

*Bratislava*

*Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave*

**1/2015**  
*ročník XIII*

# ***Teologický časopis***

*Fórum pre kresťanský dialóg*

**Teologický časopis**  
ročník XIII, 2015, číslo 1

**Recenzovaný časopis**  
Vychádza dvakrát ročne

Vydáva Dobrá kniha  
IČO 00 599 051  
Štefánikova 44  
P. O. Box 26, 917 01 Trnava  
pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity

**Dátum vydania:** jún 2015

**Redakčná rada:**

Dr. Jozef Tiňo, predseda  
Marcela Andoková, PhD.  
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.  
doc. PaedDr. Martin Dojčár, PhD.  
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.  
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.  
Bohdan Hroboň, DPhil.  
ThDr. Maria Kardis, PhD.  
doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

**Šéfredaktor:** Dr. Jozef Tiňo  
**Redaktorka:** Mgr. Mária Fúriková  
**Grafická úprava:** Ivan Janák

Registrácia MK SR č. 3841/09  
ISSN 1336-3395

## OBSAH

### ČLÁNKY, ŠTÚDIE

#### **David Vopřada**

Svatý Ambrož a mnohost prístupů k plnosti jediného Slova . . . . . 5

#### **Róbert Horka**

Jednota a pluralita biblických prekladov  
vo vzájomnej korešpondencii sv. Augustína a sv. Hieronyma. . . . . 19

#### **Jozef Tiňo st.**

Kto boli tvorcovia modernej vedy? . . . . . 29

#### **Ivan Kútny**

Svedomie – nescudziteľná svätyňa človeka – prvý zo všetkých  
Kristových zástupcov I  
Päťdesiat rokov pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu  
*Gaudium et spes* – cesta k dialógu svedomí so svetom . . . . . 47

#### **Marcela Andoková, Nikola Šefčíková**

Interpretácia podobenstva o milosrdnom Samaritánovi  
v Origenovej *Homílii* 34. . . . . 67

### RECENZIE

#### **Miloš Lichner SJ**

SALAMITO, Jean-Marie: Les virtuoses et la multitude : Aspects sociaux de la  
controverse entre Augustin et les pélagiens. Collection Nomina. Grenoble :  
Éditions Jérôme Millon, 2005. 351 s. ISBN-10: 2841371689 . . . . . 83

#### **Jozef Tiňo**

SATLOW, Michael L.: How the Bible Became Holy. New Haven :  
Yale University Press, 2014. 350 s. ISBN 978-0-300-17191-4 . . . . . 85

#### **Marcela Andoková**

VAŠEK, Martin: Filozofická reflexia náboženského dialógu v stredoveku :  
Akvinský, Lullus a Kuzánsky. Bratislava : IRIS, 2014. 153 s.  
ISBN 978-80-8153-032-6 . . . . . 87

### SPRÁVY

#### **Miloš Lichner SJ**

„Zasvätený život – mýtus či skutočnosť?“ Medzinárodná vedecká konferencia.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity. Bratislava 9. apríla 2015 . . . . . 93

**Miloš Lichner SJ**

„Sväté písmo ako duša teológie.“ Interdisciplinárna vedecká konferencia.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity. Bratislava 23. apríla 2015 . . . . . 96

CONTENTS

ARTICLES

**David Vopřada**

Saint Ambrose and a Variety of Approaches towards  
the Fullness of the One Word . . . . . 5

**Róbert Horka**

Unity and Plurality of Biblical Translations  
in St. Augustine’s and St. Jerome’s Mutual Correspondence . . . . . 19

**Jozef Tiňo Sr**

Who Were Creators of the Modern Science? . . . . . 29

**Ivan Kútny**

Conscience – the Inalienable Sanctuary of Man – the Very First Vicar of Christ I  
Fifty Years of a Pastoral Constitution of the Second Vatican Council  
*Gaudium et spes* – a Way to Dialogue of Consciences with the World . . . . 47

**Marcela Andoková, Nikola Šefčíková**

The Interpretation of the Parable of the Good Samaritan  
in Origen’s *Homily* 34 . . . . . 67

REVIEWS AND MATERIALS

## Svatý Ambrož a mnohost přístupů k plnosti jediného Slova

David Vopřada

VOPŘADA, D.: Saint Ambrose and a Variety of Approaches towards the Fullness of the One Word. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 1, s. 5 – 18.

On several occasions Ambrose of Milan († 397) points out the fact that there is the only way towards and the unity with Him, i.e. the way of faith in Christ, the Son of God. At the same time we find in his works diverse approaches towards the biblical text as well as his conviction that the fulness of the mystery of Christ cannot be exhausted. This contribution deals with the way how Ambrose understands the relation between the plurality of exegetical approaches and the knowledge of God and unity of faith.

*Keywords:* Ambrose of Milan, faith, knowledge of God, theological pluralism, Church fathers

K neznámějším epizodám Ambrožova života se řadí jeho střet s pohanskou aristokracií ohledně oltáře bohyně Vítězství v kurii římského senátu. Tento oltář nechal odstranit roku 382 císař Gratianus, který současně odebral dosavadní privilegia vestálkám a kněžským kolegiím a přestal se nechat titulovat *pontifex maximus*.<sup>1</sup> Napětí mezi stoupenci nového a privilegovaného náboženství – křesťanství – a zastánci tradičních římských kultů bezpochyby v těchto letech narůstá i v souvislosti s katastrofální porážkou římské armády u Hadrianopole roku 378. Křesťané a křesťanští císaři nyní čelí ostré kritice ze strany pohanů, že za současné kalamity jsou zodpovědní právě oni, neboť opustili kult tradičních božstev, čímž porušili *pax deorum* a svou vlast připravili o božskou ochranu.<sup>2</sup> Reprezentantem pohanské strany v celém sporu se stává *praefectus urbis* Q. Aurelius Symmachus,<sup>3</sup> jenž ve své *relatio* adresované císaři

<sup>1</sup> K epizodě podrobněji VOPŘADA, David: Svätý Ambrož: biskup a občan. In: BEDŘICH, Martin, PETRÁČEK, Tomáš, SCHMIDT, Norbert, MOHELNÍK, Benedikt: *In Spiritu veritatis : Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*. Praha : Krystal OP, 2008, s. 618–620; VOPŘADA, David: *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2015, s. 46–50.

<sup>2</sup> Srov. SORDI, Marta: La concezione politica di Ambrogio. In: BONAMENTE, G., NESTORI, A.: *Cristiani e l'impero nel IV secolo*. Macerata : Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Macerata, 1988, s. 143.

<sup>3</sup> K Symmachovi viz např. SINISCALCO, Paolo: *Cammino di Cristo nell'impero romano*. Roma : Laterza, 1983, s. 210–216; PALANQUE, Jean-Rémy: *Saint Ambroise et l'Empire*

hájí toleranci vůči římským božstvům: „Co záleží, jakou nauku každý při hledání pravdy sleduje? K tak velikému tajemství nelze dospět jedinou cestou!“<sup>4</sup> Na tento prefektův argument reaguje ve své odpovědi císaři Valentinianovi II. biskup císařského města Milána, Ambrož: „To, co vy neznáte, o tom nás poučil Boží hlas, a to, co hledáte na základě domněnek, my známe na základě samotné moudrosti a pravdy Boží s jistotou.“<sup>5</sup>

Zdá se, že Ambrož mnohokrát ve svém díle staví v kontrastu k pluralitě cest poznání Boha jedinou pravou cestu k Bohu postavenou na Božím slově a vyznávající Kristovo Boží synovství. A přesto, ačkoli jasně označuje za jedinou přístupovou cestu k Bohu Krista-cestu, přítomného a zjevujícího Boha v Písmu svatém, ve své biblické exegezi zároveň nachází v tomto jediném Písmu vícero významů a vícero výkladů. A zde se tážeme: Existuje u Ambrože jediný způsob přístupu k Bohu, anebo lze hovořit o mnoha cestách? V této krátké sondě se pokusíme dokumentovat Ambrožův přístup na jeho *Explanatioes psalmi XL* (= *EPs* 40). Tento text se nám jeví obzvláště vhodný vzhledem k tomu, že v něm biskup souběžně s výkladem Ž 40 ukazuje katechumenům v období bezprostřední přípravy na křest principy, na nichž se zakládá každé správné poznání Boha, jenž se zjevil v Kristu:<sup>6</sup> „Musíš znát, co musíš slyšet, znát, co musíš říci a také vědět, kdy to musíš říci.“<sup>7</sup>

## JEDINÁ CESTA VÍRY

Samotný text *EPs* 40 se otevírá slovy *bono ordine* – je třeba vykládat Písmo popořádku, v souladu s řádem, který do světa a do Písma vložil jeho tvůr-

*Romain : Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle.* Paris : De Boccard, 1933, s. 129–138.

<sup>4</sup> SYMMACHUS: *Relatio III* = Ambr. *Ep.* 72A, 10 (SAEMO [= Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera] 21, 56): „quid interest qua quisque prudentia uerum requirat? Vno itinere non potest perueniri ad tam grande secretum.“

<sup>5</sup> *Ep.* 73 (SAEMO 21, 66): „Quod uos ignoratis id nos Dei uoce cognouimus, et quod uos suspicionibus quaeritis nos ex ipsa sapientia Dei et ueritate compertum habemus.“

<sup>6</sup> Žalmy číslujeme v souladu s Ambrožem a dalšími církevními otci podle LXX. K *EPs* viz především PIZZOLATO, Luigi F.: *La "Explanatio psalmorum XII" : Studio letterario sull'esegesi di sant'Ambrogio.* Milano : Archivio Ambrosiano, 1965; AUF DER MAUR, Hansjörg: *Die Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand : Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche.* Leiden : E. J. Brill, 1977; MORETTI, Paola Francesca: *Non harundo sed calamus : Aspetti letterari della "Explanatio psalmorum XII" di Ambrogio.* Il filarete 192. Milano : LED, 2000; BRASCHI, Francesco: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale.* 2 sv. Roma : Institutum patristicum Augustinianum, 2007, sv. 1, s. 433–496.

<sup>7</sup> *EPs* 40, 2 (SAEMO 8, 38): „Scire ergo debes quid audias, scire quid loqui debeas, scire etiam quando loqui debeas.“

ce Bůh.<sup>8</sup> Ambrož vykládá Ž 40 v návaznosti na předchozí Ž 39, respektuje pořadí, v němž se jednotlivé žalmy v rámci žaltáře nacházejí. Ambrož ve svém díle častokrát zmiňuje toto své přesvědčení, že poznání musí sledovat správné pořadí: a to platí i pro výklad Písma, kdy se od morálního smyslu přechází k jeho smyslu mystickému.<sup>9</sup> Nejedná se ovšem pouze o poznání intelektuální, ale o poznání-moudrost, která člověka přivádí ke spáse a k dokonalosti a jíž Ambrož nachází v symbolickém významu čísla „40“, shodném s číslem žalmu.<sup>10</sup> U Ambrože nelze nalézt pojem poznání božských skutečností, které by bylo odděleno od životního stylu – a v tomto poznání je nezbytné postupovat ve stanoveném pořádku, aby člověk dosáhl spásy.<sup>11</sup> Poznání tak má pro Ambrože soteriologický význam.

Podle Ambrože je jedinou „řádnu“ cestou k Bohu Kristus, jenž je „cíl/smysl (*finis*) naší naděje, k němuž je namířeno veškeré naše snažení“<sup>12</sup>. Kristus je hned zkraje představen jako *finis* a jeho utrpení je odhaleno jako *finis* veškeré naděje, úsilí a touhy člověka a zároveň jako plnost (*plenitudo*) veškeré dokonalosti a ctnosti, neboť Kristus jako *uerus David* přijal na svém těle naše hříchy, aby je vyzdvihl na kříž, zničil je, a tak prokázal, že naděje, vykoupení a posvěcení člověka a veškerého vesmíru je on sám. Cesta, kterou má věřící projít, má jak význam věroučný – je potřeba přijmout jak Kristův počátek u Otce a Starý zákon, tak Krista jako smysl a završení dějin a Nový zákon – tak smysl mravní či duchovní.<sup>13</sup> Ambrožovi záleží na etickém a duchovním pokroku člověka k dokonalosti na cestě následování Krista, jenž je „plnost a vrchol a souhrn všech ctností“<sup>14</sup>.

Do EPs 40 (připomeňme ještě jednou, že jej Ambrož původně pronesl během postní doby katechumenům) v tomto okamžiku vstupuje víra. Nestačí přijímat pouze morální význam Písma, aniž by člověk přijal víru v Krista – Boha a člověka, jak jej vyznává katolická, tj. nicejská víra. To se odráží hned ve

<sup>8</sup> Srov. EPs 40, 1 (SAEMO 8, 36).

<sup>9</sup> Srov. BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 437; VOPŘADA, David: *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2015, s. 188.

<sup>10</sup> EPs 40, 1 (SAEMO 8, 36): „Et ideo quadragesimus psalmus inscribitur, quia quadraginta diebus ieiunavit dominus Iesus, ut eo numero consummaret hominis qui perierat perfectionem.“

<sup>11</sup> Srov. např. i E118 V 2 (SAEMO 9, 196); VOPŘADA, D.: *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*, s. 160.

<sup>12</sup> EPs 40, 1 (SAEMO 8, 36): „ipse finis est spei nostrae, ad ipsum studia nostra dirigimus.“

<sup>13</sup> Srov. EPs 40, 7 (SAEMO 8, 42).

<sup>14</sup> EPs 40, 1 (SAEMO 8, 36): „ipse est plenitudo, ipse est consummatio uniuersorum, ipse omnium summa uirtutum“; srov. EPs 40, 7 (SAEMO 8, 42): „Via enim angusta uirtutis est.“

výkladu Ž 40,2: *Beatus qui intellegit super egenum et pauperem*, kde Ambrož rychle odmítá, že by stačil morální výklad tohoto žalmu a s ním spojená starost o chudáka a ubožáka. Od morálního významu je třeba přejít k mystickému chápání a slova vztáhnout na Krista chudého a ubohého, který se ve svém utrpení ujímá všech, kdo jsou *egeni et pauperes*, chudáci a ubožáci.<sup>15</sup> Tím skutečným „chudým“ či „ubožákem“, kterého Jidáš jako protipól věřícího není schopen rozpoznat, je Kristus: „Blažený je proto ten, kdo je schopen rozpoznat bídu a chudobu Kristovu, bídu a chudobu toho, který se pro nás stal chudým, ačkoli byl bohatý.“<sup>16</sup> Tímto klíčem je pak vyložen celý Ž 40: pouze morální výklad je bez odkazu na Krista a jeho utrpení nedostatečný, a proto nehovoří o milosrdenství, ale o víře.<sup>17</sup> Blaženost, spása, vrchol poznání Boha jsou tak přístupné pouze věřícímu, který přijal správnou christologii, tj. věří v Kristovo vtělení, jímž se Kristus stal kvůli nám chudým, i vykoupení, věří v Kristovo božství i lidství.<sup>18</sup> Výčet nauk přijímaných ve víře tak lze chápat i jako jejich souvislost či následnost, jíž je třeba projít:

„Pochop proto smysl Kristovy chudoby, abys byl bohatý. Pochop smysl jeho slabosti, abys přijal jeho uzdravení. Pochop smysl jeho kříže, aby ses za něj nestyděl. Pochop smysl jeho ran, aby se tvé rány uzdravily. Pochop smysl jeho smrti, abys přijal život věčný. Pochop smysl jeho pohřbu, abys našel vzkříšení.“<sup>19</sup>

Postava Spasitele a víra v něho je tak postavena jako *condicio sine qua non* pochopení Písma a veškeré skutečnosti, ale současně také jako klíč k růstu ve ctnostech a spáse.<sup>20</sup> Ambrož poskytuje konkrétní biblické *exemplum*, aby poslu-

<sup>15</sup> Srov. *EPs* 40, 3 (SAEMO 8, 38): „Beatus quidem qui compatitur pauperi, qui haurit eius necessitates, scit quid mali inopia afferat indigenti: sed qui sibi uult istud exordium in domini passione? Verum est quidem quod propter pauperes passus est (...).“ Morálně ovšem Ambrož tento verš vykládá v *EPs* 1, 17 (SAEMO 7).

<sup>16</sup> *EPs* 40, 4 (SAEMO 8, 38): „Beatus ergo qui intellegit super Christi inopiam et paupertatem, qui propter nos pauper factus est, cum diues esset.“

<sup>17</sup> *EPs* 40, 4 (SAEMO 8, 38): „Ergo alius intellegendus est hic beatus qui intellegit super pauperem, hic de fide dicit, alibi de misericordia, prior ergo fides, secunda misericordia, cum fide pretiosa misericordia, sine fide nuda, sine fide instabilis, fides enim uirtutem omnium stabile fundamentum est.“ Srov. BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 443; VOPŘADA, David: Předávání a růst víry u svatého Ambrože I a II. In: *Cesty katecheze* 5, 2013, č. 1, s. 10–13; 5, 2013, č. 2, s. 6–9.

<sup>18</sup> Srov. *EPs* 40, 4 (SAEMO 8, 40): „beatus ergo qui intellegit super Christi inopiam et paupertatem, qui propter nos pauper factus est [srov. 2 Kor 8,9], cum diues esset; diues in regno, pauper in carne, quia suscepit hanc pauperum carnem.“

<sup>19</sup> *EPs* 40, 4 (SAEMO 8, 40): „Intellege ergo in paupertatem Christi, ut diues sis, intellege in infirmitatem eius, ut accipias sanitatem, intellege in crucem eius, ut non erubescas, intellege in uulnus eius, ut uulnera tua cures, intellege in mortem eius, ut adquiras uitam aeternam, intellege in sepulturam eius, ut inuenias resurrectionem.“

<sup>20</sup> Srov. *EPs* 40, 1 (SAEMO 8, 36).



chač pochopil, co znamená přijmout víru v Krista v její plnosti, a tak i přístup k Božím skutečnostem, přístupným v Písmu. Tento příklad je ovšem negativní a ukazuje potřebu víry *e contrario*. Tím příkladem je již zmíněný Jidáš.

### JIDÁŠ JAKO NEGATIVNÍ PŘÍKLAD VÍRY

Tento apoštol chápe morální význam již zmiňovaného v. 2: *Beatus qui intellegit super egenum et pauperem*. O oleji, kterým Marie pomazala Ježíšovy nohy, pronesl: „Mohl se prodat za víc než tři sta denárů a ty se mohly dát chudým“ (Mk 14,5) a projevil tak zájem o chudé a ubohé. Na rozdíl od ostatních apoštolů ovšem není Jidáš motivován milosrdenstvím, ale lakomstvím. Ježíš jej kárá pro nedostatek víry a související neschopnost pochopit mystický význam žalmového verše, který znal – Jidášovým problémem je jeho nezájem o Krista: „Vždyť chudé máte stále kolem sebe, a kdykoli chcete, můžete jim činit dobře; mne však nemáte stále“ (Mk 14,7).<sup>21</sup> Na negativním příkladu Jidáše chce Ambrož ukázat, že poznání Krista je možné pouze v kontextu víry: „Milosrdenství je vzácné pouze tehdy, doprovází-li jej víra, bez víry je milosrdenství nahé, bez víry je nestálé. Víra je totiž stabilní základ všech ctností.“<sup>22</sup> Mimochodem, tato Ambrožova koncepce je svým způsobem velice blízká i přesvědčení nejslavnějšího Ambrožova posluchače Augustina, který chápe víru také jako krok na cestě k poznání, kdy se dosud nejedná o poznání, ale víra hledá poznání a tohoto poznání dosáhne jedině díky víře.<sup>23</sup>

Poznání Krista je u Ambrože umístěno do řádu víry tak, že je ukázáno, co přináší Jidášův odstup od víry: Jidáš ještě předtím, než Krista vydá vojákům, opouští nauku a ustanovení svého Mistra, a z toho důvodu není schopen pochopit Boží tajemství ani hlubší, vnitřní význam Písma. Takto si uzavírá veškerou cestu k porozumění Písmu a zvláště textům předpovídajícím smrt Mesiáše z rukou jednoho z jeho spolustolovníků.<sup>24</sup> Toto Jidášovo rozhodnutí opustit Krista a víru v něho je ovšem svobodné – a stejná alternativa jako před Jidášem se otevírá také před Ambrožovými posluchači, tj. svobodné rozhodnutí rozumět, či nerozumět skutečnosti Krista a (ne)zachovat se podle něho.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Srov. *EPs* 40, 3 (SAEMO 8, 38).

<sup>22</sup> *EPs* 40, 4 (SAEMO 8, 38): „Cum fide pretiosa misericordia, sine fide nuda, sine fide instabilis; fides enim uirtutum omnium stabile fundamentum est.“

<sup>23</sup> Srov. CUSHMAN, R. E.: Faith and Reason. In: BATTENHOUSE, R. W. (ed.): *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York : Oxford University Press, 1955, s. 287–314.

<sup>24</sup> K těmto testimoniím patří především Ž 40,9b; 54,14-15; 108. Srov. *EPs* 40, 17 (SAEMO 8, 32); BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 477–478.

<sup>25</sup> Srov. BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 477.

Zásadní pasáž o Jidášovi pak nabízí exegeze v. 7: *Et ingrediebatur ut uideret, uana locutus; cor eius congregauit iniquitatem sibi. Et egrediebatur foras et loquebatur*. Jidáš v tomto výkladu vstupuje do kruhu Ježíšových učedníků, ale ačkoli může hledět na Ježíše, přesto jej není schopen pochopit. Namísto toho se nachází „venku“, kde na Ježíše donáší židům. Jidášův problém tkví v tom, že není s Ježíšem *intus*, vevnitř, ale zůstává *foras*, a tak ačkoli Ježíš hovoří, např. v podobenství, Jidáš jej neslyší, není schopen pozorovat Boží tajemství.<sup>26</sup> Dokonce není schopen ani pochopit, že Ježíš hovoří o něm, když praví: *Jeden z vás mě zradí*. „Ani to Jidáš nepochopil, že byl takto rozpoznán – kdyby to pochopil, nikdy by nezradil.“<sup>27</sup>

Tento protipól *intus* – *foras* je u Ambrože velice častý, a zde jej uvádí, aby na Jidášově negativním příkladu ukázal, co se po věřících vyžaduje, totiž vstoupit dovnitř, do prostoru víry, tj. církve, a nezůstávat venku, v prostoru nevíry, symbolizovaném synagogou.<sup>28</sup> Jidáš z tohoto prostoru víry odešel, a tak opustil tajemství, která se nacházejí uvnitř, a ztratil schopnost pochopit výklad Písma, zvláště christologický smysl žalmů.<sup>29</sup> To je ovšem přesně opak toho, k čemu Ambrož vybízí své posluchače a čtenáře, aby vstoupili do prostoru víry, protože jedině tak budou schopni přistoupit k Božimu tajemství, k poznání Boha.

## VÍRA A MNOHOST SMYSLŮ PÍSMO

Ambrož si je vědom limitů lidského rozumu při poznání pravdy. Omezení rozumu však napomáhá překonat prostředek daný Bohem, který chce, aby člověk šel dále. Tímto prostředkem jsou „božská čtení“, tj. Písmo svaté, které přichází rozumu snažícímu se poznat Boha na pomoc.<sup>30</sup> Jednotu rozličných exegetických metod a zkoumání ovšem utváří víra, k níž exegetovo úsilí směřuje. Nejedná se přitom o jakoukoli víru, ale o christologické vyznání nicejské víry, která vyznává Kristovo božství i lidství, a opírá se o Krista – počátek i konec.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Srov. *EPs* 40, 16 (SAEMO 8, 50).

<sup>27</sup> *EPs* 40, 16 (SAEMO 8, 50): „Nec sic intellexit Iudas quod cognosceretur; nam si intellexisset, non prodidisset.“

<sup>28</sup> Srov. *EPs* 40, 17 (SAEMO 8, 52).

<sup>29</sup> Srov. *EPs* 40, 17 (SAEMO 8, 52): „Non intellexit ergo hunc psalmum, non.“

<sup>30</sup> *EPs* 40, 5 (SAEMO 8, 40): „Etsi meum ingenium deficiat, tamen non deficiunt diuinarum subsidia lectionum (...)“ Srov. *EPs* 36, 35 (SAEMO 7, 194), kde jsou biblické spisy označeny za „testimonia ueritatis“.

<sup>31</sup> Tato víra se historicky vymezuje na straně jedné proti jednotlivým náboženským skupinám, které tento počátek ani konec/smysl Krista nemají: pohanům, neuznávajícím Krista ani jako počátek, ani jako konec; ariánům, popírajícím, že Kristus má svůj počátek ve věčnosti u Otce; židům, popírajícím, že Kristus je konec/cíl Zákona, *finis legis*. Srov. *E118 V* 24 (SAEMO 9, 216); VOPŘADA, D.: *Mystagogie Výkladu 118. Žalmu svatého Ambrože*, s. 162.

Mezi vírou a výkladem zbytku Písma ovšem existuje oboustranný vztah: „Neuvěřili-li Zákonu a prorokům, nemohou uzříti ani podivuhodné činy Kristovy v evangeliu.“<sup>32</sup> Studium a výklad Písma, tvořící jeden ze šatů Slova,<sup>33</sup> přivádějí k víře v Krista a jeho božské synovství, ovšem tato nicejská víra pak zpětně osvětluje veškerý výklad Písma, který tuto víru dále prohlubuje. Víra tedy pro Ambrože představuje osnovu, na níž může být stavěna exegetická lektura, které se snaží o pochopení různých úrovní posvátného textu.

## RESPEKT K ROZLIČNÝM BIBLICKÝM PŘEKLADŮM

Ambrož vyjadřuje na mnoha místech svého díla velký respekt vůči jednotlivým překladatelským a rukopisným tradicím biblického textu.<sup>34</sup> V kontextu *EPs* 40 zmiňme pouze velice stručně, že Ambrož při své exegezi často staví vedle sebe tři řecké starozákonní překlady, tj. překlad Aquilův, Symmachův a Septuagintu. Mezi nimi si obvykle nevybírání, nýbrž sjednocuje výklad na základě tří překladů tak, aby odpovídal všem překladům a zároveň jimi exegezi biblického verše upřesňuje.<sup>35</sup> Velmi zřídka – a to je ovšem i příklad *EPs* 40 – mezi těmito překlady volí, jak je vidět z jeho exegeze *Ž* 40,4: *Dominus opem ferat illi supra lectum doloris eius, uniuersum stratum eius uersasti in infirmitate eius*. Všimá si, že Symmachus překládá *lectum miseriae*, Aquila *grabatum miseriae* a Septuaginta *lectum doloris* – a vybírá si septuagintní variantu, v níž nachází duchovní význam vztahující k „tělu slabosti“, o němž Pavel hovoří v Řím 7,24,<sup>36</sup> a to z jediného důvodu: oproti druhým dvěma překladům se Septuaginta zde vyjadřuje „příznačněji“.<sup>37</sup> Je-li ovšem přístup k pravdě zprostředkovaný skrze Písmo, pak nevádí různost překladů, které nejenže pomáhají vykládat nejednoznačnosti zvláště septuagintního překladu, ale vyžadují respekt, jaký se vyjadřuje vůči inspirovanému textu, jakkoli se často podle církevního úzu

<sup>32</sup> *Exp. Lc* X 99 (SAEMO 12, 464): „si legi non crediderint et prophetis, mirabilia Christi opera in evangelio quoque videre non possint.“

<sup>33</sup> Srov. VOPŘADA, D.: *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*, s. 64.

<sup>34</sup> Srov. PIZZOLATO, L. F.: *La “Explanatio psalmorum XII” : Studio letterario sull’esegesi di sant’Ambrogio*; HUŠEK, Vít: *Nauka o milosti u Ambrože Milánského*. In: KARFÍKOVÁ, L., MRÁZEK, J. (ed.): *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*. Jihlava : Mlýn, 2004, s. 142–164.

<sup>35</sup> Např. v *EPs* 43, 24. 42–43 (SAEMO 8, 116. 134–136). Srov. PIZZOLATO, Luigi F.: *La dottrina esegetica di sant’Ambrogio*. Milano : Vita e Pensiero, 1978, s. 218–219. Pouze v *EPs* 43 užívá Ambrož také překlad Theodotiónův, a to na podporu LXX proti Aquilovi a Symmachovi: *EPs* 43, 4. 34. 39 (SAEMO 8, 126. 130–132).

<sup>36</sup> *EPs* 40, 12 (SAEMO 8, 44): „Quis est lectus doloris nisi caro infirmitatis? Et bene lectus doloris, quia corpus est mortis, de quo se liberari apostolus deprecatur.“

<sup>37</sup> *EPs* 40, 12 (SAEMO 8, 44): „Symmachus *lectum miseriae* dixit, Aquilas *grabatum miseriae*, expressius Septuaginta uiri *lectum doloris* putauerunt esse dicendum.“

upřednostňuje Septuaginta.<sup>38</sup> Lze říci, že Ambrož zde respektuje pluralitu biblického textu, resp. biblického překladu, které napomáhají vstoupit do duchovní roviny výkladu Písma.

## VRSTVY ČETBY PÍSMÁ

V *EPs* 40 můžeme pozorovat také několik různorodých přístupů, které jinak známe z rozličných historických teologických modelů. Jak si všímá F. Braschi,<sup>39</sup> Ambrož považuje biblický text za slovo lidské, v tomto případě Ž 40 je stejně jako jiné žalmy vysloven králem Davidem, jakkoli se jedná o slova pronesená Kristem.<sup>40</sup> Na této první rovině lze tedy tento text číst z hlediska víry autora textu, krále Davida, a to v okamžiku kompozice žalmu.

Druhá vrstva četby se nabízí, je-li text čten z hlediska evangelní události a víry v Krista, když odpovídá naplnění proroctví v žalmu obsaženého. Prorocký ráz žalmového textu, schopného vyjádřit proroctví o Kristově příchodu „jasně a otevřeně“,<sup>41</sup> se ovšem nevyčerpává pouhým „předběžným popisem“ evangelních událostí, zde tajemství utrpení, ale žalm sám určitým způsobem do evangelní události vstupuje a současně ji zvěstuje tomu, kdo hledá a přijímá porozumění rodící se z víry, a nabízí tak spásu spojenou s příchodem a utrpením Krista.<sup>42</sup> Tento způsob exegeze tak není prostým vysvětlením významu biblického textu a Ambrož se ani nespokojuje s tím, aby ve Starém zákoně hledal předobraz či proroctví novozákonních skutečností, ale vztahuje výklad na okamžik uskutečnění proroctví, a to dokonce tak, že Kristus je sám tím, kdo ve SZ textu vyjevuje skutečnosti novozákonní, jak lze dokumentovat např. u Ž 40,6: *Inimici mei dixerunt mala mihi: Quando morietur et peribit nomen eius?*, kde Ambrož tvrdí: „Od tohoto verše Spasitel začíná stále více vyjevovat svátost svého utrpení, které je bezpochyby v souladu s evangeliem.“<sup>43</sup>

Třetí vrstva významu biblického textu vtahuje současného posluchače či čtenáře do prostoru víry v Krista – Božího Syna, sdíleného jak Ježíšovými učed-

<sup>38</sup> Srov. PIZZOLATO, L. F.: *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, s. 213–214.

<sup>39</sup> Srov. BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 452–453.

<sup>40</sup> Srov. výklad v. 5 v *EPs* 40, 14 (SAEMO 8, 48): „potest et ex persona Daudid regis hoc dici, qui uidens in spiritu tantam uictoriam et gratia Christi petit (...). Potest et ex persona saluatoris hoc exprimi (...).“

<sup>41</sup> *EPs* 1, 8 (SAEMO 7, 44): „palam atque aperte“; k proroctví v Ambrožově exegezi viz PIZZOLATO, L. F.: *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, s. 121–122.

<sup>42</sup> Srov. *EPs* 40, 15 (SAEMO 8, 48): „Hoc ergo prophetia annuntiat, quod in euangelio completum est.“

<sup>43</sup> *EPs* 40, 15 (SAEMO 8, 48): „Hinc quoque magis ac magis aperire saluator sacramentum suae incipit passionis, quod cum euangelio concordare non dubium est.“

níky, tak starozákonními věřícími svatopisci. Biblický text se tak aktualizuje v životní situaci exegety i jeho adresátů, aby se jim dostalo v současné chvíli plodů ze spásné události, když začínají poznávat „svátost Pánova utrpení“.<sup>44</sup> Postavou, na níž lze negativně pozorovat to, co se po posluchačích očekává, je přesně to, co již zmiňovaný Jidáš odmítl: ačkoli byl stejně jako milánští křesťané konfrontován s prorockým textem, v němž by jeho vnitřní zrak mohl vyčíst Kristovu spásu, rozhodl se podle tohoto slova nejednat a nebyl schopný „vírou se dotknout Krista“, k čemuž směřuje celé *EPs* 40.<sup>45</sup>

Tyto tři vrstvy přístupu k biblickému textu však nejsou odděleny – tvoří součást jediných dějin spásy, jediného tajemství Krista, který je stejně reálně přítomen v eucharistii jako v Písmu, v událostech Nového zákona stejně reálně jako v událostech starozákonních a stejně reálně i v událostech přítomných. Christologická víra je tak základem přístupu k Bohu, který pak ovšem nabízí množství přístupu, a to i k týmž slovům Písma. To se pokusíme demonstrovat na jednom příkladu.

## EXEGEZE Ž 40,10B

Podstatnou část *EPs* 40 – odst. 21–31 zabírá výklad v. 10: *etenim homo pacis meae, in quem speravi, qui edebat panes meos, ampliavit super me supplantationem*, kde většinu pozornosti autor věnuje druhé polovině verše. První část verše je interpretována tak, že je promlouvá Kristus o Jidášovi, který vztah důvěry s Kristem zničil svou zradou.<sup>46</sup> Pokusím se poukázat jen na několik bodů výkladu druhé půli verše, vztahujícím se k našemu tématu.

Ambrož nejprve vykládá výraz *panes meos*, pro který nabízí vedle bezprostředního významu dva různé a přitom současně platné duchovní výklady. Poté, co nejprve specifikuje, že se jedná o zvláštní Kristův pokrm, totiž „pokrm nebeského slova“, přechází k druhé, paralelní exegezi, když na *meos* pohlíží jako na ekvivalent *mecum*, což mu dovoluje harmonizovat výklad s Ž 54,15: *Qui semper mecum dulces capiebas cibos*. Zde oba duchovní výklady konvergují, neboť podle Ambrože *panes meos* označuje slovo Boží, pokrm sladký, neporušitelný a stále přístupný. Výklad spojený s Ž 54,15 ovšem nabízí také bezprostřední výklad: slova lze užít o těch, kdo porušují posvátnou pohostinnost a činí násilí

<sup>44</sup> *EPs* 40, 2 (SAEMO 8, 36): „Aperi aures tuas, qui incipis sacramenta dominicae cognoscere passionis.“

<sup>45</sup> Srov. *EPs* 40, 39 (SAEMO 8, 78) a zde *infra*.

<sup>46</sup> Srov. *EPs* 40, 21 (SAEMO 8, 56): „Sed ecce quia ultra Iudaeorum condemnatur infidelitatem; cui enim plus datum est, plus exigitur ad eo.“ K celé pasáži srov. BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 455–462.

na svých spolustolovnících, což může být v historickém kontextu i poukaz na zradu, jíž se dopustil na císaři Gratianovi uzurpátor Magnus Maximus.<sup>47</sup> Ambrož nevolí jeden výklad jako jediný správný, ale harmonizuje možné způsoby exegeze téhož textu.

Mnohovrstevnatý výklad Ambrož poskytuje také u slova *ampliauit*. Nejprve prostřednictvím řeckého překladu slova, *ἐμεγάλυνεν*, „zvětšil“, harmonizuje verš s Jan 13,14: *Qui manducat mecum panem leuauit super me calcaneum*, což mu umožní vztáhnout celý výrok na nám již známého Jidáše, který pozvedl patu proti Ježíšovi, aby jej zranil, a tím „to, co milost obmyla, ušpinila nevěra“.<sup>48</sup> K tomu ovšem Ambrož přidává další vrstvu, totiž dějinněspásný výklad týkající se Adama a v něm celého lidstva: Adam si neudržel svou hlavu, tj. Krista, ale pozvedl proti němu patu zraněnou hadem. Totéž je pak zpětně aplikováno na Jidáše, který ztratil svou hlavu, totiž Krista, a tak sám přišel o spásu.<sup>49</sup> Motiv hada, paty a spásy však přivádí Ambrož k dalšímu výkladu, když verš propojí s Gn 40, kde Jákob prorokuje Danovi: *Dan iudicabit populum suum tamquam unum tribum in Israel a Fiat Dan sicut serpens sedens in uia et in semita, mordens calcaneum equi*. Ambrož tato slova vztahuje na židovský národ, představující u Ambrože symbolicky nevíru: „Pán tedy přijde, aby soudil nevěrný národ, nikoli národ víry.“<sup>50</sup> Celý složitý a mnohovrstevnatý výklad pak ústí do momentu korespondujícího s tím, co již bylo dříve řečeno o jediné cestě, jíž lze přijít k Bohu, totiž k víře:

[Dan, tedy „soud“] „Bude tedy sedět na cestě a bude číhat na stezce jako had, aby zasáhl ty, kdo jdou kolem, a uštknul patu našeho koně, ale duši

<sup>47</sup> Srov. *EPs* 40, 23 (SAEMO 8, 58): „nisi illam intellegas, quae specialis est Christi, hoc est uerbi caelestis alimoniam; non enim in solo pane uiuit homo, sed in omni uerbo dei. Denique alibi dicit: *Qui semper mecum dulces capiebas cibos*. Quibus uersiculis bene utimur aduersum eos, qui necandos esse crediderint cum quibus uidentur epulati. Gentiles hoc custodire memorantur, hostes plerumque, latrones etiam, ut parcant his cum quibus recumbunt. [Ipsa pabulorum societate mitescunt] unde propter huiusmodi affectum gratiae coniuualis, si uerba consideremus, non otiose dulces cibos dixit. Quomodo enim dulces qui cito corrumpuntur? Sed uide ne dulces cibos dixerit uerba uitae; hos enim cibos nulla amaritudo corrumpit, nulla mortis corruptela contaminat.“

<sup>48</sup> *EPs* 40, 24 (SAEMO 8, 60): „Quid est etiam ‘ampliauit’? Graecus g-emegalunen dixit, hoc est ‘magnificauit’. Utrumque nobis exposuit dominus quod mouere nos posset, dicens in euangelio: qui manducat me cum panem leuauit super me calcaneum. Unde assumptus hic sermo sit, consideremus: fuimus, inquit, increduli, errantes, seruientes desideriiis et uoluptatibus. Fateamur errorem, ut diluamur. Et ego uidi aliquem puer atletam, cum elisisset aduersarium, frontem ei percussisse calcaneo, quod signi fuit, eo quod insultauerit uicto. Hoc est quod ait: magnificauit super me subplantationem, quo uerbo insultantis iactantiam declarauit. Leuauit ergo et Iudas super Christum calcaneum suum, cum proderet eum, sed non leuauit inpune.“

<sup>49</sup> Srov. *EPs* 40, 24 (SAEMO 8, 60).

<sup>50</sup> *EPs* 40, 25 (SAEMO 8, 62): „Iudicaturus est ergo populum impietatis, non plebem fidei.“

věřících nebude moci zranit. Na jaké cestě a na jaké stezce bude sedět, ne-li na těch, z nichž Kristus Pán povolal, jak čteme, lidi všech národů ke své hostině (...).“<sup>51</sup>

Dále se bude biskup věnovat tomu, co znamená ona „pata koně“, *calcaneum equi*, aby dospěl k tomu, že se jedná o lidské tělo, a verš má tedy zobrazovat Jidáše, jak se snaží zasáhnout Kristovo tělo, které na sebe vzalo hřích světa a přineslo spásu. Kristus je tak popsán jako „kůň, který nelže“, *equus non mendax*, který se nechává zranit kvůli spáse všech, jako kůň je zasažen, ale nic jej nemůže zastavit, vstává z hrobu, aby nesl znamení rány, vstoupil do nebe a sedí po pravici Otce.<sup>52</sup>

Opět pozorujeme, že se Ambrož vůbec nebrání více interpretacím téhož verše: je na čtenáři či posluchači, kterému z přístupů ke slovu dá sám přednost. Typický je např. výklad výrazu *cecidit retrorsum*, který v *EPs* 40, 28 nejprve Ambrož vykládá jako způsob, jak spasit všechny uředníky, kteří stojí za (*retro*) Ježíšem.<sup>53</sup> Ale ihned dodává: „*Accipe et aliud* – Existuje i jiný výklad.“<sup>54</sup> Tento druhý výklad pak dále rozvíjí soteriologický význam Ježíšova pádu/smrti, na nějž pohlíží jako na završení Božího hledání Adama schovávajícího se po hříchu v ráji a nyní znovu uvedeného do ráje po boku dobrého lotra. Toto *accipe et aliud* nacházíme na mnoha místech Ambrožova díla. Tyto výskyty pak do svědčují, že se nejedná o nahodilé, nýbrž metodické snažení nalézt v jediném verši či dokonce jediném výrazu více smyslů skrytých za literním významem.<sup>55</sup> Tyto jednotlivé významy se nevylučují, Ambrož se spíše nechává vést logikou: pokud jsi přijal tento výklad, přijmi i tento: *potest et illud conuenire* – je možné pochopit či vnímat daný text i v souvislosti s jinými, jako když dovršuje v tomto případě výklad Ž 40,10b tím, že k textu přiloží pasáž o Samaritánovi sestupujícím do Jericha, obraz, který v origenovském chápání připomíná Kristův sestup do světa pro záchranu člověka, který má dojít do nebeského Jeruzaléma.<sup>56</sup>

Mnoholičnost biblického výkladu přivádí člověka studujícího Písmo ke stále hlubšímu a plnějšimu poznání Krista. Mnohost interpretací tak pomáhá

<sup>51</sup> *EPs* 40, 26 (SAEMO 8, 62): „Sedebit igitur in uia et insidiabitur in semita sicut serpens, ut uulneret transeuntes et mordeat equi nostri calcaneum; animam enim fidelium non poterit uulnerare. In qua autem uia sedebit et in qua semita nisi ex quibus Christus dominus, ut legimus, nationum populum uocauit ad cenam suam (...).“

<sup>52</sup> Srov. *EPs* 40, 26 (SAEMO 8, 62).

<sup>53</sup> Srov. *EPs* 40, 28 (SAEMO 8, 64–66).

<sup>54</sup> *EPs* 40, 29 (SAEMO 8, 66).

<sup>55</sup> Srov. *Par* 6, 33; *Interp* III 2, 4; *Nab* 17, 72; *EPs* 35, 4; 42, 17; *ELc* VIII 67; X 79; často pak v *Fid* I 10, 62; II 4, 36; V 8, 111; *Sacr* II 5, 15; IV 4, 18; V 1, 4; VI 2, 6; *Ep* 29, 4; 63, 10 (SAEMO 2/1, 88; 4, 196; 6, 192; 7, 118; 8, 52; 12, 338. 452; 15, 84. 114. 388; 17, 64. 94. 104. 120; 19, 272; 20, 172).

<sup>56</sup> Srov. ORIGENĚS: *Homiliae in Lucam* 34 (SC 87, 400–410).

dokreslit plný portrét Božího tajemství – jeho působení v dějinách ke spáse člověka. Poslední verš výkladu v. 10b by mohl syntetizovat tento Ambrožův přístup k biblické exegezi a jeho náhled na poznání Boha jako takový: „Bohatství nijak nevylučuje víru, pokud jsme schopni znát, jak správně tohoto bohatství užívat.“<sup>57</sup> Ačkoli Ambrož tuto větu myslí v literárním smyslu, jistě není zradou na jeho teorii exegeze, vyložíme-li je s ohledem na naše téma: bohatství biblických přístupů nestojí v protikladu k jediné víře – pokud ovšem víme, jak tohoto bohatství správně užívat.

### ŽALTÁŘ JAKO VÝRAZ PLURALITY V JEDNOTĚ

Samotný závěr *EPs* 40 přináší výklad posledních slov *Ž* 40,14: *fiat fiat*, uzavírajících zároveň i první z pěti knih žaltáře.<sup>58</sup> Ambrož zde proto rozvíjí otázky, které se netýkají pouze *Ž* 40, ale celého žaltáře, a vrhají tak i světlo na jeho pojetí literárního a teologického obsahu celého Písma. Počet žalmů obsažených v první knize, vrcholící *Ž* 40 pojednávajícím o Kristově utrpení (*quadragesimus*), spojuje s postní dobou (*quadragesima*) a zastavuje se u obsahu druhé knihy žaltáře (*Ž* 41–71), jejíž první žalmy pojednávají o *mysteria renouationis*, a dále pojednává o *perfectiora mysteria*, a má tak obsah křestní a eucharistický, či obecněji svátostný.<sup>59</sup>

Ambrož zdůrazňuje, že rozdělení žaltáře do pěti knih nijak nenarušuje jednotu celého žaltáře, nýbrž je třeba ji chápat jako mnohost v jednotě. Vědomě se přitom odkazuje na mnohost evangelií, jejichž *corpus* se také společně nazývá *euangelium* stejně, jako pět knih žaltáře vytváří jediný žaltář. Počet pěti knih žaltáře, a tedy i mnohosti evangelií a jednoho evangelia – či analogicky jednotlivých biblických knih a celého Písma, případně jednotlivých smyslů biblických veršů a biblického textu – Ambrož ovšem propojí s metaforou pěti smyslů. Tak jako vnějšího člověka (*homo exterior*) oživuje pět smyslů, tak i *homo interior*, který jako jediný je v Božích očích vzácný, je přiváděn k dokonalosti pěti smysly duchovními, které nalezneme v žaltáři (a tedy i v celém Písmu).<sup>60</sup> Jen ten, kdo

<sup>57</sup> *EPs* 40, 31 (SAEMO 8, 68): „Fidei non praeiudicant opes, si tamen uti opibus nouerimus.“

<sup>58</sup> *EPs* 40, 37–41 (SAEMO 8, 74–80) studuje BRASCHI, F.: *L'Explanatio psalmorum XII di Ambrogio : Una proposta di lettura unitaria : Analisi tematica, contenuto teologico e contesto ecclesiale*, s. 466–468.

<sup>59</sup> *EPs* 40, 37 (SAEMO 8, 74): „Primus liber hoc psalmo finitur, hoc est quadragesimo. Et pulchre usque ad passionem saluatoris quadragesimus psalmus est comprehensus qui finem libro daret, quoniam passio domini finis est quadragesimae, ut secundus liber a mysteriis renouationis inciperet, qui liber, utpote quadragesimae, perfectiora sacramenta complectitur.“ Téma symboliky čísla 40 Ambrož otevřel již v *EPs* 40, 1 (SAEMO 8, 36).

<sup>60</sup> Srov. *EPs* 40, 39 (SAEMO 8, 78): „Pulchre autem quinque libri et unum psalterium, quoniam quinque sensibus homo exterior uiuificatur et rursus quinque spiritalibus sensibus ille



„má uši k slyšení“, může skutečně slyšet; kvůli svému vnitřnímu zraku byli proroci označováni jako „vidoucí“, ačkoli tělesnými očima dosud schopni vidět nebyli.<sup>61</sup> I ostatní tělesné smysly mají svou duchovní paralelu: čich schopný ucítit *odor trinitatis*; existuje vnitřní pokrm, totiž „konat vůli Otcovu“, který okouší duchovní chuť,<sup>62</sup> a nakonec duchovní hmat, který je ztotožněn s vírou: „Víra je hmat, jímž se dotýkáme Krista.“<sup>63</sup>

To však není jediný obraz, jehož Ambrož užívá: mnohost obrazů a biblických citací pro něj ostatně představuje ono množství přístupů k *mysterium dei*, totiž ke spáse, kterou Bůh vykonal *pro nobis* v Kristu. Žaltář je připodobněn člověku, který se dosud nachází na své duchovní cestě, dosud bojuje a teprve směřuje k tomu, aby obdržel spásu jako *homo consummatus in Christo*, představovaný desetistrunnou harfou, na níž plně znějí skutky ctností, resp. pět strun proměněných a očištěných hmotných smyslů. Vnitřní člověk je tak naplněn radostí ze spásy, kterou obdržel, a již byl přiveden k plnosti a dokonalosti, neboť jeho vnitřní smysly slyšely, viděly Krista, dotkly se jej, ucítily a okusily ho.<sup>64</sup>

I na jiném místě *EPs* Ambrož přirovnává žaltář k desetistrunné harfě, která navzdory mnohosti tónů vyluzuje jedinou melodii: „Žalm je velikým poutem jednoty, v jehož celku se lid shromažďuje v jediném sboru. Struny citery jsou různě dlouhé, ale symfonie je jediná.“<sup>65</sup> Teologický základ této plurality hlasů ovšem dává Duch svatý, na jehož lyru prorok žalmy vyzpíval,<sup>66</sup> a tato „lyra Du-

absconditus cordis homo noster consummatur interior, qui solus ante deum locuples Petri apostoli testimonio repperitur.“ Paralelu pěti knih žaltáře a pěti lidských smyslů nalezneme již u Órigena. Srov. ÓRIGENÉS: *Dialogus cum Heraclide* (SC 67, 41n. 88–95); RAHNER, Karl: Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. In: *Revue d'Ascétique et Mystique*, 13, 1932, s. 113–145.

<sup>61</sup> Srov. *EPs* 40, 39 (SAEMO 8, 78): „*Qui habet, inquit, aures audiendi audiat* [Lk 8,4]. Habes unum sensum. Et sicut sunt qui oculos habent et non uident, ita sunt qui oculis non uidentibus plus uidere creduntur. Vnde et prophetae dicebantur 'uidentes', etiam qui oculis non uiderent.“

<sup>62</sup> Srov. *EPs* 40, 39 (SAEMO 8, 78): „Idem ergo odor Christi et spiritus sancti est deo, quia unus odor est trinitatis. Est et interior cibus, de quo dixit dominus: *Meus cibus est ut faciam uoluntatem patris mei qui in caelo est* [Jan 4,34].“

<sup>63</sup> *EPs* 40, 39 (SAEMO 8, 78): „Est et interior tactus (...). Fidei tactus est quo tangitur Christus.“ Tématiku smyslů otevřel Ambrož již v *EPs* 40, 2 (SAEMO 8, 38), kde hovořil jak o sluchu, tak o hmatu – otevření smyslů pak obsahoval i obřad *effetha*, který katechumeny teprve čekal: „*Qui habet aures audiendi audiat* [Lk 8,8]. Ideo surdo illi et muto aures et labia tetigit dominus in euangelio, ut sciret quid audiret in mysterio, quid etiam loqueretur et quando loqueretur.“

<sup>64</sup> Srov. *EPs* 40, 40 (SAEMO 8, 78–80): „Psalterium ergo est homo consummatus in Christo, in quo, sicut arte concinentium fila chordarum, ita conuenientium resonant opera canora uirtutum (...).“

<sup>65</sup> *EPs* 1, 9 (SAEMO 7, 46): „Magnum plane unitatis uinculum, in unum chorum totius numerum plebis coire. Dispares citharae nerui sunt, sed una symphonia.“

<sup>66</sup> Srov. *EPs* 1, 11 (SAEMO 7, 48); *Interp.* IV 10, 36 (SAEMO 4, 262).

cha svatého rozechvívá vnější i vnitřní struny“ člověka, aby se modlil „slovy i duchem.“<sup>67</sup>

Nakonec nepřekvapí, že celý výklad Ž 40 vrcholí díkyvdáním za „mnohá tajemství“, která Bůh člověku zjevil – nikoli tedy jediné tajemství, ale jejich množství, které sice může být postiženo jedinečně „nicejskou“ vírou v Kristovo božství a lidství, ale uvnitř této jediné víry se nachází polyvalence nejen jednotlivých biblických veršů, ale i mnohost jednotlivých událostí spásy a samotných skutků Božího ospravedlnění, které se konečně týkají i člověka, který do prostoru víry církve (*intus*) vstoupí. Pouze *homo interior* je v prostoru víry schopen mnohovrstevnatého chápání duchovního smyslu Písma, aby objevil, že Kristus je nám vším: *Christus omnia est nobis*.<sup>68</sup>

## ZÁVĚREM

Podle Ambrože existuje jediná cesta k Bohu, anebo k tak velikému tajemství, jímž Bůh je, nelze dojít jedinou cestou, jak tvrdil Symmachus? Ano, jediná přístupová cesta k poznání Boha vede skrze víru v Ježíše Krista, Syna Božího, který je počátkem i koncem/smyslem/cílem Zákona. Tato cesta je pak také jedinou cestou, která vede ke spáse, neboť poznání Krista a zvláště „svátosti“ jeho utrpení, které mají výkupnou moc, nese soteriologický význam. Zároveň jsme však na *EPs* 40 ukázali, že uvnitř této jediné cesty-Krista k Bohu existuje množství přístupových cest, které věřícímu (*fidelis*) nabízí Písmo, a to jak interpretací různých textových a jazykových variant kodexů, tak různost interpretací v rámci literárního či bezprostředního a duchovního smyslu. Konečně tato mnohost či rozmanitost jediného poselství spásy je vědomě a chtěně přítomna v Písmu, jak ukazuje různost evangelíí a knih žaltáře.

David Vopřada, Dr.

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Katolická teologická fakulta

Univerzita Karlova

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

<sup>67</sup> *EPs* 48, 7 (SAEMO 8, 258): „Paulus (...) sancti spiritus plectro interiore chordam exteriorumque pulsando, ut et lingua oraret et mente.“ Srov. ORIGENÉS: *Selecta in psalmum* 48, 5 (PG 12, 1444A). K tématu alegorie ceterý či lry v *EPs* viz MORETTI, P. F.: *Non harundo sed calamus: Aspetti letterari della "Explanatio psalmorum XII" di Ambrogio*, s. 157–173.

<sup>68</sup> Srov. *De virginitate* 16, 99 (SAEMO 14/1, 78–80); MADEC, Goulven: La centralité du Christ dans la spiritualité d'Ambroise. In: PIZZOLATO, Luigi Franco, RIZZI, Marco (ed.): *Nec timeo mori: Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant'Ambrogio: Milano, 4–11 aprile 1997*. Milano: Vita e pensiero, 1998, s. 218.

## Jednota a pluralita biblických prekladov vo vzájomnej korešpondencii sv. Augustína a sv. Hieronyma

Róbert Horka

HORKA, R.: Unity and Plurality of Biblical Translations in St. Augustine's and St. Jerome's Mutual Correspondence. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 1, s. 19 – 28.

Both church fathers, Augustine and Jerome, by their mutual correspondence refer various views on the translation of Old Testament texts into Latin. However, this contribution focuses not primarily on the relevance of pluralism or conformity in Latin translations (*veritas latina*), but on the diversity of the originals, that served as a basis for single Latin translations. Therefore we examine the argumentation of Augustine who prefers the Septuagint as the original text (*veritas graeca*), which should be translated into Latin for Christian communities in the West. In the next step we evaluate the argumentation and impact of his opponent Jerome, who favours the Hebrew text as original master (*veritas hebraica*). Thereafter we treat also other problems, that complicate this basic platform dramatically. Finally, we try to pose a comprehensive position, that was formulated by both ancient linguists, which can help us to create a new base for – maybe a little unusual, but certainly interesting – view on the contemporary methodology of Old Testament translations into modern languages.

*Keywords:* St. Augustine, St. Jerome, Old Testament texts, Latin translations, translations into modern languages

Počiatky vzájomného vzťahu dvoch veľikánov kresťanského staroveku by sa dali charakterizovať slovami evanjelia: „Pískali sme vám, a netancovali ste, nariekali sme, a neplakali ste.“ (Mt 11,17; Lk 7,32) Najmä Augustín opätovne deklaroval veľkú túžbu priateľiť sa s Hieronymom, ktorá však napokon nestroskotala na slabej ústretovosti jedného, či oboch aktérov, ale na zlej voľbe poslov na doručenie vzájomných listov a na viacerých fatálnych nedorozumeniach.<sup>1</sup> Ich vzájomné listy sa totiž dostávali k adresátom v takom poradí a v takom čase, že ich skôr poburovali, než povzbudzovali. Problémy ich vzájomnej korešpondencie pozostávajúcej z 9 Augustínových a 9 Hieronymových listov, z ktorých sa nám dodnes zachovalo 13,<sup>2</sup> však necháme bokom, aj keď ide o veľmi

---

<sup>1</sup> Porov. FÜRST, A.: Veritas Latina: Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen. In: *Revue des Études Augustiniennes*, roč. 40, 1994, č. 1, s. 106.

<sup>2</sup> Porov. FÜRST, A. (ed.): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae: Briefwechsel I*. Fontes

zaujímavý a komplikovaný problém, pretože jeho riešenie presahuje medze stanovenej témy. Z tohto dôvodu ani nebudeme rozoberať ich korešpondenciu chronologicky, ale podľa princípu kauzality predstavíme hlavné témy, ktoré sa týkajú biblickej plurality a jednoty.

Vzájomnú korešpondenciu sme si vybrali preto, že práve pluralita biblických prekladov stála pri jej zrode. Obaja korešpondenti mali rovnakú východiskovú situáciu. Hieronym, ale najmä Augustín boli vrcholne nespokojní so stavom biblických prekladov do latinčiny. Súhrn dovedy známych latinských prekladov, ktorý predstavoval takmer nepreberné množstvo verzií, väčšinou z pera anonymných prekladateľov, dostal neskôr súhrnný názov *Vetus Latina*<sup>3</sup> (menej správne, avšak používané výrazy pre tento nesúrodý súbor prekladov sú *Itala*, resp. *Afra*). Augustín nachádzal v týchto textoch toľko chýb a nepresností, že to takmer hraničilo so stratou dôvery voči Božiemu slovu ako takému. Prenechajme však slovo samému Augustínovi, ktorý sa Hieronymovi zdôveruje takto:

„Vzdávame Bohu nesmiernu vďaku za tvoju usilovnosť, s ktorou si preložil evanjelium z gréčtiny. Tomu sa nedá takmer nič vytknúť, keď ho porovnáваме s gréckou pôvodinou. A keby aj niekto pred ním uprednostňoval predošlé chybné verzie, ľahko ho možno poučiť alebo napraviť tým, že sa prinesú na porovnanie tamtie kódexy. Hoci niektoré nezvyčajné výrazy právom zaskočia, azda nikto nebude až taký neústupčivý, aby neocenil tento nanajvýš užitočný počin, na ktorého vychválenie priam nieto vhodných slov. ... A obrovským prínosom bude, ak aj tomu gréckemu Písmu, ktoré vyhotovila Sedemdesiatka, prinavrátiš latinskú spoľahlivosť. Tá sa totiž od kódexu ku kódexu líši natoľko, že to takmer prekračuje únosnú mieru. Podozrenie, že v gréckom texte je to napísané inak, máme totiž tak často, až si prestávame byť istí, či taký text vôbec možno citovať, alebo ním niečo dokazovať.“<sup>4</sup>

Augustín teda v roku 403 výdatne povzbudzoval Hieronyma do ďalšej prekladateľskej práce, povzbudený jeho výborným prekladom novozákonných evanjelií, ktoré na žiadosť pápeža Damasa vyhotovil ešte v Ríme medzi rokmi

---

Christiani, zv. 41. Turnhout : Brepols, 2002, s. 14.

<sup>3</sup> Porov. *Vetus Latina*. In: HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Don Bosco, 1994, s. 1058.

<sup>4</sup> Aug., *Ep.* 71, 6 (CSEL 34/2, s. 251): „Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quod evangelium ex Graeco interpretatus es, quia et paene in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam Graecam contulerimus. Unde si quisquam veteri falsitati contentiosus favet, prolatis conlatisque codicibus vel docetur facillime vel refellitur. Et si quaedam rarissima merito movent, quis tam durus est, qui labori tam utili non facile ignoscat, cui vicem laudis referre non sufficit? ... Ac per hoc plurimum profueris, si eam Scripturam Graecam, quam Septuaginta operati sunt, Latinae veritati redideris, quae in diversis codicibus ita varia et, ut tolerari vix possit, et ita suspecta ne in Graeco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferre aut probare dubitemus.“

382 – 384,<sup>5</sup> teda v čase, keď Augustín nebol ešte ani pokrstený. Kvalita týchto Hieronymových prekladov dávala Augustínovi, študovanému gramatikovi, zanietenému exegetovi a precíznemu potieračovi bludov, túžiacemu po spoľahlivom latinskom preklade (*veritas latina*), nádej, že sa mu konečne dostanú do rúk aj spoľahlivé latinské texty Starého zákona. Avšak už dávno predtým, než napísal uvedené slová chvály na Hieronymove preklady, na prelome rokov 394 a 395, jeho prekladateľskú autoritu vo svojom prvom liste Hieronymovi spochybnil. Opäť dajme slovo hippónskému biskupovi:

„Pokiaľ ide o prekladanie posvätných kánonických spisov do latinčiny, nejdem ti vytknúť nič, okrem spôsobu, akým si preložil Jóba. S použitím značiek si v ňom totiž predstavil rozdiely medzi твоjím prekladom a prekladom Septuaginty, ktorý požíva najvyššiu vážnosť. ... Pri novších prekladateľoch mi preto prekáža hlavne to, že sa – ako sa hovorí –, príliš upäto držali tradičného hebrejského spôsobu vyjadrovania a myslenia, a pritom sa navzájom nielenže nezhodli, ale dokonca povynechávali mnoho takých miest, ktoré po takom čase ešte treba odhaliť a vyniesť na svetlo. Lebo ak sú tie mesta nejasné, je ľahko uveriť, že si sa pri nich pomýlil ty, ak sú jasné, je ťažko uveriť, že sa pri nich pomýlili tí Sedemdesiati.“<sup>6</sup>

Keď Augustín písal tento list, bol ešte mladým, neskúseným kňazom.<sup>7</sup> Avšak podobnú námietku opakuje aj o desať rokov neskôr, už ako skúsený a pastoračne, exegeticky a kazateľsky zdatný biskup: „Preto sa nám zdá, že aj ty si sa vtedy na viacerých miestach mohol pomýliť.“<sup>8</sup> Na jednej strane teda Augustín označuje Hieronyma za spoľahlivého, na druhej strane, dokonca v tom istom liste, za nespoľahlivého prekladateľa. Čo teda naštrbilo Augustínovu dôveru v Hieronymove prekladateľské schopnosti? Svätý biskup sa pri jeho osobe dostal dokonca do takého pomykova, že v jednom liste mu najskôr nestačia slová na pochválenie jeho prekladu novozákonných spisov a vzápätí povie, že sa pravdepodobne na viacerých miestach pri preklade starozákonného textu ten

<sup>5</sup> Porov. FÜRST, A.: Einleitung. In: FÜRST, A. (ed.): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae : Briefwechsel I*, s. 52.

<sup>6</sup> *Ep.* 28, 2, 2 (CSEL 34/1, s. 106–107): „In vertendis autem in linguam latinam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo, quo Iob interpretatus es, ut signis adhibitis, quid inter hanc tuam et LXX, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat. ... Illi me plus movent, qui, cum posteriores interpretarentur et verborum locutionumque hebraearum viam atque regulas mordacius, ut fertur, tenerent, non solum inter se non censenserunt, sed etiam reliquerunt multa, quae tanto post eruenda et prodenda remanerent. Si enim obscura sunt, te quoque in eis falli posse creditur; si manifesta, illos in eis falli potuisse non creditur.“

<sup>7</sup> *Aug., Ep.* 71, 1, 2 (CSEL 34/2, s. 249): „Primas etiam quas ad te adhuc presbyter litteras praeparaveram mitendas...“

<sup>8</sup> *Aug., Ep.* 71, 3, 5 (CSEL 34/2, s. 253): „Unde etiam nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse.“

istý prekladateľ pomýlil. Augustín bol zmätený a preto prosí: „Pre tvoju lásku ťa preto naliehavo prosím, aby si mi predložené nejasnosti vzhľadom na túto vec vysvetlil.“<sup>9</sup> Ak sa vrátíme k úvodnému evanjelióvemu textu, ktorý opisuje ich vzájomný vzťah: Hieronym síce písal, ale zmätený Augustín netancoval, lebo ho neustále mýlil rytmus Hieronymovej priesne. Kde nastal problém? Hieronym hral svoju pieseň z inej partitúry, ako bola tá, čo držal v ruke Augustín.

Dnes už vieme, a Augustín sa to o pár rokov dozvedel tiež, že vysvetlením pre jeho zmätenosť nebola Hieronymova avizovaná prekladateľská neschopnosť, ale odlišná pôvodina, z ktorej prekladal. A tak sa dostávame do centra problému plurality a jednoty biblického textu, ktorý obaja cirkevní otcovia riešili. Spoľahlivý latinský preklad (*veritas latina*), ktorý bol ich spoločným zámerom i cieľom, mal byť totiž jeden, ako to vyplýva priamo z použitého pojmu *veritas*. Avšak pôvodina, z ktorej sa mala táto jednotná *veritas latina* vyhotoviť, nebola jednotná ani v najmenšom. Problémom teda nebola pluralita a podľa Augustínovej mienky slabá úroveň latinských prekladov Starého zákona, bola to pluralita pôvodín, ktorá napokon oboch korešpondentov viedla ku vzájomnému nepochopeniu a z neho vyplývajúcej radikalizácii postojov. K čomu teda úporným úsilím o vysvetľovanie svojich postojov prišli a k čomu dospeli?

Bolo by neprimeraným zjednodušením tvrdiť, že Augustín favorizoval grécku pôvodinu Septuaginty a Hieronym zasa hebrejskú pôvodinu židovského TeNaK-u. Situácia bola totiž omnoho zložitejšia. Prvá Augustínova zmätená reakcia na Hieronymovo prekladateľské dielo sa týkala Knihy Jób.<sup>10</sup> Hieronym sa totiž, ako veľký fanúšik a obdivovateľ Origena, rozhodol pre svoj preklad použiť Origenom recenzovanú a doplnenú verziu tejto knihy tak, ako bola uvedená v piatom stĺpci jeho fenomenálneho textovo-kritického diela s názvom *Hexapla*.<sup>11</sup> Origenes v tejto verzii Knihy Jób doprekladal a hviezdičkami označil tie časti, ktoré v Septuagine chýbali oproti hebrejskému textu knihy. Tie zasa, ktoré boli v preklade Septuaginty navyše, označil akýmisi lomkami (*obelos, virga*). Hieronym, keďže prekladal práve tento text, ponechal všetky Origenove textovo-kritické značky aj vo svojom preklade.

Keď Augustín uvidel jeho dielo, nestačil sa čudovať. Najskôr ho pobúrili tajomné značky v texte, v ktorých sa nevedel vyznať, ale neskôr ho ešte viac pobúrilo, že text nekorešpondoval s textom Septuaginty, ktorý mal k dispozícii.

<sup>9</sup> *Ep.* 28, 2, 2 (CSEL 34/1, s. 107): „Huius igitur rei pro tua caritate expositis causis certum me facias obsecraverim.“

<sup>10</sup> FÜRST, A.: Einleitung. In: FÜRST, A. (ed.): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae : Briefwechsel I*, s. 16.

<sup>11</sup> Porov. FÜRST, A.: *Veritas Latina : Augustins Haltung gegenüber Hieronymus' Bibelübersetzungen*. In: *Revue des Études Augustiniennes*, roč. 40, 1994, č. 1, s. 107.

Preto je jasné, že sa na Hieronyma, ktorého prekladateľskú autoritu si vážil už na základe spomenutého prekladu evanjelií a ktorý bol pre neho v tom prípade spoľahlivým a dôveryhodným znalcom, obrátil s písomnou prosbou o vysvetlenie tejto nehody. Hieronym však túto Augustínovu úprimne mienenú túžbu po vysvetlení – do značnej miery aj vinou zle zvolených poslov pre ich prvé listy – vzal osobne, akoby Augustín jeho preklady drzo kritizoval:

„Od Cypriána, diakona tvojej vznešenosti, som dostal hneď tri listy, či skôr kratšie knižky, ktoré obsahujú rôzne, ako ich ty nazývaš: otázky. Ja však cítim, že sú to skôr výčitky vzhľadom na moje diela. Keby som na ne chcel odpovedať, vzniklo by dielo v rozsahu knihy. Predsa sa však pokúsim urobiť, čo bude v mojich silách tak, aby som neprekročil rozsah trošku dlhšieho listu. ... Odpovedzme teda na všetky tie rôznorodé krátke otázky, a ak to Kristus dožičí, rozlúsknime ich písomne. Nebudem venovať pozornosť povinnému pozdravu, ktorým ma hladíš po hlave, a pomlčím aj o lichôtkach, ktorými sa pokúšaš zjemňovať kritiku namierenú voči mne. Prejdem priamo k veci.“<sup>12</sup>

Neskôr, v tom istom liste – opäť trošku zatrpknuto a nevelmi zdvorilo – odmietne vyjadriť svoj názor na Augustínove vlastné spisy, o čo hipponský biskup žiadal Hieronyma ako uznávanú autoritu, pričom mu urazene opäť nezabudne pripomenúť jeho vlastnú kritiku namierenú voči Hieronymovým prekladom biblických kníh:

„Poviem to tak, ako to cítim: doberáš si starca, provokuješ mlčiaceho, zdá sa, že sa chceš popýšiť učenosťou. V mojom veku sa však už nepatrí, aby som sa správal nepriateľsky voči tomu, koho mám skôr brániť. Prečo sa vôbec čuduješ, keď v твоjich dielach, predovšetkým v biblických výkladoch, si to, čo nie je úplne jasné, môžu vyložiť v nesprávnom zmysle, keď sa našli zlomyseľníci, ktorí aj v evanjeliách a prorokoch našli miesta, ktoré sa neštítali kritizovať? To však vôbec nehovorím preto, že by som sám chcel kritizovať nejaké tvoje diela. Ani jedno z nich som totiž nikdy nečítal, ani nemám u seba iné, akurát tvoje Samovravy a niekoľko komentárov k žalmom. Keby som však chcel kritizovať tie, nehovorím, že podľa seba, lebo ja som nikto, mohol by som to urobiť vzhľadom na starobylé grécke výklady.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Aug., *Ep.* 75, 1, 1 (CSEL 34/2, s. 280): „Tres simul epistulas immo libelos breves per diaconum Cyprianum tuae dignationis accepi, diversas, ut tu nominas, quaestiones, ut ego sentio, reprehensiones meorum opusculorum continentes. Ad quas si respondere voluero, libri magnitudine opus erit; tamen conabor quantum facere possum, modum non egredi epistulae longioris. ... Respondeamus igitur ad omnia, et multiplices quaestiones bervi, si Christus iusserit, sermone solvamus! Praetermitto salutationis officia, quibus meum demulces caput; taceo de blanditiis, quibus reprehensionem mei niteris consolari; ad ipsas causas veniam.“

<sup>13</sup> Aug., *Ep.* 72, 3, 5 (CSEL 34/2, s. 261–262): „Rursum dico, quod sentio: provocas senem, tacentem stimulas, videris iactare doctrinam. Non est autem aetati meae putari malivolum erga eum, cui magis favere debeo. Et si in evangeliiis ac prophetis perversi homines inveniunt, quod nitantur rephendere, miraris si in tuis libris et maxime in scripturarum

Tak sa nám ako prvá vážna diskrepancia medzi dvoma veľikánmi antickej biblickej vedy vynorili dve odlišné pôvodiny gréckeho textu Septuaginty: Augustínova klasická a Hieronymova, prevzatá z *Hexaply*. Augustín, nedostatočne informovaný a bez preskúmania skutočného stavu vecí, konkrétne: že mnohé po grécky hovoriace cirkvi najmä v Sýrii používali práve onen hexaplový text, sa nazdával, že si ho zvolil iba Hieronym a teda že preložil niečo, čo okrem neho nikto v Cirkvi nepozná a nepoužíva.<sup>14</sup> Na Augustínovu obranu možno povedať, že ani len netušil, že by situácia s gréckym textom Starého zákona mohla byť taká komplikovaná, a preto si bol istý, že grécky text, ktorý má on, je jediný používaný na cirkevné účely. To však ani zďaleka nebola pravda. Hoci sa teda Hieronym cítil dotknutý tým, že Augustín sa opovážil kritizovať ho bez dostatočnej znalosti vecí, predsa sa podujal vysvetliť mu celý problém s verziami Septuaginty, aj keď s charakteristickou zatrpknutosťou, ktorou bol betlehemský mních povestný:

„V ďalších svojich listoch sa dožaduješ vysvetlenia, prečo obsahuje môj predošlý preklad kánonických kníh spomínané hviezdičky a lomky. ... Tento preklad totiž vznikol zo Septuaginty. A tam, kde má lomky, čiže zvislé čiarky, sa naznačuje, že Septuaginta uvádza viac, než obsahuje hebrejčina. A to, kde svietia hviezdičky, je zasa Origenov prídavok podľa Teodotionovho vydania. ... Len sa čudujem, prečo potom nečítaš radšej preklady čistých textov Septuaginty tak, ako ich zostavili oni, ale tie, ktoré opravil Origenes, či vlastne ktoré boli pokazené lomkami a hviezdičkami. ... Ty si sa však rozhodol byť skutočným milovníkom Sedemdesiatky prekladateľov. Tak nečítaj to, čo je vo hviezdičkách, alebo ich z kódexov rovno vymaž. Tým potvrdíš, že dávaš prednosť starine. No ak to urobíš, bude to pokus o zavrnutie knižného fondu všetkých cirkví, lebo ani jedna z nich nevlastní knihu, ktorá by toto neobsahovala.“<sup>15</sup>

---

expositione, quae vel obscurissimae sunt, quaedam a recti linea discrepare videantur? Et hoc dico, non quod in operibus tuis quaedam reprehendenda iam censeam. Neque enim lectioni eorum unquam operam dedi, nec horum exemplariorum apud nos copia est praeter Soliloquiorum tuorum libros et quosdam comentariolos in psalmos, quos si vellem discutere, non dicam a me, qui nihil sum, sed a veterum Graecorum docerem interpretationibus discrepare.“

<sup>14</sup> Porov. FÜRST, A.: Einleitung. In: FÜRST, A. (ed): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae: Briefwechsel I*, s. 54.

<sup>15</sup> Aug., *Ep.* 75, 5, 19 (CSEL 34/2, s. 316–317): „Quod autem in aliis quaeris epistulis, cur mea prior in libris canonicis interpretatio asteriscos habeat et virgulas praenotatas. ... Illa enim interpretatio Septuaginta interpretum est et, ubicumque virgulae, id est obeli sunt, significatur, quod Septuaginta plus dixerint, quam habetur in Hebraeo, ubi autem asterisci, id est stellae praelucentes, ex Theodotionis editione ab Origene additum est ... Et miror, quo modo Septuaginta interpretum libros legas non puros, ut ab eis editi sunt, sed ab Origene emendatos sive corruptos per obelos et asteriscos. ... Vis amator esse verus Septuaginta interpretum. Non legas ea, quae sub asteriscis sunt, immo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris omnes ecclesiarum bibliothecas condemnare cogeris. Vix enim unus aut alter invenietur liber, qui ista non habeat.“



Augustínova dobre mienená, ale trochu neotesaná a nie celkom odborne vyslovená kritika Hieronymovej voľby pôvodiny pre preklad bola teda poľutovaniahodným nedorozumením, ktoré však Hieronym vzal veľmi osobne. Usiloval sa totiž robiť to, čo pokladal za najsprávnejšie, a spochybnenie jeho práce prišlo odtiaľ, odkiaľ to čakal najmenej: zo strany vzdelaného filológa. Hlboko zasiahnutý Augustínovým postojom sa usiloval celú polemiku upokojiť, ale urobil to opäť tak neobratne, že Augustína urazil. Naznačuje totiž, že Augustín zneužíva svoje postavenie biskupa a dovoľí si kritizovať Hieronyma vo vedomí, že Hieronym ako verný kresťan a presbyter nikdy nebude kritizovať katolíckeho biskupa. Celú polemiku tým zastavil, keďže na Augustínove otázky-námietky neodpovedal s výhovorkou, že sa pred ním, svojím predstaveným, nemôže účinne brániť.<sup>16</sup> Svojím postojom tak zachránil dobré mravy v Cirkvi, ale zároveň zhodil autoritu Augustína ako filológa. Jediná námietka, ktorú Augustínovi vrátil, sa týkala už spomenutých Augustínových komentárov k žalmom, ktoré mal vo svojej knižnici. Tie skritizoval, pričom obrátil proti Augustínovi, opäť nie celkom oprávnene, jeho vlastné slová:

„Všetci predošli exegéti, ktorí nás predišli v Pánovi a ktorí vykladali posvätné spisy, vykladali buď nejasné, alebo jasné miesta. Ak boli nejasné, prečo sa potom ty odvažuješ vykladať znova to, čo ani oni neboli schopní vysvetliť. Ak boli jasné, je zbytočné, aby si chcel ešte aj ty vykladať to, čo pred nimi nemohlo zostať utajené. To sa týka predovšetkým výkladu žalmov, ktoré po grécky vykladali v mnohých zväzkoch predovšetkým Origenes, po ňom Eusébius Cézarejský, ako tretí Teodor Herakleóta, štvrtý Asterius Skytopolský, piaty Apollinár Laodikajský a šiesty Didymus Alexandrijský. Vznikli aj diela obsahujúce len niekoľko žalmov, ale teraz hovoríme o celom žalmovom korpuse. Do latinčiny potom preložili Hilár z Poitiers a Eusébius Vercellský Origena a Eusébia, z ktorých toho prvého v niečom nasledoval aj náš Ambróz. Nech mi teda tvoja múdrosť odpovie, prečo po takých úžasných žalmových exegétoch zmýšľaš ty pri výklade žalmov odlišne. Ak sú žalmy nejasné, je dosť pravdepodobné, že si sa pri nich pomýlil aj ty. Ak sú jasné, je nepravdepodobné, že by sa pri nich pomýlili oni. Či už prvým, alebo druhým spôsobom, tvoj výklad je zbytočný.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Porov. BROWN, P.: *Augustine of Hippo : A Biography*. Berkeley : University of California Press, 2000, s. 271–272.

<sup>17</sup> Aug., *Ep.* 75, 6, 20 (CSEL 34/2, 318–319): „Omnes veteres tractatores, qui nos in Domino praecesserunt et qui scripturas sanctas interpretati sunt, aut obscura interpretati sunt, aut manifesta. Si obscura, quo modo tu post eos ausus es disserere, quod illi explanare non potuerunt? Si manifesta, superfluum est te voluisse disserere, quod illos latere non potuit maxime in explanatione psalmodum, quos apud Graecos interpretati sunt multis voluminibus primus Origenes, secundus Eusebius Caesariensis, tertius Theodorus Heracleotes, quartus Asterius Scythopolita, quintus Apollinaris Laodicenus, sextus Didymus Alexandrinus. Feruntur et diversorum in paucos psalmos opuscula, sed nunc de integro psalmodum corpore dicimus.“

Hieronym teda položil na jednu rovinu pluralitu prekladov a pluralitu výkladov, keďže v latinčine sa jedno i druhé označuje ako *interpretatio*. Vzťah oboch svätcov a filológov bol týmto obojstranným nedorozumením naštrbený.

Ďalšiu závažnú trhlinu utŕžil vtedy, keď sa Hieronym rozhodol preložiť Knihu Jób opäť, už druhý raz, tentoraz z hebrejského textu.<sup>18</sup> Tak Augustín dostal do rúk nový text, tentoraz bez hviezdičiek a lomiek, zato však úplne odlišný od gréckej septuagintovej pôvodiny. Vieme si predstaviť zmätok v hlave svätého muža. Hieronym mu teraz totiž poslal ďalší preklad Jóba. Tým sa pôvodný zámer vytvoriť *veritas latina* úplne zrútil. Navyše išlo o text, ktorý sa Augustín bál použiť kdekoľvek. Nedalo sa ním argumentovať v polemike, lebo aj protivníci v Afrike používali preklady z gréčtiny.<sup>19</sup> Keby Augustín proti donatistom, ktorí odsudzovali katolícku „nevernosť tradíciám“, predložil takýto text, bola by to pre nich iba voda na mlyn. A nemohol ho čítať ani vo vlastnej komunite, pretože v Afrike nevedel nik okrem Židov po hebrejsky, a tak nebolo možné overiť jeho *veritas*. Hieronymov preklad bol skrátka nepoužiteľný. Augustín sa mu s týmito svojimi ťažkosťami zverí opäť v liste.

„Ja by som bol samozrejme radšej, keby si nám prekladal grécke kánonické spisy, ktoré nám poskytla Sedemdesiatka prekladateľov. Bude totiž vskutku poľutovaniahodné, že ak sa tvoje preklady začnú hojnejšie využívať v mnohých cirkvách, stratí sa jednota medzi gréckymi a latinskými cirkvami. Najmä však preto, že je ľahké protivníka usvedčiť tým, že sa prinesie grécka kniha, čiže kniha v dobre známom jazyku. No každému, kto by bol prekvapený niečím nezvyčajným v knihe, ktorá je preložená z hebrejčiny, a podozrieval by ju z chybného znenia, sa nedajú hebrejské dôkazy, ktorými by sa obhájila jej pravdivosť, získať buď vôbec alebo len s veľkými ťažkosťami. No keby k tomu aj prišlo, kto bude ochotný opustiť toľkých latinských a gréckych veľikánov? Navyše je tu ešte aj ten fakt, že Židia nám nemusia odpovedať pravdivo na naše otázky. Jedine asi ty sám sa ukazuješ ako schopný usvedčiť aj ich, ale čudoval by som sa, keby si našiel ešte aj nejakého rozhodcu, ktorý by vedel takú vec posúdiť.“<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Hier., *Prol. in Iob II* (PL 28, s. 1139): „Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit.“

<sup>19</sup> Porov. FÜRST, A.: Einleitung. In: FÜRST, A. (ed): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae: Briefwechsel I*, s. 59.

<sup>20</sup> Aug., *Ep. 71, 2, 4* (CSEL 34/2, 252): „Ego sane malle Graecas potius canonicas te nobis interpretari scripturas, quae Septuaginta interpretum prohibentur. Perdurum erit enim si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius coeperit lectitari, quod a Graecis ecclesiis Latinae ecclesiae dissonabunt, maxime quia facile contardictor convincitur Graeco prolato libro, id est linguae notissimae. Quisquis autem in eo, quod ex Hebraeo translatum est, aliquo insolito peromotus fuerit, et falsi crimen intenderit, vix aut numquam ad Hebraea testimonia pervenitur, quibus defendatur obiectum. Quod si etiam perventum fuerit, tot Latinas et Graecas auctoritates damnari quis ferat? Huc accedit, quia etiam Hebraei consulti possunt aliud respondere, ut tu solus necessarius videaris, qui etiam ipsos possis

Tak sa nám zrazu aj pri hebrejskom texte ukazuje podobný problém, ako pri tom gréckom: ani hebrejská pôvodina nie je jednotná. Augustín odhaľuje túto diskrepanciu na prípade mestečka Oea, dnešného líbyjského Tripolisu, kde sa biskup odhodlal použiť Hieronymove starozákonné preklady z hebrejčiny.

„Jeden z našich bratov biskupov ustanovil, aby sa v cirkvi, ktorú spravuje, predčítal tvoj preklad. Vybral isté miesto z proroka Jonáša, ktoré mali všetci v živej pamäti a poznali ho tak, ako sa počas dlhých storočí u nich prednášalo, v tvojom preklade však znie celkom odlišne. V ľudie to vzbudilo veľký rozruch, predovšetkým zo strany Grékov, ktorí poukazovali na to a rozčulovali sa, že to je nejaký ľstivý podvrh. Nech sa vraj biskup, to mesto sa volá Oea, obráti s týmto problémom na Židov. No či im tí – neviem, či zo slabej znalosti, alebo zo zlomyseľnosti – neodpovedali, že majú a čítajú v hebrejských kódexoch to, čo je v oboch: v latinskom aj v gréckom? Ako to bolo ďalej? Ten človek sa to pokúsil napraviť, akoby šlo o nejakú chybu, lebo, cítiac nebezpečnosť celej situácie, nechcel napokon zostať bez ľudu.“<sup>21</sup>

Tak sa na záver dostávame, ak nie k pluralite hebrejských kódexov, tak aspoň k možnostiam rozdielneho čítania toho istého textu v hebrejčine, o čom určite nemal potuchy Augustín a možno ani Hieronym. Spomenutí Židia totiž nemuseli byť ani neznalí, ani malicherní. Hebrejské grafémy, v ktorých absentujú samohlásky, sa totiž dajú čítať rôzne. Kvôli naznačeniu situácie možno uviesť viacero príkladov, ktoré sme skúmali vo svojich predošlých prácach. Jeden zo žalmových nadpisov sa dá čítať ako „šóšaním“ = ľalie (Nvg), ale aj „šěšóním“ = na porozumenie (Vg). Alebo iné hebrejské slovo v žalmovom nadpise, ktoré znie „b<sup>o</sup> mincab“, môže znamenať „zbormajstrovi“ (Nvg), ale aj „do konca“ (Vg).<sup>22</sup> A tak spokojne a pravdivo mohli židovskí znalci Písma odpovedať, že v Jonášovom proroctve je pravdivé jedno i druhé. Teda ani hebrejská pôvodina a jej preklad nezaručuje, ako si to myslel Hieronym, bezchybnú *veritas latina*. Augustín napokon začal Hieronymove preklady používať, ale iba pri odborných argumentáciách a v teologických polemikách.<sup>23</sup> Nebezpečný precedens

---

convincere, sed tamen, quo iudice, mirum si potueris invenire.“

<sup>21</sup> Aug. *Ep.* 71, 3, 5 (CSEL 34/2, 253): „Nam quidam frater noster episcopus cum lectitatri instituisset in ecclesia, cui praeest, interpretationem tuam, movit quiddam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum et tot aetatum successionibus decantatum. Factus est tantus tumultus in plebe maxime Graecis arguentibus et inflammantibus calumniam falsitatis, ut cogeretur episcopus – Oea quippe civitas erat – Iudaeorum testimonium flagitare. Utrum autem illi imperitia an malitia hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant atque dicebant? Quid plura? Coactus est homo sicut mendositatem corrigere volens post magnum periculum non remanere sine plebe.“

<sup>22</sup> Porov. HORKA, R.: Význam a interpretácia žalmových nadpisov v Augustínovom Komentári k žalmom (Enarrationes in Psalmos). In: *Studia Biblica Slovaca*, roč. 5, 2013, č. 2, s. 162.

<sup>23</sup> Aug., *doct. christ.* IV, 7, 15: „Nebudem však citovať podľa prekladateľov Septuaginty, lebo

z mesta Oea bol pre neho natolko odstrašujúci, že pre liturgický prednes a nasledujúcu exegézu si ponechal latinské preklady Septuaginy.<sup>24</sup>

A tak napokon viaznuca komunikácia a túžba odborne argumentovať a riešiť problém správneho prekladu, ktorá sa mala skončiť dokonalou jednotou, nazvanou *veritas latina*, stroskotala na neschopnosti oboch aktérov aj pri najlepšej vôli zhodnúť sa na pôvodine. Veď ani pri najväčšom úsilí jednoducho nie je možné, aby vznikol spoľahlivý latinský preklad (*veritas latina*), ak neexistuje ani jednoznačne správny grécky text (*veritas graeca*), ani spoľahlivo identifikovateľná hebrejská pôvodina (*veritas hebraica*), z ktorých by sa latinský preklad mal zhotoviť.

Hoci na prvý pohľad sa ich viaznuca a trošku zmätená korešpondencia môže zdať ako úplné fiasko, predsa, ak sa na ňu pozrieme komplexne, vyriešili celý problém bez toho, že by o tom vôbec vedeli. Ako jediná schodná cesta pre zachovanie jednoty sa totiž ukázala pluralita prekladov tak, ako ju napokon praktizoval Augustín: filologický preklad pre vedeckú argumentáciu a liturgický preklad pre katechetickú a sprítuálnu činnosť. Je preto dobré mať aj v dnešnej dobe poruke viacero spoľahlivých prekladov a na použitie v konkrétnom momente použiť ten, ktorý najlepšie vyhovuje špecifickým potrebám jednotlivca alebo komunity, keďže s diverzitou biblickej pôvodiny už asi dnes neurobíme nič, okrem toho, že ju akceptujeme tak, ako našla svoje miesto v cirkevnej tradícii.

A napokon obaja korešpondenti zachovali aj pri tomto probléme ono základné pravidlo života v Cirkvi: *In necessariis unitas in dubiis libertas in omnibus caritas*.<sup>25</sup>

Róbert Horka, PhD.

Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta

Univerzita Komenského

Kapitulská 26

814 58 Bratislava

---

sa zdá, že hoci aj sami prekladali Písma pod vplyvom Ducha Svätého, povedali niektoré veci z veľkej zbožnosti inak, aby tak zamerali pozornosť čitateľa viac k skúmaniu jeho duchovného zmyslu. Z toho dôvodu sa niektoré časti javia dosť nejasné, lebo sú veľmi obrazné. Ja sa však držím priameho prekladu z hebrejčiny do latinčiny, ktorý zhotovil kňaz Hieronym, muž v obidvoch jazykoch obratný a zbehlý.“ Preklad: ANDOKOVÁ, M.: Sv. Augustín: O kresťanskej náuke. In: ANDOKOVÁ, M., HORKA, R.: *Sv. Augustín: O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov : Petra, 2004, s. 134.

<sup>24</sup> Porov. FÜRST, A.: Einleitung. In: FÜRST, A. (ed): *Augustinus – Hieronymus Epistulae mutuae : Briefwechsel* I, s. 59.

<sup>25</sup> Výrok často mylne pripisovaný sv. Augustínovi, jeho prvé dochované znenie v tejto podobe je však z roku 1617. Marcus Antonius de Dominis, *De republica Ecclesiastica* IV, 8 (Billius, 676).

## Kto boli tvorcovia modernej vedy?

Jozef Tiňo st.

TIŇO, J.: Who Were Creators of the Modern Science? *Teologický časopis*, XIII, 2015, 1, s. 29 – 45.

The present article reviews the history of the relationship between the religious faith and science in order to argue that the latter did not arise out of the ambition to fight the religious faith. On the contrary, the modern science has been created by former scientific authorities all of whom were believing Christians (some of them priests) who wanted to understand processes that occur in the nature.

*Keywords:* religious faith, science, relationship, modern science, former scientific authorities

*Keď uvážime, čo náboženstvo znamená pre ľudstvo a čo je veda, bez zveličovania môžeme povedať, že budúci priebeh histórie bude závisieť od rozhodnutia tejto generácie, aký postoj zaujme vo vzťahu medzi vedou a vierou.*  
(Alfred N. Whitehead, 1925)

V článku sa po stručnom pohľade do histórie vzťahov medzi vedou a vierou (náboženstvom) poukazuje na to, že veda nevznikla ako nástroj na boj proti viere, ale naopak, modernú vedu vytvorili vedecké authority – všetci hlboko veriaci kresťania. Pôdu pre tvorcov modernej vedy pripravovali tiež hlboko veriaci vedci (mnohí boli kňazi), ktorí sa usilovali o pochopenie prírody a procesov v nej.

### 1. ÚVOD

Podľa Augustína Udías<sup>1</sup> veda (má na mysli prírodné vedy) a náboženstvo sú nepochybne dve veľké vízie o svete. Veda sa usiluje pochopiť podstatu materiálneho sveta a zákonitosti, podľa ktorých sa svet riadi. Náboženstvo hľadá

---

<sup>1</sup> UDÍAS, A.: Introduction to the Relationship between Science and Religion. In: *God Seen by Science : Anthropic Evolution of the Universe*. Ed. Christine Heller Riego. Madrid : Comillas, 2008, s. 7.

zmysel života a sveta, transcenduje materiálne a posúva človeka do kontaktu s tým, čo je za posvätným, mystickým, skrátka do kontaktu s tajomstvom Boha. Štúdium interakcie medzi týmito pohľadmi na svet siaha hlboko do histórie ľudstva. V starovekých náboženstvách, ako je hinduizmus, budhizmus a taoizmus, je vzťah k vede nepatrný, lebo všetku realitu identifikujú s božstvom a božstvo nie je možné podrobiť skúmaniu. Anaxagoras (500 – 428 pred Kr.) – zdá sa – ako prvý prišiel s tvrdením, že v prírode existuje poriadok, a preto neprevapuje, že harmóniu, ktorú vnímal okolo seba, sa pokúšal vysvetliť nejakou „prvou príčinou“.<sup>2</sup> Veril, že vesmír vždy existoval a poriadok v ňom je dielom „kozmickej mysle“. Iné koncepcie sveta predložili prírodní filozofi (Empedokles, Demokritos, Parmenides). Tie boli založené na materialistickom ponímaní sveta. Sokrates (470 – 390 pred Kr.) a jeho žiak Platón (427 – 347 pred Kr.) ich odsúdili a pokúsili sa ukázať, že poriadok v materiálnom svete nielenže je dielom „mysle“, ale je ňou aj udržiavaný. Platón argumentoval, že hmota sama nemôže vyvolať pohyb, a to poukazuje na prítomnosť „príčiny“, ktorá udržiava celý prírodný svet. Treba podotknúť, že podľa Platóna skutočným svetom je svet nehmotných ideí, ktoré sú dokonalé, večné, nemenné a harmonicky usporiadané: Hmotný svet je iba nedokonalý tieň sveta ideí.<sup>3</sup> Predmety vznikajú výstupom z ríše ideí a zanikajú návratom do nej. Platón si nevyšiml objektívne vzťahy medzi prírodnými javmi a kozmologickým problémom sa venoval len okrajovo.<sup>4</sup>

Popredným tvorcom teleologického svetonázoru bol Platónov žiak Aristoteles (384 – 322 pred Kr.), ktorý preniesol filozofický racionalizmus na zem.<sup>5</sup> Išlo teda o filozofiu prírody – prírode kladieme otázky a z odpovedí sa dozvedáme, ako možno prírodné javy zdôvodňovať a vysvetľovať. Základom jeho filozofie bolo teleso, ktoré poznávame ako predmet našej bezprostrednej skúsenosti tak, ako je vnímaný našimi zmyslami. Aristotelova veda bola založená na predpoklade racionálneho prírodného sveta, ktorý funguje podľa nejakého dobre uváženeho zámeru, čo bolo v protiklade s názormi predsokratovských mysliteľov, ktorí predpokladali, že štruktúra sveta je jednoducho dielom náhody alebo nutnosti. Aristoteles odmietol tiež Platónovu koncepciu sveta nehmotných

<sup>2</sup> Porov. BARROW, J. D., TIPLER, F. J.: *The Anthropic Cosmological Principle*. New York : Oxford University Press, 1986, s. 32.

<sup>3</sup> Porov. STARÍČEK, I.: *Kozmológia včera a dnes*. Bratislava : Lúč, 1995, s. 26.

<sup>4</sup> Podľa Platóna dokonalosť vesmíru si vyžaduje, aby mal tvar gule a aby pohyby nebeských telies prebiehali po kružniciach. Tieto pohyby sú večné a nepodliehajú pozemským vplyvom ani silám: Stav nebeských telies sa po niekoľkých tisícročiach opakuje a opakujú sa aj dejiny vesmíru

<sup>5</sup> Porov. BARROW, J. D., TIPLER, F. J.: *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 37; STARÍČEK, I.: *Kozmológia včera a dnes*, s. 26.

ideí. S Platónom sa zhodol v názore, že svet má guľatý tvar, v jeho strede je guľatá Zem a planéty sa pohybujú po kruhových dráhach. S Platónom sa však nezhodol v otázke počiatkových podmienok. Tvrdil, že počiatkové podmienky nie sú významné pre pochopenie súčasnej konfigurácie vesmíru, a okrem toho to podporovalo Aristotelov názor, že počiatok v čase neexistoval.

Podľa Aristotela je vesmír dokonalý, konečný a svet nikdy nevznikol, ani nezanikne. Pre skutočnosť platí princíp uskutočnenia a možnosti. V každom telese Aristoteles rozlišuje jeho skutočnosť a tendenciu prejsť zo stavu, v ktorom sa práve nachádza, do iného stavu, do ktorého sa môže dostať pri nejakej jeho zmene. Predpokladal, že vo svete existujú nielen skutočné situácie, ale aj situácie možné a tiež prechod z možnosti k uskutočneniu. Zmena si vyžaduje nejakú príčinu.<sup>6</sup> Aristoteles rozlišuje štyri druhy príčin a ilustruje ich na soche: *materiálna príčina* je kameň, z ktorého je socha zhotovená, *formálnou príčinou* sochy je jej umelecký tvar, *účinnou príčinou* je sochár, ktorý sochu utvorí, a *cieľovou príčinou* je ozdoba námestia, kde má socha stáť.<sup>7</sup> Od Aristotela po Galileiho sa tieto štyri príčiny brali vážne; robiť vedu znamenalo objaviť štyri príčiny vecí. Pre vesmír ako celok Aristoteles našiel účinnú, formálnu a cieľovú príčinu v bohu, ktorý je nehybným hýbateľom všetkých vecí.<sup>8</sup> No jeho boh je neosobný a v ničom nie je podobný Bohu Starého zákona, Jahvemú.<sup>9</sup>

V starom Grécku vzniklo veľa zaujímavých podnetov, ale vzhľadom na zameranie tejto úvahy nemožno opomenúť planetárnu sústavu gréckeho geografa, astronóma a astrológa K. Ptolemaia (asi 85 pred Kr. – asi 165 po Kr.), ktorá opisovala dráhy slnka, mesiaca a planét. Pri tvorbe planetárnej sústavy Ptolemaios vychádzal z Platónovho postulátu o dokonalosti vesmíru – všetky nebeské telesá sa pohybujú po kružniciach, ich pohyb je rovnomerný a Zem sa nachádza v strede vesmíru. Na vysvetlenie odchýlok skutočného pohybu planét od Platónovho ideálu bolo potrebné preložiť dráhy planét na epicykly, čo

<sup>6</sup> Výnimku tvoria nebeské telesá, ktoré bežia spontánne od večnosti do večnosti a nevyžadujú si nijakú príčinu.

<sup>7</sup> Porov. STARÍČEK, I.: *Kozmológia včera a dnes*, s. 26.

<sup>8</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London : Oxford University Press, 1958, s. 84

<sup>9</sup> Porov. ARMSTRONG, K.: *The Case for God*. London : Vintage Books, 2010, s. 76. Zaujímavý pohľad na Aristotelove štyri príčiny možno nájsť v úvahe P. D. Claytona. Za predpokladu, že hmota alebo *materiálna príčina* vecí nie je večná, musí byť stvorená – samozrejme Bohom, *formálna príčina* si vyžaduje Božiu myseľ, kde môže byť umiestnená, *účinná príčina*, povedzme socha, existuje nezávisle, ale pretože je kontingentná, aj ona si vyžaduje Boha ako svoju najvyššiu príčinu, a *cieľová príčina*, cieľ, kvôli čomu sa všetko koná, je Boh, lebo Boh je ten, ktorý spôsobuje konečný výsledok. Teda: *Bez Boha nijaká veda*. Porov. CLAYTON, P. D.: *The Emergence of Spirit*. In: *Spiritual Information*. Ed. Ch. L. Harper. Philadelphia; London, 2005, s. 498.

sú kružnice, ktorých stredy sa pohybujú rovnomerne po planetárnych kružniciach.<sup>10</sup> Táto sústava bola natoľko presná, že sa pri výpočte kalendára používala ešte v 17. storočí.

## 2. ÚSTUP DOMINANCIE GRÉCKEJ FILOZOFIE

V počiatkoch kresťanskej éry nebolo vo vede veľa aktivít z niekoľkých dôvodov. 1. Napriek veľkej administratívnej, vojenskej a zákonnej zručnosti Rimanovia vyprodukovali málo v oblasti trvalých abstraktných ideí. 2. Kresťania sa celé tri storočia bránili pred krutým prenasledovaním zo strany štátnej moci. 3. Sťahovanie národov zničilo infraštruktúru antického sveta s jeho kultúrou, vzdelanosťou a umením. Takmer štyri storočia bola Európa dejiskom neustálych bojov a ničenia.<sup>11</sup> 4. V západnej časti rímskej ríše aj v neskoršom období chýbal kontakt s výsledkami gréckej filozofie.<sup>12</sup>

Signál na zmenu tohto stavu prišiel z odlišnej tradície. Arabské školy v priebehu 8. a 9. storočia preložili texty z gréčtiny do arabského jazyka. Nato sa moslimovia pustili do pozitívnych vied, ako sú medicína a astronómia. Potom obrátili svoju pozornosť na metafyzikálne práce Platóna a Aristotela. Takto staroveké Grécko bolo k dispozícii po arabsky hovoriacemu svetu.<sup>13</sup> A nielen to. Moslimovia začali študovať astronómiu, alchýmiu, medicínu a matematiku, a to s takým úspechom, že získali pôsobivé vlastné výsledky. A malo to veľký dosah na ďalší vývoj. Počas bojov na Blízkom východe sa aj mnohí kresťania sťahovali do Španielska. Tam sa venovali štúdiu popri moslimských vedcoch v Córdobe a Toledě. Dostali sa tak k dielam Aristotela a iných gréckych vedcov a filozofov, ktorých diela po páde Ríma boli pre nich nedostupné. Dôležité je, že títo vedci preložili tieto spisy z arabčiny do latinčiny. Bol to významný krok, lebo tým sa začiatkom 13. storočia Európania dostali k mnohým dielam gréckej vedy a filozofie.<sup>14</sup> No sľubný vývoj moslimskej vedy sa v dôsledku príklonu ku smeru Al-Gazaliho, ktorý v spore s Avicenom a jeho stúpenkami presadil úplný príklon k duchovnosti a potláčaniu rozumu, viedol k úplnému útlmu vedy (podrobnejšie v časti o islame).

<sup>10</sup> Porov. STARÍČEK, I.: *Kozmológia včera a dnes*, s. 35; TÓTH, J.: Mikuláš Kopernik – astronómia pred ním a po ňom. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 14.

<sup>11</sup> Porov. FRONC, G.: *Priekopníci modernej vedy*. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 3.

<sup>12</sup> Boethius (6. stor. po Kr.) poznal Aristotelove doktríny, horlivo ich vysvetľoval v knihe: *The Consolation of Philosophy*, ale jeho dielo, hoci veľmi obľúbené, sa v stredoveku stratilo. Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 84.

<sup>13</sup> Porov. ARMSTRONG, K.: *The Case for God*, s. 133.

<sup>14</sup> Porov. ARMSTRONG, K.: *The Case for God*, s. 76.



### 3. ROZVOJ VZDELÁVANIA A VEDY V KREŠŤANSKEJ ÉRE

Rozvoj vedy v tejto etape bol výsledkom úsilia jednotlivcov alebo skupín nadšencov. Úspešnosť ich úsilia závisela od podmienok, ktoré vytvárali priaznivú pôdu pre rozvoj bádania. Nie všetky národy (regióny) takéto podmienky poskytovali. Podstatnú úlohu v tomto smere zohrávala náboženská orientácia. Tá buď podnecovala ku skúmaniu prírody, alebo naopak, svojou ideológiou odrádzala od tejto činnosti. Tak sa mohlo stať, že národy, ktoré kedysi darovali svetu užitočné poznatky, k rozvoju vedy neprispeli. Ktorá kultúra priala rozvoju vedy a ktorá ho brzdila, vyplynie zo stručného pohľadu do spôsobu vnímania vesmíru, života a človeka v jednotlivých oblastiach sveta v rôznych historických obdobiach.

Eric Snow v práci *Christianity : A Cause of Modern Science*<sup>15</sup> sformuloval filozofické idey, ktorým sa kultúry musia vyhýbať, ak majú vytvárať priaznivé podmienky pre rozvoj vedy. Sú to:

1. *Cyklický názor na čas*. Tento názor vedie k tomu, že všetko, čo dnes je, už raz bolo. To má za následok uspokojenie a útlm úsilia o hľadanie nových poznatkov.
2. *Animovaný vesmír*. Je tu zrejma väzba na panteizmus. To, čo sa dnes pokladá za neživé (skaly, planéty, hviezdy), podľa toho názoru má vlastnú vôľu a vlastnú inteligenciu.
3. *Popieranie existencie vonkajšieho sveta*. Nemožno skúmať to, čo neexistuje.
4. *Vonkajší svet sa nesmie pokladať za živý alebo božský*, ak má existovať vedecká astronómia.
5. *Nevyváženosť medzi rozumom a vierou*. To znamená: a) bez náboženských veriacich, ktorí odmietajú vedu, b) bez filozofov/vedcov, ktorí úplne odmietajú náboženské pravdy.
6. *Nesprávne chápanie človeka*. Človek musí byť pokladaný za tvora odlišného od ostatnej prírody – má duchovnú dušu, ktorá ho kvalitatívne odlišuje od zvierat.

#### 3.1. KREŠŤANSKÁ KULTÚRA UMOŽŇOVALA ZROD VEDY

V kresťanstve je niekoľko významných prvkov, ktoré umožňujú rozvoj vedy. Stručne o niektorých z nich:

---

<sup>15</sup> Porov. SNOW, E. V.: *Christianity : A Cause of Modern Science*. [www.rae.org/jaki.html](http://www.rae.org/jaki.html) (marec 2015).

1. Ide predovšetkým o vieru v jediného Boha, a to Boha osobného, ktorého možno vnímať ako toho, kto chce zákony prírody. Na rozdiel od kresťanstva, pohanskí bohovia sú súčasťou prírody.
2. Viera, že vesmír bol stvorený z ničoho. Z toho ihneď vyplýva, že vesmír nie je večný a nebol nevyhnutný a pre takúto formu existencie musí mať dôvod. V tejto viere je obsiahnutý rozdiel medzi transcendentným Stvoriteľom a stvorenstvom. Toto je významné pre rozvoj vedy, lebo vytvára rozdiel medzi prírodným a duchovným. Zo správy o stvorení vyplýva, že človeku bolo zverené ostatné stvorenstvo, má ho spravovať, zvelaďovať, a teda aj študovať.
3. Lineárna kozmológia. Skoro všetky kultúry v histórii mali cyklickú kozmológiu. Viedlo k tomu pozorovanie prírody. Žijeme na rotujúcej guli, ktorá obieha okolo Slnka, a to na Zemi utvára prírodné cykly. Je teda prirodzené, že tento poznatok bol zovšeobecnený a aplikovaný na vesmír. No tento pohľad nie je úrodnou pôdou pre vedu. Veda si vyžaduje možnosť pokroku, vieru, že sa môže pokračovať ďalej k novým poznatkom o prírode. Kresťanstvo dostalo do vienka biblické zjavenie, že kozmológia je lineárna, t. j. Boh stvoril vesmír a účinkuje v histórii. Lineárne myslenie bolo dôležité pre rozvoj vedy. Vyplýva to aj z toho, že intelektuáli z oblasti cyklického pohľadu na svet majú tendenciu myslieť, že už nemôže byť nič nové, a tak namiesto hľadania nového hľadajú len múdrosť predkov.
4. Kresťanstvo zdôrazňovalo morálne správanie a starostlivosť o pravdu, čo je dôležité aj pre rozvoj vedy. Dôležité však je, že dogmy kresťanskej teológie umožnili určitej intelektuálnej komunite vyzliecť klasiku antiky z vplyvu jej koncepcií, ktoré bránili rozvoju vedy (večný cyklus, animovaný vesmír, astrológia), a tak otvorili dvere pre jej rozkvet.

### 3.2 VEDA NEVZNIKLA AKO NEPRIATEL VIERY

V tomto duchu už začiatkom 1. tisícročia zaznamenávame významné pokusy o vedecký prístup k poznávaniu. Nadväzoval iste na predošlé úsilie o šírenie vzdelávania, ktoré sa organizovalo predovšetkým v kláštoroch. Tie sa starali nielen o duchovnú obnovu, ale stali sa centrami kultúry a vzdelanosti. V nich sa utvorili predpoklady pre štúdium prírody a rozvoj techniky.

Prelomovým bolo obdobie tzv. karolínskej renesancie.<sup>16</sup> Karol Veľký pochopil význam vzdelanosti pre rozvoj ríše. Na svoj dvor povolal najlepších učencov z rôznych krajín. Najvýznamnejší bol jeho učiteľ Alkuín z Yorku (asi 735 – 804). Alkuín bol Karolovým poradcom pre oblasť kultúry a školstva a sám

<sup>16</sup> Porov. FRONC, G.: Priekopníci modernej vedy. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 3.

bol presvedčený o potrebe vzdelávania. Zakladal kláštorné a katedrálne školy. V 10. storočí boli kláštorné školy rozšírené takmer po celej Európe.<sup>17</sup>

Významným krokom vo vývoji prírodovedeckého bádania bol vznik stredovekých univerzít. Prvé univerzity vznikali koncom 11. storočia. Je to vzdelávací vedecko-výskumný systém, ktorý funguje dodnes. Vyvinuli sa z kláštorných a katedrálnych škôl najprv ako spolky učiteľov a žiakov, ktoré sa pod záštitou Cirkvi premenili na samostatné vedecké a vzdelávacie inštitúcie, opierajúce sa o systém akademických práv a slobôd. Od pápeža a neskôr aj od panovníkov dostali právomoc udeľovať akademické tituly a hodnosti. Latinčina ako univerzálny jazyk vzdelancov umožnila medzinárodnú mobilitu študentov a učiteľov.<sup>18</sup> Priekopníci modernej vedy vyrastali v tomto kresťanskom prostredí.

#### 4. PRIEKOPNÍCI MODERNEJ VEDY

Katedrálne školy sa stali dobrou základňou pre výchovu všeobecne a prípravu budúcich záujemcov o prírodovedecký výskum. Významné miesto patrí škole v Chartres. Za jej zakladateľa sa pokladá Fulbert z Chartres (960/970 – 1028), ktorý bol od roku 990 jej kancelárom. Škola sa zamerala najmä na empirické skúmanie prírody, logiku a matematiku v presvedčení, že prírodu možno vysvetliť pomocou nej samej. K arabskej matematike, geometrii a astronómii sa škola v Chartres dostala zásluhou anglického filozofa prírody Adelarda z Bathu (asi 1080 – 1152), ktorý tieto spisy preložil z arabčiny a Euklidove *Elementy* preložil z latinčiny.<sup>19</sup>

Ďalšia významná škola, ktorú zveladil pápež Silvester II. (940 – 1003), vlastným menom Gilbert z Arillacu, bola škola v Remeši. Z nej vytvoril stredisko francúzskej učenosti. Sám nadobudol vzdelanie v Španielsku, kde získal vynikajúce znalosti v matematike. Je autorom viacerých matematických prác. V Remeši zostrojil hydraulický organ, ktorý predbehol všetky dovtedy známe nástroje, kde vzduch musel byť pumpovaný ručne.<sup>20</sup>

V škole Opátstva sv. Viktora pôsobil Hugo od sv. Viktora (1096 – 1041). Vstúpil do rehole sv. Viktora a bol poverený riadením školy. Ako filozof a teológ bol ovplyvnený Platónovou tradíciou v pretlmočení sv. Augustína. V jeho systéme hrá významnú úlohu rozum, ale nad ním je viera.<sup>21</sup> Venoval sa zrkad-

<sup>17</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 249, 1225.

<sup>18</sup> Porov. FRONC, G.: Priekopníci modernej vedy. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 5.

<sup>19</sup> Porov. FRONC, G.: Priekopníci modernej vedy. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 4.

<sup>20</sup> Porov. FRONC, G.: Priekopníci modernej vedy. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 3, 4; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s.1312.

<sup>21</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 663.

lám, geometrii a klasifikácii vied. Mal osobitný vzťah k matematike pre jej logickú hodnotu a precíznosť.<sup>22</sup>

Podceňovanie intelektuálnej sily latinského Západu ignoruje existenciu mnohých už spomínaných nadšencov vedy. Dôležitosť, ktorú priekopníci modernej vedy pripisovali rozumu, demonštruje príklad dvoch významných kresťanských filozofov Roberta Grosseteste a Rogera Bacona. Robert Grosseteste (asi 1175 – 1253) bol od roku 1235 biskupom v Lincolne. Hoci bol teológom, prejavoval veľký záujem o svet prírody. Jeho záujmy pokrývali veľmi širokú oblasť výskumu: astronómia, matematika optika a iné vedecké oblasti. Zdôrazňoval potrebu experimentu a potrebu matematiky na vyhodnocovanie výsledkov experimentov. Napísal komentár k Aristotelovým dielam *Fyzika* a *Etika Nikomachova*.<sup>23</sup> Bol pravdepodobne učiteľom Rogera Bacona (1214 – 1292). Roger Bacon, františkánsky filozof, nazývaný tiež „Doctor mirabilis“, kládol veľký dôraz na štúdium prírody experimentálnymi metódami. Vždy horlil za experimentovanie s odôvodnením, že bez overovania sa môžu napísať nepravdivé tvrdenia. Prednášal v Paríži o Aristotelovi. Tam začal s experimentovaním. V roku 1247 zanechal výučbu, aby sa mohol venovať vede. Sám robil pozorovania v oblasti optiky. Podobne ako Grosseteste, zdôrazňoval potrebu matematiky vo vede. Napísal trojdielnu encyklopédiu, ktorá sa týkala rôznych dovtedy známych oblastí vedy: gramatika, vzťah medzi filozofiou a teológiou, matematika, geografia, fyziológia a experimentálne vedy.<sup>24</sup>

Medzi najväčších prírodovedcov stredoveku patrí Albert Veľký (asi 1200 – 1280). Albert zanechal neobyvkle rozsiahle literárne dielo. Vynikal nielen obrovským rozsahom svojich vedomostí, ale aj ich všestrannosťou, preto ho volali aj *doctor universalis*. Zaslúžil si tiež prívlastok *Magnus* – Veľký. Tento rozsah teologických, filozofických a prírodovedných vedomostí sa pokladal za zázrak – *miraculum* 13. storočia. Posledné vydanie jeho zbraných, avšak ešte nie celkom kompletných spisov obsahuje až 38 zväzkov. Spisy možno rozdeliť do troch skupín: prírodovedecké, filozofické a teologické. Albert ďalej napísal komentáre ku všetkým vtedy známym dielam Aristotela vo forme parafráz – teda formou voľných, objasňujúcich úvah.

Autorita Aristotela neustále vzrastala a bolo nevyhnutné celkové oboznámenie sa s aristotelovskou filozofiou a s jej interpretáciami, súčasne so zreteľom na vtedajšiu teologickú problematiku. A práve toto vyrovnanie sa stredovekej

<sup>22</sup> Porov. COPPEDGE, D. F.: *The World's Greatest Creation Scientists*. 2007, 10. [http://creationsafaris.com/wgcs\\_1.htm](http://creationsafaris.com/wgcs_1.htm) (február 2015).

<sup>23</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s 592

<sup>24</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s 118; COPPEDGE, D. F.: *The World's Greatest Creation Scientists*, 200, s. 13. [http://creationsafaris.com/wgcs\\_1.htm](http://creationsafaris.com/wgcs_1.htm)

latinskej kultúry s Aristotelom začal sv. Albert a dovŕšil jeho dominikánsky spolubrat a žiak sv. Tomáš Akvinský. Pre Alberta je príznačné, že sa zaoberá aj prírodovednými spismi Aristotela, pretože „Boh je zdrojom poznania, Stvoriteľom a Pánom prírody“. Zaoberajúc sa prírodou, chcel sa dopátrať jej poslednej príčiny a dokázať, v akom vzťahu k nej sú všetky veci a javy vesmíru.

Albert bol podobne ako jeho súčasník františkán Roger Bacon neúnavným prírodovedcom a intenzívne sa venoval experimentálnym vedám, a to s takým úspechom, že bol obvinený zo zanedbávania duchovnej vedy. Roger Bacon a Albert dokázali svetu, že Cirkev sa nestavia proti štúdiu prírody, že medzi vedou a vierou je možný súlad. Albert bol vynikajúcim skúmateľom prírody a zberateľom. Uskutočňoval aj vlastné výskumy, najmä v oblasti botaniky a zoológie. V zoológii sa Albert pokladá za priekopníka napr. v anatómii hmyzu.<sup>25</sup>

Zložitosť problémov, ktoré sa postupne stávali predmetom štúdia prírodovedcov, postupne narastala. Podobne ako Albert Veľký, aj Jean Buridan (asi 1300 – 1358)<sup>26</sup> sa venoval poznávaniu prírody už v konkrétnych prejavoch jej objektov. V roku 1340 bol menovaný za rektora univerzity v Paríži. Ako filozof písal o pohybe projektilu, o padajúcich telesách a o rotácii Zeme. Jeho poznámky v mnohom predišli vedecké výsledky G. Galilea a I. Newtona. Buridan bol kresťanským filozofom. Vďaka kresťanskej teológii dospel k názoru, že vesmír je konečný v čase.<sup>27</sup>

Buridanovu teóriu o pohybe Zeme rozvíjal Mikuláš Oresme (asi 1330 – 1382). Oresme na námietky proti tejto teórii odpovedal argumentmi, ktoré čiastočne anticipovali N. Kopernika. V inej oblasti ho možno pokladať za predchodcu Descarta v problematike základov analytickej geometrie a Galilea v otázke formulácie zákona pohybu padajúcich telies.<sup>28</sup> Oresme bol biskupom v Lisieux, vo vede bol známy ako matematik, fyzik, filozof, ekonóm a astronóm.

## 5. ZROD MODERNEJ VEDY

Predošlé príklady naznačujú, z akého prostredia pochádzali osobnosti, ktoré sa venovali štúdiu prírody. Mnohé z výsledkov, ktoré sa dosiahli výskumom, sú pozoruhodné a viedli k hlbšiemu poznaniu prírody. Predsa však väčšina historikov vedy sa zhoduje, že nový typ vedy, ktorý nazývame *modernou vedou*,

<sup>25</sup> Porov. LETZ, D. R.: Sv. Albert Veľký – dominikán, biskup a učiteľ Cirkvi. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 2, s. 12.

<sup>26</sup> Porov. BUMBULIS, M.: *Christianity and the Birth of Science*. 1996, s. 18. <http://www.ldolphin.org/bumbulis> (február 2015).

<sup>27</sup> Dnes sa tento problém javí ako malicherný, ale v čase domény Aristotela bolo treba uviesť do súladu jeho učenie s kresťanským učením.

<sup>28</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 990.

sa zrodil len pred niekoľkými storočiami v kresťanskej Európe. Ako som už spomínal, iné kultúry významne prispeli k rozvoju vedy, ale pokroky v matematike a technike samy neutvárajú systém, aký bol utvorený pri zrode modernej vedy. Ide o matematizáciu vedy, formulovanie zákonov pohybu a gravitačného zákona.<sup>29</sup>

Mnohí z priekopníkov modernej vedy sa zaoberali astronómiou. V stredoveku bola Ptolemaiova sústava prijateľná ako spoľahlivý základ pre astronomické pozorovania a výpočty aj preto, lebo kládla človeka do stredu vesmíru a tým potvrdzovala jeho výsostné postavenie vo vesmíre. Aristoteles, ktorý ako prvý sformuloval kľúčovú otázku vtedajšej „kozmológie“ so Zemou umiestnenou v strede vesmíru, požíval v stredoveku obrovskú autoritu. V tejto atmosfére názory astronómov antického sveta, Aristarcha zo Samosu, ktorý už v 3. storočí pred Kr. navrhol heliocentrizmus, a Hipparcha z Nikaie v 2. storočí pred Kr., ktorý zaviedol predstavu o pohybe planét po excentrických dráhach, upadli do zabudnutia. Postupom času sa však ukázalo, že na opis pohybu planét bolo treba Ptolemaiovu sústavu zlepšovať (pridávanie nových epicyklov). Bolo nutné preveriť geocentrickú teóriu obehu planét analýzou jej počiatkov, zbaviť sa tézy aristotelovskej fyziky, ktorá nepripúšťala otáčanie Zeme, ani jej pohyb v priestore.

Rozhodujúci obrat urobil *Mikuláš Kopernik* (1473 – 1543) utvorením svojho heliocentrického svetového systému, predloženého v knihe *O pohybe nebeských sfér*. Kopernikov výklad pohybu planét okolo Slnka bol správny z formálneho hľadiska. Nebol však ešte dostatočne podložený pozorovaniami.<sup>30</sup> Základnou myšlienkou Kopernika bolo zjednodušenie dovtedajšej kozmologickej predstavy o obehu nebeských telies okolo nehybnej Zeme. Prebral antický koncept dokonalého, nekonečného pohybu po kružniciach, ale do stredu vesmíru namiesto Zeme umiestnil Slnko. No v čase Kopernika neexistoval argument, ani iný dôkaz o správnosti tejto koncepcie. Kopernik argumentoval jednoduchosťou a elegantnosťou modelu v porovnaní s pomerne komplikovaným geocentrickým Ptolemaiovým konceptom s množstvom kružníc, deferentov a epicyklov a ideou, že je nepravdepodobné, aby väčšie teleso, akým je Slnko, obiehalo okolo malého telesa, akým je Zem. Zásadný význam Kopernikovho učenia bol ten, že zapríčinil zvrat v spôsobe myslenia<sup>31</sup> a pripravil cestu pre J. Keplera, G. Galileiho a I. Newtona.

<sup>29</sup> Ďalej sa veda rozvíjala formulovaním zákonov termodynamiky, chémie a ďalších odborov. Porov. BUMBULIS, M.: *Christianity and the Birth of Science*. 1996, s. 3, 5. <http://www.Idolphin.org/bumbulis> (február 2015).

<sup>30</sup> Porov. HAJDUKOVÁ, M.: Ján Kepler. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 46.

<sup>31</sup> Porov. TÓTH, J.: Mikuláš Kopernik – astronómia pred ním a po ňom. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 14.

Aristotelove predstavy o vesmíre pretrvali 2000 rokov a v stredoveku, vďaka jeho autorite, predstavovali nespochybniteľnú pravdu. O tom, či stredom vesmíru je Zem alebo Slnko, sa usiloval presvedčiť aj dánsky astronóm *Tycho Brahe* (1546 – 1601). Bol to veľmi dôsledný, najlepší pozorovateľ vesmíru, disponoval dvojnásobne vyššou presnosťou zariadení v porovnaní s ostatnými kolegami tej doby, výsledky svojich meraní starostlivo zaznamenával, čím vytvoril spoľahlivú a veľmi bohatú zásobu údajov pre J. Keplera. Sám svoju otázku zodpovedal v prospech geocentrickej sústavy, lebo sa mu nepodarilo počas roka zaznamenať nijaký zdanlivý paralaktický posun hviezd na oblohe, ktorý by sa mal prejaviť pri pohybe Zeme okolo Slnka. Dnes vieme, že Tycho s presnosťou svojho zariadenia to nemohol odmerať.<sup>32</sup>

Tycho vedel o matematických schopnostiach Jána Keplera. Pozval ho ako spolupracovníka pri pozorovaniach, ale najmä pri výpočtoch. Po jeho smrti *Ján Kepler* (1571 – 1630) z Tychových nameraných hodnôt zistil, že dráha planéty Mars nemôže byť kružnica, ale že je eliptická. Bol to neočakávaný výsledok, ktorý vyvrátil platónske predstavy o kruhových dráhach planét. Okrem toho z výsledku, že Mars sa pohybuje po elipse, vyplýva aj to, že neplatí Aristotelovo tvrdenie, že nebeské telesá na svojich večných kruhových dráhach nemusia byť udržiavané nijakou hnacou silou, lebo ich pohyb je dokonalý a teda neplatí, že pre ne platia iné zákony ako pre pozemské telesá.<sup>33</sup> Keplerove zákony o pohybe planét, tvare ich dráhy, určení súvislosti medzi rýchlosťou planéty na dráhe a vzdialenosťou, ako aj o vzťahu veľkej polosi dráhy planéty a jej obežnej doby okolo Slnka sa stali základom, z ktorého o niekoľko desaťročí neskôr, po objavení príčin takéhoto pohybu Newtonom formulovaným zákonom všeobecnej gravitácie, vznikla nebeská mechanika. Svoje zákony Kepler nikdy zákonmi nenazýval, v jeho očiach boli skôr vyjadrením harmónie sveta, ktorú dal svojmu dielu Stvoriteľ. Päť kníh jeho diela *Harmónia sveta* sa zaoberá pojmom „harmónia v matematike“ a jeho použitím v hudbe i v astronómii. Kepler sa usiloval ukázať, že vesmír a s ním aj Zem sú harmonické a úplné, pretože ich stvoril Boh. Keplerove názory v podstate zodpovedali tomu, čo dnes nazývame antropickým princípom. Svet pokladá

<sup>32</sup> Porov. TÓTH, J.: Mikuláš Koperník – astronómia pred ním a po ňom. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 19. Paralaxa je uhol, ktorý zvierajú smery vedené z dvoch rôznych miest priestoru k pozorovanému telesu.

<sup>33</sup> Keď Kepler spracoval pozorovania ďalších planét, sformuloval základné zákony ich pohybu: Planéty obiehajú okolo Slnka po elipsách a Slnko je v ich spoločnom ohnisku (prvý Keplerov zákon); plochy opísané sprievodičmi planét sú za rovnaký čas rovnaké, čo znamená, že rýchlosť planéty na dráhe nie je rovnaká, ale mení sa so vzdialenosťou od Slnka. Najväčšia je v perihéliu, najmenšia v aféliu (druhý Keplerov zákon), druhé mocniny obežných dráh planét sú úmerné tretím mocninám veľkých polosi ich dráh (tretí Keplerov zákon). Porov. HAJDUKOVÁ, M.: Ján Kepler. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 50–53.

za zrkadlo božských ideí, ktoré vie človek stvorený Bohom spoznávať. Svoj úžas z nájdenej harmónie sveta, ako aj pocit prežívania pri jej odhalovaní vyjadril slovami: „Cesty, ktorými človek poznáva nebeské diania, mi pripadajú práve také obdivuhodné, ako ich podstata sama.“<sup>34</sup>

Kepler sa zaoberal aj optikou. Jeho ďalekohľad mal lepšiu rozlišovaciu schopnosť ako ďalekohľad Galileiho.

*Galileo Galilei* (1564 – 1642) patril medzi veľkých obhajcov Kopernikovo systému. Skonstruoval vlastný ďalekohľad a postupne ho zdokonaľoval (dosahoval tridsaťnásobné zväčšenie). Svojimi ďalekohľadmi objavil štyri mesiace obiehajúce okolo Jupitera (dôkaz, že existujú telesá, ktoré neobiehajú okolo Zeme), fázy Venuše, ktoré potvrdzujú obeh Venuše okolo Slnka, pohoria a roviny na Mesiaci. Jeho príklon ku Kopernikovej teórii solárneho systému mu na začiatku vyniesol všeobecné uznanie; Kopernikov model bol pokladaný za teoretický, lepšie vyhovujúci matematickým výpočtom dráh planét, a preto nenarážal na odpor. Galilei bol však presvedčený, že ide v skutočnosti o reálne usporiadanie vesmíru. Tento postoj, vyjadrený knižne v roku 1913, ho priviedol do konfliktu s Cirkvou, ktorá trvala na platnosti Ptolemaiovej sústavy.<sup>35</sup> Udalosti, ktoré nasledovali, viedli k domácejmu väzeniu Galileiho.<sup>36</sup>

Tieto nepriaznivé okolnosti neodradili Galileiho od vedeckej činnosti. So zánietením sa venoval štúdiu prírodných zákonitostí, pričom svoju mechaniku staval na dvoch princípoch: 1. merať všetko, čo je merateľné, a čo nie je merateľné, merateľným urobiť a 2. vedecké výsledky treba vyjadrovať matematickým jazykom.<sup>37</sup> Pri štúdiu zákonov mechaniky objavil zákon voľného pádu, formuloval zákony kyvadlového pohybu, šikmého vrhu, sformuloval zákon zotrvačnosti pohybu.<sup>38</sup> Tieto výsledky a výsledky v oblasti astronómie ho radia medzi zakladateľov modernej vedy.

<sup>34</sup> HAJDUKOVÁ, M.: Ján Kepler. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 54.

<sup>35</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 556.

<sup>36</sup> Podrobnosti o tomto období možno nájsť v práci M. Spišiakovej: SPIŠIAKOVÁ, M.: Spor Galileia Galileiho s Katolíckou cirkvou ako začiatok nového vzťahu medzi profánnymi vedami a teológiou. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 20. Ján Pavol II. v diele *Nebojme sa pravdy* sa vracia aj k prípadu Galilei. Pod titulom „Prehodnotenie prípadu Galilei“ píše: „Galilei si veľa vytrpel – to nemôžeme zakryť – od ľudí a orgánov Cirkvi.“ Porov. JÁN PAVOL II.: *Nebojme sa pravdy*. Bratislava : Lúč, 1999, s. 93. V októbri 1986, pri príležitosti 50. výročia Pápežskej akadémie vied, Ján Pavol II. v príhovore pre členov akadémie k prípadu Galilei povedal, že Galileiho skúsenosť poskytuje Cirkvi a svetu vedy neoceniteľnú službu – pomáha lepšie pochopiť vzťah medzi zjavenou pravdou a pravdou zistenou empiricky. Galilei sám nikdy nepripúšťal, že medzi vedou a vierou existuje protirečenie. Porov. *Pappal Addresses to the Pontifical Academy of Sciences 1917 – 2002 and to the Pontifical Academy of Social Sciences 1994 – 2002*. Vatican City, 2003, s. 282.

<sup>37</sup> Porov. STARÍČEK, I.: *Kozmológia včera a dnes*, s. 100.

<sup>38</sup> Porov. HAJDUK, A., ŠTOHL, J.: *Encyklopédia astronómie*. Bratislava : Obzor, 1979, s. 41.



Najvýznamnejším fyzikom vo svojej dobe bol *Isaac Newton* (1643 – 1727). Narodil sa rok po Galileiho smrti do atmosféry presiaknutej vedeckou aktivitou s novými výsledkami a zrelejšie na dovŕšenie zápasu o heliocentrický systém. Newton túto výzvu prijal a daroval svetu dielo, ktoré nielenže vysvetlilo doterajšie výsledky, ale prinieslo teóriu, ktorá umožňovala pochopiť a riešiť fyzikálne procesy na Zemi aj vo vesmíre.

Jeho najdôležitejšie výsledky: objavenie infinitezimálneho počtu, objavenie zákona všeobecnej gravitácie (zákon platí pre všetky telesá vesmíru), matematická formulácia základných zákonov pohybu telies, spojením gravitačného zákona so zákonom sily odvodil presné zákony pohybu nebeských telies – dokázal, že z nich vyplývajú aj Keplerove zákony pohybu planét, dokázal tiež, že Zem musí byť pri póloch sploštená v dôsledku vlastnej gravitácie a rotácie.<sup>39</sup>

Teoretickými prácami sa Newton stal zakladateľom nebeskej mechaniky. Jej základné zákony uverejnil v svojom hlavnom diele *Philosophie naturalis principia mathematica*. Výsledky, ktoré Newton dosiahol, ovplyvnili ďalší rozvoj astronómie prinajmenej na dve storočia a podnietili množstvo teoretických objavov.

Newtonove *Principia* umožňujú nazrieť aj do jeho náboženského presvedčenia. Viera v Boha súvisela s jeho obdivom vesmíru. Boh bol pre neho zvrchovaná Bytosť s neobmedzenou autoritou vo vesmíre a nad ľuďmi.<sup>40</sup> Náboženstvo a veda pokladal za navzájom súvisiace, a preto medzi nimi nevidel rozpor. Osvetľuje to i jeho výrok „Gravitácia vysvetľuje pohyb planét, ale nemôže vysvetliť, kto ich uviedol do pohybu.“<sup>41</sup>

## 6. MODERNÁ VEDA SA NEZRODILA V NIJAKEJ MIMOKREŠŤANSKEJ KULTÚRE

Z doterajších úvah vyplýva, že čiastkové výsledky vo vede boli zaznamenané v mnohých kultúrach. Grécka kultúra priniesla bohatstvo podnetov a mnoho výsledkov, na ktoré bolo možné nadviazať pri ďalšom výskume. Nádejní boli rozvoj matematiky a niektorých iných odvetví v arabskom svete a mohol by som pokračovať cez iné kultúry. Vzniká oprávnená otázka, prečo sa moderná veda zrodila práve v kresťanskej kultúre. V 4. a 5. časti som opísal, ako sa rodila moderná veda v kresťanskej kultúre, od začiatočných pokusov až po vrchol-

<sup>39</sup> Porov. HAJDUK, A., ŠTOHL, J.: *Encyklopédia astronómie*, s. 47.

<sup>40</sup> Porov. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s. 950.

<sup>41</sup> MAJERNÍKOVÁ, E.: Sir Isaac Newton : Prierez životom a dielom. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 1, s. 57.

né dielo I. Newtona. V tejto časti sa chcem krátko zastaviť pri otázke, prečo v iných kultúrach nedošlo k utvoreniu základov pre modernú vedu.

## 6.1. ISLAMSKÁ KULTÚRA

Islamský svet mohol štartovať z rozkvitajúcej vedy a vzdelanosti, nadväzujúc na grécku klasiku. Lekárske diela Al-Razziho a Avicenu sa v západnej kultúre používali viac ako 500 rokov od ich smrti. Islamskí matematici významne prispeli k rozvoju algoritmov a algebry, iracionálnych čísel, trigonometrie a analytickej geometrie. Viera v jediného Boha ich mohla vyvarovať od koncepcií, ktoré neprispievajú k rozvoju vedy: cyklický vesmír, animovaný vesmír a astrológia. Okrem toho ortodoxný islam nepopiera realitu. Prečo teda v tomto svete veda po roku 1200 takmer vyhasla?

Islamskí predstavitelia filozofie, teológie a vedy urobili niekoľko závažných nesprávnych rozhodnutí.<sup>42</sup>

Kľúčové bolo zanedbanie vyváženosti v otázkach viery a rozumu. To nadobudlo veľké rozmery po zdôrazňovaní absolútnej božej vôle a trvaní na potláčaní rozumu.<sup>43</sup> V islame sa neobjavil ekvivalent sv. Tomáša, ktorý by systematicky dával do súladu islamskú teológiu a grécku klasiku bez prehnaného vzájomného zasahovania. Avicena a jeho stúpenci grécku kultúru (nekriticky) akceptovali. Al Gazali ju úplne zavrhol. Došlo k nezdravému javu – k rozštiepeniu postojov. Voči vedecky ponímanej kauzalite postavil Al Gazali všemocnosť boha a princíp božej slobody. Trvanie na absolútnej božej vôli viedlo mnohých filozofov a teológov k záveru, že prírodné zákony obmedzujú absolútnu slobodu Alaha, ktorý je nimi úplne obmedzovaný pri svojich možných voľbách a svojom slobodnom konaní. V takej atmosfére sa vede nemôže dariť.

<sup>42</sup> Porov. SNOW, E. V.: *Christianity : A Cause of Modern Science*. [www.rae.org/jaki.html](http://www.rae.org/jaki.html) (marec 2015); TIŇO, J.: *Kresťanstvo a zrod modernej vedy*. In: RAN, roč. 14, 2011, č. 2, s. 84.

<sup>43</sup> Iný pohľad na situáciu v islame podáva Edward Grant v knihe o vede a náboženstve (GRANT, Edward: *Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1500 : From Aristotle to Copernicus*. Baltimore : John Hopkins Uni. Press, 2006). Sprostredkoval ho W. E. Carroll v recenzii tejto knihy. V Byzantskej ríši chýbajúca separácia cirkvi a štátu bola prekážkou pre štúdium vedy a prírodnej filozofie. Oproti tomu na latinskom Západe teológovia pokladali štúdium prírodnej filozofie za dôležitú súčasť teológie. Prírodná filozofia v islamskom svete zostávala vždy na periférii štúdia teológie. Grant považuje túto okolnosť za dôvod, prečo sa v islamskom svete nezrodila moderná veda. Porov. CARROLL, William E.: *Review Science and Religion, 400 B.C. to A.D. 1500 : From Aristotle to Copernicus*. By Edward Grant. In: *Zygon : Journal of Religion & Science*, roč. 43, 2008, č. 3, s. 745–747.

## 6.2. ČÍNA

Je to vhodný príklad, lebo v Číne po dlhé stáročia bol relatívny mier a materiálna prosperita. Krajina mala aktívnu sociálnu politiku a mohla sa pochváliť kreativitou a technologickou zručnosťou (vynálezy: papier, pušný prach, kompas), sofistikovaným poľnohospodárstvom, osobitne pri pestovaní ryže.

Základné koncepcie v čínskej filozofii, ktoré mohli spôsobiť, že sa sľubné začiatky v kreativite nerozvinuli do vedy tak, ako sa to podarilo v kresťanskej kultúre:

- a) *Koncepcia večných cyklov.* Tento názor bol súčasťou čínskeho intelektuálneho života.
- b) *Chýbalo sledovanie príčinných súvislostí.* Ak v istom čase skolabuje hora, uschne rieka, zanikne dynastia, čínsky mudrc prijímal tieto udalosti bez pocitu pre urgentné pátranie po príčinných súvislostiach. Toto sa ťažko chápe v lineárnom spôsobe myslenia. Je to určite veľmi škodlivý postoj pre rozvoj vedy. Číňania a mnoho iných kultúr držali rekord v určovaní polôh hviezd. Vynašli kalendár, boli schopní robiť predpovede. Chýbalo úsilie pochopiť, ako príroda funguje.
- c) *Animovaný vesmír.* Ľudia sa pokladali za súčasť tohto obrovského organizmu. Tento prvok sa osobitne zvyrazňoval v taoizme, ktorý chápal prírodu ako všetko objímajúcu živú entitu, oživovanú neosobnou vôľou, čo bolo zdrojom ťažkostí čínskej vedy. Taoisti nikdy aktívne neskúmali prírodu, na rozdiel od jej mystického kontemplovania.<sup>44</sup>

## 6.3. INDIA

Stará indická kultúra bola dobre osídlená, materiálne extrémne bohatá (hodnotenie podľa vtedajšieho štandardu), s bohatým obchodným kontaktom so západným svetom. Veľký význam treba prisúdiť vynájdeniu indicko-arabskej číselnej sústavy a koncepcie nuly. Bez tohto číselného systému by sa sotva bolo uskutočnilo kvantifikovanie prírodných javov a udalostí tak potrebných pre rozvoj vedy.

Niekoľko koncepcií, ktoré pôsobili proti rozvoju modernej vedy v tejto kultúre:

- a) Táto civilizácia bola zatažená takmer najväčšou protivedeckou metafyzikou, čo prinášalo pre rozvoj vedy nepredstaviteľnú ťažkosť. Koncept mája,

<sup>44</sup> Porov. SNOW, E. V.: *Christianity : A Cause of Modern Science*. [www.rae.org/jaki.html](http://www.rae.org/jaki.html) (marec 2015); TIŇO, J.: *Kresťanstvo a zrod modernej vedy*. In: *RAN*, roč. 14, 2011, č. 2, s. 84.

názor, že zmyslové údaje sú len ilúziou a neodrážajú reálny svet, bol extrémne protivedecký. Nemožno systematicky skúmať niečo, o čom si myslíte, že je to len fatamorgána. Výsledkom toho nazerania je obrátenie sa dovnútra, pokrok v matematike, ale úplné zlyhanie vo vede o vonkajšom svete, akou je fyzika.

- b) Progres vo vede bol znemožnený aj vierou v nekonečné cykly spojené s vierou o transmigrácii duše.
- c) *Panteizmus* v Indii spôsobil problém vo vedeckej astronómii. Na vesmír sa pozeralo ako na živý a božský s vlastnou vôľou. V židovsko-kresťanskom názore sa verí, že svet je stvorený a živý vesmír tam nemá miesto.
- d) *Astrológia* bola najrozšírenejšia v Eurázii a trápila aj Indiu. Viazat' osudy osôb na ľubovoľnú interpretáciu danej pozície hviezd a planét v určitý deň je popretím vedeckého pohľadu. Astrológia podporuje pasívny, fatalistický postoj človeka tým, že popiera jeho slobodnú vôľu – načo sa trápiť získavaním vedomostí a úsilím zmeniť svet, ak je náš osud určený hviezdami?<sup>45</sup>

## ZÁVER

Históriu rozvoja vedy možno písať pri zachovaní pravdivosti rôznym spôsobom. Zámerom tejto úvahy bolo upozorniť na často zabúdanú skutočnosť, že moderná veda sa nezrodila ako nástroj na boj proti kresťanstvu, ale naopak, bola utvorená v lone kresťanskej kultúry. Priekopníci aj tvorcovia modernej vedy boli hlboko veriaci kresťania.

Prečo hovoríme o modernej vede, keď je známe, že pred jej vznikom mnohé staré národy mali pozoruhodné vedomosti a v stredoveku, najmä v arabskej kultúre, sa dosiahli významné výsledky v matematike, astronómii a medicíne? Rozdiel je v tom, že pokroky v matematike a technike samy nevytvárajú systém, aký bol utvorený pri zrode modernej vedy. Ide o matematizáciu vedy, formulovanie zákonov pohybu a gravitačného zákona. Až v 17. storočí sa oživovalo všeobecne sa prejavujúce úsilie oprieť vedu o pozorovanie a o plánovite organizované pokusy.

Ašpiráciu na dosiahnutie výrazného pokroku v rozvoji vedy mali príslušníci arabskej kultúry, ktorí do 13. storočia dosahovali významné výsledky. V tomto rozbehu ich zastavil negatívny postoj k existencii prírodných zákonov. Iné staroveké kultúry neuspeli pre príklon k protivedeckým koncepciám (cyklický vesmír, animovaný vesmír, astrológia). Veda v kresťanskej kultúre sa týmto kon-

<sup>45</sup> Porov. SNOW, E. V.: *Christianity : A Cause of Modern Science*. [www.rae.org/jaki.html](http://www.rae.org/jaki.html) (marec 2015); TIŇO, J.: *Kresťanstvo a zrod modernej vedy*. In: RAN, roč. 14, 2011, č. 2, s. 84.

cepciám vyhla. Dopomohla jej k tomu viera v jedného Boha, ktorý chce zákony prírody, viera, že vesmír bol stvorený z ničoho, v čom je obsiahnutý rozdiel medzi transcendentným Stvoriteľom a stvorenstvom. Pre rozvoj vedy je tiež významná koncepcia lineárnej kozmológie, ktorá bola a je vlastná kresťanskej kultúre. Nепrekvapuje preto, že práve kresťanský svetonázor prezentuje kreatívny vesmír, uspôsobený na existenciu kreatívnej inteligentnej bytosti. Vesmír je stvorený, je tu, je na štúdium. Nie je ani živý, ani božský, je daný Bohom. Je stvorený, nie večný, je jedinečný, nie cyklický. Táto viera vedie ku správnej kreativite človeka, ona viedla ku zrodu a rozvoju modernej vedy.

prof. RNDr. Jozef Tiňo, DrSc.  
Ústredie slovenskej kresťanskej inteligencie  
Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava



## Svedomie – nescudziteľná svätyňa človeka – prvý zo všetkých Kristových zástupcov I

Päťdesiat rokov pastorálnej konštitúcie Druhého  
vaticánskeho koncilu *Gaudium et spes* – cesta k dialógu  
svedomí so svetom

Ivan Kútny

KÚTNY, I.: Conscience – the Inalienable Sanctuary of Man – the First Vicar of Christ I: Fifty Years of a Pastoral Constitution of the Second Vatican Council *Gaudium et spes* – a Way to Dialogue of Consciences with the World. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 1, s. 47 – 65.

According to the author, deepening the knowledge of the issues can be classified as a key stone of spiritual and moral renewal, on the other hand it might be viewed as the food for thought and the rethinking of existing attitudes in socio-culture-intellectual horizon of events. The author of treatise utilises the opportunity of the 50th anniversary of a pastoral constitution *Gaudium et spes* to emphasize a specific contribution of the Council to moral conscience issues and to highlight the necessity for receiving greater attention to them as well. Moreover, when many individuals refer to their conscience and claim it to be respected. On the other hand, it seems that conscience is not quite rightly a cause for concern in a conceptual approach in maintaining an attitude to person's acts who is under the continuous growth. This is mainly concerned the process of the law of gradualness cooperation and the realisation of one's vocation to holiness and perfection. It means to decipher the spheres in which must be clear who the subject is and what the goal and mean are. Yet, "the Sabbath was made for man, not man for the Sabbath" (Mk 2:27). The issues are treated in special circumstances. As a result, the author rediscovers the most significant formulations related to man's conscience from the specific documents of the Second Vatican Council. The main goal of the treatise is an analysis of the pastoral constitution *Gaudium et spes*, No. 16 while taking account of the works of contemporary authors. Then the issues might be used for more important continuity in a narrower and broader perspective. The significance and knowledge of the issues are extremely important because not only some theologians refer to the concept of conscience in *Gaudium et spes*, but also some other documents do so.

*Keywords:* conscience, the sanctuary of a man, Council, relationality

Podľa vyjadrenia Pápežskej biblickej komisie „Boh Biblie nezjavuje predovšetkým nejaký kódex, ale *samého seba*“. Ak je to tak, čím je a akú úlohu zohráva svedomie pre človeka kráčajúceho cestou životného projektu? Podľa J. H. Newmana „svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov“. Ako

s týmto jeho výrokom špecificky súvisia tie vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu, v ktorých sa uvádza, že každý veriaci jednotlivec aktívne zaangażovaný v zdokonaľovaní časného poriadku duchom evanjelia sa má dať „viest kresťanským svedomím“? Súc zároveň „veriacim i občanom, má sa dať v jednom i druhom poriadku neprestajne viesť jedine svojim kresťanským svedomím“, ktoré „je najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom“.

K tejto problematike smeroval niekoľko postrehov aj biskup J. Bonny. Takmer v bezprostrednom očakávaní mimoriadnej synody o rodine, ktorá sa uskutočnila v októbri 2014 vo Vatikáne, v postoji ku problematike synody a očakávaní od synody kládol okrem iného dôraz na dôležitosť a význam svedomia.<sup>1</sup> V argumentácii poukázal na mandát, ktorý dostali biskupi od Koncilu, aby urobili svojimi „radosti a nádeje, žalosti a úzkosti ľudí“<sup>2</sup> a aby nielen ustavične skúmali znamenia čias, ale aby ich aj interpretovali a vysvetľovali vo svetle evanjelia.<sup>3</sup>

Mnohým sú známe aspekty fenoménu napätia a interpretácie svedomia v súvislosti s encyklikou Pavla VI. *Humanae vitae* (1968), ktoré vyústili do polarizovanej polemiky a rozdelenia predtým súdržne prijatého postoja ku problematike svedomia. V dôsledku tejto polarizácie sa svedomie v istom zmysle dostalo i v učení Magistéria o sexualite, manželstve a rodine, o plánovaní potomstva na sekundárnu pozíciu. Podľa J. Bonnyho i v apoštolskej exhortácii Jána Pavla II. *Familiaris consortio* (1981) v kontexte úloh kresťanskej rodiny vlastne nie je priestor pre osobný úsudok osoby vo svedomí. Problematika úloh rodiny je evidentne postavená na objektívnom základe učenia, ktorý si musia kresťanskí manželia osvojiť a uviesť do života. Podobný postoj badať aj v *Katechizme Katolíckej cirkvi* (1997) v tých bodoch, v ktorých sa pertraktuje problematika šiesteho a deviateho prikázania *Dekalógu*. Takýmto prístupom, vytvárajúcim medzeru v komplexnosti či integrite, sa podľa neho nezadostučiní spravodlivosti pre kompletnosť katolíckeho myslenia. Preto očakával, že synoda prinavráti morálnemu svedomiu legitímne miesto v učení Cirkvi v línii pastoraálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* (1965).<sup>4</sup> Práve v tomto roku uplynie 50 rokov od jej schválenia a potvrdenia.

<sup>1</sup> Porov. BONNY, J.: I vescovi, le domande e le attese : Cosa mi aspetto dal Sinodo? In: *Il Regno – Documenti*, roč. 59, 2014, č. 17, s. 549–551.

<sup>2</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoraálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 1. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.

<sup>3</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoraálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 4.

<sup>4</sup> Porov. BONNY, J.: I vescovi, le domande e le attese : Cosa mi aspetto dal Sinodo? In: *Il Regno – Documenti*, roč. 59, 2014, č. 17, s. 550–551.



## ÚVODNÝ KONTEXT

Možno konštatovať, že v delikátnych otázkach, pokiaľ ide o zúžitkovanie špecifik morálneho svedomia konajúceho subjektu, najmä v súvislosti aplikačno-osobnej roviny, evidentne prevláda doktrinálny aspekt, čím sa zrejme predvída plne formálne konanie človeka ako osoby.<sup>5</sup> Lenže človek, ako vyplýva i z niektorých výrokov nachádzajúcich sa v dokumentoch Magistéria, neraz nemá jasný pojem o rozlíšení dvoch základných duševných vyjadrení v konaní ľudského skutku a činu človeka. Navyše, v apoštolskej posynodálnej exhortácii *Reconciliatio et paenitentia*, v kontexte tajomstva neprávosti a ľudskej slobody, v odvolávaní sa primárne na text Listu Rimanom (Rim 7,7-25), Ján Pavol II. konštatuje, že „v oblasti tohto jeho ľudského rozmeru pôsobia činitele, ktoré ho prenášajú ponad ľudskú oblasť, na rozhranie, kde sa svedomie, vôľa a city človeka stýkajú s temnými silami, ktoré sa podľa svätého Pavla prejavujú vo svete tak silno, že ho takmer ovládajú“<sup>6</sup>. V istej nadväznosti na vyjadrenie svätého Pavla, Petrov nástupca Benedikt XVI. však dodáva, že evanjelium oslobodzuje človeka od zákona hriechu, ktorý pôsobí v tele.<sup>7</sup> V encyklike *Veritatis splendor* v súvislosti s vyjadrením pápeža Pavla VI. sa na jednej strane zdôrazňuje, že „podľa kresťanskej viery a učenia Cirkvi »iba sloboda podriadená pravde privádza ľudskú osobu k pravému dobru. Dobrom osoby je v pravde zotrvať a pravdu konať“<sup>8</sup>. Na druhej strane však Ján Pavol II. ide ešte ďalej ako v predchádzajúcich vyjadreniach a priznáva, že Pilátova otázka: Čo je pravda? „znepokojuje človeka plného pochybnosti, ktorý často už nevie, *kto* je, odkiaľ prichádza, *kam* smeruje“<sup>9</sup>.

No napriek tomu je potrebné na jednej strane vyzdvihnúť povolanie človeka k vyššiemu životu,<sup>10</sup> ako aj postupnosť smerovania k realizácii tohto povola-

<sup>5</sup> Konanie subjektu dostáva formu skutočného ľudského skutku vtedy, ak je uskutočnené „rozumne a vedomo, slobodne a uvážene, lebo iba tak sa [subjekt] stáva zodpovedným za svoje skutky a podlieha súdu Boha“. (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1994, č. 73.)

<sup>6</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolská posynodálna exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1985, č. 14.

<sup>7</sup> Porov. BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2011, č. 9; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONE: *Morale cristiana e le sue norme – Dignità e diritti della persona umana – Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Città del Vaticano, 2009, č. 109. Svätý Pavol hovorí: „Viem totiž, že vo mne, to jest v mojom tele, nesídlí dobro; lebo chciem dobro, to mi je blízko, ale robiť dobro nie.“ (Rim 7,18)

<sup>8</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 84.

<sup>9</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 84.

<sup>10</sup> Predsa „v samom človekovi je mnoho protikladov, kým z jednej strany okusuje ako stvorenie mnohonásobnú ohraničenosť, zatiaľ z druhej strany pociťuje v sebe bezhraničné túžby a povolanie k vyššiemu životu“. (DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastoralná konštitúcia

nia, na druhej strane zobrať do úvahy istý tlak vnútorných napätí, tajomných síl a neraz i chaos v rozpoznaní skutočného smerovania človeka konkrétnymi skutkami. Toto vlastne vyplýva aj z predchádzajúcich vyjadrení dokumentov Magistéria. Petrov nástupca reálne pripúšťa možnosť, že človek môže mať problémy a ťažkosti s kráčaním cestou života za jeho zmyslom, s jasným videním a vyjadrením sa plne formálnym spôsobom<sup>11</sup> v dôležitých otázkach osobného a spoločenského, ba neraz i sakramentálneho aspektu života. Človek potrebuje istý maják v živote. Je ním svedomie?

Kráčajúc cestou životného projektu, v kontexte prejavov povolania dal som sa pred viacerými rokmi motivovať nielen *výzvou služby svedomiu blížneho*<sup>12</sup> a túžbou aspoň čiastočne sa podeliť o niektoré poznatky, ku ktorým sa dá prepracovať postupne na akademickej pôde a niekedy i mimo nej, ale aj známym výrokom J. H. Newmana: „Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“<sup>13</sup> S týmto jeho vyjadrením špecificky súvisia aj tie vyjadrenia Druhého vatikánskeho koncilu, v ktorých sa uvádza, že každý veriaci jednotlivec aktívne zaangažovaný v zdokonaľovaní časného poriadku duchom evanjelia<sup>14</sup> sa má dať „viesť kresťanským svedomím“<sup>15</sup>. Súc zároveň „veriacim i občanom, má sa dať v jednom i druhom poriadku neprestajne viesť jedine svojim kresťanským svedomím“<sup>16</sup>.

*Gaudium et spes*, č. 10; JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*. Rim : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1980, č. 14.)

<sup>11</sup> Podriadenie jednotlivosti konečnému cieľu, či podriadenie svojich ľudských skutkov Bohu musí človek uskutočniť plne formálne. Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

<sup>12</sup> Porov. KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*. Rim; Bratislava; Nitra : Istituto slovacco; RK CMBF UK, 2001.

<sup>13</sup> NEWMAN, J. H.: *Opere : La coscienza*. Ed. G. Veloci. Milano : Jaca Book, 1999, s. 133; NEWMAN, J. H.: *A Letter to the Duke of Norfolk*, 5: *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*. Zv. 2. Westminster, 1969, s. 248. Cit. podľa *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, č. 1778. Porov. FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito. Teologia della coscienza morale*. Brescia : Queriniana, 2012, s. 262–363; RATZINGER, J.: *Coscienza e verità*. In: BORGONOVO, G. (ed.): *La coscienza*. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 1996, s. 25–31; BONNY, J.: *I vescovi, le domande e le attese : Cosa mi aspetto dal Sinodo?* In: *Il Regno – Documenti*, roč. 59, 2014, č. 17, s. 550–551.

<sup>14</sup> Ide vlastne o budovanie Božieho kráľovstva, kráľovstva pravdy a života, svätosti a milosti, kráľovstva spravodlivosti, lásky a pokoja, ktoré chce Pán šíriť aj prostredníctvom veriacich laikov. Táto myšlienka nechce vyjadriť iba vágnym spôsobom nejaký smer, ale zahrnuje v sebe celý program apoštolátu aj neklerikov, vrátane ich profesionálnej odbornosti, zmyslu pre ich rodinný a spoločenský život a iných komponentov, bez ktorých niet skutočného kresťanského života.

<sup>15</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.

<sup>16</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dekrét *Apostolicam actuositatem*, č. 5. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008. V súvislosti s vyjadreniami zdôrazňujúcimi nutnosť konania podľa vlastného svedomia nachádzame

V kontexte integrujúceho pohľadu na človeka a jeho konanie, zdôraznením aspektu katolíckej tradície a inovovanej vízie na veci azda známe, avšak využitím zosúčasnených poznatkov o morálnom svedomí v interpretácii súčinnosti konania s jeho podstatou, možno s odstupom času vnímať danú skutočnosť ešte špecifickejšie a náležitejšie, za predpokladu očistenia nánosov zahmlievajúcich aspekt novosti, získaný skrze Krista a daromi Ducha. Táto problematika súvisí tak s ohlasovaním evanjelia,<sup>17</sup> ako aj so širokospektrálnym konaním človeka ako osoby.

### DOPLŇUJÚCE ASPEKTY A IMPOSTÁCIA<sup>18</sup> PROBLEMATIKY

V období rozkvetu Cirkvi počas Druhého vatikánskeho koncilu, v pertraktovaní vtedajších pálčivých problémov, sa do popredia dostávala dôstojnosť ľudskej osoby a jej sloboda v súčinnosti ich špecifik napríklad i v koncepte morálneho svedomia, náboženskej slobody atď. Na Koncile bolo vynaložené mimoriadne úsilie nielen pre biblicko-teologickú argumentáciu a interpretáciu i v oblasti morálneho<sup>19</sup> konania človeka a kresťana, ale aj pre integrálne vnímanie človeka, teda „s telom a dušou, so srdcom a svedomím, s rozumom a vôľou“<sup>20</sup>. Takýto postoj je vlastne nevyhnutným pre zaujatie náležitého prístu-

---

v pastorálnej konštitúcii napríklad i konkretizáciu pre manželský život: „Manželia vedia, že v úlohe odovzdávania a vychovávaní ľudského života, čo treba pokladať za ich vlastné poslanie, sú spolupracovníkmi lásky Boha Stvoriteľa a akoby jeho tlmochníkmi. Preto majú plniť svoju úlohu s ľudskou a kresťanskou zodpovednosťou a, poslušní a úctivi voči Bohu, si majú v spoločnej zhode a spoločným úsilím utvárať správny úsudok, prihliadajúc pritom jednak na svoje vlastné dobro a jednak na dobro detí, ktoré sa už narodili alebo ktoré sa môžu narodiť v budúcnosti; ďalej nech si všímajú materiálne i duchovné podmienky doby a životnej úrovne a napokon nech berú do úvahy dobro celej rodiny, občianskej spoločnosti i samej Cirkvi. Konečné rozhodnutie musia urobiť pred Bohom sami manželia. Avšak čo sa týka spôsobu konania, nech sú si kresťanskí manželia vedomí, že si nesmú počínať podľa ľubovôle, ale že sa vždy musia dať viesť svojim svedomím, ktoré má byť v súlade s Božím zákonom.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 50.)

<sup>17</sup> Petrov nástupca František vyhlásil, že „ak nás niečo má sväto znepokojovať alebo trápiť naše svedomie, tak je to tá vec, že mnoho našich bratov žije bez sily, svetla a útechy priateľstva s Ježišom Kristom, bez spoločenstva viery, ktorá ich prijíma, bez horizontu zmyslu a života. Dúfam, že skôr než strach z urobenia chyby bude nás pobádať strach z uzatvorenia sa do štruktúr, ktoré nám poskytujú falošnú istotu; do predpisov, ktoré nás menia na neúprosných sudcov, do zvyklostí, uprostred ktorých sa cítime pokojní“. (FRANTIŠEK: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2014, č. 49.)

<sup>18</sup> Pojmom *impostácia* chceme vyjadriť nielen jednoduché zoskupenie, ale niekedy aj zvláštnosť zoskupenia určitých daností, ktoré sa majú vyzdvihnúť. Týmto termínom možno naznačiť aj východiskovú rovinu obsahujúcu viacero komponentov.

<sup>19</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Optatam totius*, č. 13–18. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.

<sup>20</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 3.

pu k jednotlivcovi ako k osobe bez rozdielu vzhľadom na to, akým darom alebo charizmom je obdarená.

Problematika svedomia človeka a jeho slobody je v súčasnosti aktuálnejšia, ako sa javila pred niekoľkými desaťročiami. Zdá sa totiž, že problematike morálneho svedomia v jeho nescudziteľnej špecifickosti sa v ostatnom čase v konceptuálnom nahliadaní a zaujímaní postoja ku konaniu človeka ako osoby nevenuje pozornosť v súčinnosti postupného napredovania v povolani osobného projektu a svätosti náležite tak, ako naznačuje evanjelium a ako to vyjadril Druhý vatikánsky koncil. Akoby sa v praktickej oblasti súčasne dostával do úzadia i evanjeliový princíp „soboty“, ktorá je pre človeka, a nie opačne (porov. Mk 2,27). Evidentnejšie to badať v neutešených situáciách profesionálnej činnosti, osobnostnej frustrácie, či rozpadania sa rodín, ako aj pri spirituálno-pastoračných aktivitách jednotlivcov angažujúcich sa v štrukturálnom usporiadaní Božieho ľudu. Pritom špecifikum morálneho svedomia v plne formálnom konaní nemožno nahradiť nejakými príkazmi či zákazmi, ideológiami či doktrínami. Jedinečnosť a neopakovateľnosť každej ľudskej osoby je tak enigmaticky spojená so Stvoriteľom, že kresťan na jednej strane žasne nad pozvaním ku slobodnej účasti na živote lásky trojosobného Boha, na druhej strane však zdúpnie nad ignoranciou morálneho svedomia ako daru Ducha. Totiž „človeku, stvorenému na Boží obraz, Duch Svätý dáva dar svedomia“<sup>21</sup>, ktoré „je najskrytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>22</sup>.

Špecifiká vnútornej skúsenosti premietnuté do vonkajšieho životného fóra či praxe evidentne svedčia o tom, že k náležitejšiemu morálnemu konaniu sa človek ako ľudská osoba prepracúva postupne; či už rešpektujúc morálny zákon ako prejav Božej múdrosti, alebo vnímajúc vo svetle túžby čistého srdca a svedomia pozvanie k účasti na Božom projekte fantázie lásky, prípadne mnohých iných konkretizačných konceptov, či ciest Božej Prozreteľnosti, prípadne i jednotlivých skutkov *ad hoc*.

Záujem o prehĺbenie poznania konceptu morálneho svedomia obsiahnutého i v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, svedomia, ktoré je nescudziteľné, ako i jeho dôstojnosti, ktorú nestráca ani vtedy, ak sa nachádza v neprekonateľnom omyle, je vlastne jedným z predpokladov k náležitému dialógu v multispektrálnom kontexte. V takejto vízii ide o prejav ľudskosti, vyjadrenej nielen tvorivým myslením a vynaliezavosťou, ale aj intuitívnym impulzom k reflexnému hĺbaniu o najväčšom tajomstve v kozme, ktorým je po Bohu práve človek.

<sup>21</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1988, č. 36.

<sup>22</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

Podujali sme sa spracovať pomerne náročnú tému svedomia – nescudziteľnej svätyne človeka, morálneho svedomia, ktoré je „prvým zo všetkých Kristových zástupcov“. Pre uchopenie tejto problematiky náš záber čiastočne vymedzíme vo svetle niektorých dokumentov Koncilu, najmä však konceptom morálneho svedomia v prizme pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes* (1965). Keďže od ukončenia Koncilu uplynulo päťdesiat rokov, bude nás čiastočne s odstupom času zaujímať spôsob, akým bolo učenie o svedomí, obsiahnuté v 16. článku danej konštitúcie, prezentované pre dynamickú perspektívu rozvoja jednotlivca. Pritom je známe, že Koncil niektoré veci len naznačil. Venuje sa im náležitá pozornosť?<sup>23</sup>

Táto vedecky koncipovaná štúdia bude zámerne spracovaná tak, aby mohla byť jednou etapou v istom chronologickom uchopení zužitkovania učenia Koncilu o morálnom svedomí, aby eventuálne mohla slúžiť pre ďalšie vedecké bádanie v danej oblasti. Tobôž ak, ako vysvitá už zo samotného názvu, „svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov“.

Téma je náročná na rozlišovanie, otvára však na jednej strane v mravno-morálnom, ako aj v spirituálno-pastoračnom rozmere nielen horizont pre náležitejšiu komunikáciu pravdy a hodnôt, ale aj platformu morálnej či subjektívnej istoty; na druhej strane, aj špecifický aspekt v dimenzionálnom vyjadrení sa jednotlivca, v ktorom možno skúmať niektoré nescudziteľnosti v jeho vovádzaní pravdy do osobného života, majúce však nejakým spôsobom možný dosah na ostatných<sup>24</sup> v ľudskej pospolitosti, či rodine.

Danú problematiku mienime pertraktovať pomocou analýzy jednotlivých statí stanovených textov, komparáciou argumentácií a syntézou ku špecifike jej jadra. Máme nádej, že pertraktovanú problematiku bude možné použiť i pre dôležité nosné súvislosti tak v užšej perspektíve, ako aj v niektorých prípadoch v širšej perspektíve. V takom prípade je však potrebné vziať do úvahy i skutočnosť, že v nosných dokumentoch Magistéria Cirkvi sú jednotlivé špecifiká postojov prezentované predovšetkým v perspektíve „posvätného“<sup>25</sup> a bezpečné-

<sup>23</sup> Petrov nástupca Ján Pavol II. si v prvých rokoch svojej služby prial: „Aby sa mohlo v budúcnosti stať explicitným i to, čo Koncil obsahol iba implicitne.“

<sup>24</sup> Na túto skutočnosť dôsledkov osobného konania na ostatných poukazovala najmä tradičná vizia konceptom zákona vzrastu a dekadencie. Teda vyjadrovala súčinnosť aktov duchovného subjektu, zdôrazniac nielen zákon vzostupu, ale aj zákon úpadku, o platnosti ktorého možno hovoriť tak v duchovnej, ako aj v spoločenskej oblasti. Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolská posynodálna exhortácia *Reconciliatio et paenitentia*, č. 16. V týchto rovinách subjektové uchopenie spätosti mravno-morálneho dobra a spoločného dobra v aspekte osobnej a spoločenskej realizácie sa dotýka v širokom spektre jednotlivých foriem povolania jednotlivca tak laika, ako aj klerika – teologickejšie vyjadrené každého jednotlivca Božieho ľudu; teda nositeľov jednotlivých darov a chariziem.

<sup>25</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*. In: *Dokumenty*

ho učenia Cirkvi. Obsah či predmet tohto učenia je potrebné neraz náležite interpretovať v daných podmienkach, ktoré sú súčasťou znamení času. Táto skutočnosť môže občas aj uniknúť postrehu súčastí Božieho ľudu i v dôsledku širokého spektra duševných vplyvov.

## NESCUDZITEĽNÁ SÚČINNOSŤ SVEDOMIA S PLNOHODNOTNÝM KONANÍM OSOBY

Bolo naznačené, že problematika či skutočnosť morálneho svedomia človeka a jeho slobody na jednej strane nescudziteľne súčinní s jeho plnohodnotným konaním ako osoby, na druhej strane je v súčasnosti zrejme ešte aktuálnejšia, ako sa javila pred niekoľkými desaťročiami. Je známe, že človek skôr, ako zaujme postoj a konkrétny vzťah k iným a ku svetu, vyjadruje predovšetkým svoj konkrétny vzťah k sebe samému, ku svojmu bytiu a k jeho podstate, v ktorej sa zvláštnym spôsobom objavuje dispozícia vertikálno-horizontálnej vzťahovosti. Jej uvedomovaním a rozvíjaním nielenže náležitejšie preniká do spektra vlastnej jedinečnej autenticity a neopakovateľnosti, ale zároveň, spolu s inými, má možnosť jej verifikácie v trojsúčinnom aspekte osobnej, sociálnej a náboženskej dimenzie či roviny.

V našom kontexte práve tento *trojaspektový* pohľad sa subjektívnou a dialogickou reflexiou tak v dynamike ontologickej dispozície, ako aj vo svetle náboženskej dimenzie viery, nádeje a lásky sprítomňuje a stáva sa v istom zmysle súčasťou svedomia, ktoré „je najskrytejším jadrom a svätyňou človeka, kde je sám s Bohom“<sup>26</sup>. Svedomie ako dimenzionálna jedinečnosť subjektívnej originality najexpresívnejšie vyjadruje vzťahovosť ľudského bytia vo vertikálno-horizontálnej špecifikácii a konkretizácii rozhodnutí a rozhodovaní sa pred Bohom. Mieni sa tým realizácia a napredovanie na ceste zmysluplného Božieho projektu či plánu s človekom, ktorý prostredníctvom daru a milosti je spoluúčastný na kreatívnej *fantázii lásky*<sup>27</sup>. V tomto zmysle je vlastne svedomie i kreatívne. V enigmatickom či tajomnom jadre identity ľudskej nescudziteľnosti sa takto aspekt autenticity ľudského subjektu prejavuje a konkretizuje vo všeobecnom spasiteľnom projekte Boha, teda aj v spoločenstve veriacich v trojosobného Boha, ktoré založil Kristus – v jeho Cirkvi. Fantázia lásky „sa stáva konceptom

*Druhého vatikánskeho koncilu*, č. 14. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.

<sup>26</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastoralna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>27</sup> *Fantáziou lásky* možno poukázať na pokračovanie tradície lásky, ktorá mala počas obdobia putujúcej Cirkvi mnoho foriem. V súčasnosti si však vyžaduje azda väčšiu vynaliezavosť, lebo je čas novej fantázie lásky. Porov. KÚTNY, I.: Mravno-morálny aspekt povolania k inovovanej forme *fantázie lásky*. In: *Teologický časopis*, roč. 8, 2010, č. 1, s. 37–45.

špecifických aspektov, odzrkadľujúcich v sebe nové impulzy Kristovho Ducha; prostredníctvom neho človek vo svedomí obdivuhodným spôsobom poznáva cestu<sup>28</sup>, ktorá spočíva v láske k Bohu a k blížnemu.<sup>29</sup> Fantázia lásky sa stáva súčasťou jedinečného napredovania.

Teda, ak je svedomie človeka tým, čím je, potom pri formálnom – plnohodnotnom konaní úzko súvisí so širokým spektrom životne dôležitých rozhodnutí. Jednotlivec Božieho ľudu si problematiku morálneho svedomia výraznejšie uvedomí a intenzívnejšie sa jej dotkne najmä v rovine vnútornej skúsenosti, pri skutočnom prijatí a uznaní základnej pravdy o človeku, totiž, že človek, každá ľudská osoba obdarená morálnym svedomím, má aj právo a vlastne i povinnosť naplňať životný projekt osobnej realizácie v prizme slobody vlastného svedomia.

V teologickej vízii možno svedomie predstaviť aj ako *dar Ducha Svätého*.<sup>30</sup> S uplatnením tohto daru súčinní tak dynamika osobného rozvoja, ako aj zodpovednosť vyplývajúca z impulzu vnútorného volania „milovať a konať dobro“<sup>31</sup> a odmietať a vyhýbať sa zlu. Pre náležitejšiu teologicko-biblickú víziu je potrebné vziať do úvahy „zjavenú morálku“ a oslobodiť sa od rôznych predsudkov<sup>32</sup> a vyjadriť úmysel rozvíjať toto špecifikum, ktoré spočíva v láske k Bohu a blížnemu (porov. Mt 22,37-40; Gal 5,14).<sup>33</sup>

Jednotlivec, ktorý vo svetle filozofickej alebo teologickej antropológie rozvíja a zvelaďuje životný projekt, je špecificky účastný nielen spoločenského rozmeru života, ale aj života Cirkvi. Nateraz žijúc v časopriestore, na jednej strane skutočne potrebuje veľkú nádej, aby mohol žiť vlastnú skúsenosť, potrebuje nádej, ktorou je „Boh, ktorý má ľudskú tvár a ktorý nás miloval“<sup>34</sup> až „do krajnosti“ (Jn 13,1). Na druhej strane potrebuje aj podporu tak zo strany spoločnosti, ako aj Cirkvi.

## INDIVIDUÁLNY SPIRITUÁLNO-MORÁLNY ASPEKT ZOSOBNENIA

V kontexte individuálneho spirituálno-morálneho aspektu zosobnenia je potrebné náležite klásť dôraz na posvätný poklad Božieho slova, ktorý tvorí

<sup>28</sup> KÚTNY, I.: Inovovaný aspekt fantázie lásky : Mravno-morálny aspekt povolania so zreteľom i na Magistérium ostatných desaťročí. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 96–99.

<sup>29</sup> „Ak žijeme v Duchu, podľa Ducha aj konajme.“ (Gal 5,25)

<sup>30</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et vivificantem*, č. 36.

<sup>31</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>32</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2009, č. 4.

<sup>33</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16.

<sup>34</sup> BENEDIKT XVI.: Encyklika *Spe salvi*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008, č. 31.

posvätná Tradícia a Sväté písmo<sup>35</sup>, toto dosvedčuje, že Otec a Syn sú jedno. Ak je to tak, potom „vzťah medzi Kristom, Slovom Otca, a Cirkvou“<sup>36</sup> na jednej strane a jej jednotlivcami s ním na strane druhej, nemožno náležite pochopiť jednoducho iba prostredníctvom kategórií minulosti, pretože ide o životný a životodarný vzťah, do ktorého je povolaný vstúpiť každý jednotlivec osobne. Ba čo viac, je povolaný rozvíjať ho nielen kontinuálne, ale aj inovatívne v duchu fantázie lásky či v prizme vlastného svedomia.<sup>37</sup>

V spirituálno-morálnom vyjadrení začiatku toho, že je niekto kresťanom, nestojí ani tak plne formálne rozhodnutie alebo veľkolepá a vznešená myšlienka, „ale skôr stretnutie sa s udalosťou, s Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont a tým aj zásadné smerovanie“<sup>38</sup>. Vo chvíli, keď človek odpovedá Bohu na jeho iniciatívu aktom náboženskej dimenzie viery a stáva sa veriacom, dochádza k jedinečnému stretnutiu, ktoré nescudziteľne naznačuje nielen po odhalenie od vekov skrytého tajomstva, ale i jeho zjavenie: Páčilo sa Bohu vo svojej добрote a múdrosti „zjaviť seba samého a dať poznať tajomstvo svojej vôle (porov. Ef 1,9), že ľudia majú skrze Krista, Slovo, ktoré sa stalo telom, v Duchu Svätom prístup k Otcovi a stávajú sa účastnými na Božej prirodzenosti (porov. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)“<sup>39</sup>.

Kresťan, uveriac Bohu slobodne, vedome a uvážene, utvrdiac sa v prizme vlastného svedomia v osobnom povolaní roznečovať Boží dar – „Ducha sily, lásky a rozvahy“ (2 Tim 1,6), je reálne povolaný k sebaaktualizovanej plnosti života, je pozvaný vzdávať pravý kult pravému Bohu. Teda je pozvaný ku dvoj- aspektovej (pneumo-ontologickej a sakramentálnej) účasti na živote samého Boha. Kristus ako prvorodený a hlava Cirkvi ustanovil darom Svätého Ducha nové bratské spoločenstvo tých všetkých, ktorí ho prijímajú vierou a láskou. No napriek tejto skutočnosti človek predsa pomerne často interpretuje stupnicu hodnôt rozlične, či zvláštne, ba až prevrátene, alebo ju len málo rešpektuje. Pre adekvátny postoj sa však vyžaduje integrálne nazeranie na človeka, ktorý je subjektom tak duchovných, ako aj materiálnych hodnôt; je potrebné náležité nazeranie na človeka, ktorý je explicitne aj subjektom morálneho svedomia a morálky.

<sup>35</sup> Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, č. 9–10. In: *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2008.

<sup>36</sup> BENEDIKT XVI.: Posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini*, č. 51.

<sup>37</sup> V kresťanskom koncepte svedomie je nielen miestom konfrontácie racionálnych dôvodov spoločnej ľudskosti, ale aj náboženských. Je výraznou súčasťou a prejavom osoby, ktorá „rozhoduje o sebe samej v zmysluplnom a jednotnom projekte svojho života“. (MAJORANO, S.: *Byť Cirkvou pre najbiednejších*. Bratislava : Charis, 2004, s. 58.)

<sup>38</sup> BENEDIKT XVI.: Encyklika *Deus caritas est*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2006, č. 1.

<sup>39</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, č. 2.



Životná skúsenosť či prax učí a dosvedčuje, ako bolo už naznačené, že k náležitému morálnemu konaniu sa človek prepracúva postupne – postupným „vnášaním Božích darov a požiadaviek jeho definitívnej a absolútnej lásky do celého osobného a spoločenského života človeka“<sup>40</sup>. Vďaka Božiemu zjaveniu a náboženskej dimenzii viery „veriaci rozoznáva *novotu*, ktorou sa vyznačuje *morálnosť* jeho skutkov: tie majú vyjadrovať súlad (...) s dôstojnosťou a povolaním, ktoré dostal skrze milosť; v Kristovi Ježišovi a v jeho Duchu je kresťan *novým stvorením*, Božím dieťaťom“<sup>41</sup> a svojimi skutkami vlastne v istom zmysle dokazuje alebo prezentuje túžbu byť čoraz podobnejším obrazu Syna. Toto sa však nedeje bez pomoci Ducha (porov. Rim 8,3-4. 26). Veď život kresťana s Kristom je „ukrytý v Bohu“ (Kol 3,3). Ak je kresťan vedený Duchom a žije v Duchu, má podľa Ducha aj konať (porov. Gal 5,25), potom, podľa vyjadrenia Pavla, nie je potrebný vonkajší kódex pre tých, čo dosiahli ovocie Ducha.<sup>42</sup> Toto ovocie je evidentne opačné oproti skutkom tela (porov. Gal 5,16-18).<sup>43</sup> V tejto vízii možno náležitejšie vnímať i výrok: „Conscientia est omnium Christi vicariorum primus“ (Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov).

## UČENIE DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu o morálnom svedomí

Druhý vatikánsky koncil, ktorému sa pripisuje aspekt novosti<sup>44</sup>, špecificky predstavenej práve v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*,<sup>45</sup> významovej veľkosti a prelomového postoja v kontexte daru<sup>46</sup> a milosti<sup>47</sup>, je pokladaný za mil-

<sup>40</sup> JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1986, č. 9. „Je preto nevyhnutná pedagogická cesta, ktorá vedie k postupnému rastu, aby jednotlivých veriacich, rodiny, národy ba dokonca samu ľudskú kultúru trpezlivo viedlo to, čo už prijali z Kristovho tajomstva, postupne ďalej k získaniu bohatšieho poznania a plnšieho včlenenia tohto tajomstva do ich života.“ (JÁN PAVOL II.: Apoštolská exhortácia *Familiaris consortio*, č. 9.)

<sup>41</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.

<sup>42</sup> „Veď všetci, ktorých vedie Boží Duch, sú Božími synmi.“ (Rim 8,14)

<sup>43</sup> Porov. PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA: *Biblia a morálka : Biblické korene kresťanskej činnosti*, č. 109.

<sup>44</sup> V aspekte novosti možno vyzdvihnúť zmenu v postoji, ktorým Cirkev ako „Kristova nevesta uprednostňuje viac používať liek milosrdenstva ako prísnosť. Chce vychádzať v ústrety potrebám (...) poukazujúc na hodnotu (platnosť) svojej náuky, namiesto toho, aby odsudzovala omyly“. (JÁN XXIII.: *Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*. In: *Enchiridion Vaticanum*. 13. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1985, 57\*.)

<sup>45</sup> Porov. TETTAMANZI, D.: La busola della *Gaudium et spes*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 51, 2006, č. 1, s. 24–25.

<sup>46</sup> Porov. JÁN XXIII.: *Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*, č. 26\*.

<sup>47</sup> Porov. JÁN PAVOL II.: Apoštolský list *Novo millennio ineunte*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2001, č. 57.

nik v takmer dvetisícročnom dejinno-historickom putovaní Cirkvi a jej otvorení sa svetu, a preto je nutné nielen poznať jeho učenie<sup>48</sup>, ale ho aj uvádzať do života, aby sa mohlo v budúcnosti stať explicitným i to, čo Koncil obsahol iba implicitne.<sup>49</sup> Koncilom „sa otvorila nová éra, začala sa nová epocha prehĺbeného poznania človeka“<sup>50</sup>. Do súladu s jeho dynamickým učením musia byť uvedené všetky interpretácie vo vnútri Cirkvi. Takúto túžbu potvrdil aj Petrov nástupca František, keď v liste generálnemu sekretárovi synody biskupov v kontexte afektívneho, inklinujúco-oddaného a efektívneho, skutočne kolegiálneho charakteru jednoty – v poslušnosti Druhému vatikánskemu koncilu, uviedol, že si praje a túži „zhodnotiť vzácné koncilové dedičstvo“<sup>51</sup>. Tento Koncil, ktorý bol na jednej strane skutočne „zvláštnym darom Božej Prozreteľnosti“<sup>52</sup>, je potrebné brať ako udalosť,<sup>53</sup> veď bol udalosťou Prozreteľnosti, ktorou Cirkev uviedla do chodu bezprostrednú prípravu Jubilea roku 2000. Na druhej strane však poukázal aj na vznik nového humanizmu: „Sme teda svedkami zrodu nového humanizmu, v ktorom človeka charakterizuje predovšetkým jeho zodpovednosť voči svojim bratom a voči dejinám.“<sup>54</sup> S odstupom času možno vyjadriť domnienku, že tento nový humanizmus sa akosi evidentnejšie ešte neprejavil. No napriek tomu, pokiaľ ide oň, je potrebné vnímať a prijať znamenia, ktoré sú výsledkom milosťou obnovených svedomí, ako aj ovocím Koncilu.<sup>55</sup>

Jednotlivé vyhlásenia Druhého vatikánskeho koncilu o svedomí, najmä v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium* či v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* a v dekrété

<sup>48</sup> Pojmom učenie sa zrejme viac vyzdvihuje historický a praktický aspekt a pojem náuka sa explicitnejšie zameriava na teoretický aspekt problému – možno ich pokladať viac-menej za rovnocenné, avšak na teoretickej rovine ich nielen možno, ale aj treba rozlíšiť.

<sup>49</sup> To, „čo Duch povedal Cirkvi prostredníctvom koncilu našej doby, ako aj to, čo hovorí všetkým cirkvám, nemôže – napriek prechodným nepokojom – viesť k ničomu inému než k ešte väčšej súdržnosti celého Božieho ľudu, ktorý si je vedomý svojho *spásonosného poslania*“. (JÁN PAVOL II.: Encyklika *Redemptor hominis*, č. 3.)

<sup>50</sup> JÁN PAVOL II.: *Materna presenza della Madonna nella vita della Chiesa e della Patria*. 4 giugno 1979. In: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1979, s. 1414.

<sup>51</sup> FRANTIŠEK: Lettera al card. Lorenzo Baldisseri. Cito podľa ÖRSY, L.: Lo stile di vita della Chiesa. In: *Il Regno – Attualità*, roč. 59, 2014, č. 16, s. 537.

<sup>52</sup> JÁN XXIII.: *Discorso di Papa Giovanni XXIII nella solenne apertura del Concilio*, č. 26\*.

<sup>53</sup> Porov. HÜNERMANN, P.: Il concilio Vaticano II come evento. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 42, 1997, č. 11, s. 376–384.

<sup>54</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 55.

<sup>55</sup> Porov. LORENZETTI, L.: Umanesimo cristiano e umanesimi laici. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 46, 2014 (2), č. 182, s. 208–209. Päťdesiat rokov od skončenia Druhého vatikánskeho koncilu, „aj keď nás trápia bolesti našej doby a máme už ďaleko od naivného optimizmu, náš väčší realizmus nesmie znamenať menšiu dôveru v Ducha Svätého, ani menšiu štedrosť“. (FRANTIŠEK.: Apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium*, č. 84.)

o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem*, sú veľmi dôležité nielen pre špekulatívne nahliadanie na problematiku, ale aj v kontexte praktického života rozvíjaného v súlade s morálnym svedomím.

Pokiaľ ide o dogmatickú konštitúciu o Cirkvi *Lumen gentium*, je potrebné zdôrazniť, že Koncil v nej dal pojmu svedomie privilegované postavenie.

V prvom prípade, v texte o spáse človeka sa poukazuje na človeka, ktorý bez vlastnej viny nepozná Krista a ani jeho Cirkev, ale úprimne hľadá Boha.<sup>56</sup> V tejto súvislosti je vyzdvihnutá vôľa Boha, ktorou je spasiť všetkých ľudí (porov. 1 Tim 2,4). Táto vôľa sa vzťahuje i na tých, „ktorí bez vlastnej viny ešte neprišli k jasnému poznaniu Boha a usilujú sa, nie bez Božej milosti, správne žiť“<sup>57</sup>. Popri týchto mimoriadne dôležitých vyjadreniach Koncilu, ktorými poukazuje na tajomstvo spásy a zároveň vyzdvihuje dôležitosť svedomia ľudskej osoby, v tejto tajomnej spásonosnej Božej činnosti možno poukázať na Cirkev ako na tajomstvo lásky *caritas*.<sup>58</sup> Aj na Cirkev – ako Boží ľud putujúci v časopriestore – Cirkev, ktorá „je v Kristovi akoby sviatosťou, čiže znakom a nástrojom dôverného spojenia s Bohom“<sup>59</sup>, ktorý pozdvihol ľud k účasti na svojom živote.

V druhom prípade, v texte pertraktujúcom harmonizáciu práv a povinností veriacich vyplývajúcich z puta tak s Cirkvou, ako aj s ľudskou rodinou, sa uvádza: „Nech sa usilujú oboje zladit' vo vedomí, že v každej časnej veci ich má viesť kresťanské svedomie.“<sup>60</sup> Človek, kresťan, hľadajúc pravdu o Božom kráľovstve a možnosti jeho budovania, je vlastne pozvaný samotným Bohom uplatniť aspekt poznania, čo je ovocím predchádzajúcej Božej milosti pôsobiacej v jednotlivcovi. Teda čím viac kresťan vo všetkých sférach svojej mnohorakej činnosti zaangažovaním osobných vlastností a schopností odpovedá na podnety Kristovho Ducha, tým viac bude Kristus – svojím spasiteľským svetlom – prostredníctvom kresťana a kresťanov prežarovať celú ľudskú rodinu.<sup>61</sup>

V deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae* sa uvádza, že „príkazy Božieho zákona človek vníma a poznáva svojím svedomím, ktorého sa musí verne pridržať v každej činnosti, aby dosiahol svoj cieľ, a tým je Boh.

<sup>56</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16.

<sup>57</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 16.

<sup>58</sup> Porov. COZZOLI, M.: La *Lumen gentium* sulla Chiesa e l'etica teologica. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 44, 2012 (1), č. 173, s. 32. Prostredníctvom morálneho svedomia trojosobný Boh, pozývajúci človeka k účasti na svojom živote lásky, dáva spoznať nielen seba samého, ale aj *cestu*, rozlievajúc svoju lásku do našich sŕdc skrze Ducha Svätého. Teda najpodstatnejším, ale aj prvým darom je *caritas* – láska, ktorou človek miluje Boha a blížneho z lásky k Bohu. *Caritas* je láska, dar a súčasne úloha „nového prikázania“ (Jn 13,34), ku ktorému evanjelium nasmerúva celú morálku.

<sup>59</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 1.

<sup>60</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.

<sup>61</sup> Porov. DRUHÝ Vatikánsky koncil: Dogmatická konštitúcia *Lumen gentium*, č. 36.

Preto nie je dovolené nútiť človeka, aby konal proti svojmu svedomiu. No nie je dovolené ani prekážať mu, aby konal podľa svojho svedomia, najmä v náboženskej oblasti“.<sup>62</sup> V súvislosti s touto problematikou Petrov nástupca Ján Pavol II. vo svojom posolstve ku Svetovému dňu pokoja uvádza, že „náboženstvo vyjadruje najhlbšiu túžbu ľudskej osoby, ono určuje jej svetonázor a usmerňuje jej vzťah k iným; napokon poskytuje odpoveď na otázku o pravom zmysle života či osobného, či spoločenského. Náboženská sloboda preto utvára samotné jadro ľudských práv. Je natoľko nedotknuteľná, že si vyžaduje, aby sa človeku priznala sloboda zmeniť náboženstvo, ak to od neho vyžaduje jeho svedomie. Každý sa totiž musí verne pridržať vlastného svedomia za každých okolností a neslobodno ho nútiť, aby konal proti nemu. Práve preto nikoho nemožno násilím nútiť, aby prijal určité náboženstvo, a to za nijakých okolností a z nijakých pohnútok“.<sup>63</sup>

V dekréte *Apostolicam actuositatem* Druhý vatikánsky koncil uznal špeciálne poslanie laikov.<sup>64</sup> Uvádza sa v ňom, že Kristovo vykupiteľské dielo „zahrnuje aj obnovu celého časného poriadku. Preto poslaním Cirkvi je nielen prinášať ľuďom Kristovu blahozvešť a milosť, ale aj preniknúť a zdokonaľiť časný poriadok duchom evanjelia“.<sup>65</sup> Keď teda i laici plnia toto príznačné poslanie Cirkvi,<sup>66</sup> vykonávajú svoju apoštolskú činnosť v Cirkvi i vo svete,<sup>67</sup> sú aktívni tak v poriadku duchovnom, ako aj časnom.

<sup>62</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 3.

<sup>63</sup> JÁN PAVOL II.: Nel rispetto dei diritti umani, il segreto della vera pace : Messaggio per la Giornata mondiale della Pace 1999. In: SPARTÀ, S. (ed.): *Giovanni Paolo II: Messaggi di pace e di solidarietà*. Ariccia : Newton & Compton Editori 1999, s. 184. „Povahe viery plne zodpovedá, aby bolo z náboženskej oblasti vylúčené akékoľvek donucovanie zo strany ľudí.“ (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Deklarácia *Dignitatis humanae*, č. 10.)

<sup>64</sup> Porov. REY-MERMET, T.: *Il ruolo della coscienza*. Roma : Città Nuova Editrice, 1994, s. 71.

<sup>65</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*, č. 5.

<sup>66</sup> Pokiaľ ide o také vznešené povolanie, ako je to kresťanské, je potrebné zdôrazniť, že toto je svojou povahou aj povolaním k apoštolátu. Cirkev, ktorá sa „zrodila na to, aby šírením Kristovho kráľovstva po celej zemi na slávu Boha Otca urobila všetkých ľudí účastníkmi spásonosného vykúpenia a prostredníctvom nich účinne viedla celý svet ku Kristovi. Každá činnosť Kristovho tajomného tela zameraná na tento cieľ sa volá apoštolát, ktorý Cirkev uskutočňuje pomocou všetkých svojich členov, i keď rozličným spôsobom“. (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*, č. 2.)

<sup>67</sup> Laici majú nielen povinnosť, ale aj „právo apoštolovať práve pre svoje spojenie s Kristom ako Hlavou. Krstom boli totiž včlenení do Kristovho tajomného tela a birmovaním posilnení mocou Ducha Svätého, čím ich sám Pán určil na apoštolskú činnosť. Sú zasvätení, aby tvorili kráľovské kňazstvo a svätý národ (porov. 1 Pt 2, 9), aby všetkou svojou činnosťou prinášali duchovné obety a všade na svete vydávali svedectvo o Kristovi. Sviatosťami, najmä Eucharistiou, sa im dáva a živí ich láska, ktorá je akoby dušou celého apoštolátu. Apoštolát sa uskutočňuje vo viere, v nádeji a láske, ktoré Duch Svätý rozlieva v srdciach všetkých členov Cirkvi. Ba prikázanie lásky – Pánovo najväčšie prikázanie – podnecuje všetkých veriacich“. (DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dekrét *Apostolicam actuositatem*, č. 3.)

Keďže nie je našou úlohou detailne vyčerpať bohatstvo informácií a tvrdení o morálnom svedomí obsiahnutých v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu, našu pozornosť zameriame najmä na učenie obsiahnuté v jeho pastoraálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, predovšetkým v bode č. 16, ktorý je vlastne jediným uceleným textom o svedomí v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu.

### PASTORÁLNA KONŠTITÚCIA *GAUDIUM ET SPES*, Č. 16

Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* je jediným špecificky koncipovaným dokumentom. Jej text nepripravila nijaká predkoncilová komisia a zrejme i preto sa v nej adekvátne prejavil duch Koncilu<sup>68</sup>, v istom zmysle by sme mohli povedať, že sa i prostredníctvom nej špecificky prejavil Duch na Koncile.<sup>69</sup>

Na základe dejinných faktov je evidentné, že konečné znenie textu článku č. 16 predchádzali viacnásobné prepracovania, ktoré prispeli ku kvalitatívnemu posunu. Na jednej strane v tomto článku je vyjadrená široká dynamika a súdržnosť vyplývajúca z bytostnej dimenzie človeka, ktorú do neho vložil sám Stvoriteľ, na druhej strane sa tu nachádza veľmi dôležité vyjadrenie vzťahového aspektu svedomia a predstavenie lásky k Bohu a k blížnemu „ako obsah svedomia“<sup>70</sup>. Analýza a chronologické vyjadrenie pôvodného znenia a ďalších troch redakčných zmien textu<sup>71</sup> nie je našou úlohou,<sup>72</sup> a preto bez konkretizácie uskutočnených zmien a úprav, ktorými prechádzal text daného článku pastoraálnej

<sup>68</sup> Porov. BEINET, W.: Raccogliere il tempo : Il senso della storia e la terza epoca della Chiesa. In: *Il Regno – Attualità*, roč. 55, 2010 (4), s. 76.

<sup>69</sup> To neznamená, že text danej konštitúcie vznikol bez vážnych problémov. Porov. PESCH, O. H.: *Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965 : Příprava, průběh, odkaz*. Praha : Vyšehrad, 1996, s. 300–336; SARTORI, L.: *La Chiesa nel mondo contemporaneo : Introduzione alla „Gaudium et spes“*. Padova : Edizioni Messaggero Padova, 1995, s. 7–25.

<sup>70</sup> FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 278.

<sup>71</sup> Porov. MAJORANO, S.: Coscienza e verità morale nel Vaticano II. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone. Roma : Editiones Academiae Alphonsianae, 1987, s. 266.

<sup>72</sup> Vieme, že časť morálnej problematiky, ktorá je obsiahnutá v *Gaudium et spes*, č. 16, bola pôvodne spracovávaná v *De ordine morali cristiano*. Koncil ju však neprijal a kompletne odmietol. Čo sa týka dejinno-historických skutočností a spracovania danej problematiky, porov. CAPONE, D.: Antropologia, Coscienza e Personalità. In: *Studia Moralia*, 1966, č. 4, s. 73–113; TUCCI, R.: Introduzione storico-dottrinale. In: AA.VV.: *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*. Torino-Leumann : Elle Di Ci, 1968, s. 15–134; MAJORANO, S.: Coscienza e verità morale nel Vaticano II. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 259–267; REY-MERMET, T.: *Il ruolo della coscienza*, s. 59–68; FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 276–282; QUARANTA, G.: L'etica teologica all'apertura del concilio Vaticano II. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 44, 2012 (1), č. 173, s. 17–21.

konštitúcie *Gaudium et spes*, pristúpime k textu, ktorý bol oficiálne schválený v predposledný deň trvania Koncilu:

### DÔSTOJNOSŤ MORÁLNEHO SVEDOMIA

„V hĺbinách svedomia človek odkrýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale je povinný ho poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva, aby miloval a konal dobro a vyhýbal sa zlu; a keď treba, zaznieva mu v hĺbke srdca: Toto rob, tamtoho sa varuj! Človek má totiž v srdci Bohom vpísaný zákon a práve v poslušnosti tomuto zákonu sa prejavuje jeho dôstojnosť a podľa neho bude aj súdený. Svedomie je najskrytejším jadrom a svätýňou človeka, kde je sám s Bohom, ktorého hlas sa ozýva v jeho vnútri. Pomocou svedomia človek obdivuhodným spôsobom poznáva zákon, ktorý nachádza svoje naplnenie v láske k Bohu a bližnému. Vernosť svedomiu spája kresťanov s ostatnými ľuďmi, aby hľadali pravdu a pravdivo riešili mnohé mravné problémy vznikajúce v živote jednotlivcov i v spoločenskom živote. Čím viac teda prevláda správne svedomie, tým viac sa jednotlivé osoby a spoločenskú zdávajú slepejšie svojvôle a usilujú sa riadiť objektívnymi normami mravnosti. No nezriedka sa stáva, že svedomie sa z neprekonateľnej nevedomosti mylí bez toho, aby stratilo svoju dôstojnosť. To však nemožno povedať vtedy, keď sa človek málo stará o hľadanie pravdy a dobra a keď hriechne návyky svedomie postupne takmer zaslepia.“<sup>73</sup>

Skôr, ako pristúpime k interpretácii daného textu, je vhodné poznamenať, že Druhý vatikánsky koncil „pripomenul katolícke učenie o svedomí, keď hovoril o povolání človeka a zvlášť o dôstojnosti ľudskej osoby. Svedomie osobitným spôsobom rozhoduje o tejto dôstojnosti“<sup>74</sup>. Pertraktujúc svedomie ako nescudziteľnú svätýňu človeka v kontexte učenia pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et spes*, možno konštatovať, že na

<sup>73</sup> DRUHÝ Vatikánsky koncil: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 16: De dignitate conscientiae moralis. „In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui obedire debet, et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur. Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius. Conscientia modo mirabili illa lex innoscit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur. Fidelitate erga conscientiam christianam cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt, in veritate solvenda. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur.“

<sup>74</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Dominum et Vivificantem*, č. 43.

lepšie pochopenie tohto učenia v kontexte kresťanského konceptu morálnosti je na jednej strane potrebné uvedomiť si špecifiká „predkoncilovej manualistiky, ktorá postavila svoju argumentáciu radšej na prirodzenom zákone než na Písme, ba dôverovalo sa skôr svetlu rozumu než svetlu zjavenia“<sup>75</sup>. Táto manualistika radšej pripisovala morálnu povinnosť prikázaniam Dekalógu než dvojitému prikázaniu lásky. Na druhej strane je nutná „správna hermeneutika“<sup>76</sup> a tiež náležite vziať do úvahy učenie Druhého vatikánskeho koncilu o človeku spolu s témami hovoriacimi o spásе, ktorá je darom Boha, o osobnej mravnosti a morálnosti, o ľudskom úsilí správneho konania vo svete.<sup>77</sup>

Citovaný text z *Gaudium et spes*<sup>78</sup> má centrálnе postavenie v prvej kapitole konštitúcie, ktorá je venovaná dôstojnosti ľudskej osoby. Konciloví otcovia však, vnímajúc človeka v jeho integrite, „s telom a dušou, so srdcom a svedomím, s rozumom a vôľou“<sup>79</sup>, dávajú zároveň k dispozícii interpretačný kľúč k jednotlivým textom konštitúcie. V uvedenom texte sa na jednej strane evidentne javí vzťah svedomia ku transcendentnu, nie menej je zjavná dôstojnosť morálneho svedomia, morálny imperatív, ako aj výzva k dialógu,<sup>80</sup> a predovšetkým spočívajúci rozmer lásky. Na druhej strane si po náležitej reflexii možno položiť otázku: nachádza sa tu jedna, či viac odlišiteľných, ba v istom zmysle odlišných koncepcií morálneho svedomia?

Uchopenie poznatkov a špecifické rozlišovanie pre interpretačný kľúč textu môžu byť značne nápomocné pri konfrontácii, ako uvádza A. Fumagalli, „dvoch rozličných koncepcií morálneho svedomia“<sup>81</sup> nachádzajúcich sa v *Gaudium et spes* č. 16. Prítomnosť dvoch modelov,<sup>82</sup> koncepcií spojených do jedného celku je zrejme dôsledkom dvoch vplyvov prítomných na Druhom vatikán-

<sup>75</sup> FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 275. Porov. LORENZETTI, L.: *Morale cattolica*. In: *Rivista di teologia morale*, roč. 44, 2012 (4), č. 176, s. 570.

<sup>76</sup> SCOLA, A.: *Un'adeguata ermeneutica conciliare*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 57, 2012, č. 17, s. 538–549. Porov. BENEDIKT XVI.: *Le ermeneutiche del Vaticano II : Discorso alla curia romana*. In: *Il Regno – Documenti*, roč. 51, 2006, č. 1, s. 5–10.

<sup>77</sup> Porov. FUCHS, J.: *Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana*. In: LATOURELLE, R. (ed.): *Vaticano II 1962/1987 : Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*. Vol. II. Assisi : Cittadella Editrice, 1987, s. 1018–1025.

<sup>78</sup> Možno v ňom poukazať jednak na pastorálno-konštitučný aspekt dokumentu ekumenického koncilu, na teologicko-morálne stanovisko postavené nielen na filozoficko-racionálnom, ale aj na biblickom podklade, ale najmä na jeho predmetný obsah v kontexte morálneho konania človeka povolaneho k účasti na tajomstve života lásky trojosobného Boha.

<sup>79</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes*, č. 3.

<sup>80</sup> Porov. MAJORANO, S.: *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*. In: NALEPA, M., KENNEDY, T. (ed.): *La coscienza morale oggi*. Omaggio al prof. Domenico Capone, s. 267–268.

<sup>81</sup> FUMAGALLI, A.: *L'eco dello spirito : Teologia della coscienza morale*, s. 275.

<sup>82</sup> Porov. RATZINGER, J.: *Coscienza e verità*. In: BORGONOVO, G. (ed.): *La coscienza*, s. 17.

skom koncile – tradičného a inovatívneho.<sup>83</sup> Jeden chcel zviazať svedomie s poslušnosťou zákonu, druhý s úprimnosťou osoby.<sup>84</sup> My ich však budeme pokladať za dva aspekty v koncepcii svedomia Druhého vatikánskeho koncilu, budú však pertraktované v druhej časti tejto štúdie.

**Záverom** prvej časti štúdie možno konštatovať, že problematika morálneho svedomia je na jednej strane nescudziteľnou skutočnosťou, vyplývajúcou tak z bytostnej dimenzie osoby, ako aj z teologickej impostácie nazerania. Na druhej strane, v dôsledku súčinnosti s plnohodnotným konaním človeka ako osoby, je kontinuálne aktuálna a v kontexte znamení času zrejme ešte aktuálnejšia ako pred niekoľkými desaťročiami.

Človek v reflexnom pohľade na seba samého je schopný vyjadriť špecifiká svojej spirituálnej podstaty a spoznať zvláštnu dispozíciu vertikálno-horizontálnej vzťahovosti. Vlastne jej uvedomovaním a rozvíjaním náležitejšie preniká do spektra vlastnej jedinečnej autenticity a neopakovateľnosti. Zároveň, spolu s inými, má možnosť jej verifikácie v trojsúčinnom aspekte osobnej, sociálnej a náboženskej dimenzie či roviny.

V spirituálno-morálnom vyjadrení špecifika kresťana sa dostáva do popredia vnútorná skúsenosť s Osobou, ktorá ponúka životu celkom nový horizont, a tým aj zásadné smerovanie. Boh vo svojej добрote a múdrosti zjavil seba samého a umožnil ľuďom poznať, že majú „skrze Krista, Slovo, ktoré sa stalo telom, v Duchu Svätom prístup k Otcovi a stávajú sa účastnými na Božej prirodzenosti (porov. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)“<sup>85</sup>. Vďaka Božiemu zjaveniu a náboženskej dimenzii viery „veriaci rozoznáva novotu, ktorou sa vyznačuje morálnosť jeho skutkov“<sup>86</sup>, a svojimi skutkami vlastne v istom zmysle vyjadruje túžbu byť čoraz podobnejším obrazu Syna. Toto sa však nedeje bez asistencie Ducha (porov. Rim 8,3-4. 26). Veď život kresťana s Kristom je „ukrytý v Bohu“ (Kol 3,3). V tejto vízii možno náležitejšie vnímať i výrok: „Svedomie je prvým zo všetkých Kristových zástupcov.“

Druhý vatikánsky koncil, ktorý bol darom a milosťou trojosobného Boha súčasťami Božieho ľudu, vynaložil veľké úsilie tak pre biblicko-teologickú argumentáciu a interpretáciu v oblasti morálneho konania človeka a kresťana, ako aj pre integrálne vnímanie človeka „s telom a dušou, so srdcom a svedomím,

<sup>83</sup> Porov. RATZINGER, J., BENEDETTO XVI.: *L'elogio della coscienza : La verità interroga il cuore*. Siena : Edizioni Cantagalli, 2009, s. 5.

<sup>84</sup> Porov. ZUCCARO, C.: *Morale fondamentale*. Bologna : Edizioni Dehoniane, 1994, s. 229.

<sup>85</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Dogmatická konštitúcia *Dei Verbum*, č. 2.

<sup>86</sup> JÁN PAVOL II.: Encyklika *Veritatis splendor*, č. 73.



s rozumom a vôľou<sup>87</sup>. V tejto špecifikovanej vízii a v duchu znamení času, ako sme poukázali, zaujal postoj ku svedomiu človeka v dogmatickej konštitúcii *Lumen gentium*, v deklarácii o náboženskej slobode *Dignitatis humanae*, v dekréte o laickom apoštoláte *Apostolicam actuositatem*. Tieto sú veľmi dôležité nielen pre špekulatívne nahliadanie na problematiku, či v kontexte praktického života rozvíjaného v súlade s morálnym svedomím, ale aj pre interpretáciu konceptu svedomia nachádzajúcu sa v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* č. 16. V uvedenom texte je evidentný vzťah svedomia ku transcendentnu, nie menej je zjavná dôstojnosť morálneho svedomia, morálny imperatív a výzva k dialógu, ako aj špecifikum lásky.

prof. ThDr. Ivan Kútny, PhD.  
Teologická fakulta TU  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
e-mail: ivan.kutny@truni.sk

---

<sup>87</sup> DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes*, č. 3.



## Interpretácia podobenstva o milosrdnom Samaritánovi v Origenovej *Homílii* 34

Marcela Andoková, Nikola Šefčíková

ANDOKOVÁ, M., ŠEFČÍKOVÁ, N.: The Interpretation of the Parable of the Good Samaritan in Origen's *Homily* 34. *Teologický časopis*, XIII, 2015, 1, s. 67 – 81.

The parable of the good Samaritan belongs to the most famous parables of the New Testament which emphasize the importance of God's mercy towards humanity. The popularity of this text is also attested in the exegetical works and homilies of Christian authors in the patristic era. The aim of this contribution is to analyze Origen's *Homily* 34 preserved in the Latin language, dealing with Luke 10:25-37, and consequently to present its Slovak translation. There are many parallels in the interpretation of the biblical text between Origen and other patristic authors. Here we refer mostly to the homily *Quis dives salvetur* by Clemens Alexandrinus and to the works of two Latin Church fathers: Saint Ambrose and his *Expositio evangelii secundum Lucam*, and Saint Augustine and his *Enarrationes in Psalmos* and *Quaestiones evangeliorum*.

*Keywords:* the parable of the good Samaritan, patristic interpretation of Luke 10:25-37, exegetical commentaries and homilies, Origen's *Homily* 34, allegoric interpretation, God's mercy

Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37), ktoré názorným spôsobom približuje Božie milosrdenstvo voči človeku, patrí medzi najznámejšie novozákonné podobenstvá. O jeho obľube svedčí aj fakt, že ho vo svojich dielach hojne citovali kresťanskí autori prvých storočí a v nejednom prípade mu venovali i väčší priestor vo svojich biblických komentároch či kázňach. Prekvapuje nás však, že v slovenskom kultúrnom a odbornom prostredí bola tomuto textu v súvislosti s cirkevnými otcami doteraz venovaná len marginálna pozornosť.<sup>1</sup> Preto by sme v tomto príspevku chceli priblížiť čitateľom inter-

<sup>1</sup> Z pohľadu novozákonnej exegézy sa tomuto podobenstvu na Slovensku okrajovo venovali J. Jančovič a D. Kráľová vo svojej štúdií: JANČOVIČ, J., KRÁĽOVÁ, D.: *Literárna efektívnosť Lukášovho evanjelia pre integrálny pohľad na človeka*. In: *Studia Biblica Slovaca*, roč. 4, 2012, č. 1, s. 20–34, najmä s. 29–30. Interpretáciu tohto podobenstva u patristických autorov spracovala vo svojej bakalárskej práci N. Šefčíková: ŠEFČÍKOVÁ, N.: *Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi a jeho interpretácia u vybraných ranokresťanských autorov*. Bakalárska práca. Bratislava : FF UK, 2015. Zo zahraničných prác: BLAJER, P.: *The Parable of the Good Samaritan (Luke 10:25-37) : Its Function and Purpose within the Lukan Journey Section*. Dissertation. Washington, 2012; LEDEGANG, F.: Origen's View of Apostolic Tradition. In: *The Apostolic Age in Patristic Thought*. Ed. A. Hilhorst. Leiden; Boston : Brill,

pretáciu tohto podobenstva tak, ako sa zachovala v Origenovej *Homílii* 34.<sup>2</sup> Zároveň chceme poukázať na paralely či na prípadné rozdiely vo výklade tohto podobenstva u iných patristických autorov. Veríme, že tento spôsob prístupu k textu nám pomôže utvoriť si plastickejší obraz o danej problematike. Navyše slovenský preklad tejto homílie môže byť tiež inšpiráciou pri výklade samotného textu Lk 10,25-37 aj pre súčasných kazateľov.

Exegetické práce a komentáre otcov ponúkajú čitateľom vhlad do ich spôsobu uvažovania nad biblickým textom. Dnešní kazatelia môžu čerpať z ich múdrosti a učiť sa z metód, ktoré používali. Pokiaľ ide o prístup týchto autorov k textu, treba konštatovať, že každý z nich volil pri výklade podobenstva trochu odlišný spôsob a rôznia sa aj literárne žánre, v ktorých môžeme sledovať interpretáciu Lukášovho podobenstva.

Z gréckych patristických autorov sme do tejto štúdie popri samotnom Origenovi zahrnuli Klementa Alexandrijského, ktorý zapracoval časť vysvetlenia príbehu o milosrdnom Samaritánovi do svojej homílie *Quis dives salvetur* (Kto bohatý bude spasený)<sup>3</sup>, reflektujúcej otázku, ktorá sa v Alexandrii 2. storočia stáva veľmi páľčivou, a to, či aj majetní ľudia môžu byť spasení.<sup>4</sup> Klement v homílii poukazuje na to, aký má byť správny postoj kresťana k majetku, a popri postupnom vysvetľovaní pasáže z Markovho evanjelia odkazuje vo svojom výklade aj na mnohé ďalšie verše z Písma, prevažne z Nového zákona.<sup>5</sup>

Z latinských autorov zohľadňujeme predovšetkým diela svätého Ambróza a Augustína. Ambróz zahrnul interpretáciu tohto podobenstva do svojho komentára k Lukášovmu evanjeliu<sup>6</sup> a Augustín zas pracoval s niektorými úsekmi

2004, s. 130–138.

<sup>2</sup> Pre potreby tejto štúdie pracujeme pri výklade Origenovej *Homílie* 34 s edíciou ORIGENES: *In Lucam homiliae : Homilien zum Lukasevangelium* II. In: *FChr* 4. Ed. H.-J. Sieben, 1991–1992, s. 336–344.

<sup>3</sup> CLEMENS ALEXANDRINUS: *Quis dives salvetur* – Τίς ὁς σωζόμενος πλούσιος, PG 9. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1890, stl. 603–652; k interpretácii Lk 10,25-37 pozri najmä odseky 27–30, stl. 632–636.

<sup>4</sup> V tejto homílii uplatňuje Klement alegorický spôsob výkladu a interpretuje text z Mk 10,17-31. K téme porov. QUASTEN, J.: *Initiation aux Pères de l'Église*, zv. II. Paris : Les Editions du Cerf, 1986, s. 24; PLÁTOVÁ, J.: Οἱ οὐρανοὶ λέγονται πολλαχῶς. Výklad Žalmu 18(19) v Klementových *Eclogae Propheticae* 51–53. In: „*Homílie k Žalmom*“ v *ranom kresťanstve*. Košice : Viena, 2009, s. 23–30.

<sup>5</sup> Biblický text z Mk 10,17-31 bol všeobecne chápaný ako výzva zrieknuť sa majetku. Klement na viacerých miestach zdôrazňuje podstatu zavrhnutia samotnej túžby po bohatstve. Blahobyť do značnej miery odsudzuje práve pre jeho nepriaznivé účinky, prispieva totiž k ľudskej chamtivosti a sebeckosti. Bohatý človek však nemusí vždy nutne pre majetok upadnúť do hriechu, a preto Klement ďalej v texte vyzdvihuje výhody bohatstva, ktoré dáva človeku možnosť starať sa o chudobných. Porov. CLEMENS ALEXANDRINUS: *Quis dives salvetur* 1, 11-12, 24-25 (PG 9, 603, 616–617, 630).

<sup>6</sup> Obsiahlou exegézou Biblie Ambróz prepracoval a doplnil na základe svojich kázni. NZ sa

podobenstva v rámci výkladu iných textov, napríklad vo svojom komentári k Žalmom.<sup>7</sup> Zaujímavá je tiež jeho interpretácia časti Lk 10,25-37 v diele *Quaestiones evangeliorum*.<sup>8</sup> Aj napriek rozdielnym perspektívam týchto autorov môžeme sledovať viacero spoločných znakov medzi ich interpretáciou Lk 10,25-37 a Origenovou *Homíliou* 34, ktorá bude predmetom nášho skúmania ďalej v texte.

Origenova tvorba je bohatá, no značná časť jeho spisby sa nezachovala. Niektoré diela boli neskôr preložené do latinčiny a upravené. Jeho interpretácia Písma má základ v trojitom zmysle textu: Ide o telesný či doslovný zmysel, psychický či morálny a duchovný či mystický. Keďže niektoré časti biblického textu nedávajú pri doslovnom výklade nijaký zmysel, Origenes vo svojom výklade hojne využíva alegóriu. Mystický zmysel má podľa neho tri funkcie: typologicky odкрýva SZ ako proroctvo ukazujúce na Krista, vykladá výpovede dejín spásy a objasňuje eschatologickú nádej kresťana. Stredobodom mystického zmyslu je samotný Kristus, ktorý vo svojom živote naplnil starozákonné proroctvá a zároveň naznačil svoj opätovný príchod.<sup>9</sup>

Na základe filologicko-kritickej rekonštrukcie konkrétneho biblického textu a za použitia svojich exegetických pravidiel napísal Origenes množstvo exegetických spisov takmer ku všetkým knihám Biblie v troch literárnych druhoch. Popri učených teologických komentároch (τόμοι) a jednotlivých výkladoch či poznámkach na okraji biblického textu (σχόλια), veľkú časť jeho komentárov k Písmu tvoria práve kázne (ὁμιλία)<sup>10</sup>, ktoré boli prednesené na liturgickom zhromaždení, zaznamenané stenografmi a neskôr v čiastočne prepracovanej podobe aj publikované.<sup>11</sup>

---

venoval v dvadsiatich komentároch, ostatné skúmajú SZ. Rozsahom najväčší komentár k NZ predstavuje Ambrózov *Výklad evanjelia podľa sv. Lukáša* (AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam*, PL 15. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845, stl. 1717–1720), kde v siedmej knihe nachádzame interpretáciu textu Lk 10,25-37.

<sup>7</sup> Porov. AUGUSTINUS: *Enarratio in Psalmum* 48, s. 1,14, CCL 38, s. 562; 60,8, CCL 39, s. 770; 88, s. 2,5, s. 1236. Keďže Augustín pri svojom výklade žalmov používal časti mnohých biblických veršov neraz pomerne nesúvisle, uvádza napr. v *Enarratio in Psalmum* 60 len malý zlomok z podobenstva o milosrdnom Samaritánovi. Z toho dôvodu tu nájdeme vysvetlenie iba troch pojmov z podobenstva (neznámy muž, Jericho a Jeruzalem). Ostatné pojmy vôbec nespomína a zameriava sa skôr na etymológiu názvu mesta Jericha.

<sup>8</sup> AUGUSTINUS: *Quaestiones evangeliorum*, CCL 44B. Ed. A. Mutzenbecher, 1980, s. 1–118; najmä kap. II,19, s. 38.

<sup>9</sup> Porov. DROBNER, H.: *Patrologie : Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha : Oikoymenh, 2011, s. 189.

<sup>10</sup> Gr. slová ὁμιλία či ὁμιλέω znamenali pôvodne „spoločenstvo“, „styk“ či „rozhovor“ (napr. Lk 24,14; 1 Kor 15,33 a Sk 24,26). Porov. BAUER, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin; New York : Walter de Gruyter, 1988, stl. 1146–1147.

<sup>11</sup> Porov. DROBNER, H.: *Patrologie : Úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 190.

Podľa svedectva antických autorov kázal Origenes v čase svojej kňazskej služby v Cézarei počas týždňa najmä v stredu a v piatok,<sup>12</sup> vyskytujú sa však aj názory, že kázal a vykladal SZ takmer každodenne.<sup>13</sup> Dá sa povedať, že vo svojich kázňach komentoval prakticky celé Sväté písmo. Žiaľ, v gréckom origináli sa z homílií do dnešných čias zachoval len malý zlomok (asi 20 ucelených homílií).<sup>14</sup> Z latinských prekladov Origenových homílií, ktoré urobil Hieronym, máme dnes k dispozícii 39 k textom Evanjelia podľa Lukáša.<sup>15</sup>

Origenove kázne začínali väčšinou stručným úvodom, ktorý obsahoval hlavnú myšlienku, pokračovali samotným výkladom a v závere bol uvedený chválospev. Tieto homílie neoslňujú vždy rétorickou krásou, ale zato obsahujú mnohé pozoruhodné myšlienky, ktoré ovplyvnili teologické myslenie a spiritualitu ďalších generácií.<sup>16</sup> Sú v zásade veľmi jednoduché a vo svojej výstavbe neobsahujú klasický rétorický aparát; prevláda v nich konverzačný tón a odzrkadľujú bežný rečový úzus tak, ako ho zaznamenali stenografi. To sa ďalej odráža aj v latinských prekladoch týchto homílií, ku ktorým patrí aj *Homília* 34, venovaná interpretácii Lk 10,25-37, ktorá je predmetom našej analýzy v tejto štúdii.

Na začiatku svojej kázne Origenes uvádza, ktorou časťou Lukášovho evanjelia sa hodlá zaoberať. Používa pritom dve formuly: „O tom, čo je napísané: ...“ a „až po to miesto, kde hovorí: ...“<sup>17</sup> Pri prvej z nich vynecháva z verša 25 úvodnú vetu o učiteľovi zákona a Ježišove slová prirovnáva ku „kratšej ceste k večnému životu pre tých, čo poslúchajú“<sup>18</sup>. Pokiaľ ide o citácie biblického textu, latinská verzia homílie sa do veľkej miery pridŕža gréckeho originálu slovosledom aj aplikovaním konkrétnych výrazov, participií či slovesných časov. Ďalším odsekom pokračuje kazateľ v prerozprávaní podobenstva. Zaujímavé je pozorovať jeho štýl – v niektorých prípadoch totiž zacituje iba začiatok či koniec verša, akoby predpokladal, že poslucháči text dobre poznajú. Origenovo

<sup>12</sup> Porov. SOCRATES SCHOLASTICUS: *Historia ecclesiastica* 5,22, PG 67. Ed. J.-P. Migne. Paris, 1859, stl. 636.

<sup>13</sup> Porov. QUASTEN, J.: *Initiation aux Pères de l'Eglise*, zv. II, s. 61; NAUTIN, P., úvodná štúdia. In: ORIGENES: *Homiliae in Ieremiam – Homélie sur Jérémie*. SChr 232, 2 zv. Ed. P. Nautin. Paris, 1976–1977, s. 100–191.

<sup>14</sup> Len pomerne nedávno boli objavené fragmenty gréckeho textu zo záveru *Homílie* 35 k Lukášovmu evanjeliu a jeho 25 homílií k Matúšovmu evanjeliu.

<sup>15</sup> Z celkového počtu 574 Origenových homílií neexistuje dnes ani preklad do latinčiny k 388 z nich. Porov. QUASTEN, J.: *Initiation aux Pères de l'Eglise*, zv. II, s. 61.

<sup>16</sup> Porov. SARKA, R.: O duchovnej zrelosti v IV. homílii Origena. In: „*Homília k Žalmom*“ v ranom kresťanstve, s. 32n.

<sup>17</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 336): „De eo, quod scriptum est: ... usque ad eum locum, ubi ait: ...“

<sup>18</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4), s. 336: „quae quodam compendio ad aeternam vitam oboedientes ducerent.“

zdôvodnenie celej vety pomocou termínu *iustificare* znie tak, že učiteľ zákona chcel „ukázať, že nikto mu nebol bližným“<sup>19</sup>. Origenes tu vyzdvihuje myšlienku o ochote držať sa Božích prikázaní a stať sa bližným komukoľvek, kto potrebuje pomoc.<sup>20</sup>

Alegorickú interpretáciu podobenstva uvádza Origenes súvetím: „Hovoril ktosi zo starších, keď chcel vyložiť podobenstvo...“<sup>21</sup> Predkladá tu svoju koncepciu chápania jednotlivých zložiek podobenstva a prirovnáva okradnutého človeka k Adamovi, Jeruzalem k raju, Jericho ku svetu<sup>22</sup>, zbojníkov k nepriateľským silám (t. j. k moci diabla), kňaza k zákonu, levitu k prorokom, Samaritána ku Kristovi<sup>23</sup>, zranenia k neposlušnosti, zviera ku Kristovmu telu, hostinec<sup>24</sup> k cirkvi prijímajúcej všetkých, čo chcú vstúpiť, dva denáre k Otcovi a Synovi a majiteľa hostinca ku správcovi cirkvi, ktorému bolo zverené odpúšťanie hriechov<sup>25</sup>. Samaritánov prísľub o návrate mal tiež svoj význam, a to druhý Ježišov príchod.

Autor pokračuje výrokom o tom, na koho sa príbeh vzťahuje. Nemôže byť platný pre všetkých, keďže ľudia sa nachádzajú v rozličných životných situáciách. V tejto súvislosti spomína autor aj text Mt 15,24, kde Ježiš hovorí o svojom úmysle zamerať sa najmä na Izraelitov. Ďalej poukazuje na rozdiel medzi „zbojníkmi“ (*latrones*) a „zlodejmi“ (*fures*); zbojníci sú podľa neho oveľa horší, keďže napadnutého muža nielen okradli, ale dokonca aj surovo zbili. Origenes

<sup>19</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4), s. 336: „ostendere, quod nemo sibi esset proximus.“

<sup>20</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4), s. 338: „Quis de his tribus videtur tibi proximus esse eius, qui in latrones incidit?“

<sup>21</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4), s. 338: „Aiebat quidam de presbyteris, volens parabolam interpretari...“

<sup>22</sup> Myslí sa tým hriechy svet ako protiklad raja a Božej prítomnosti. Vo výklade Ž 60 ponúka Augustín v súvislosti s Lk 10,25-37 nasledujúcu interpretáciu mesta Jericha: „Mesiac sa totiž v Písme pokladá za obraz nestálosti ľudskej prirodzenosti. Preto do Jericha schádzal z Jeruzalema muž, ktorý padol do rúk zbojníkov, slovo Jericho je totiž hebrejské a v latinčine znamená mesiac. Schádzal teda akoby z nesmrteľnosti do smrteľnosti, a právom bol na ceste zranený zbojníkmi a zanechaný polomŕtvý ten Adam, z ktorého pochádza celé ľudské pokolenie.“ AUGUSTINUS: *Enarratio in Psalmum* 60,8 (CCL 39, 770).

<sup>23</sup> Zhodne s Origenom chápe Samaritána ako Krista aj Klement Alexandrijský, ktorý vo svojej homílii *Quis dives salvetur* uvádza: „Kto iný by to bol než sám Spasiteľ? Alebo kto sa nad nami viac zmlieval ako on, keď sme pod vládcami temného sveta takmer zomreli prer mnohé zranenia, strach, túžby, nenávisť, utrpenia, podvody a žiadosti? Jedine Ježiš je lekárom týchto zranení. (...) On poskytol nerozpojitelné obvazy uzdravenia a spásy – lásku, vieru a nádej.“ CLEMENS ALEXANDRINUS: *Quis dives salvetur* 30 (PG 9, 636).

<sup>24</sup> Na vysvetlenie lat. prekladu gr. slova πανδοχειον pripája latinský prekladateľ pojem *stabulum*, ktorý môže mať aj negatívnejší význam a označuje krčmu či nevestinec. Porov. GLARE, P. G. W.: *Oxford Latin Dictionary*, 1985, s. 1813.

<sup>25</sup> Slovo *dispensatio* znamenalo v klasickej latinčine aj „rozvažovanie“, „rozdeľovanie“ či „správa (niečoho)“. Porov. GLARE, P. G. W.: *Oxford Latin Dictionary*, s. 554.

tu pripája i prvú časť Jn 10,8 a rany pripodobňuje ku hriechom a ľudským previneniam.<sup>26</sup>

V nasledujúcom odseku opisuje kazateľ situáciu zraneného muža po tom, čo ho napadli zbojníci, a zdôrazňuje, že ho napokon zanechali na ceste „nie mŕtveho, ale polomŕtveho“<sup>27</sup>. Príležitosť poskytnúť chudákovi pomoc mali kňaz reprezentujúci zákon a levita zastupujúci prorocstvo. Origenes poznamenáva, že títo možno niekomu inému pomohli, no v tomto prípade sa tak nestalo. Dôvodom, prečo celá situácia dopadla takto, je zásah „Božej prozreteľnosti“.<sup>28</sup> Samaritán disponuje väčšou mocou, než majú zákon či prorocvá, navyše vie o svojom statuse „strážcu“.<sup>29</sup> Do Jericha sa vybral práve kvôli záchrane okradnutého muža. Na biblické potvrdenie týchto faktov autor uvádza obvinenie zo strany Židov, že Ježiš je Samaritán a posadnutý démonom (porov. Jn 8,48n). Kristus vyvrátením druhej časti výpovede akoby potvrdil tú prvú, a teda aj pozíciu Samaritána-strážcu.

Pokiaľ ide o samotné ošetrenie vínom, olejom a obväzmi, paralela s Iz 1,6 nám ukazuje Samaritánov záujem pomôcť ranenému. Origenes vyzdvihuje fakt, že práve týmto skutkom sa Samaritán „stal“ (*fieret*) jeho blížnym.<sup>30</sup> Záchranca mal so sebou všetko potrebné nielen pre jedného človeka, ale aj pre ďalších núdznych. Nasleduje opis liečivých vlastností oleja a vína a opätovná súvislosť s Bibliou veršom zo Ž 104,15. Zviera autor prirovnáva ku Kristovmu telu a vyloženie takmer mŕtveho muža na toto zviera interpretuje ako Ježišovu smrť a utrpenie, keď na kríži niesol ľudské hriechy (porov. Mt 8,17). Samaritán privádza raneného do hostinca, t. j. do Cirkvi, ktorá pozýva všetkých a nerobí rozdiely v udeľovaní požehnaní. Origenes na tomto mieste cituje Ježišove slová z Evanjelia podľa Matúša: „Podťe ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení, a ja vás občerstvím.“<sup>31</sup>

Tu sa však Samaritánova starostlivosť ešte nekončí. Popri výraze *sollicitudo*, ktoré znamená „starosť“ aj „znepokojenie“, sa v texte vyskytuje tiež pojem *industria*, ktorý možno prekladať nielen ako „usilovnosť“, „starostlivosť“, ale aj

<sup>26</sup> Toto prirovnanie je zaujímavé, keďže by sme napadnutie človeka zbojníkmi a jeho následky mohli na prvý pohľad pokladať len za neočakávané nešťastie, a nie za spôsob trestu. Origenes však chápe rozhodnutie muža odísť z „raja“ do „sveta“ ako hriešny krok. Porov. ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 338).

<sup>27</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 340): „non mortuum, sed seminecem.“

<sup>28</sup> Pod prozreteľnosťou sa tu rozumie Božia intervencia. Porov. ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 340): „servabat quippe seminecem providentia...“

<sup>29</sup> Pozri preklad Origenovej *Homílie* 34,5.

<sup>30</sup> Porov. ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 340): „ut fieret eius proximus.“

<sup>31</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 342): „Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos.“ Porov. Mt 11,28.



ako „vytrvalosť“. Zdá sa, že tento termín sa tu vyskytuje zámerne.<sup>32</sup> Jeho použitie totiž podporuje aj fakt, že Samaritán zostal v hostinci celý deň a na muža dohliadal aj v noci. Ráno zaplatil „anjelovi cirkvi“ (*angelus ecclesiae*) dvoma denármi, aby sa o neznámeho pocestného postaral až do uzdravenia. Jeho štedrosť zvyrazňuje ochota uhradiť akékoľvek budúce výdavky spojené s vyliečením tohto muža. Dva denáre Origenes vysvetľuje takto: „Zdá sa mi, že *dva denáre* predstavujú poznanie Otca a Syna a pochopenie tajomstva, akým spôsobom je Otec v Synovi a Syn v Otcovi.“<sup>33</sup>

V závere homílie poukazuje Origenes na fakt, že Samaritán bol okradnutému človeku bližší ako zákon a proroci. Vyzýva svojich poslucháčov, aby konali podľa príkladu milosrdného Samaritána, ktorý mužovi nepomohol slovami, ale predovšetkým skutkom. Vymenúva všetko, čo urobil, a tým kladie dôraz na činy. Slová „chod' a rob podobne“<sup>34</sup> platia nielen pre učiteľa zákona z príbehu, ale vzťahujú sa na každého človeka. Ak budú ľudia žiť takto, majú prísľub získania večného života. Kázeň je zakončená druhou časťou textu 1 Pt 4,11.

Dôležitosť milosrdenstva vo vzťahu k textu Lk 10,25-37 zdôrazňuje v závere výkladu tohto podobenstva aj Ambróz, keď hovorí: „Veď nik nie je viac bližný ako ten, čo vyliečil naše rany; milujme ho ako Pána, milujme ho ako bližneho, nič nie je totiž také blízke, ako hlava údom. Milujme aj toho, kto je napodobňovateľom Krista, milujme toho, kto v jednote tela znáša núdzu druhého. Príbuzenstvo samo nerobí [z človeka] bližneho, ale milosrdenstvo. Keďže milosrdenstvo je v súlade s prirodzenosťou, nič nie je také prirodzené, ako pomáhať svojmu druhovi.“<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Pozri preklad Origenovej *Homílie* 34,8.

<sup>33</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 344): „Duo denarii' notitia mihi videtur esse Patris et Filii et scientia sacramenti, quomodo Pater in Filio et Filius in Patre sit.“

<sup>34</sup> ORIGENES: *In Lucam homiliae* 34 (FChr 4, 344): „Vade, et tu fac similiter.“

<sup>35</sup> AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam* 84 (PL 15, 1720): „Ergo quoniam nemo magis proximus quam qui vulnera nostra curavit, diligamus eum quasi dominum, diligamus eum quasi proximum, nihil enim tam proximum, quam caput membris: diligamus etiam eum qui imitator est Christi: diligamus eum qui inopiae alterius corporis unitate compatitur. Non enim cognatio facit proximum, sed misericordia: quia misericordia secundum naturam; nihil enim tam secundum naturam, quam iuvare consortem naturae.“

Origenova *Homília* 34<sup>36</sup>

*De eo, quod scriptum est: „Magister, quid faciens vitam aeternam possidebo?“; usque ad eum locum, ubi ait: „Vade, et tu fac similiter“.*

1. Cum multa in lege praecepta sint, haec tantum in evangelio Salvator posuit; quae quodam compendio ad aeternam vitam oboedientes ducebant. Ad id enim, quod legis doctor interrogaverat eum dicens: „Magister, quid faciens vitam aeternam possidebo?“, quae lectio secundum Lucam hodie vobis recitata est, respondit Iesus: „In lege quid scriptum est? quomodo legis? Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua, et ex tota mente tua; et proximum tuum quasi te ipsum“. Ac deinde: „bene“, ait, „respondisti; hoc fac, et vives“. Haud dubium, quin sempiterna est vita, de qua et legis doctor interrogaverat et Salvatoris sermo fuerat. Simulque perspicue docemur in lege praeceptum, ut diligamus Deum. In Deuteronomio: „audi“, inquit, „Isra-

*O tom, čo je napísané: „Učiteľ, čo mám robiť, aby som získal večný život?“; až po to miesto, kde hovorí: „Chod' a rob podobne“.*<sup>37</sup>

1. Hoci v zákone je množstvo nariadení, iba tieto v evanjeliu ustanovil Spasiteľ, aby kratšou cestou viedli k večnému životu tých, ktorí ich poslúchajú. Na to, čo sa ho opýtal učiteľ zákona<sup>38</sup> slovami: „Učiteľ, čo mám robiť, aby som získal večný život?“ – ide o úryvok z Lukáša, ktorý vám dnes bol prečítaný –, odpovedal Ježiš: „Čo je napísané v zákone? Ako [tam] čítaš? Milovať budeš Pána, svojho Boha, z celého svojho srdca, z celej svojej duše, z celej svojej sily a z celej svojej mysle; a svojho blížneho tak ako seba samého.“ A ďalej: „Správne si odpovedal; toto rob a budeš žiť.“ Niet pochyb, že tu ide o večný život, na ktorý sa pýtal učiteľ zákona a o ňom bola Pánova reč. Zároveň sme jasne poučení o prikázani v zákone, aby sme milovali Boha. V knihe Deuteronomium čítame:

<sup>36</sup> Preklad tejto homílie bol uskutočnený na základe zachovaného latinského prekladu, ktorý spracoval H.-J. Sieben. ORIGENES: *In Lucam homiliae: Homilien zum Lukasevangelium II.* In: *FChr* 4. Ed. H.-J. Sieben. 1991–1992, s. 336–344.

<sup>37</sup> Porov. Lk 10,25-37.

<sup>38</sup> V gr.-lat. vydani NZ sa na preklad gréckeho termínu νομικός τις používa výraz *quidam legis peritus*. Porov. NESTLE, E., ALAND, K.: *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991, s. 193. V Origenovej *Homílii* 34, ako aj u ďalších patristických autorov sa v latinčine často stretávame s výrazom *legis doctor*. Tento termín zrejme výraznejšie kontrastoval s pojmom *Magister*, ktorým sa v Písme označuje Ježiš Kristus. Porov. TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem* 4, CCL 1. Ed. E. Kroymann, 1954, s. 507; HIERONYMUS: *Epistula* 120,1, CSEL 55. Ed. I. Hilberg, 1910–1918, s. 473.

hel, Dominus Deus tuus Deus unus est“, et: „diliges Dominum Deum tuum ex tota mente tua“ et reliqua, et „proximum quasi te ipsum“. Et Salvator super his testatus est dicens: „In his duobus mandatis tota lex pendet et prophetae“.

2. „Volente autem“ doctore legis „iustificare semetipsum“ et ostendere, quod nemo sibi esset proximus, atque dicente: „quis est meus proximus?“, intulit Dominus parabolam, cuius exordium est: „Homo quidam descendebat de Hierusalem in Hiericho“, et reliqua. Et docet nullius fuisse proximum descendentem, nisi eius, qui voluerit custodire praecepta et praeparare se, ut sit proximus omni homini, qui auxilio indiget. Hoc enim est, quod post parabolam in fine ponitur: „Quis de his tribus videtur tibi proximus esse eius, qui in latrones incidit?“ Nec enim sacerdos nec levites proximi eius fuerunt, sed, ut ipse quoque legis doctor respondit, „ille, qui fecit misericordiam“, proximus eius fuit. Unde et a Salvatore dicitur: „Vade, et tu fac similiter“.

3. Aiebat quidam de presbyteris, volens parabolam interpretari, hominem qui descenderit, esse Adam, Hierusalem paradysum, Hiericho mundum, latrones contrarias fortitudines, sacerdotem legem, Leviten prophetas, Samariten Christum,

„Počuj, Izrael, Pán Boh je tvoj jediný Boh“, „Milovať budeš Pána, svojho Boha, z celej svojej mysle“ a tak ďalej, a „bližneho ako seba samého“. Aj Spasiteľ týmto nadmieru uistený povedal: „Od týchto dvoch prikazov závisí celý zákon a proroci.“<sup>39</sup>

2. „Keď sa však učiteľ zákona chcel ospravedlniť“ a ukázať, že nik mu nie je bližným, a povedal: „Kto je môj bližný?“, uviedol Pán podobstvo, ktorého začiatok je: „Istý človek zostupoval z Jeruzalema do Jericha“, a tak ďalej. Učí, že zostupujúci nebol nič bližným, iba toho, kto chcel zachovávať príkazy a seba pripraviť, aby bol bližným každému človeku, ktorý potrebuje pomoc. Toto je vyjadrené na konci po podobstve: „Kto z týchto troch je podľa teba bližným tomu, čo padol do rúk zbojníkov?“ Lebo ani kňaz ani levita neboli jeho bližnými, ale, ako aj zákonník odpovedal, „ten, kto vykonal milosrdenstvo“ bol jeho bližným. Na to i Spasiteľ povedal: „Choď a rob aj ty podobne.“

3. Hovoril ktosi zo starších, keď chcel vyložiť podobstvo, že človek, ktorý zostúpil, je Adamom, Jeruzalem rajom, Jericho svetom, zbojníci nepriateľskými silami, kňaz zákonom, levita prorokmi, Samaritán Kristom. Zranenia boli zaiste nepo-

<sup>39</sup> Porov. Mt 22,40.

vulnera vero inoboedientiam, animal corpus Domini, pandochium, id est stabulum, quod universos volentes introire suscipiat, ecclesiam interpretari; porro duos denarios Patrem et Filium intellegi, stabularium ecclesiae praesidem, cui dispensatio credita sit. De eo vero, quod Samarites reversurum se esse promittit, secundum Salvatoris figurabat adventum.

4. Haec cum rationabiliter pulchreque dicantur, non est tamen existimandum, quod ad omnem hominem pertineant. Neque enim omnis homo „descendit de Hierusalem in Hiericho“, nec universi propterea in praesenti saeculo commorantur, licet ille, qui „missus est, propter perditas oves“ venerit „domus Israhel“.

Homo igitur, qui „de Hierusalem descendit <in> Hiericho“, quia voluit ipse descendere, propterea „in latrones incidit“. Latrones autem nulli sunt alii, nisi de quibus Salvator ait: „omnes, qui ante me venerunt, fures fuerunt et latrones“. Verumtamen non incidit in fures, sed multo furibus nequiores „latrones“, qui descendentem eum „de Hierusalem“, cum incidisset in illos, „spoliaverunt et imposuerunt ei plagas“. Quae sunt pla-

slušnosťou, zviaera Pánovým telom, a pod hostincom, teda krčmou, čo prijíma všetkých, ktorí chcú vstúpiť, sa rozumie cirkev. Ďalej, dva denáre<sup>40</sup> sa chápu ako Otec a Syn, majiteľ krčmy ako správca cirkvi, ktorému bolo zverené odpúšťanie hriechov. Napokon to, čo Samaritán sľúbil, že sa vráti, zobrazovalo druhý Spasiteľov príchod.

4. Aj keď toto znie rozumne a pekne, jednako z toho nemožno vyvodzovať, že sa to vzťahuje na každého človeka. Veď každý človek „nezostúpil z Jeruzalema do Jericha“, a ani všetci nežijú preto v terajšom svete, hoci prišiel ten, ktorý „bol poslaný kvôli strateným ovciam domu Izraela“<sup>41</sup>.

Preto muž, ktorý „zostúpil z Jeruzalema do Jericha“, lebo sám chcel zostúpiť, „padol do rúk zbojníkom“. Zbojníci však neboli nikým iným než tými, o ktorých Spasiteľ hovorí: „Všetci, ktorí prišli predo mnou, boli zlodejmi a zbojníkmi.“<sup>42</sup> Avšak nepadol do rúk zlodejom, ale do rúk omnoho horším zlodejom – „zbojníkom“, ktorí ho zostupujúceho „z Jeruzalema, keď na nich narazil, olúpili a spôsobili mu rany“. Čo sú

<sup>40</sup> Denár (z lat. *denarius*) je rímsky strieborný peniaz, ktorý mal hodnotu dennej mzdy bežného robotníka. Porov. Mt 20,13.

<sup>41</sup> Porov. Mt 15,24.

<sup>42</sup> Porov. Jn 10,8.

gae, quae vulnera, quibus vulneratus est homo? Vitia atque peccata.

5. Deinde quia latrones, qui nudaverant eum et vulneraverant, non assident nudo, sed plagis rursus impositis derelinquunt eum, idcirco scriptum est: „spoliantes eum et vulnera apponentes abierunt et dereliquerunt eum“ non mortuum, sed „seminecem“. Factum est autem, ut in eadem via primum „sacerdos“, deinde „Levites“ descenderent, qui forsitan aliis hominibus bona quaedam fecerant, non tamen huic, qui descenderat „de Hierusalem in Hiericho“. Hunc enim vidit „sacerdos“, puto lex, vidit „levites“, ut reor sermo propheticus; et cum vidissent, transierunt et reliquerunt. Servabat quippe seminecem providentia ei, qui fortior erat lege et prophetis, Samaritano videlicet, qui interpretatur „custos“. Iste est, qui „non dormitat neque dormit custodiens Israhel“.

Propter seminecem profectus est iste Samarites, non „de Hierusalem in Hiericho“ sicut sacerdos et Levita descendens, aut si descendit, idcirco

rany, čo zranenia, ktorými bol muž doráňaný? Hriechy a previnenia.

5. Potom, pretože zbojníci, ktorí ho vyzliekli a zranili, nepomohli náhému, ale naopak, doráňali ho a nechali tak. Preto je napísané: „Keď ho olúpili a doráňali, odišli a zanechali ho“ nie mŕtveho, ale „polomŕtveho“. Stalo sa však, že tou istou cestou schádzal najprv „kňaz“, potom „levita“, ktorí azda iným ľuďom čosi dobré vykonali, nie však tomu, ktorý zostupoval „z Jeruzalema do Jericha“. Tohto totiž uvidel „kňaz“, ktorého pokladám za zákon, uvidel ho „levita“, ktorý, ako sa domnievam, predstavoval prorocké kázanie<sup>43</sup>. Keď ho zbadali, prešli okolo a nechali ho tak, lebo prozreteľnosť zachovala polomŕtveho tomu, kto bol mocnejší než zákon a proroci, totiž Samaritánovi, ktorého meno sa vykladá ako „strážca“<sup>44</sup>. To je on, kto „nedrieme a nespí, keď stráži Izrael“.<sup>45</sup>

Kvôli polomŕtvemu sa vydal na cestu Samaritán, neschádzal „z Jeruzalema do Jericha“ ako kňaz a levita, alebo, ak aj schádzal, tak preto, aby

<sup>43</sup> V tomto bode sa Origenova interpretácia kňaza a levitu javí v rámci patristickej exegézy ako pomerne výnimočná. Výraz *sermo propheticus* tu prekladáme ako prorocké kázanie, keďže pri jeho použití mal Origenes zrejme na mysli úlohu levitov ako prorokov.

<sup>44</sup> Podobne ako Origenes, aj Ambróz tvrdí vo svojom komentári, že „meno Samaritán znamená strážca“. Na potvrdenie tejto myšlienky cituje časť verša zo Ž 114,6 (LXX), kde sa píše: „Pán ochraňuje maličkých“ a ďalej hovorí, že týmto Samaritánom je samotný Kristus. AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam* 72 (PL 15, 1718): „Samaritani vocabulo custos significatur.“ Otcovia sa tu odvolávajú na etymológiu slova *Samaritanus*, ktoré pochádza z koreňa hebr. slovesa strážiť (*šmr*).

<sup>45</sup> Porov. Ž 121,4.

descendit, ut salvaret custodiretque moriturum, ad quem locuti sunt Iudaei: „Samaritanus es tu et daemonium habes“, et qui, cum negasset se habere daemonium, „Samariten“ negare se noluit; sciebat enim se esse „custodem“.

6. Itaque cum venisset ad seminecem et vidisset eum in suo sanguine volutari, misertus accessit ad eum, ut fieret eius proximus, „ligavit vulnera, infudit oleum vino mixtum“ neque dixit, quod in propheta legitur: „non est malagma imponere neque oleum neque alligaturas“. Iste est „Samaritanus“, cuius cura et auxilio omnes, qui male habent, indigent, cuius vel maxime Samaritani indigebat auxilio, qui „de Hierusalem“ descendens „inciderat in latrones“ et vulneratus ab eis semianimis fuerat derelictus. Ut autem scias, quod iuxta providentiam Dei Samaritae iste descenderit, ut curaret eum, qui „inciderat in latrones“, manifeste doceberis ex eo, quod secum habebat alligaturas, secum oleum, secum vinum, quae quidem ego puto non propter istum unum seminecem, sed propter alios quoque, qui ob varias causas fuerant vulnerati et indigebant alligaturis et oleo et vino, secum portasse Samariten.

zachránil a zaopatril zomierajúceho. Jemu povedali Židia: „Si Samaritán a máš v sebe démona“,<sup>46</sup> a on, aj keď poprel, že má v sebe démona, nechcel poprieť, že je „Samaritán“.<sup>47</sup> Vedel totiž, že je „strážcom“.

6. A tak, keď prišiel k polomŕtvemu a uvidel ho váľať sa vo vlastnej krvi, s ľútosťou pristúpil k nemu, aby sa stal jeho blížnym. „Obviazal mu rany, nalial na ne olej zmiešaný s vínom“ a nepovedal to, čo čítame u proroka: „Nie je obklad<sup>48</sup> na priloženie, ani olej, ani obvazy.“<sup>49</sup> To je „Samaritán“, ktorého starostlivosť a pomoc potrebujú všetci, čo zakúšajú zlo či núdzu. Ale azda najviac potreboval Samaritánovu pomoc ten, čo pri zostupovaní „z Jeruzalema“ „padol do rúk zbojníkov“, ktorí ho zranili a zanechali polomŕtveho. Ako máš vedieť, že onen Samaritán zostúpil v súlade s Božou prozreteľnosťou, aby liečil toho, ktorý „padol do rúk zbojníkov“? Zjavne to pochopíš na základe toho, že mal so sebou obvazy, olej i víno, ktoré podľa mojej mienky neniesol Samaritán so sebou len kvôli tomu jedinému polomŕtvemu, ale aj kvôli iným, ktorí boli z rôznych príčin zranení a potrebovali obvazy, olej i víno.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Porov. Jn 8,48.

<sup>47</sup> Porov. Jn 8,49.

<sup>48</sup> Z gr. μάλαγμα znamená hrejivý liečivý obklad alebo zmäkčovadlo.

<sup>49</sup> Porov. Iz 1,6.

<sup>50</sup> Augustín interpretuje obviazanie rán ako zdržiavanie sa od hriechov, olej ako útechu dobrej nádeje, prameniacej zo zmierenia, a víno ako povzbudenie k horlivému konaniu dobrých skutkov. Porov. AUGUSTINUS: *Quaestiones evangeliorum* II,19 (CCL 44B, 38).

7. Habebat „oleum“, de quo scriptum est, „ut exhilaret faciem in oleo“, haud dubium quin eius, qui curatus fuerat. „Oleo“, ut tumores vulnerum sedarentur, sed et „vino“ mundat vulnera asperitatis aliquid admiscens eumque, qui fuerat vulneratus, „imposuit iumento suo“, id est proprio corpori, iuxta id, quod est hominem dignatus assumere. Iste Samaritanus „peccata nostra portat“ et pro nobis dolet, portat seminecem, inducit in „pandochium“, id est in ecclesiam, quae omnes suspicit et nulli suum auxilium denegat, ad quam cunctos provocat Iesus dicens: „Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos“.

8. Et postquam induxit eum, non statim recedit, sed uno die in stabulo cum seminece perseverat et curat vulnera non solum in die, verum etiam in nocte, reliquam sollicitudinem suam et industriam tribuens. Cumque vellet mane proficisci, de probato argento suo, de probata

7. Mal „olej“, o ktorom je napísané, „aby sa obveselila tvár v oleji“.<sup>51</sup> Niet pochyb, že [ide o tvár] toho, kto bol vyliečený. „Olej“, aby sa upokojili opuchy zranení, ale primieša aj „víno“, aby vyčistil bodavé rany, a toho, kto bol zranený „vyložil na svoje ťažné zviera“<sup>52</sup>, čiže na vlastné telo<sup>53</sup>, čo znamená, že ráčil na seba vziať človeka.<sup>54</sup> Ten Samaritán „nesie naše hriechy“<sup>55</sup> a pre nás trpí, nesie polomŕtveho, vovádza ho do „hostinca“, to jest do cirkvi, ktorá prijíma všetkých a nikomu neodopiera svoju pomoc. Do nej volá Ježiš všetkých slovami: „Poďte ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení, a ja vás občerstvím.“<sup>56</sup>

8. Po tom, čo ho voviedol dnu, neodišiel hneď, ale ostal v hostinci s polomŕtvym jeden deň a liečil jeho rany nielen vo dne, ale aj v noci a preukazoval mu aj ostatnú starostlivosť a vytrvalú pozornosť. A keď chcel ráno<sup>57</sup> vyraziť na cestu, zo svojho pravého striebra, zo zadovážených peňazí

<sup>51</sup> Porov. Ž 104,15.

<sup>52</sup> Lat. výraz *iumentum* označuje v zásade ťažné zviera určené na prepravu či ťahanie nejakého nákladu, zväčša mulicu alebo koňa. V množnom čísle znamená aj dobytok. Pozri *Oxford Latin Dictionary*. Oxford : Clarendon Press, 1968, s. 981.

<sup>53</sup> Podľa Ambróza neoznačuje toto zviera Kristovo telo, ale človeka všeobecne. Porov. AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam* 76 (PL 15, 1719).

<sup>54</sup> V Augustínovom chápaní „vyložiť na ťažné zviera“ znamená v tomto kontexte „veriť v Kristovo vtelenie“. AUGUSTINUS: *Quaestiones evangeliorum* II,19 (CCL 44B, 38): „in ipsam incarnationem Christi credere.“

<sup>55</sup> Porov. Mt 8,17 (podľa Iz 53,4).

<sup>56</sup> Porov. Mt 11,28.

<sup>57</sup> „Druhý deň“ (*alter dies*) predstavuje v Ambrózovom chápaní „deň Pánovho vzkriesenia“ (*dies Dominicae resurrectionis*). Porov. AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam* 79 (PL 15, 1719).

pecunia sua „tollit duos denarios“ et honorat stabularium, haud dubium quin angelum ecclesiae, cui praecipit, ut diligenter curet eum et ad sanitatem usque perducatur, quem pro angustia temporis etiam ipse curaverat. „Duo denarii“ notitia mihi videtur esse Patris et Filii et scientia sacramenti, quomodo Pater in Filio et Filius in Patre sit, qua velut mercede donatur angelus, ut diligentius curet hominem sibi commendatum, et promittitur ei, quidquid de suo in medelam seminecis expenderit, illi co esse reddendum.

9. Vere lege et prophetis „custos“ animarum iste vincior, „qui misericordiam ei, qui inciderat in latrones“, et „proximus“ eius apparuit non tam sermone quam opere. Quia ergo possibile est iuxta illud, quod dicitur: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi“, imitari nos Christum et misereri eorum, qui „inciderant in latrones“, accedere ad eos, ligare vulnera, infundere oleum et

„vyňal dva denáre“ a vyplatil hostinského<sup>58</sup>, nepochybne anjela cirkvi. Jemu nakázal, aby sa dôkladne staral a k zdraviu priviedol toho, ktorého pre nedostatok času tiež sám [chvíľu] ošetroval. Zdá sa mi, že „dva denáre“ predstavujú poznanie Otca a Syna a pochopenie tajomstva<sup>59</sup>, akým spôsobom je Otec v Synovi a Syn v Otcovi.<sup>60</sup> To dostal anjel ako odmenu, aby sa dôkladnejšie staral o človeka, ktorý mu bol zverený. Zároveň mu sľúbil, že čokoľvek zo svojho vynaloží na liečbu polomŕtveho, bude [mu] vrátené.

9. Skutočne ten, „ktorý preukázal milosrdenstvo tomu, čo padol do rúk zbojníkov“, je bližší „ochranca“ duší než zákon a proroci, a tento „bližný“ poslúžil nie tak rečou, ale skôr skutkom. Lebo potom je rovnako možné to, čo je napísané: „Buďte moji napodobňovatelia, tak ako aj ja Kristov“<sup>61</sup>, aby sme napodobňovali Krista a zľutovali sa nad tými, ktorí „padli do rúk zbojníkov“, priblížili

<sup>58</sup> Vo fragmente jednej Origenovej homílie venovanej interpretácii Lk 10,25-37 sa majiteľ hostinca stotožňuje s „apoštolmi a ich nástupcami, biskupmi a učiteľmi, prípadne s ich anjelmi“. Porov. ORIGENES: *Homélie sur saint Luc*, fr. 71, *SChr* 87. Paris, 1962, s. 520 [= fr. 168 Rauer], autorstvo tejto pasáže je však neisté. Porov. LEDEGANG, F.: Origen's View of Apostolic Tradition. In: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, s. 132–133.

<sup>59</sup> Na tomto mieste je použité lat. slovo *sacramentum*, ktoré je prekladom gr. termínu *μυστήριον* a neoznačuje tu sviatosť, ale tajomstvo.

<sup>60</sup> Na druhej strane Ambróz chápe dva denáre ako Starý a Nový zákon a dáva ich do vzťahu s Kristom, ktorý nás vykúpil svojou drahocennou krvou, aby sme unikli ranám konečnej smrti. Porov. AMBROSIUS: *Expositio evangelii secundum Lucam* 80 (PL 15, 1719). Pre Augustína znamenajú dva denáre dve prikázania lásky, ktorú apoštoli prijali skrze Ducha Svätého na evanjelizovanie ostatných, alebo prísľub terajšieho a večného života. Porov. AUGUSTINUS: *Quaestiones evangeliorum* II,19 (CCL 44B, 38).

<sup>61</sup> Porov. 1 Kor 4,16.



vinum, imponere super proprium iumentum et ferre onera ipsorum, propterea ad talia nos cohortans Filius Dei non tam doctori legis quam nobis quoque omnibus loquitur: „Vade, et tu fac similiter“; quae si similiter fecerimus, vitam consequemur aeternam in Christo Iesu: „cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.“

sa k nim, obviazali rany, naliali [na ne] olej a víno, naložili [ich] na vlastné zviera a niesli ich bremená. Preto nás k tomu vyzýva Boží Syn, a nehovorí ani tak učiteľovi zákona, ale skôr nám všetkým: „Choď a rob aj ty podobne.“ Ak takto budeme robiť, získame večný život v Ježišovi Kristovi „ktorému patrí sláva a vláda na veky vekov. Amen“<sup>62</sup>.

#### ZOZNAM POUŽITÝCH SKRATIEK

- CCL *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout 1953 –  
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865 –  
 FChr *Fontes Christiani*, Herder/Brepols, 1988 –  
 PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris 1844 – 1864  
 PG *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris 1857–1866  
 SChr *Sources chrétiennes*, Paris 1941 –

Mgr. Marcela Andoková, PhD.

Bc. Nikola Šefčíková

Katedra klasickej a semitskej filológie  
 Filozofická fakulta Univerzity Komenského

Gondova 2, 814 99 Bratislava

e-mail: marcela@mail.cz

nikolasefcikova@gmail.com

---

<sup>62</sup> Porov. 1 Pt 4,11.



SALAMITO, Jean-Marie: *Les virtuoses et la multitude : Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Collection Nomina. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2005. 351 s. ISBN-10: 2841371689

V roku 2005 publikoval univ. prof. Jean-Marie Salamito dielo *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Týmto dielom upozornil na psychologické a sociálne dimenzie pelagiánskej kontroverzie. V základných líniách toto dielo nadväzuje na myšlienky P. Browna (porov. pojem kresťanstvo diskontinuity – Christianity of Discontinuity. In: *Pelagius and His Supporters : Aims and Environment*, s. 200), Ch. Pietriho (*Roma christiana*, s. 450) a R. Markusa (*The End of Ancient Christianity*, s. 4: Augustine: a defence of Christian mediocrity), ktorí vo svojich dielach poukazujú na isté vzájomné spojenie pelagiánskeho hnutia a rímskej aristokracie.

Knihá francúzskeho profesora je vhodne rozložená na dve základné časti, ktoré majú spolu 10 kapitol. V prvej časti analyzuje a definuje kresťanskú existenciu a jej sociálne prostredie koncom 4. a začiatkom 5. storočia. V druhej časti sa venuje problematike príslušnosti k Cirkvi, ktorá je prostriedkom ku spásu, a to z pohľadu, či táto Cirkev je iba pre

vybranú elitu, alebo pre všetkých. Autor vychádza zo systematického čítania pôvodných diel a jasne rozlišuje medzi tým, čo je Pelagiovo, a tým, čo je z „pelagiánskeho hnutia“.

Autor používa vo svojej publikácii slovník M. Webera, ktorý mu umožňuje pomenovať a spresniť určité historické skutočnosti prostredníctvom tzv. weberovského slovníka. Samozrejme, jeho zámerom nie je kompletne analyzovať pelagianizmus, ale ponúknuť istý spôsob pohľadu, ktorý umožňuje vidieť túto polemiku aj inak ako len očami historika teológie, prípadne systematického teológa.

Toto vzácne dielo tak zdôrazňuje isté spojenia medzi pelagiánskym hnutím a istými sociálnymi aspektmi, ktoré ho ovplyvnili. Zdôrazňuje skutočnosť, že autor charakterizuje koniec 4. a začiatok 5. storočia ako obdobie, keď pokresťančovanie širokých mas prinieslo istý nepokoj do Cirkvi (s. 169). Základným problémom, ktorý sa objavil a ktorý dovtedy Cirkev nepoznala v takej miere, bolo spolunažívanie kresťanov s radikálne odlišnými mravmi (s. 173). Dielo poukazuje na autorovu hlbokú znalosť teologických problémov vtedajšej doby, ako aj rozdielov v teologických koncepciách Augustína a Pelagia, ale neusiluje sa ich vysvetliť cez prizmu Weberovho slovníka.

J.-M. Salamito jasne poukazuje na Pelagiovo úsilie utvoriť „projekt kresťanskej dokonalosti pre aristo-

kratov“. Poukazuje na úsilie pelagiánov vyprodukovať akúsi kresťanskú elitu, pritom – zdôrazňuje autor – Pelagius nevenuje pozornosť širokej vrste jednoduchých veriacich. V tomto sa Pelagius v podstate stotožňuje s myšlienkami niektorých starovekých reformátorov, ktorí sa odtrhli od „veľkej Cirkvi“, plnej slabých, aby utvorili malú spoločnosť dokonalých kresťanov. Pripomína, že tak ako Augustín, aj Pelagius zdôrazňoval malý počet spasených; rozdiel bol v tom, že zatiaľ čo u Augustína je tento počet stanovený nezávislým Božím darom spásy, u Pelagia prevažuje elitistická koncepcia prístupu ku spásu, opierajúca sa o individuálne zásluhy (s. 95) a prejavujúca monastické črty (s. 115).

Augustín sa naopak, ako na to poukazuje autor, obracia na širokú masu veriacich, pričom jasne rozlišuje – na rozdiel od Pelagia – medzi evanjeliovými radami a príkazmi. Augustínova ekleziológia sa opiera o koncept kresťanstva pre širokú masu (s. 262). Ponúka tak vlastne spiritualitu pre všetkých veriacich, pričom tá sa neopiera o vlastné zásluhy, ale vo všetkom závisí od Boha (s. 85). Prof. Salamito jasne poukazuje na skutočnosť, že hoci bol Augustín v histórii často pokladaný za pesimistu, pesimistami sú skôr Pelagius a Julián z Eklanu, pretože nároky ich spirituality sú priam nesplniteľné (s. 184, 200, 276, 279).

Augustínove *sermones* totiž poukazujú na to, že hipponský biskup sa nestotožňoval s názorom Juliána z Eklanu, že jednoduchí veriaci sú príliš jednoduchí a neschopní, aby pochopili náuku (s. 14, 92); vždy zdôrazňoval svoje presvedčenie, že s Božou pomocou sa tak môže stať.

Hoci sa autor diela venuje výlučne pelagiánskej polemike, predsa môžeme povedať, že elitizmus pelagiánov (s. 190) nie je veľmi odlišný od podobného správania donatistov, hoci je pravda, že na rozdiel od pelagiánov (s. 204) sa donatisti oddelili od hriešnikov. Autor veľmi správne pripomína, že Augustín vypracoval proti pelagiánom, tak ako predtým proti donatistom, náuku o tzv. zmiešanej cirkvi (*Ecclesia permixta*, s. 192).

Augustín sa tak javí, ako správne konštatuje J.-M. Salamito, ako teoretik Cirkvi, ktorá prijíma heterogénne zástupy ľudí (s. 243).

Dielo ponúka nový pohľad a nové interpretačné možnosti teologickej debaty raného kresťanstva.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

**SATLOW, Michael L.:**  
***How the Bible Became Holy.***  
 New Haven : Yale University  
 Press, 2014. 350 s.  
 ISBN 978-0-300-17191-4

M. L. Satlow, profesor judaizmu na Brown University v Rhode Island v Spojených štátoch, si v tejto monografii stanovil ambiciózny cieľ sledovať vývoj autority biblického textu od 9. stor. pred Kr. po 3. stor. po Kr. V úvode autor poskytuje čitateľovi základné informácie o osobnom dôvode štúdia danej oblasti a z toho potom voľne prechádza k vysvetleniu metódy spracovania témy v knihe.

Autor píše, že dôvodom jeho štúdia je nespokojnosť s všeobecne prijímaným názorom, že Biblia veľmi skoro získala neotrasiteľnú autoritu (*ironclad authority*). Tento názor je podľa neho založený na tvrdeniach o autorite textu, ktoré sa dajú nájsť v samotnej Biblii, ale tie pochádzajú z období, keď sa o všeobecnej autorite biblického textu ešte nedá hovoriť. Na s. 3 je uvedená jeho základná téza, že židia aj kresťania až do 3. stor. po Kr. vnímali texty, ktoré konštituujú Bibliu, len ako texty s veľmi obmedzenou autoritou, ktorá je navyše len istým typom textovej autority. Autor tu teda rozlišuje viac typov textovej autority, ktoré pomenúva takto: (a) normatívna, t. j. tá, ktorá sa zakladá na názore, že Biblia má riadiť naše správanie a život, (b) literárna, ktorá sa týka textov, čo tvorili základ pre

novú verziu iného biblického textu, a (c) orakulárna, ktorá sa vzťahuje na texty podávajúce informáciu priamo od Boha. Len posledná kategória sa podľa neho vzťahuje na posvätnosť textu.

Obsahovo je kniha rozčlenená na tri časti, ktoré chronologicky prezentujú rôzne obdobia dejín Izraela. Prvá pokrýva obdobie 9. – 4. stor. pred Kr., druhá obdobie rokov 330 – 363 pred Kr., teda od príchodu Alexandra Veľkého po príchod Rimanov, a posledná sa zaoberá obdobím nadvlády Ríma. V poslednej menovanej časti autor sleduje novozákonné dejiny, osobu a pôsobenie Ježiša Krista, Pavla, písanie evanjelií, opisuje prvotné kresťanstvo v Ríme a v Egypte v 2. stor. po Kr. a napokon rabínsky judaizmus, ktorý konceptom „ústnej Tóry“ pomohol k štatútu Biblie ako autoritatívneho textu par excellence.

Obsahová prezentácia tohto diela by bola veľmi obsiahla, takže sa recenzent obmedzí na niektoré fakty, ktoré sú dôležité pre zhodnotenie diela. Keďže kompetencia recenzenta sa týka Starého zákona, obmedzí sa len na prvé dve časti knihy.

Odborná erudícia autora knihy je nesporná a jeho publikácia je plná zaujímavých faktov a súvislostí, ktoré vychádzajú z dobrého poznania matérie. Napriek tomu sa tu vyskytujú nezrovnalosti, ktoré znižujú hodnotu diela. Jeden z problematických bodov je nejasnosť v aplikovaní istých pojmov. Napr. termín „normatívna

autorita“, ktorá napriek tomu, že je v úvode definovaná ako autorita nižšieho stupňa v porovnaní s orakulárnou, sa niekedy interpretuje opačne (napr. s. 51, 144). Na s. 180 autor hovorí, že v Kumráne mali voľný kánon, nie uzavretý (*loose but not closed canon*), ale je v samotnej povahe kánonu, že je uzatvorenou zbierkou, ktorá nielen definuje to, čo je autoritatívne, ale zároveň sa vymedzuje voči tomu, čo nie je. Trocha prekvapujúce je tiež tvrdenie, že Deuteronomium existovalo vo forme, ktorú máme dnes k dispozícii, viac-menej už od 7. stor. pred Kr. (s. 98), čo je dnes neudržateľný názor. Deuteronomium, ako ho máme dnes, je výsledkom viacerých edícií a posledná z nich určite nebola skôr ako v exilovom období, pravdepodobne však až neskôr. Istá forma nedorozumenia je aj za názorom prezentovaným na s. 113, že Kazateľ neprejavuje známky poznania Pentateuchu, alebo iných skorších písaných dokumentov. Je však v povahe hebrejskej múdroslovnej tradície pred začiatkom 2. stor. pred Kr., keď svoje dielo napísal Ben Sira, že sa neopiera o Tóru, ani o dejinno-spásnu tradíciu Izraela, a nie je to teda len prípad Kazateľa. Až Ben Sira spojil múdrosť s Tórou a je pravdepodobné, ako tvrdil Elias Bickerman, že od tohto obdobia sa Tóra stala základom pre židovské vzdelanie, podobne ako bol Homér základom gréckeho vzdelania. To samozrejme podkopáva aj autorovu základnú tézu, že texty,

ktoré máme teraz v Biblii, nadobudli skutočnú autoritu v židovstve až po 3. stor. po Kr. Napokon, výlučná prezentácia saducejov ako tých, ktorí sú zodpovední za autoritu textu, nezodpovedá viacerým zmienkam v biblických aj mimobiblických textoch o levitoch ako tých, ktorí prevzali po Mojžišovi Tóru a sú autorizovaní ju vykladať (Dt 31,9; porov. napr. CD 13,1-8).

Na základe uvedených námietok nie je možné publikáciu odporučiť bez výhrad ako príručku k téme vývoja autority textu. Pre zorientovaného čitateľa, ktorý vie rozoznať, čo je plauzibilné a čo nie, môže byť však kniha cenným zdrojom informácií.

Dr. Jozef Tiňo  
Teologická fakulta TU  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

**VAŠEK, Martin: *Filozofická reflexia náboženského dialógu v stredoveku : Akvinský, Lullus a Kuzánsky*. Bratislava : IRIS, 2014. 153 s. ISBN 978-80-8153-032-6**

Martin Vašek, ktorý v súčasnosti pôsobí ako odborný asistent na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, je autorom monografie *Aurelius Augustinus : O vôli, milosti a predurčení* (IRIS 2007, 192 s.) a vysokoškolskej učebnice *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva* (IRIS 2012, 125 s.). V roku 2014 sa slovenskej odbornej verejnosti prihovril ďalšou monografiou, tentoraz venovanou otázkam medzináboženského dialógu medzi tromi monoteistickými náboženstvami: kresťanstvom, islamom a židovstvom, v kontexte myslenia významných stredovekých autorov. Predkladaná publikácia má 153 strán a bola vydaná v mäkkej väzbe v náklade 200 kusov, farebná obálka je vhodne navrhnutá vzhľadom na obsah knihy.

Po „Predslove“ (s. 7 – 8) a „Úvode“ (s. 9 – 14) sa publikácia člení na päť samostatných kapitol: „Náboženský dialóg v stredoveku“ (s. 15 – 36), „Tomáš Akvinský“ (s. 37 – 64), „Rajmund Lullus“ (s. 65 – 96), „Mikuláš Kuzánsky“ (s. 97 – 128), „Filozofická reflexia náboženského dialógu v súčasnosti“ (s. 129 – 134). Ako vidieť už z názvu jednotlivých kapitol, prvé štyri sa venujú kľúčovým dielam vý-

znamných stredovekých autorov a piata je krátkou reflexiou nad stavom bádania v otázkach medzináboženského dialógu v súčasnom svete. „Záver“ zaberá strany 135 – 140, po ňom nasleduje zoznam použitej literatúry (s. 141 – 148) a zhrnutie práce v anglickom jazyku (s. 149 – 153).

V prvej kapitole „Náboženský dialóg v stredoveku“ sa autor venuje témam „Ibn Hazm a islamská kritika judaizmu a kresťanstva“ (s. 15 – 21), „Averroes: vzťah náboženstva a filozofie, otázka pravého náboženstva“ (s. 22 – 27) a „Kresťanskí autori a ich pohľad na iné náboženstvá“ (s. 28 – 36). Hneď na začiatku si Vašek kladie otázku, či je možné jednoznačne poukázať na dôveryhodnosť jednej náboženskej tradície a na nevierohodnosť inej. Približuje tu základné črty polemiky kresťanstva s islamom a židovstvom na základe toho, ako sa zachovali v dielach uvedených stredovekých autorov. Treba si uvedomiť, že v polemike islamu s judaizmom nešlo o spor týkajúci sa správneho výkladu textu uznávaného oboma stranami, ako to bolo v polemike kresťanov a židov, ale predmetom diskusie bol text samotný, ktorý bol pre moslimov neakceptovateľný a pokladali ho za sfaľovaný (s. 16). Na druhej strane Ibn Hazm hľadal dôkazy príchodu Mohameda tak v tóre, ako aj v evanjeliu. Ide tu pritom o zaujímavú skutočnosť, a to o potvrdenie pravdivosti vlastného náboženstva prostredníctvom textov iného náboženstva. Po-

hľad kresťanov na iné náboženstvá bol v stredoveku v nejednom ohľade ovplyvnený učením sv. Augustína a jeho predchodcu sv. Cypriána, ktorý razil zásadu „mimo Cirkvi niet spásy“. Objavujú sa však aj ústretovejšie postoje, ako napr. názory pápeža Inocenta III., ktorý sa vyslovil za toleranciu voči židom v konštitúcii *Licet perfidia Iudaeorum*. Pokiaľ ide o islam, stredoveká kresťanská tradícia ho nechápala ako uznané, alebo úplne nové náboženstvo, ale skôr ako nestoriánsky ovplyvnenú kresťanskú herézu. Z pohľadu kresťanov bolo totiž možné uvažovať len o jednom pravom náboženstve, ktorým je výlučne kresťanstvo.

V kapitole „Tomáš Akvinský“ sa autor zameriava na nasledujúce témy: „*Summa contra gentiles*“ (s. 41 – 46), kde rozoberá metodologické východiská a otázku možnosti dialógu s inými náboženstvami; „*De rationibus fidei*“ (s. 46 – 51), kde sa venuje obhajobe kresťanských právd pred kritikou zo strany islamu; „Akvinského chápanie neviery a neveriacich“ (s. 51 – 55); „Pravá viera a univerzalizácia“ (s. 56 – 59) a „Dve súčasné analýzy“ (s. 59 – 63). Podľa Akvinského zámerom kresťanského dialógu s nekresťanmi nie je dokazovať články viery, ale brániť ich. Ako poznamenáva autor, v náboženskom dialógu stredoveku ide skôr o otázku, ktoré je skutočné zjavenie Boha. Ukazuje sa, že problémom nie je prijať zjavené pravdy, ale skôr „rozpoznať“ pravé

zjavenie (s. 49). Akvinský tieto otázky rieši v spise *De rationibus fidei*, ktorému Vašek venuje samostatnú podkapitolu. Približuje tu Akvinského diskusiu na tému, či nevieru možno pokladať za hriech, alebo nie. V tejto súvislosti sa odvoláva na Augustínov spis *De praedestinatione sanctorum*, kde sa tvrdí, že nevieru nemôže byť pokladaná za hriech, keďže viera je darom od Boha. Zároveň autor v tejto súvislosti poukazuje na dôležitosť Augustínovho postoja tolerancie voči hriešnikom v čase jeho polemiky s donatistami (s. 54). Škoda len, že v tejto práci je popri relevantných zahraničných prácach zohľadnených len pomerne málo slovenských autorov, ktorí sa odborne venujú danej problematike.

Tretia kapitola „Rajmund Lullus“ sa zameriava na témy: „*Liber de gentili et tribus sapientibus*“ (s. 71 – 83), kde sa autor zamýšľa nad hľadáním pravého náboženstva v dialógu; „Konfrontácia s islamom“ (s. 83 – 87) a „Interpretácia Lullovoho konceptu a jeho relevancia pre súčasnosť“ (s. 83 – 87). Tento španielsky stredoveký mysliteľ sa pokladá za protagonistu interkultúrneho dialógu v stredoveku. V Tolede pred rokom 1492 pracovali kresťania a židia spoločne na sprostredkovaní gréckej filozofie a vedy vtedajšiemu latinskému Západu (s. 66). Podľa Lulla sa „národným jazykom“ kresťanských národov mala stať latinčina, keďže ostatné jazyky z nej vychádzajú a odvodzuje sa z nej



najviac slov (s. 70). Popri latinčine si uvedomoval aj dôležitosť znalosti arabčiny a hebrejčiny, čo sa odzrkadľuje v jeho spise *Liber de gentili et tribus sapientibus*, ktorý mal slúžiť ako učebnica pre študentov arabčiny a hebrejčiny, ako aj pre tých, ktorí sa chceli zaoberať „svätou vedou“. Niektorí autori pokladajú tento Lullovo spis za najkorektnejšiu náboženskú diskusiu vytvorenú v stredoveku. Ako píše Vašek, v nemalej miere je táto kniha podnetná i pre súčasnosť, keďže prináša impulzy k posilneniu medzináboženského dialógu (s. 65).

Z Lullovoho diela vychádza aj učenie Mikuláša Kuzánskeho, ktorý na sklonku stredoveku potvrdzuje učenie Krista a pravdivosť kresťanstva na základe viet Koránu, teda „zbraňou protivníka“ (s. 21). Jemu je venovaná štvrtá kapitola Vaškovej publikácie, kde sa rozoberajú nasledujúce témy: „*De pace seu concordantia fidei*. Vizia jednotnej viery“ (s. 98 – 104); „*De cribratione Alchoran*. Kresťanská interpretácia Koránu“ (s. 104 – 116); „*Intellectus, regio, fides*“ (s. 116 – 121) a „Kuzánskeho dielo v súčasnosti: komentáre, interpretácie, aktualizácie“ (s. 121 – 128). Začiatok Kuzánskeho spisu *De pace seu concordantia fidei*, koncipovaného ako fiktívny dialóg, je vyrozprávaním „sťažností“, ktoré prichádzajú pred Boha z dôvodu nesmierneho utrpenia spôsobeného náboženskými konfliktmi (s. 98). Spis sa končí presvedčením, že rozdielnosť religii sa týkajú skôr rítov,

než úcty k jednému Bohu, ktorá je pritom najpodstatnejšia. V diele *De cribratione Alchoran* ide o „preosievanie“ či „preberanie“ Koránu, s cieľom demonštrovať na jeho textoch fakt, že v knihe Proroka sa nachádzajú myšlienky, ktorými možno potvrdiť evanjelium. Z filozofického hľadiska prijíma Kuzánsky ideu jednej pravdy, ktorá aj napriek historickej podmieneným a diferencovaným interpretáciám zostáva nemenná. Zároveň je presvedčený o možnosti predložiť racionálne argumenty v prospech potvrdenia a obhájenia jedného pravého náboženstva, ktoré sa k nej viaže (s. 127).

Poslednou kapitolou „Filozofická reflexia náboženského dialógu v súčasnosti“ (s. 129 – 133) Vašek uzatvára svoju vedeckú rozpravu venovanú interreligióznemu dialógu v stredoveku. Otázka vzťahu kresťanstva k iným náboženským presvedčeniam, k sekulárnemu mysleniu či problematika náboženského dialógu a s tým súvisiace problémy boli a sú intenzívne filozoficky a teologicky traktované v minulom storočí i v súčasnosti. V tejto súvislosti do popredia vystupujú mená filozofov a autorov, ako sú R. Brague, R. Schaeffler, H.-J. Höhn, či českí autori P. Hošek a D. Červenková, ktorí uvažujú o podmienkach dialógu medzi náboženstvami dnes.

Ďalej nasleduje zhrnutie autorových zistení v podobe stručného záveru (s. 135 – 139). Ako konštatuje

autor, v stredovekom myslení vidíme snahu zaoberať sa vo filozoficko-teologickom diskurze inými náboženstvami, uvažovať o dialógu s nimi, hľadať miesta prieniku, ale aj zásadné rozdiely. V tejto súvislosti cituje slová J. Duponta, ktoré vyjadrujú hlboké pochopenie jednoty a spoločnosti, ku ktorému môže dôjsť iba v úplnom spojení s Jedným: „Stretnutie s inými náboženstvami dovoľuje kresťanovi prehĺbiť vlastnú vieru. Cieľom dialógu je priviesť všetkých zúčastnených k Jedinému.“ (s. 138)

Literatúra (s. 57 – 58) je v publikácii členená na primárnu literatúru podľa jednotlivých autorov rozoberaných v knihe a na sekundárnu literatúru. Zoznam literatúry spolu tvorí rovných 100 položiek. Poznámkový aparát práce pozostáva z 220 odkazov pod čiarou, ktoré sú rôzneho charakteru.

Publikácii na kvalite neuberajú ani občasný preklepy a drobné chyby, ako napríklad: Na s. 28 došlo zrejme nedopatrením k prepisu slova „Iudeorum“ v názve *Licet perfidia Iudeorum*, ktoré sa v latinčine píše správne „Iudaeorum“. Pokiaľ ide o písanie mien antických autorov, nepokladáme za úplne relevantnú hybridnú formu prepisu mena sv. Augustína ako „Aurelius Augustinus“ (s. 11). V tomto prípade uprednostňujeme v slovenskom odbornom prostredí pôvodnú formu zápisu mena „Aurelius Augustinus“. „Starý zákon“ sa v práci systematicky uvádza ako

„Zákon“ (napr. s. 41); nepresnosti sa vyskytujú aj pri písaní adjektíva Boží, ktoré autor píše v texte knihy v zásade s malým písmenom (napr. s. 62). Za nie celkom výstižný možno pokladať preklad latinského výrazu „aliquam Scripturam“ ako „nejaké Písmo“ (s. 41), zrozumiteľnejšie by bolo hovoriť v tomto prípade skôr o „nejakej časti Písma“. Na s. 51 autor rozoberá Augustínov spis *De praedestinatione sanctorum* citovaný u Akvinského, pričom ho explicitne necituje z latinského originálu, ani ho neuvádza v zozname použitých prameňov. Na inom mieste vo veci núteného prijatia viery autor cituje Augustínov výrok „neminem ad unitatem Christi esse cogendum“ (nikoho netreba nútiť k jednote s Kristom), nespresňuje však, že ide o citát z Augustínovho *Listu* 93 (s. 53). V súvislosti s Kuzánskeho dielom sa Vašek odvoláva na Eusebia a Marca Varra (s. 103) – ktorého by sme mali správne skloňovať ako „Varrona“ –, avšak ani v tomto prípade v texte neuvádza v poznámke pod čiarou nijaké z ich diel. Na s. 97 v poznámke pod čiarou nie je jasné, k akému autorovi sa vzťahuje „*Sermo* I,3-9“. Pri dielach antických pohanských či patristických autorov treba poznamenať, že viacero z nich sa v zozname primárnej literatúry buď vôbec nenachádza, alebo v ňom autor odkazuje v nejednom prípade na české preklady (s. 141), hoci existujú aj slovenské (napr. v prípade Augustínovho diela *Vyznania*, Lúč, Bratislava 1997).

Na záver možno konštatovať, že publikácia Martina Vaška je veľkým prínosom do diskusie na tému medzináboženského dialógu s nekresťanmi, a verím, že podnieti v slovenskom odbornom prostredí aj ďalší záujem o túto problematiku.

Mgr. Marcela Andoková, PhD.  
Katedra klasickej a semitskej filológie  
Filozofická fakulta  
Univerzita Komenského  
Gondova 2, 814 99 Bratislava



## „Zasvätený život – mýtus či skutočnosť?“

Medzinárodná vedecká konferencia.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity.

Bratislava 9. apríla 2015

Pri príležitosti Roku zasväteného života sa 9. apríla 2015 na pôde Teologickej fakulty Trnavskej univerzity v Bratislave uskutočnila medzinárodná vedecká konferencia s názvom „Zasvätený život – mýtus či skutočnosť?“. Konferenciu zorganizovala Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Bratislave v spolupráci s Konferenciou biskupov Slovenska, Konferenciou vyšších rehoľných predstavených na Slovensku a Konferenciou vyšších predstavených ženských reholí na Slovensku. Na konferencii sa zúčastnilo vyše 140 účastníkov: rehoľníci, rehoľní provinciáli a provinciálky, diecézni kňazi, študenti, viacerí biskupi, rektori univerzít, dekáni fakúlt a viacerí zástupcovia médií.

Konferencia mala dve časti. V prvej časti odznel najprv pozdravný príhovor nuncia Mons. Maria Giordanu. Príhovor prečítal jeho sekretár o. Marcel Cibík. V príhovore zaznelo zdôraznenie, že zasvätený život nie je čosi, čo stojí mimo života a poslania Cirkvi, ktorej úlohou je ísť do všetkých kútov sveta a niesť radostnú zvesť evanjelia všetkým národom (porov. Mk 16,15-16). Podľa M. Giordanu, práve naopak, z tohto poslania Cirkvi zasvätený život pramení. Je to totiž Duch Svätý, ktorý podľa Ježišových slov mal apoštolov učiniť svedkami jeho života a jeho spásonosného diela, kto inšpiroval svätých zakladateľov jednotlivých rehoľných rádov a kongregácií odpovedať veľmi konkrétnym spôsobom na potreby čias. Vo svojom príspevku reagoval najmä na názov konferencie, ktorý vyjadruje otázku, či je zasvätený život skutočnosťou alebo mýtom. Úlohou inštitútov zasväteného života je stať sa v behu stáročí nepretržitým účinným prostriedkom poslania Cirkvi niesť spásu ľuďom každej historickej epochy. Zasvätený život má byť vždy aktívnou realitou. Existuje síce nebezpečenstvo, že sa stane mýtom, avšak v takom prípade by bol ako planý figovník, o ktorom Ježiš hovorí v evanjeliu – keďže neprináša ovocie, ktoré sa od neho očakáva, nie je ďaleko od toho, aby bol vytrhnutý a hodený do ohňa na spálenie (Lk 9,28-36). Inými slovami, zdôraznil M. Giordana, inštitúty zasväteného života majú byť pozorné na výzvy čias a majú sa usilovať vnášať do života svoje charizmy, aby tak dali pozitívnu odpoveď na aktuálne potreby.

Po príhovore nuncia vystúpil s prejavom bratislavský arcibiskup metropolita Mons. Stanislav Zvolenský. Arcibiskup Zvolenský pripomenul dôležitosť prítomnosti zasvätených osôb v arcidiecéze, ocenil ich život a v teologickej reflexii ponúkol víziu spolupráce zasvätených osôb a diecézneho kléru. Pripomenul, že ak zasvätené osoby prežívajú svoje povolanie autenticky, vydávajú tým jedi-

nečné svedectvo o evanjeliu. Podľa arcibiskupa Zvolenského ich životný štýl je vo svete, kde chýbajú mantinely a všetko sa stáva dovoleným, „provokáciou“, ktorú tento svet potrebuje. Dodal, že práve ona „predstavuje akoby kvas duchovnej obnovy“. Zasväteným osobám predseda biskupskej konferencie vyslovil vďačnosť za ich zasvätenie i profesiu „evanjeliových rád“, ktoré označil za svedectvo lásky.

Košický eparcha Mons. Milan Chatur CSsR je predsedom Rady pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života pri KBS. Vo svojom príhovore sa dotkol pozitívnych, ako aj negatívnych aspektov vzájomnej spolupráce medzi zasvätenými osobami a diecézami na Slovensku. V rámci príhovoru spomenul aj teologickú reflexiu vlastnej skúsenosti rehoľníka a biskupa.

V nasledujúcom príhovore Mons. prof. Cyril Vasiľ SJ, titulárny arcibiskup a sekretár Kongregácie pre východné cirkvi, ktorý v súčasnosti pôsobí v Ríme, ponúkol teologický pohľad na prežívanie osobného jezuitského rehoľného zasvätenia v službe univerzálnej Cirkvi v rímskej kúrii. Vo svojej reči spojil zasvätený život s témou rodiny. Rehoľný život je podľa neho vždy silný tam, kde sú silné rodiny. Povedal: „Vzor rehoľníka alebo celibátneho kňaza je vždy veľkým vzorom pre rodinu. To sú spojené nádoby – tam, kde dobre fungujú rodiny, sú aj povolania pre rehoľný a kňazský život. A rehoľník svojím príkladom a vernosťou svojim sľubom môže a má byť vzorom pre manželov, pre plnenie ich sľubov.“

Prof. Miroslav Konštanc Adam OP, rektor Pápežskej univerzity Angelicum v Ríme, sa vo svojom príspevku venoval otázke spojenia academickej činnosti so životom kňaza a rehoľníka. „Zasvätenie môžeme vysvetľovať v teologickom a sociologickom zmysle. V sociologickom to znamená, že niekto sa venuje, oddá plneniu nejakej činnosti. A v teologickom, že žije naplno pre Boha a pre bratov. To znamená, že tu, v mojom prípade, sa možno spájajú obidva, pretože celý čas venujem v sociologickom zmysle poslaniu, ktoré mi zverila Cirkev a moja rehoľa dominikánov, a teologicky, aby som mal silu a radosť z toho, čo robím, tak som úplne zasvätený v službe Bohu a bratom.“

Sestra Dagmar Kráľová FMA sa vo svojom príspevku dotkla témy učeníctva podľa Evanjelia sv. Lukáša. Vo svojom príspevku zdôraznila kľúčové momenty z Lukášovho diela, ktoré aplikovala na prežívanie zasväteného života v súčasnosti.

Miloš Lichner SJ, dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, sa venoval postave svätého Augustína. Pripomenul, že hipponskému biskupovi viac ako na samotných sľuboch záležalo na prežívaní jednoty a pokory v zasvätenom živote.

Blok prednášok ukončil Mons. Marián Gavenda témou formácie zasvätených počas obdobia totality.

Obe časti konferencie boli ukončené panelovou debatou, v ktorej odznelo viacero otázok. Počas prestávky bola pripravená výstava fotiek v rámci ukončenia diecéznej fázy procesu blahorečenia Božích služobníkov Tomáša Munka, jezuitského novica, a jeho otca Františka Munka.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava

## „Sväté písmo ako duša teológie.“

Interdisciplinárna vedecká konferencia.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity.

Bratislava 23. apríla 2015

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Bratislave – v spolupráci so Subkomisiou pre náuku viery Konferencie biskupov Slovenska, Slovenskou spoločnosťou pre katolícku teológiu, Teologickou fakultou Katolíckej univerzity v Ružomberku, Gréckokatolíckou teologickou fakultou Prešovskej univerzity, Rímskokatolíckou cyrilometodskou bohosloveckou fakultou Univerzity Komenského – zorganizovala interdisciplinárnu konferenciu s názvom „Sväté písmo ako duša teológie“. Na konferencii, ktorá sa konala 23. apríla 2015 v Bratislave, sa zúčastnilo 23 teológov z celého Slovenska.

Konferencia bola rozdelená do štyroch nadväzujúcich častí: biblická časť; patristická a historická časť; systematická teológia; morálka, katechetika a pastoraálna teológia. Téma konferencie sa odvíjala od článku 24 konštitúcie *Dei Verbum*, ktorá zdôrazňuje skutočnosť, že Sväté písmo je akoby dušou teológie. Lucia Hidvéghyová vo svojom príspevku ponúkla pohľad na rozdiely vnímania Svätého písma u židov a u kresťanov v kontexte židovsko-kresťanského dialógu. Miloš Lichner sa venoval problematike teologických variácií vzkriesenia Lazára u vybraných cirkevných otcov. Zdôraznil tri základné interpretačné línie: kristologickú, katechumenálnu a penitenčnú. Juraj Dolinský vo svojom príspevku pripomenul, že Biblia tvorila s náukou otcov dva hlavné pramene mníšskej spirituality. Gloria Braunsteiner pripomenula postavu významného jezuitského teológa kardinála Henriho de Lubac a spôsob, akým vo svojom diele analyzoval exegézu Písma u cirkevných otcov. Jozef Kyselica sa venoval otázke vplyvu Svätého písma na rodinnú výchovu a Ladislav Csontos ponúkol pohľad na to, ako môže byť Sväté písmo prameňom spirituality pre rozvedených katolíkov, ktorí nemôžu pristupovať ku prijímaniu sviatostí.

Po skončení konferencie sa na pôde Teologickej fakulty uskutočnilo v poradí už ôsme valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti pre katolícku teológiu.

Na valnom zhromaždení sa uskutočnila voľba nového predsedu SSKT, keďže stanovy združenia umožňujú byť v tejto funkcii len dve za sebou nasledujúce štvorročné obdobia. Za nového predsedu bol zvolený jeho doterajší výkonný tajomník Miloš Lichner SJ, dekan TF TU. Doterajším predsedom bol Cyril Hišem, dekan TF KU. Za nového tajomníka bol zvolený Vladimír Thurzo, dekan RK CMBF UK. Podpredsedami sa stali Janka Moricová, prorektorka KU, Cyril Hišem, dekan TF KU, a Inocent Szaniszló; revízorom Marek Petro, prodekan GTF PU.



SSKT bola zriadená na 56. plenárnom zasadaní Konferencie biskupov Slovenska v Prešove 12. februára 2007 a založená na prvom ustanovujúcom zhromaždení 18. mája 2007 v kňazskom seminári v Badíne za účasti diecézneho biskupa Rudolfa Baláža a prezidenta Európskej spoločnosti teológov prof. Lievena Boeva, teológov a teologičiek pôsobiacich väčšinou na slovenskej univerzitnej pôde. Spoločnosť patrí do teologickej skupiny The European Society for Catholic Theology (ESCT).

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava



## POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

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

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na [www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 Bratislava  
tel.: +421 2 544 33 237  
fax: +421 2 544 30 244  
e-mail: [teologicky.casopis@tftu.sk](mailto:teologicky.casopis@tftu.sk)  
[www.tftu.sk](http://www.tftu.sk)

*Teologický časopis* si môžete objednať na adrese:

Vydavateľstvo Dobrá kniha  
Štefánikova 44, P. O. Box 26  
917 01 Trnava  
tel.: +421 33 55 11 119  
fax: +421 33 59 34 226  
e-mail: [redakcia@dobrakniha.sk](mailto:redakcia@dobrakniha.sk)  
[www.dobrakniha.sk](http://www.dobrakniha.sk)

