

IV

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

1

2006

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník IV, 2006, číslo 1

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

Redakčná rada:

doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD., predseda

prof. RNDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.

ThLic. Ján Ďurica SJ

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ

prof. Dr. hab. Józef Kulisz SJ

prof. ThDr. Ivan Kútny, Dr.

doc. ThDr. Jozef Kyselica SJ, PhD.

Helena Panczová, PhD.

Mgr. Terézia Sukopová

doc. MUDr. Aurel Štefko SJ, PhD.

prof. ICDr. Cyril Vasil' SJ

prof. Dr. hab. Stanisław Ziemiański SJ

Šéfredaktor: doc. PhDr. ThLic. Juraj Dolinský SJ, PhD.

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Valentín Mihaľov, Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3029/2003

ISSN 1336 - 3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Miroslav Adam OP

Kánonické predpisy Katolíckej cirkvi latinského a byzantského obradu, ktoré sa vzťahujú na látku a formu eucharistickej obety 5

Alžbeta Dufferová OSU

Mať alebo nemať rozum. Bonaventúrove *Collationes in Hexaëmeron* ... 13

Jozef Heriban SDB

„Zmýšľajte tak ako Kristus Ježiš.“ Ideálny projekt a životný štýl kresťanského spoločenstva. Exegetická úvaha o Flp 2,1-5 25

Lucia Hidvéghyová

Novoveký výskum židovských vedcov o historickom Ježišovi od osvietenstva do druhej svetovej vojny 37

František Kunetka

Laudatio matrimonii
Svatební modlitba nad manželý jako *locus theologicus* 49

Matúš Sitár

„Credo quia absurdum“
Racionálne a iracionálne v Tertullianovej teológii 61

RECENZIE

Ladislav Csontos SJ

MICHEL, A. (HNILICA, P.): *Náboženské problémy v krajine ovládanej komunistami*. Trnava : Dobrá kniha, 2006. 132 s. ISBN 80-7141-520-0 75

Peter Liba

JUDÁK, V., POLÁČIK, Š. (eds.): *Atlas katolíckej Cirkvi na Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2005. 272 s. 76

Michaela Moravčíková

LOSSKIJ, Nikolaj O.: *Nauka o reinkarnaci*. Velehrad; Roma : Refugium, 2004. 108 s. 78

Karl H. Neufeld SJ

P. Alfred Delp SJ 1907 – 1945 : Zborník z medzinárodnej konferencie ku 60. výročiu jeho popravy : Bratislava 3. febr. 2005. Ed. Jozef Šimončíč. Trnava; Bratislava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity; Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2005. 180 s. ISBN 80-8082-009-0 80

SPRÁVY

Šimon Marinčák

„Viera, krása a umenie.“ Medzinárodná vedecká konferencia.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty
Trnavskej univerzity. Košice 12. – 13. mája 2006 82

Miroslav Karaba

„Continuity and Change : Perspectives on Science and Religion.“
Medzinárodná vedecká konferencia. Metanexus Institute
on Religion and Science. Philadelphia (USA) 3. – 7. júna 2006 83

Juraj Dolinský SJ

Medzinárodné sympóziu pri príležitosti 40. výročia smrti
prvého rektora Pontificio Collegio Russicum P. Vendelína
Javorku SJ. Pontificio Collegio Russicum. Rím 30. marca 2006 86

Contents

ARTICLES

Miroslav Adam OP

The Canonical Discipline of the Latin Rite
and Byzantine Rite Catholic Church Concerning
the Matter and Form of the Eucharistic Sacrifice 5

Alžbeta Dufferová OSU

To Be or not to Be Sensible
Bonaventura's *Collationes in Hexaëmeron* 13

Jozef Heriban SDB

“Your Attitude Must Be that of Jesus.” An Ideal Project
and Lifestyle of a Christian Community. Exegetical
Reflection on Phil 2:1-5 25

Lucia Hidvéghyová

Modern Jewish Research on the Historical Jesus
from the Enlightenment to World War II 37

František Kunetka

Laudatio matrimonii. The Matrimonial Prayer
over the Spouses as a *locus theologicus* 49

Matúš Sitár

Credo quia absurdum. Rationality and Irrationality
in Tertullian's Theology 61

REVIEWS – MATERIALS 75

Kánonické predpisy Katolíckej cirkvi latinského a byzantského obradu, ktoré sa vzťahujú na látku a formu eucharistickej obety

MIROSLAV ADAM OP

ADAM, M.: The Canonical Discipline of the Latin Rite and Byzantine Rite Catholic Church Concerning the Matter and Form of the Eucharistic Sacrifice. *Teologický časopis*, IV, 2006, 1, s. 5 – 12.

As far as concerns the matter and form of the Eucharistic sacrifice in the Catholic Church of Latin Rite in ancient Hungary, the whole of the discipline of the Latin Church in this area was introduced and applied through synodal legislation.

The Byzantine-Slavic Church, in accordance with the Byzantine tradition, uses leavened wheat bread, while the Latin Church uses unleavened bread.

In the second half of the seventeenth century, around Makovica in the province of Šariš in what is now eastern Slovakia, among the many parish priests of Byzantine-Slavic rite there were only three who consecrated wheat bread; all the others used oat bread.

The synodal statutes of Zamošć of 1720, which were applied in 1727 in the eparchy of Mukačevo, resumed the conciliar prescriptions of Florence when dealing with the matter for the Eucharist.

There were also some problems regarding the form of the celebration of the Divine Liturgy in the Byzantine-Slavic Church in ancient Hungary. The Byzantine-Slavic Christians were not united under a single metropolitan see in the vast territory which they occupied, and so used *euchologia* of varying origin. The Synod of Zamošć, basing itself on the conciliar decrees of Florence, legislated in this area too.

The problem of the diversity of words of consecration used in the Divine Liturgy by Greek Catholics in ancient Hungary was resolved definitively only with the publication of liturgical books at the imperial printing house of Vienna, as the Synod of Hungarian Greek Catholic bishops, celebrated there in 1773, had ordered.

Keywords: the matter and form of the Eucharistic sacrifice, leavened and unleavened bread, the Catholic Church of Latin rite, the Church of Byzantine rite, the Council of Florence and ancient Hungary, the Synod of Zamošć, the Eparchy of Mukačevo.

ÚVOD

Rímskokatolícka i Gréckokatolícka cirkev na Slovensku po stáročia starostlivo dodržiavajú presné kánonické predpisy, ktoré sa týkajú látky a formy slávenia eucharistickej obety a ktoré majú vplyv na jej platnosť. Tieto dodnes platné predpisy sa v Katolíckej cirkvi latinského obradu nezmenili od Florentského a Tridentského koncilu, pretože Druhý vatikánsky koncil v tejto veci – okrem povolenia slávenia svätej omše v jazyku ľudu – nepriniesol

podstatné zmeny. Podobne, okrem možnosti slávenia Božskej a svätej liturgie v slovenskom jazyku, ani predpisy Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v tejto oblasti sa podstatne nezmenili prakticky od 18. stor.

LÁTKA A FORMA VHODNÉ NA PLATNOSŤ SLÁVENIA EUCHARISTICKEJ OBETY SVÄTEJ OMŠE V KATOLÍCKEJ CIRKVI LATINSKÉHO OBRADU

Podľa katolíckej doktríny len obilný chlieb a len hroznové víno sú látky vhodné na platnosť slávenia eucharistickej obety svätej omše.¹

Podľa učenia Štvrtého lateránskeho koncilu (1215)² aj Tridentského koncilu (11. 10. 1551) „pri konsekrácii chleba a vína dochádza ku premeneniu celej podstaty chleba na podstatu tela Krista, nášho Pána, a celej podstaty vína na podstatu jeho krvi“³. Florentský koncil (22. 11. 1439) sa výslovne vyjadril, že „treťou sviatosťou je eucharistia; jej látkou je pšeničný chlieb a hroznové víno, do ktorého sa musí pred konsekráciou pridať niekoľko kvapiek vody“.⁴ Rímsky misál z r. 1570 spresňuje, pokiaľ ide o látku na slávenie omše: „Ak chlieb nie je pšeničný, alebo ak aj je pšeničný, ale zmiešaný so zrnami iných druhov rastlín v takom pomere, že už by nebol pšeničným chlebom, alebo ak by bol chlieb hocijako znehodnotený, nech sa nepoužije na slávenie eucharistickej obety.“ Podobne: „Ak by sa víno zmenilo na ocot, alebo sa zosmrdelo, alebo by víno bolo vylisované z trpkého alebo nezrelého hrozna, alebo by do neho bolo doliate toľko vody, že by sa znehodnotilo, nech sa nepoužije na slávenie eucharistickej obety.“⁵

Konečne, v latinskej Cirkvi je povolené konsekrovať len nekvasený chlieb.⁶

Koncily stredovekej Katolíckej cirkvi v Uhorsku (Ostrihomské koncily z rokov 1382, 1450 a 1489, Nitrianska diecézna synoda z r. 1494) nariadovovali: „Hostie nech sa nerobia z iného než čistého pšeničného a pomletého zrna, a nesmie sa tam nič pridať.“⁷

Pokiaľ ide o formu eucharistickej obety, všeobecná mienka teológov je, že spočíva v použití slov Ježiša Krista: „Toto je moje telo“ a „Toto je moja krv“.⁸

¹ Porov. *De Cons.* D. 2 c.1 et c. 5.

² Porov. CONCILIUM LATERANENSE IV: const. 1, *De fide catholica*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 230.

³ Porov. CONCILIUM TRIDENTINUM: sess. XIII, Decr. De ss. Eucharistiae sacr., cap. 4. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 695.

⁴ Porov. CONCILIUM FLORENTINUM: sess. VIII, bulla unionis Armenorum *Exultate Deo*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 545.

⁵ Porov. S. PIUS V: *Missale Romanum S. Pii Quinti*, Rubricae generales missalis, *De defectibus in celebr. Missarum occurrentibus*.

⁶ Porov. S. PIUS V: *Missale Romanum S. Pii Quinti*, Rubricae generales missalis, *De defectibus in celebr. Missarum occurrentibus*.

⁷ Porov. STATUTA SYNODALIA ECCLESIAE STRIGONIENSIS: a. 1382, cap. De eucharistia. In: DE BATTHYÁN, I.: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium*, t. III, s. 267; SYNODUS STRIGONIENSIS: a. 1450, cap. De eucharistia. In: DE BATTHYÁN, I.: *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium*, t. III, s. 472; SYNODUS PROVINCIALIS STRIGONIENSIS: a. 1489. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 219; SYNODUS DIOECESANA NITRIENSIS: a. 1494, cap. 4, De eucharistia. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, s. 276.

⁸ Porov. X 3. 41. 6; S. PIUS V: *Catechismus Romanus*, p. II, cap. 4, De eucharistiae sacr., nn. 19–23.

A tak, hoci Eucharistia má dve látky, ktorými sú chlieb a víno, a dve formy, jednu na konsekrovanie chleba a druhú na konsekrovanie kalicha alebo vína, predsa je len jednou sviatosťou, pretože tvorí jednu hostinu.⁹

Je potrebné pridať trochu vody do vína pred konsekráciou na znamenie jednoty kresťanského ľudu s božským životom toho, ktorý chcel prijať ľudskú prirodzenosť. Toto je však len cirkevným príkazom.¹⁰ Pápež Eugen IV. (1431 – 1447) v Dekréte pre Arménov (22. 11. 1439) vysvetľuje, že do hroznového vína je nutné pridať niekoľko kvapiek vody pred konsekráciou, „lebo podľa svedectva svätých otcov a učiteľov Cirkvi veríme, že aj sám Pán použil víno zmiešané s vodou, keď ustanovoval túto sviatosť“.¹¹ Veď voda, podľa vyjadrenia Apokalypsy, predstavuje ľud: veľa vody, mnohé národy (porov. Zjv 17,15). Preto, pokračuje Dekrét pre Arménov: „Kalich Pánov musí byť obetovaný podľa ustanovení kánonov tak, aby v ňom bola zmiešaná voda s vínom, pretože voda je obrazom ľudu a víno predstavuje Kristovu krv; keď sa teda zmieša v kalichu voda s vínom, zjednocuje sa ľud s Kristom, veriaci ľud sa spája a zjednocuje s tým, v ktorého verí.“¹²

Pokiaľ ide o Rímskokatolícku cirkev v bývalom Uhorsku, jedno ustanovenie Ostrihomskej diecéznej synody, ktorá sa slávila v Trnave v r. 1629, nariadilo, že „pokiaľ ide o obetu omše, nech sa dôsledne zachovávajú predpisy Tridentského koncilu (sess. 22)“.¹³

Pokiaľ ide o Jágerskú diecézu, kam patrilo územie dnešného východného Slovenska, Jágerská diecézna synoda, ktorá sa slávila v Jasove v r. 1635, rozhodla, aby sa „na území Jágerskej diecézy zachovávali štatúty a dekréty Ostrihomských provinčných koncilov, ktoré sa slávili v Trnave v rokoch 1611, 1630 a 1633“¹⁴, a takisto nariadila, aby „sa pri vysluhovaní sviatostí nepoužíval nijaký iný, ale len Ostrihomský rituál“¹⁵.

OTÁZKA POUŽÍVANIA KVASENÉHO ČI NEKVASENÉHO CHLEBA

Vo všetkých východných cirkvách nevyhnutnou látkou na slávenie eucharistickej obety, bez ktorej sa nemôže konsekrovať platne, je pšeničný chlieb a hroznové víno. Nekvasený chlieb je pšeničný chlieb bez kvasu, zatiaľ čo kvasený chlieb je chlieb s kvasom. Či je chlieb kvasený alebo nekvasený, obidva sú rovnako dobré, pokiaľ ide o platnosť konsekrácie. Latinská cirkev používa nekvasený chlieb a byzantská cirkev chlieb kvasený.

⁹ Porov. S. PIUS V: *Catechismus Romanus*, p. II, cap. 4, De eucharistiae sacr., n. 10 et n. 35.

¹⁰ Porov. *De Cons.* D. 2 c. 2; porov. X 3. 41. 13.

¹¹ Porov. CONCILIUM FLORENTINUM: sess. VIII, bulla unionis Armenorum *Exultate Deo*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 545.

¹² Porov. CONCILIUM FLORENTINUM: sess. VIII, bulla unionis Armenorum *Exultate Deo*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 546.

¹³ Porov. SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS: a. 1629, cap. 1, De sacr. Administratione, § 3. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. II, s. 247.

¹⁴ Porov. SYNODUS DIOECESANA AGRIENSIS: Jaszoviae, a. 1635. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. II, s. 338–339.

¹⁵ Porov. SYNODUS DIOECESANA AGRIENSIS: Jaszoviae, a. 1635, cap. 1, § 2. In: PÉTERFFY, C.: *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. II, s. 338–339.

Používanie kvaseného alebo nekvaseného chleba na slávenie eucharistickej obety nebolo na počiatku nijakým dôvodom na spory. Používali sa obidva druhy chleba, na Východe prevažoval kvasený chlieb, ktorý sa zaužíval natoľko, že sa stal výlučným typom chleba. Na Západe sa viac používal nekvasený chlieb, súčasne sa však používal aj kvasený chlieb. Otázka látky na slávenie eucharistickej obety sa stala predmetom ostrých diskusií medzi Východom a Západom za konštantínopolského patriarchu Michala Cerulária (1043 – 1058), napokon sa stala jedným z hlavných obvinení Byzantíncov proti Rímu, ktorému vyčítali falzifikáciu apoštolskej tradície tým, že latinská cirkev zaviedla nekvasený chlieb.¹⁶ V skutočnosti evanjeliá nevravia nič o tom, aký chlieb použil Ježiš Kristus počas Poslednej večere, keď ustanovil Eucharistiu.

Spor ohľadom používania nekvaseného chleba na omši, ktorý vzbĺkol a vášnivo vyvrcholil v období schizmy medzi Konštantínopolom a Rímom, priviedol pápeža k tomu, aby opakovane práve tento chlieb vyhradil na používanie v latinskej cirkvi. Týmto sporom sa zaoberal aj unionistický Florentský koncil, ktorý 6. júla 1439 vydal „Dekrét pre Grékov“, v ktorom sa tvrdilo, že je platné používanie tak chleba kvaseného i nekvaseného, avšak bolo treba prísne zachovávať obrad: t. j., latinskí katolíci mohli používať len nekvasený chlieb, zatiaľ čo východní sa mali riadiť vlastnými predpismi. To znamenalo, že pre príslušníkov byzantského obradu bolo vyhradené používanie kvaseného chleba.¹⁷ Takto bola táto otázka definovaná teologicky aj právne, a v tomto zmysle sa vyjadril už Štvrtý lateránsky koncil v r. 1215 a takýto názor zastávala aj scholastická teológia. Okrem toho, Štvrtý lateránsky koncil pod trestom exkomunikácie zakazoval Grékom umývať oltáre, ak by na nich predtým boli slávil omšu latinskí kňazi.¹⁸

FLORENTSKÝ KONCIL A BÝVALÉ UHORSKO

Pokiaľ ide o bývalé Uhorsko, a teda aj dnešné Slovensko, hneď ako sa skončil unionistický Florentský koncil, v marci r. 1440 pricestoval do Budína kardinál a pápežský legát Izidor, ktorý súc Grékom bol kyjevským arcibiskupom a metropolitom celej Rusi. 5. marca 1440 rozposlal z Budína svoje okružné listy, encykliky, ktorými vyhlasoval platnosť záverov Florentského koncilu v Uhorskom a Poľskom kráľovstve. Pokiaľ išlo o Eucharistiu, písal v nich v tom zmysle, že východní kresťania užívajú „pravé telo Ježiša Krista, v podobe kvaseného chleba, ktorý konsekroval kňaz gréckeho obradu“. Potom pokračoval tým, že povzbudzoval východných kresťanov, aby sa zúčastňovali „v latinskej cirkvi na slávení božskej liturgie s dôverou“; podobne aj latinských veriacich povzbudzoval k tomu, aby navštevovali chrámy východných cirkví a aby sa tam „so živou vierou klaňali telu Ježiša Krista“. Napokon po-

¹⁶ Porov. SPÁČIL, T.: *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, II. In: *Orientalia Christiana*, roč. 14, 1929, s. 114–145; HANSSSENS, J. M.: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, p. I, s. 121–156; PLÖCHL, W. M.: *Storia del Diritto Canonico*, I, s. 417.

¹⁷ Porov. CONCILIUM FLORENTINUM: sess. VI, decr. *Unionis Graecorum Letentur caeli*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 527.

¹⁸ Porov. CONCILIUM LATERANENSE IV: const. 4, *De superbia Graecorum contra Latinos*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 235–236.

vzbudzoval veriacich gréckeho obradu, ktorí sa nachádzali v krajine s prevahou latinského obradu, aby prijímali od latinských kňazov tak sviatosť pokánia, ako aj Eucharistiu. Tú istú zásadu vyhlásil za platnú pre veriacich latinského obradu, ktorí žili na územiach s prevahou gréckej cirkvi.¹⁹

Posledným povzbudením, publikovaným vo svojej encyklike, kyjevský metropolita a kardinál-legát Izidor presiahol nielen formulácie dekrétu o zjednotení *Letentur caeli*, ale aj predmet rokovania na koncile vo Florencii. Nech už to bolo akokoľvek, zdá sa, že obnovená jednota medzi cirkvami podľa neho musela dať možnosť veriacim zúčastňovať sa na Božskej liturgii, na posvätných obradoch a na sviatostiach, najmä pokiaľ išlo o sviatosť pokánia a účasť na sv. prijímaní v cirkvi odlišného obradu.

LÁTKA A FORMA VHODNÉ NA PLATNOSŤ SLÁVENIA EUCHARISTICKEJ OBETY BOŽSKEJ A SVÄTEJ LITURGIE V CIRKVI BYZANTSKEHO OBRADU

Slávenie Eucharistie, ako pre všetkých kresťanov, tak aj pre východných kresťanov – vrátane slovenských gréckokatolíkov –, je centrom a vrcholom celej kresťanskej liturgie. U kresťanov byzantského obradu sa nazýva „Svätá a božská liturgia“.²⁰

Pokiaľ ide o látku a formu eucharistickej obety slávanej v byzantsko-slovanskom obrade, ešte pred oficiálnym zjednotením v bývalom Uhorsku (1646) sa tým zaoberal Peter Mohyla, kyjevský arcibiskup a metropolita celej Rusi (1633 – 1646), v 107. otázke svojho „Pravoslávneho vyznania viery“. Látku vysvetľoval nasledujúcim spôsobom:

„Treťou požiadavkou je, aby bola požadovaná látka, t. j. najčistejší pšeničný kvasený chlieb a víno z hrozna, bez akejkoľvek prímеси. Počas proskomídie sa do neho prileje aj voda...“²¹

Zvyk miešať vodu s vínom, o ktorom vraví Mohyla, bol veľmi starobylý v *Božskej liturgii svätého nášho otca Jána Zlatoústeho*, ktorá sa používa v byzantskej cirkvi. V obrade *protesi* (príprava darov) diakon leje do kalicha víno a vodu spolu. „Tento obrad jasne naznačuje teologický dôvod požívania zmiešanej vody s vínom, liturgickú tradíciu spoločnú všetkým cirkvám na Východe i Západe. Synoda v Kartágu v r. 419 v kán. 37 predpisovala, »aby vo sviatosti tela a krvi Pánovej sa neobetovalo nič viac, než sám Pán zanechal, a tým je chlieb a víno zmiešané s vodou.«²² Táto norma bola potvrdená v 22. kán. Trullanského koncilu v r. 691 proti Arménom v tom zmysle, že „...ak by teda nejaký biskup alebo kňaz konal nie podľa nariadenia odovzdaného apoštolmi a nezmiešal by vodu s vínom počas obetovania nepoškvrnenej obety, nech

¹⁹ Porov. PONTIFICIUM ORIENTALIUM STUDIORUM: *Concilium Florentinum Documenta et Scriptores*, v. XI, s. 141–142; MONČÁK, I.: *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, s. 174–175.

²⁰ Porov. HANSSENS, J. M.: *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, p. I, s. 22.

²¹ Porov. MALVY, A. – VILLER, M.: *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633–1646) approuvée par les patriarches grecs du XVII siècle*. In: *Orientalia Christiana*, roč. 10, 1927, s. 60–61.

²² Porov. SYNODUS CARTHAGINENSIS: a. 419, can. 37. In: *Fonti*, ser. I, fasc. IX, t. I, 2, s. 257.

je zosadený, lebo nedokonale ohlasuje tajomstvo a pozmeňuje to, čo bolo odovzdané“²³.

Byzantskí komentátori z 12. stor. vysvetľujú predpis tohto 22. kán. Trulianskeho koncilu. Zonaras komentuje: „...keďže počas Pánovho umučenia kopija otvorila jeho bok, z ktorého vyšla krv a voda, Cirkev verila, že počas slávenia svätých tajomstiev treba zmiešať vodu s vínom...“ Balsamon dodáva, že krv a voda, ktoré vytiekli z Pánovho boku, otvoreného kopijou, predstavujú nezmiešanú jednotu oboch jeho prirodzeností. Balsamon potom poznamenáva, že súčasný kánon má v úmysle odmietnuť dva bludy, a to hydroparastatov, ktorí používali v omši len čistú vodu, a potom prax Arménov, ktorí zasa používali len samé čisté víno. V tejto súvislosti je vhodné poznamenať, že s výnimkou arménskej cirkvi, všetky cirkvi miešajú trochu vody do vína.²⁴

Spáčil poznamenáva, že Mohyla v komentovanom texte sa nevyjadruje priamo k tomu, či požiadavky na eucharistickú konsekráciu, ktoré on uvádza, sa vyžadovali na platnosť sviatosti alebo len na dovoľenie jej slávenia. Takisto, pokiaľ ide o formu, ani tu sa Mohyla nevyjadril presne. Tvrdí: „...nevidíme Kristovo telo, ale veríme v to pre slová, ktoré vyslovil Kristus Pán: Toto je moje telo... Toto je moja krv...“ Súčasne však v súlade s byzantskou tradíciou zdôraznil dôležitosť epiklézy konsekrujúceho kňaza, ktorou zvoláva, aby Duch Svätý zostúpil na obetované dary.²⁵ Je možné tvrdiť, že Mohyla pokladal epiklézu za nevyhnutnú aspoň ako podstatnú súčasť formy, ktorou sa konsekroval chlieb a víno.²⁶

Pokiaľ ide o územie dnešného východného Slovenska, gréckokatolícky biskup Ján Lipnický, generálny vikár a administrátor Mukačevskej eparchie, vykonal kánonickú vizitáciu gréckokatolíckych farností okolia Makovice v Šarišskej župe a 25. februára 1686 do svojej vizitačnej správy napísal, že v množstve farárov byzantsko-slovanského obradu našiel len troch, ktorí konsekrovali pšeničný chlieb, všetci ostatní ovsený chlieb.²⁷ Z kontextu tejto vizitačnej správy možno vydedukovať, že tak nerobili zo zvyku, ale pre svoju veľkú nevedomosť a krajnú chudobu. Iný druh chleba ani nepoznali.

Štatúty Zamošskej synody z r. 1720, ktoré boli aplikované v Mukačevskej eparcii v r. 1727, v časti o Eucharistii prevzali predpisy Florentského koncilu, to znamená, že „...látkou tejto sviatosti vo východnej Cirkvi nech je sám kvasený pšeničný chlieb, a hroznové víno“.²⁸ Synodálni otcovia, ustaroste-

²³ Porov. CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM IN TRULLO: a. 691, can. 32. In: *Fonti*, ser. I, fasc. IX, t. I, 1, s. 166–167.

²⁴ Porov. SALACHAS, D.: *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, s. 178–180.

²⁵ Porov. KOVAČEVIĆ-DUJE, P. F.: *Sintesi di teologia orientale dei „pravoslavi“*, s. 162–170.

²⁶ Porov. MALVY, A. – VILLER, M.: La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633–1646) approuvée par les patriarches grecs du XVII siècle. In: *Orientalia Christiana*, roč. 10, 1927, s. 61–62; SPÁČIL, T.: *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, I. In: *Orientalia Christiana*, roč. 13, 1928, s. 210.

²⁷ Porov. HODINKA, A.: *A Munkácsi Gör. Szert. Püspökség Okmánytára*, n. 214.

²⁸ Porov. SYNODUS PROVINCIALIS ZAMOSCIAE: a. 1720, tit. 3, § 3, De eucharistia. In: *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in Civitate Zamosciae anno MDCCXX*, s. 68; CONCILIUM FLORENTINUM: sess. VIII, bulla unionis Armenorum *Exultate Deo*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 545.

ní pre časté porušovanie predpisov v tejto oblasti, dodali, aby farári nepoužívali iný chlieb ani iné víno „...pod trestom suspenzie a pozbavenia benefícia, s možnosťou ďalších trestov, ktoré mohol po zvážení uložiť biskup“²⁹. Hrozbou takýchto prísnych sankcií chceli vylúčiť možnosť, že by farári konsekrovali jačmenný, ražný a ovsený chlieb a zoctovatené alebo inak znehodnotené víno, alebo zmiešané s inými nápojmi. Nezdá sa, že by prehánali, pretože pravdou je, že v dôsledku podnebia sa víno veľmi rýchlo menilo na ocot.

Pokiaľ ide o formu, aj tu boli problémy. Kňazi a veriaci byzantsko-slovanského obradu, keďže neboli podriadení jednej metropolii, hoci obývali rozsahom obrovské územia, používali *euchológiá* z rozličných oblastí.³⁰ Až Zamošská synoda v r. 1720, ktorá sa inšpirovala dekrétmi Florentského koncilu, nariadila, aby sa používali nasledujúce slová nad chlebom: „Toto je moje telo, ktoré sa láme za vás“ a nad kalichom: „Toto je moja krv Nového zákona, ktorá sa vylieva za vás i za mnohých na odpustenie hriechov“.³¹

Pokiaľ ide o gréckokatolíkov v bývalom Uhorsku a na dnešnom Slovensku, tento problém sa podarilo uspokojivo vyriešiť až po vydaní liturgických kníh v cisárskej tlačiarni vo Viedni, v súlade s tým, ako to nariadila synoda uhorských gréckokatolíckych biskupov vo Viedni v r. 1773.³²

ZÁVER

Pokiaľ ide o látku a formu eucharistickej obety svätej omše, slávenej v Katolíckej cirkvi latinského obradu v bývalom Uhorsku, prostredníctvom synodálnych predpisov bola postupne uvedená a aplikovaná celá legislatíva latinskej cirkvi v tejto oblasti.

Cirkev byzantsko-slovanského obradu, v súlade s byzantskou tradíciou, používa na slávenie eucharistie kvasený pšeničný chlieb, zatiaľ čo latinská cirkev nekvasený.

V druhej polovici 17. stor. sa v oblasti Makovice v bývalej Šarišskej župe v množstve farárov byzantsko-slovanského obradu našli len traja, ktorí konsekrovali pšeničný chlieb, všetci ostatní ovsený chlieb.

Predpisy Zamošskej synody z r. 1720, ktoré boli v r. 1727 aplikované aj v Mukačevskej eparchii, hovoriace o látke Eucharistie, prevzali formulácie Florentského koncilu.

Pokiaľ ide o formu slávenia Božskej a svätej liturgie v byzantsko-slovanskej cirkvi v bývalom Uhorsku, aj tu boli problémy. Pretože kresťania byzantského obradu, žijúc na obrovských územiach, neboli zjednotení pod jednou me-

²⁹ Porov. SYNODUS PROVINCIALIS ZAMOSCIAE: a. 1720, tit. 3, § 3, De eucharistia. In: *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in Civitate Zamosciae anno MDCCXX*, s. 68.

³⁰ Porov. PERFECKYJ, E.: Pečatnaja cerkovno-slavjanskaja kniga Ugorskoj Rusi v XVII-m i XVIII-m vikach. In: *Izvestija otdilenija ruskogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj Akademiji nauk*, roč. 21, 1916, knižka 2, s. 277–282.

³¹ Porov. SYNODUS PROVINCIALIS ZAMOSCIAE: a. 1720, tit. 3, § 3, De eucharistia. In: *Synodus Provincialis Ruthenorum habita in Civitate Zamosciae anno MDCCXX*, s. 68; CONCILIUM FLORENTINUM: sess. XI, bulla unionis Coptorum *Cantate Domino*. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, s. 581.

³² Porov. LACKO, M.: *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, s. 36–37; 59–64.

tropoliou, používali *euchológiá* rozličného pôvodu. Aj v tejto oblasti predpisovala Zamošská synoda. Pokiaľ ide o gréckokatolíkov v bývalom Uhorsku, k definitívnemu zjednoteniu používania konsekračných slov došlo až po publikovaní liturgických kníh v cisárskej tlačiarni vo Viedni, po synode uhorských gréckokatolíckych biskupov, ktorá sa slávila vo Viedni v r. 1773.

prof. ICDr. MVDr. MIROSLAV ADAM OP
Facoltà di Diritto Canonico
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino
Largo Angelicum, 1
00184 Roma, Italia

Mať alebo nemať rozum Bonaventúrove *Collationes in Hexaëmeron*

ALŽBETA DUFFEROVÁ OSU

DUFFEROVÁ, A.: To Be or not to Be Sensible. Bonaventura's *Collationes in Hexaëmeron*. *Teologický časopis*, IV, 2006, 1, s. 13 – 24.

The present study reveals some beautiful aspects of medieval treasure in the first three collationes of Bonaventura's work *Collationes in Hexaëmeron*. It can surprise by its very simple structure and at the same time by its really deep contents and challenge to take more care for our innermost life just now in our days, in the middle of thousand external preoccupations.

*Kto nevie z vecí usúdiť, akým spôsobom vznikajú
a navracajú sa ku svojmu koncu
a ako sa v nich odráža Boh, ten nemôže mať rozum.*
Sv. Bonaventúra

ÚVOD

V *Collationes in Hexaëmeron* sv. Bonaventúru, ktoré historici nazývajú podľa Ľtienna Gilsona¹ aj „Bitkou Hexaëmeronu“, sa stretávame so stredovekou „summou“ v jasnom zmysle. V „summe“ totiž vrcholia a spájajú sa protichodné pohľady, avšak nie eklektickým spôsobom, ako by sa to mohlo zdať, ale starostlivým výberom rozumu (*ratio*) – prirodzeného svetla a prostredníctvom viery (*fides*) – nadprirodzeného svetla.

Cieľom predloženej štúdie je zdôrazniť význam Bonaventúrovho učenia v jeho epistemologicky koncipovanom diele k otázke poznania celej skutočnosti (prirodzenej i nadprirodzenej) rozumom a vierou. Plastické znázornenie problematiky, logické usporiadanie argumentov, ich starostlivé vysvetľovanie, občasné humorné vsuvky, hlboká zbožnosť, vnútorná istota a poetický nádych utvárajú z prvých troch *collationes*, ktoré usmerňujú všetky ostatné, nenapodobiteľný stredoveký skvost ucelenosti a vlievajú do našej postmodernej roztrieštenosti rozvahu, zvláštny pokoj a súčasne teleologický úžas, radosť z dobra, pravdy a krásy.

Prvé tri *collationes*, ktoré v tejto štúdii rozoberieme, opisujú pravdy našej viery a života. Nejde v nich ani tak o pochopenie stvorenia (*hexaëmeron* je totiž stvorenie sveta za šesť dní, ako to opisuje Kniha Genezis), ale skôr o pochopenie vykúpenia. Bonaventúra ako cikevný učiteľ sa verne opiera o náuku sv. Augustína a sv. Dionýza Areopagitu.

¹ GILSON, Ľ.: *St Bonaventura*. Köln, 1960.

COLLATIONES VŠEOBECNE

Latinské slovo *collatio*, *collationes* znamená umiestniť, zložiť, dať dokopy, kombinovať, zbierať údaje, platiť daň alebo niečo iné, porovnať. Gramaticky *prima collatio* je prvý stupeň – pozitív, *secunda collatio* je komparatív a *tercia collatio* je superlatív. Všetky tieto aspekty sa vo väčšej či menšej miere odrážajú v obsahu i tóne celého traktátu.

Slovo *collatio* má aj ďalší význam. Používa sa napríklad i na označenie jedného zo stupňov či krokov pri dnes rozšírenej *lectio divina*, pri čítaní a meditovaní Božieho slova v spoločenstvách. *Collatio* tu znamená uvažovať o Božom slove, „prežívať“ ho a kontemplovať, akosi „dávať dokopy“ to, čo stojí v Písme, s individuálnou úvahou o ňom v modlitbe pred Bohom. Ide o vnútorné spracovanie, zvnútornenie toho, čo človek získal na základe prijatého svetla, o poznanie a následné milovanie, ale aj o milovanie a z toho vznikajúce poznanie.

COLLATIONES IN HEXAËMERON

Prvé tri *collationes* Bonaventúrovho *Hexaëmeronu* tvoria akýsi úvod a dávajú celkový prehľad o diele, ktoré nepochybne bolo bestsellerom vysokého stredoveku aj dlho po ňom. Prvá *collatio* je svojou náukou akoby prvý stupeň poznania, pozitív, druhá druhý stupeň, komparatív a tretia superlatív. Je v nich neuveriteľne veľa stupňovaných súvislostí a nazdávam sa, že i dnešný pozorný čitateľ môže z nich získať popri svetle rozumu aj istotu a pevnejšiu vieru a zakúsiť, že aramejské „kefas“, „peter“ alebo „viera“ je aj pre jeho srdce a myseľ pevnou skalou, o ktorú sa môže s dôverou a dôverne oprieť.

Bonaventúrove *Collationes in Hexaëmeron* sa vo Vatikánskej edícii nazývajú *Illuminationes ecclesiae in Hexaëmeron* [Osvietenia Cirkvi v Hexaëmerone], v edícii Argentina z r. 1495 a Veneta z r. 1504 zas *Liber ... qui luminaria Ecclesiae intitulatur, sive Illuminationes, sive de quinque Visionibus* [Kniha ... čo je titulovaná lampou Cirkvi alebo slávou, alebo o jej videniach]. Bonaventúrove spisy, zachované pod označením „B“, „V“, „A“, „D“, „E“, „F“ a „G“ nazvali toto dielo *Incipiunt visiones fratris Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum* [Začínajú sa videnia brata Bonaventúru z Rádu menších bratov].

Z uvedeného možno na prvý pohľad vycítiť akúsi konfúziu a nejasnosť, či nehodu v určení nadpisu, ale pri hlbšom bádani ľahko vysvitne, že každý nadpis vlastne vyjadruje určitý a veľmi dôležitý aspekt z mimoriadne bohatého chápania tajomstva vykúpenia. Zdanlivá rozporuplnosť sa tak náhle a nečakane rozplynie.

Označenie *Collationes* preberáme z kritického spracovania Bonaventúrovho diela a pokladáme ho zároveň za najvhodnejšie už aj preto, lebo je citlivejšie na vyjadrenie komplexnosti autorovej intencie než napríklad ďalší možný použitý výraz *Sermones* (konverzácia, diskusia, povest', chýr, dikcia, slohový výraz, hovor, rozprava, slovo, kázeň/kázne).²

² Porov. BONAVENTURAE S. DOCTORIS SERAPHICI *Opera omnia. Ad plurimos codices MSS emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata atque edita Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Collationes in Hexaëmeron, sive Illuminationes Ecclesiae. Tomus V. Ad Claras Aquas (Quaracchi) : Collegii S. Bonaventurae, MDCCCXCI (1891), s. 329, pozn. 1.*

ŠTRUKTÚRA A OBSAH COLLATIO I

Nadpis a celkové rozdelenie

Prvá *collatio* nesie nadpis *De qualitatibus in auditoribus divini verbi requisitis et de Christo omnium scientiarum medio* [O kvalitách poslucháčov Božieho slova a o Kristovi, prostredníkovi všetkých vied] a je rozdelená na dve nerovnomerné časti s krátkym úvodom.

Zameranie prvých troch collationes

V úvode prvej *collatio* Bonaventúra predstavuje trojnásobné rozdelenie látky troch uvádzajúcich *collationes* a vysvetľuje, že Svätý Duch učí rozumného tri veci: ku komu má prehovoriť (k Cirkvi), kde má začať (u Krista) a kde má skončiť (v plnosti Ducha múdrosti a rozumnosti). Tieto „tri veci“ sú zároveň obsahom prvých troch *collationes*.

Prvá časť

Prvá, kratšia časť *collatio* referuje o troch druhov zlých poslucháčov. Takými sa stávajú pre neresti, ktorým sa oddali. Prví – telesní a žiadostiví ľudia – stoja proti Božiemu prikázaniu, odvádzajú od spoločného a duchovného dobra a sú ako pes a prasa, lebo sa oddávajú zohavenej partikulárnej a náruživej láske. Sú vášniví ako pes, čo sa s ničím nechce deliť, a váľajú sa v blate ako prasa. Druhá skupina nedobrych poslucháčov sú takí, ktorí nežijú v zhode s Božím pokojom, lebo sú zlomyseľní a krutí zo závesti a zúrivosti. „Závistník premení každé dobro na zlo, hnevnik každé zlo na dobro a toto prekrúcanie zla pokladá za dobro.“³ Tretí nevzdávajú chválu Bohu, lebo sú buď namyselní alebo zvedaví a „namyslenec neoslavuje Boha, ale chváli seba samého; zvedavec zas nemá nijakú zbožnosť“, žíva prázdnotou a je ďaleko od chvál a zbožnosti, hoci sa môže lesknúť vedou. Nerestní ľudia si stavajú „len osie hniezda, ktoré nemajú sladký med ako medonosné včely“⁴.

Epilóg k prvej časti

Bonaventúra začína svoje *sermones* – kázanie výkladom vied „dobrým“ poslucháčom, teda „svojim bratom a uprostred zhromaždenia (Cirkvi)“ (Ž 22,23) a chce velebiť Boha tým, že duchovných mužov pritiahne „od svetскеj múdrosti ku kresťanskej múdrosti“. Zdôrazňuje, že to pritiahnutie „predchádzalo napadnutie Kristovho života v mravoch teológmi a napadnutie Kristovej náuky falošnými postojmi učencov (filozofov)“.

Druhá časť

Druhá časť *collatio*, niekoľkonásobne dlhšia ako prvá, sa zaoberá Kristom, stredom všetkých vied, ktoré Bonaventúra znázorňuje symbolicky siedmimi vedami (metafyzika, fyzika, matematika, logika, etika, politika-právo a teológia). Dáva tým poznávať svoje učenie a pohľad na vedu, ktorý sa odlišuje od dnešného, takmer pozbaveného metafyziky. Zdôrazňuje, že ten, čo sa prihovára zhromaždeniu (Cirkvi), „musí začať od stredy, ktorým je Kristus“, prostred-

³ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 6, s. 330.

⁴ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 8, s. 330.

ník medzi Bohom a ľuďmi (1 Tim 2,5), a ktorý udržuje stred všetkého. Kto chce prísť ku kresťanskej múdrosti, musí nevyhnutne začať od Krista, lebo „nik nepozná Syna, iba Otec, ani Otca nepozná nik, iba Syn a ten, komu to Syn bude chcieť zjaviť“ (Mt 11,27). Inou príčinou, prečo múdry muž má začať od Krista, je podľa Augustína príklad dvoch najväčších mudrcov, Mojžiša a Jána. Ten prvý stál na začiatku Božej múdrosti, ten druhý bol jej dovŕšiteľom. „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem“ (Gn 1,1), t. j. v Synovi, lebo na „počiatku bolo Slovo a Slovo bolo u Boha a to Slovo bolo Boh. Všetko povstalo skrze neho“ (Jn 1,1). Bonaventúra chcel tým ukázať, ako a prečo sú v Kristovi, strede všetkých vied, „skryté všetky poklady múdrosti a poznania“ (Kol 2,3) a Božej vedy.

Kristus – sedmoraký stred poznania

Sedmoraký stred poznania (bytie, príroda/fyzis, vzdialenosť, náuka/doktrína, miernosť/morálka, spravodlivosť/politika a právo a jednota/teológia) je aplikovaný na Krista. Prvým stredom je Kristus pri večnom plodení, druhým vo svojom človečenstve, tretím v utrpení, štvrtým vo vzkriesení, piatym pri nanebovstúpení, šiestym pri budúcom súde a siedmym vo večnej odplate alebo blahorečení.

Dva stromy v raji predstavujú dvojaké poznanie. Strom života je prameňom života, lebo prostredníctvom neho ožívame a vraciame sa k životu, ako to vyznáva žalm: „Ved' u teba je zdroj života“ (Ž 36,10). Ak sa odkloníme od znalosti vecí (veda – Ἰδέοῦσις) a zošmykneme sa ku skúsenosti (Ἰδῶμεν), skúmajúc viac, ako je nám dané, odpadneme od pravej kontemplácie a ochutnáme zo zakázaného stromu „poznania dobra a zla“ (Gn 2,17), ako to urobil Lucifer. Keby „kontemploval tieto pravdy“ – komentuje Bonaventúra – „o znalosti stvorení, bol by sa vrátil k jednote s Otcom, bol by vytvoril z večera ráno a získal by tým deň. Ale pretože odhodil svoju vznešenosť pre pôžitok a žiadostivosť, stratil deň. Podobne aj Adam“⁵. Stred, ktorý umožňuje poznanie, je pravda a „strom života“. Každá iná pravda je zámienkou smrti, ktorá nastane vtedy, ak sa niekto zamiluje do krásy stvorení. Boh je na to veľmi žiarlivý. Všetko sa má k nemu ako k „prvotnej pravde“ vrátiť.

Podstata kresťanskej metafyziky

Metafyziku pokladá nielen Bonaventúra, ale celý stredovek nie za akúsi „ideu“, ktorú treba propagovať, ale je to zásadný postoj, z ktorého vychádzajú, pohľad, ktorým sa dívajú na svet a na všetko, čo je v ňom i mimo neho. Možnosť obísť ju, nebrať ju do úvahy pokladajú za nerozum. Všetky ostatné múdrosti a spôsoby alebo stupeň poznania je odvodený a „videný“ cez jej prizmu.

Podstatou pravej kresťanskej metafyziky je dať sa osvietiť duchovnými lúčmi a navrátiť sa k Najvyššiemu, tvrdí Bonaventúra.

Keď uvažujú fyzici (v modernom zmysle slova všetci, čo sa zaoberajú prírodnými vedami) o veciach, ktoré ich obklopujú, prichádzajú na to, že zložené formy sa menia na rastlinnú dušu, rastlinná na zmyslovú a zmyslová na rozumovú, ako na cieľ ostatných duší, „keďže stvorená rozumová duša je

⁵ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 17, s. 332.

na obzore večného i časového“⁶. Vtelením sa Kristus stáva stredom, podľa niektorých hlavou spojených údov. Hlavou Krista je však Boh, ale „hlavou každého muža je Kristus“ (1 Kor 11,3), v dôsledku toho, že je Boh a človek. V takto chápaných súvislostiach potom aj Pavlovo tvrdenie, že muž je hlavou ženy, vyznieva veľkolepo a vznešene. Žena viery sa nemá prečo „lakať“, že je menšia ako jej životný partner, muž, lebo Kristus tým, že sa do nej vtelil, pokrstil ju Duchom Svätým a povýšil viac, než je schopná pochopiť. Z Hlavy vychádzajú všetky duchovné zmysly, pohyby a dary milosti len na tie údy, ktoré sú s ňou spojené.

Pre matematika, ktorý hľadá a uvažuje o rozmeroch zeme a pohybe vyšších telies a vzťahuje ich na nižšie, je takýmto stredom Kristus pri ukrižovaní, lebo „Boh je našim kráľom od vekov a spasne skutky konal na zemi“ (Ž 74,12). Zem je tým stredom, „a keďže je najnižšia a je ohraničená, prijíma všetky nebeské vplyvy a vyháňa obdivuhodné klíčky ... aj Boží Syn, najnižší, chudobný a malý, prijal našu zem (hlinu) ... a neprišiel len na povrch zeme, ale zostúpil aj do podsvetia, ... lebo po ukrižovaní zostúpila jeho duša do podsvetia a obnovila nebeské tróny“⁷.

Pri štvrtom strede, rozvažovaní logikov, poukazuje Bonaventúra na jasný racionálny prejav zdravej doktríny (aké nanajvýš užitočné a potrebné povzbudenie pre našu dobu!). Slovo, jednoduchá propozícia, dôkaz a syllogizmus, čo vedie rozum ku pripusteniu pravdy a k istému presvedčeniu. Takýmto stredom je Kristus pri vzkriesení. Bonaventúra vynikajúcim spôsobom rozlišuje Kristov dôkaz a diablov dôkaz, ktorý privádza do pekla, lebo je paralogizmom (klamom), sofistickým a deštruktívnym argumentom, zatiaľ čo Kristov argument je konštruktívny a nápravný. „Diabol paralogizoval prvého človeka a vložil mu do srdca zdanlivo takmer samozrejmu propozíciu: rozumný tvor sa musí usilovať o dosiahnutie podobnosti so Stvoriteľom, veď je jeho obrazom.“⁸ U zatratených je najväčším trestom práve zásadné úsilie byť na obraz Boha. Klamlivá logika je v tvrdení, že ak budeš ješť z rajského stromu, budeš mu podobný (Gn 3,5), lebo ješť zo zakázaného sa tým javí ako dobré (staneš sa tým podobným jemu). Týmto syllogizmom hrešia všetci. Zlo nemá na zreteli zlo, ale usiluje sa o dobro. Problém je v tom, že sám seba oklame ten, čo podobnosť s dobrom pokladá za dobro. Hriech má tri následky: telesné utrpenie, bieda pre nedostatok základných potrieb a smrteľnosť života. Kristus, aby vykúpil človeka, musel mať tiež tri vlastnosti: mal rovnakú prirodzenosť s Otcom, rovnakú moc a nesmrteľnosť života. Vo všetkých týchto veciach bol spojený s Otcom ako Boh. Bolo potrebné, aby tromi protichodnými spôsobmi bol spojený aj s človekom, a preto vzal na seba telesné utrpenie, chudobu v základných potrebách a smrteľnosť života. Prvé tri vlastnosti mal na základe svojho bytia a tri ostatné vzal na seba z milosrdenstva. Tri prvé museli zvíťaziť nad tromi ostatnými. Bonaventúra syllogizmom vysvetľuje Kristovo premoženie diabla. Veľká premisa (*maior*) bola od večnosti. Prijatie (*minor*) je v kríži, pravdi-

⁶ „quia anima rationalis creata est in horizonte aeternitatis et temporis“ [ex lib. de Causis, propos. 2]. Vatikánska verzia rukopisu. Porov. BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 18, s. 332, pozn. 6.

⁷ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 22, s. 333.

⁸ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, I, 26, s. 333.

vá konklúzia vo vzkriesení. Tí, čo ho vyzývali, aby zostúpil z kríža, ak je Boží Syn, sa mýlili, lebo Kristus práve tým, že nezostúpil z neho, dokázal, že je Boží Syn. Kristus totiž nepovedal, aby ho nechali žiť, ale aby ho nechali podstúpiť smrť. Potom vstal (záver). Takto opovrhol diablom.

Piatym stredom je miernosť pri morálnej voľbe. Miernosť je cnosťou a cnosť je v strede, ako hovorí Aristoteles.⁹ Kristus pri nanebovstúpení bol stredom, lebo ako „Mojžiš vošiel do oblaku ... a zostal na vrchu štyridsať dní a štyridsať nocí“ (Ex 24,18), tak aj o Kristovi hovorí Písmo, že „oblak im ho vzal spred očí“ (Sk 1,9). Stred „určí správny rozum“¹⁰ a rozum je viera, ktorá sa podobá „ranej hviezde uprostred mraku“ (Sir 50,6). Prepojenie medzi piatym a šiestym stredom nastáva cez trojaké cnosti: politické cnosti (úpätie hory), očisťujúce cnosti (stred hory) a cnosti kontemplácie (vrchol hory).

Šiestym stredom a prostriedkom je spravodlivosť („dokonalá krása alebo vznešenosť na sudcovských váhach“). Týmto stredom bude Kristus na súde. Sudca a štátnik o ňom uvažujú, ak chcú, aby spravodlivosť skrášľovala celý svet, lebo tá všetko napraví a urobí nádherným. Štyri bytosti pri poslednom súde predstavujú štyri rády: pápeži sú zobrazení v levovi, mučeníci v býkovi, vyznávači v človekovi a panny v orlovi pre kontempláciu.

Siedmym stredom je zhoda pri všeobecnom zmierení, o ktorom hovorí teológ, keď uvažuje o svete, čo stvoril Boh, a o jeho návrate k nemu. Kristus je stredom vo večnom blahorečení, ako „Baránok uprostred vôd“, z ktorého „vychádza všetka sláva blažených“. Z neho vyviera život a na tých, ktorí sa ním sýtia, nebude zvonka „dopadať ani páľava slnka“ vplyvom zmätkov a vo vnútri nebudú trpieť „ani hlad, ani smäd“ z nedostatku, veď ten nejestvuje tam, kde vyviera život.

Na konci prvej *collatio* sv. Bonaventúra pripodobňuje týchto sedem stredov osvietených múdrostí ku „siedmim zlatým svietnikom“ (Zjv 1,12), „siedmim očiam Baránka“ (Zjv 5,6) a „siedmim očiam na jednom kameni“ (Zach 3,9). Zároveň ich pokladá aj za „sedem dní“ (Gn 1,3n), v ktorých Boh najprv urobil svetlo.

ŠTRUKTÚRA A OBSAH COLLATIO II

Nadpis a celkové rozdelenie

Nadpis *De plenitudine sapientiae, in qua sermo terminandus est, scilicet de sapientiae porta et forma* (O plnosti múdrosti, v ktorej sa završuje príhovor, teda o bráne a forme múdrosti) vyjadruje zameranie a cieľ celého traktátu, jeho rozdelenie do dvoch častí (brána múdrosti, ktorou je túžba a vykonávanie spravodlivosti, a forma múdrosti – vysvetľuje alegóriu, anagógiu a tropológiu).

Prepojenie s Collatio I

Prvá *collatio* ukázala, na koho sa učiteľ príhovoru má obracať (na zhromaždenie – Cirkev) a kde má začať (v strede, t. j. u Krista). Druhá *collatio* chce ukázať, kde má skončiť (v plnosti múdrosti a rozumnosti).

⁹ ARISTOTELES: II. *Etika*, 6.

¹⁰ ARISTOTELES: II. *Etika*, 6.

Keď hovoríme o múdrosti, treba poukázať na štyri veci: na jej „pôvod“, na jej „dom“, na jej „bránu“ a na jej „formu“. Bonaventúra dodáva, že o „pôvode“ a „dome“ hovoril v *collationes* o siedmich daroch¹¹, kde vysvetľuje, že múdrosť je svetlo, ktoré „zostupuje od Otca svetiel“ do duše a žiariac v nej pretvorí ju na Božiu podobu a na „dom Boha“. „Toto zostupujúce svetlo činí chápanie nádherným, cítenie radostným a konanie zrelým.“¹² Dom je postavený na siedmich stĺpoch. Každý, kto počúva Kristove slová „a uskutočňuje ich, podobá sa múdre mu mužovi, ktorý si postavil dom na skale“ (Mt 7,24).

Prvá časť – o bráne múdrosti

Bránou múdrosti je horúca túžba, ktorá pochádza z Božej iniciatívy a vyzýva človeka, aby si „otvoril ústa“, lebo On sám ich chce „naplniť“. Takýmto spôsobom prichádza múdrosť k Bonaventúrovi a ku každému, kto o ňu stojí, takýmto spôsobom vstupujeme do múdrosti a ona do nás, „podobne ako láska“. „Synu, ak túžiš po múdrosti, zachovaj si spravodlivosť, a Boh ti ju dá.“ (Sir 1,33) Zachovávanie spravodlivosti privádza k múdrosti. Akým spôsobom možno získať múdrosť, o tom hovorí aj autorita: „Jej začiatok aj túžba úprimná dať sa poučiť, snaha o poučenie je zasa láska (k nej), láska (k nej) značí však zachovávanie jej zákonov, zachovávanie jej zákonov je potom zabezpečenie nesmrteľnosti a nesmrteľnosť vedie do blízkosti Boha. Takto teda túžba po múdrosti vedie nahor, k vladárstvu, by ste panovali naveky“ (Múd), aj príklad. Túžba po múdrosti vedie aj k túžbe po výchove.

Výchova

Podľa Bonaventúru je dvojaká výchova, scholastická a monastická, alebo výchova mravov. Nestačí mať scholastickú múdrosť bez mravov, lebo človek sa nestáva múdrom iba počúvaním, ale zachovávaním počutého. Preto Písmo nakláňa našu myseľ k prosbe: „Nauč ma dobrotivosti, múdrosti (disciplíne) a poznaniu (vede), veď verím tvojej náuke.“ (Ž 119,66) Vedu nemožno získať bez toho, že by ju nepredchádzala disciplína, ani disciplínu bez toho, že by ju nepredchádzala dobrotivosť. Dobrotivosť a disciplína nám sprístupňuje vedu.¹³ Avšak málokto kráča po tejto ceste, a preto iba málokto príde ku skutočnej múdrosti. Chorý sa nikdy neuzdraví, ak lekára bude len počúvať, ale jeho návody nebude uskutočňovať.¹⁴ Sprievodcom na tejto ceste je láska. „Túžba po učení rodí lásku.“¹⁵ Ten, kto sa rád učí, je milovníkom cnosti v sebe, v druhých a v jej prameni. Bonaventúra podčiarkuje dobrovoľnosť a slobodu pri učení, lásku k učiteľovi, a nie strach z neho. Posvätiť sa znamená zbaviť sa „všetkej poškvrnenej a skazenej lásky“, ktorá dušu poškvŕňuje. Svätosť je dokonalou

¹¹ *Collationes de septem donis Spiritus sancti*, v kritickej edícii, ktorú sledujeme, je to na s. 455 – 504.

¹² „Ista lux descendens a Patre luminum in animam et radians in eam facit animam deiformem et domum Dei. Ista lux descendens facit intellectivam speciosam, affectivam amoenam, operativam robustam.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 1, s. 336.

¹³ „Bonitatem et disciplinam et scientiam doce me. Scientia enim non habetur, nisi praecedat disciplina; nec disciplina, nisi praecedat bonitas; et sic per bonitatem et disciplinam inest nobis scientia.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 3, s. 337.

¹⁴ Porov. ARISTOTELES: II. *Etika*, 4.

¹⁵ „Concupiscentia disciplinae parit dilectionem.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 4, s. 337.

a nepoškrvnenou čistotou, je dispozíciou k múdrosti, najvyššiemu dobru. Všetci musíme po nej nado všetko túžiť.

Druhá časť. O forme múdrosti

Forma múdrosti je obdivuhodná, lebo „nikto sa na ňu nevie dívať bez toho, že by ju neobdivoval a nebol ňou unesený“ (Ester, Šalamún). Treba však zavrhnúť nerozlišovanie. Židia, hovorí Bonaventúra, v Ježišových časoch „nechceli počuť múdrosť z úst Múdrosti“, a nám vytýka, že „máme Krista v našom vnútri a nechceme počúvať jeho múdrosť“¹⁶.

Štvoraká forma múdrosti

Forma múdrosti je obdivuhodná aj preto, lebo je zároveň jednotvárna aj mnohotvárna, všetvárna i beztvárna. Jednotvárna v pravidlách Božieho zákona, mnohotvárna v božských tajomstvách Písma, všetvárna v stopách Božích diel a beztvárna pri povznesení sa k nadmernému a nami nepochopiteľnému Božiemu bohatstvu. Z jednotvárnosti pravidiel Božieho zákona vyplývajú vlastnosti múdrosti, ako je jasnosť a nevädňucnosť. Z mnohotvárnosti božských tajomstiev Písma odvodzuje Bonaventúra službu zvestovania, ktorá je daná apoštolom cez anjelov a chápu ju len malí, ako Pavol („Ja, najmenší zo všetkých svätých...“). Je mnohotvárna preto, aby sa mohla vyjadriť mnohými spôsobmi vo sviatostiach, znakoch a takto sa ukryla pred pyšnými. Tieto „závoje“ zahaľujú Krista a ukrývajú múdrosť múdrych pred nečistými (*occultant sapientiam sapientibus et immundis*).¹⁷ V rámci mnohotvárnosti Bonaventúra majstrovsky otvára „nepreskúmateľné bohatstvá Kristovej milosti“ v teologálnych cnostiach viery, nádeje a lásky. Písmo sa skvie trojakou rozumnosťou, ktorá „učí, čo máme veriť, čo očakávať a čo konať“. Láska nespočíva v ci-toch, ale v skutkoch. „Kto ma miluje, bude zachovávať moje slovo.“ (Jn 14,23) Každá rozumnosť je dvojakého druhu: dvojaká alegória v otázke viery, dvojaká anagógia v oblasti nádeje a dvojaká tropológia v skutkoch.

Dvojaká alegória viery

„Viera spočíva v spojení hlavy a tela.“¹⁸ Jedna alegória sa vzťahuje na hlavu (na Krista), druhá na telo (na prvotnú, stredovekú... súčasnú Cirkev). V alegórii hlavy Bonaventúra predkladá slová sv. Pavla, ktorý hovorí o „ot-coch“, čo boli „pod oblakom“, „prešli cez more“ a „v mori“ boli „pokrstení v Mojžišovi“, „jedli ten istý duchovný pokrm“ a „pili ten istý duchovný nápoj, lebo pili z duchovnej skaly, ktorá ich sprevádzala, a tou skalou bol Kristus“ (1 Kor 10,1-4). V alegórii tela vysvetľuje podľa Pavla, že „Abrahám mal dvoch synov: jedného z otrokyne, druhého zo slobodnej. Ten z otrokyne sa narodil podľa tela, ale ten zo slobodnej podľa prislúbenia“ (Gal 4,22-23).

Dvojaká anagógia nádeje

Prostredníctvom nádeje (nadprirodzenej) sa dostávame k „inému“ chápaniu – anagógii, ktorá môže byť nebeská (týka sa anjelov) a nadnebeská (tý-

¹⁶ Porov. BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 7, s. 337.

¹⁷ Porov. BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 12, s. 338.

¹⁸ „Fides enim est in iunctura capitis et corporis.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 14, s. 338.

ka sa troch, ktorých videl Abrahám a ako jednému „poklonil sa až k zemi“ [Gn 18,2], a „v oboch anjeloch, čo boli poslaní do Sodomy“ [Gn 19,13], Bonaventúra vidí to isté čo Augustín, totiž, že v Sodome „sa zjavujú Syn a Duch Svätý, ktorých poslal Otec; a keďže Otec nikdy nie je poslaný, tu sa neobjavuje, ale zjavuje sa pri tých troch, lebo Otec sa zjavuje, ale nikdy nie je poslaný“¹⁹).

Dvojaká tropológia lásky

Tropológia sa vzťahuje na skutky a je dvojaká. Prvá je usmernená na konanie a učí, čo treba robiť, druhá na kontempláciu a ukazuje, ako treba nazerať, aby duša bola unesená k Bohu. Nie je to už anagógia – príprava duše, ale zameranie sa od nižšieho na vyššie. „Táto múdrosť je však skrytá a zahalená pyšným“, lebo tí „nie sú schopní pochopiť Písmo“. Tajomstvá Písma „môže pochopiť iba ten, čo berie do úvahy pomínutelnosť sveta a hierarchické usporiadanie“ vecí.²⁰

Všetvárna forma múdrosti

Múdrosť je aj všetvárna, a to v stopách Božieho diela. Dielo stvorenia je nám neznáme. Božia múdrosť je však rozptýlená vo všetkých veciach, lebo všetky veci nosia v sebe pravidlá múdrosti a poukazujú tým na Božiu múdrosť. Kto by poznal všetky vlastnosti múdrosti, uvidel by samotnú múdrosť. Ak sa o to naozaj usiluje, tak múdrosť sa od neho vzdiali ako od Šalamúna (porov. Kaz 7,23), lebo pyšní sa Pánovi protivia. Zo zvedavosti nesmieme začať skúmať stvorenie, aby sme vystopovali múdrosť, upozorňuje Bonaventúra, lebo „vtedy sa ešte viac od nás vzdiali“.²¹

Bonaventúrova metafyzika

Čo my môžeme rozpoznať, dívajúc sa na stvorenie, do ktorého sme boli „vlození“, je to, že Božie dielo je trojakého druhu: prvým je podstata (*essentia*) v akomkoľvek stvorení buď ako substancia alebo ako akcident; druhým je úplná, dokonalá podstata (*essentia completa*), totiž jedine substancia; tretím je esencia učinená na Boží obraz (*essentia ad imaginem Dei facta*) a sú to duchovné stvorenia. Na tie posledné je vyliata Božia múdrosť ako na jeho dielo.

Tri Božie stopy v Božom diele

Božia múdrosť sa prejavuje vo stvorení aj v tom, že všetko, čo jestvuje, je usporiadané mierou, počtom a váhou (porov. Múd 11,20), a niet stvorenia, ktoré by bolo bez miery, množstva alebo náklonnosti. Možno v nich vybadať stopu a prejav múdrosti ako nohu v šľapaji. Táto „stopa vedie k tej múdrosti, v ktorej je spôsob bez spôsobu, číslo bez čísla a rád bez rádu“²².

¹⁹ „et in duobus Angelis, qui missi sunt Sodomam, Filius et Spiritus sanctus, qui mittuntur a Patre; et ideo, quia Pater nunquam missus est, ibi non apparuit, sed apparuit in illis tribus, quia Pater apparuit, sed nunquam missus est.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 16, s. 339.

²⁰ Porov. BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 17, s. 339.

²¹ „Quando enim per curiosam perscrutationem creaturarum dat se quis ad investigandam istam sapientiam; unc longius recedit.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 21, s. 340.

²² „...et hoc vestigium in illam sapientiam ducit, in qua est modus sine modo, numerus sine numero; ordo sine ordine.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 23, s. 340.

Beztvárna forma múdrosti

Štvrtú formu múdrosti ťažko chápeme, lebo je beztvárna. Zdanlivo ruší predchádzajúce formy, ale nie je to tak. Ide o múdrosť, ktorá nie je z tohto veku, lebo je to tajomná Božia múdrosť, ktorú „ani oko nevidelo, ani ucho nepočulo, ani do ľudského srdca nevystúpilo“ (porov. 1 Kor 2,6-10). Tejto múdrosti učí Pavol Dionýza a Timoteja a všetkých iných dokonalých, pred ostatnými ju však skrýva. Musíme byť dokonalí, aby sme k takejto múdrosti dospeli. „Na to, čo zostáva za mnou, zabúdam a hľadím na to, čo je pred mnou, aby som to nejako získal.“²³ (Porov. Flp 3,12-13) Táto múdrosť je ukrytá v tajomstve. Ak nezostúpi do ľudského srdca, nemožno ju pochopiť. Je však podmienkou kresťanskej dokonalosti. Bonaventúra túto múdrosť vidí v Dionýzovej *Mystickej teológii*, ktorú pokladá za dovŕšenie všetkých jeho kníh. Vyzýva k zanechaniu zmyslov. Kto chce dosiahnuť takúto múdrosť, musí byť od všetkého odpútaný, musí všetko opustiť. „Akoby chcel povedať: Ten, koho chcem poznať, je nad všetku substanciu a nad všetko poznanie. V ňom je úkon, čo prekonáva každý rozum, veľmi tajomný, ktorý nepozná nik, iba ten, čo ho zakusuje. Lebo v duši je veľa vnímacích schopností: senzitivne, imaginatívne, hodnotiace a poznávacie. Človek musí všetky opustiť, aby sa na vrchole uskutočnilo spojenie lásky, a to prevýši všetko. – Z toho je zjavné, že celá blaženosť nespočíva len v poznaní.“²⁴

Kontemplácia v milosti, spojenie v láske

Najvyššie spojenie s Bohom láskou sa uskutočňuje kontempláciou prostredníctvom milosti, pričom ho napomáha aj úsilie odpútať sa od všetkého, čo nie je Boh, a od seba samého, nakoľko je to len možné. Takáto láska prekračuje všetko poznanie a vedu. Je to vecou iba toho, komu to Boh zjaví vo Svätom Duchu a koho učí nepredvídaným veciam. „A tu je Boží prst, ku ktorému čarodejnici faraóna, čiže naše poznanie nedosiahne.“²⁵ Málokto tento stupeň múdrosti dosiahne. Takáto láska unáša (od každého iného afektu, čo nepozdvihuje k Ženíchovi), omamuje (upokojuje všetky mohutnosti a nastoľuje ticho) a vyzdvihuje (vovádza do Boha). Človek skrze túto lásku musí zomrieť. V takomto zjednotení sa sila duše sústreďuje na jedno, vstúpi do svojho najhlbšieho vnútra a tým vystúpi do najväčšej svojej výšky. Je to nevyšlovná blaženosť, ktorú nemožno dosiahnuť inak ako v modlitbe (Dionýz). Tento vzostup sa uskutočňuje životným zápalom a veľmi silným pôsobením Svätého Ducha (Eliáš). Dosiahnuť takýto oheň nie je v našej moci, ale keď to Boh udelí niekomu zhora, je vhodné tento oheň podporiť drevom modlitby kňaza.²⁶

²³ „Quae retro sunt, inquit, obliviescens, ad anteriora me extendo, si quo modo comprehendam.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 28, s. 341.

²⁴ „...vult enim dicere, quod oportet, quod sit solutus ab omnibus, quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; quasi diceret: super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit. – Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 29, s. 341.

²⁵ „Et hic est digitus Dei, ad quem magus Pharaonis non potest attingere, scilicet intellectus noster.“ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 30, s. 341.

²⁶ Porov. BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 33, s. 342.

ŠTRUKTÚRA A OBSAH *COLLATIO III***Nadpis a celkové rozdelenie**

Ide o vrchol, o superlatív troch úvodných *collationes*. Názov *De plenitudine intellectus, quatenus est clavis contemplationis per intellectum Verbi increati, incarnati et inspirati* (O plnosti pochopenia, ktoré je kľúčom kontemplácie prostredníctvom poznania nestvoreného, vteleného a inšpirovaného Slova). Po definícii daru rozumu (je pravidlom starostlivého morálneho uvažovania, bránou k vedeckému skúmaniu, kľúčom nebeskej kontemplácie) a po zmienke o trojakom chápaní (nestvorené, vtelené a inšpirované Slovo) kľúča kontemplácie sa spis delí na tri časti: prvá časť je o poznaní nestvoreného Slova, od ktorého všetko pochádza, druhá časť je o poznaní vteleného Slova, ktorým sa všetko obnovuje, a tretia časť je o chápaní inšpirovaného Slova, skrze ktoré bolo všetko zjavené. Táto časť obsahuje osem spôsobov videnia podľa šiestich dní stvorenia a zvlášť siedmy a ôsmy deň, je ukončená epilógom o Dávidovom kľúči.

Prvá časť o nestvorenom Slove alebo prvý kľúč

Bonaventúra podľa Pavla zdôrazňuje, že to, čo je v Bohu neviditeľné, „jeho večnú moc a božstvo, možno od stvorenia sveta rozumom poznávať zo stvorených vecí“ (Rim 1,20). Jeho argument stojí v opozícii s postojom takých filozofov, čo popierajú, že od jedného a stáleho by mohlo pochádzať mnohotvárne, z večného časné, z najaktuálnejšieho (formálneho) možné (materiálne), z nemenného meniace sa, od jednoduchého zložené a od najvyššieho najnižšie.

Druhá časť o poznaní vteleného Slova alebo druhý kľúč

Prostredníctvom vteleného Slova bolo všetko obnovené. Ježiš vysvetľuje apoštolom pred nanebovstúpením, ako sa muselo všetko splniť, čo je o ňom „napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch“, a vtedy im „otvoril myseľ, aby porozumeli Písmu“ (Lk 24,44n). Sväté písmo sa musí na Kristovi vyplniť, lebo „cieľom zákona je Kristus, aby spravodlivosť dosiahol každý, kto verí“ (Rim 10,4). Toto znázorňujú obaja cherubíni na arche, ktorí „zakrývajú zľutovnicu, kým ich tváre budú obrátené oproti sebe“ (Ex 25,20). Podľa Bonaventúru dvaja cherubíni predstavujú dva Zákony s pohľadom na Krista. Prostredníctvom kľúča vteleného Slova možno spoznať knihu Písma a tiež to, čo je podstatné a hlavné v diele nápravy. Kto nespozná poriadok obnovy, nemôže pochopiť Písmo. Meno obnoviteľa je Slovo Božie. „Oblečený bol v odeve skropenom krvou a jeho meno je: Božie Slovo.“ (Zjv 19,13) Má šesť mien (chlapček, syn, zázračný Radca, mocný Boh, večný Otec, Knieža pokoja) a šesť vlastností, aby obnovil nebeskú a podnebeskú hierarchiu, čo bola celkom zničená (je prevznešený, inteligentný, Bohom prijatý, víťazný, veľkorysý a spravodlivý).

Tretia časť o poznaní vdýchnutého (inšpirovaného) Slova alebo tretí kľúč

Prostredníctvom vdýchnutého Slova sú všetky veci zjavené. Niet zjavenia mimo vdýchnutého Slova. Porozumenie vízií a snov dáva Boh (Danielo-

vi, Jozefovi, Jánovi a Pavlovi). Tretím kľúčom kontemplácie otvárame šesto-
 raké videnie, ktoré zodpovedá dielu šiestich dní. Mikrokozmos – jednotliví
 ľudia – sa stane dokonalým, ako makrokozmos – veľký svet – za šesť dní. „Je to
 videnie rozumu dané prírodou a videnie rozumu pozdvižené vierou, vzde-
 lávané Písmom, odhalené kontempláciou, osvietené proroctvom, vytržením
 uchvátené do Boha. Po tom nasleduje siedme videnie oslávenej duše... Prvé
 dve majú mnohí, ďalšie dve niektorí a posledné dve majú len málokto.“²⁷
 O týchto videniach potom uvažujú *collationes* IV – XD.

Siedme a ôsme videnie

V siedmy deň nastáva oddelenie od tela. Je to „videnie smrti“. Tento deň
 nemá večer. Potom nasleduje ôsmy deň, ktorý „nie je iným dňom voči predchá-
 dzajúcemu, ale návratom k prvému dňu, keď duša znova dostane svoje telo“²⁸.

Epilóg o Dávidovom kľúči

O Dávidovom kľúči učí inšpirované Slovo, nestvorené v „lone Otca“ (Jn 1,18),
 vtelené do „života Panny“, vdýchnuté do „tvojho srdca vierou“, lebo „toto ho-
 vorí Svätý, Pravdivý, ktorý má Dávidov kľúč; keď on otvára, nik nezavrie, a keď
 zatvára, nik neotvorí: Poznám tvoje skutky – hľa, nechal som pred tebou
 otvorené dvere, ktoré nik nemôže zavrieť...“ (Zjv 3,7-8).

ZÁVER

Nadpis štúdie na prvý pohľad neprezrádza nič o jej obsahu. Vidieť v nej
 viac-menej stručný rozbor prvých troch *collationes* Bonaventúrovho *Hexaëme-
 ronu*. Stálo by za to venovať sa podrobnejšie tretej *collatio*, ktorá predstavuje
 vrchol autorovej práce. Dôkazom je jej rozoberanie v ďalších tridsiatich
 siedmich *collationes*. Cieľom tejto štúdie je oboznámiť slovenského čitateľa
 predovšetkým s klenotom stredovekého svätca, s jeho obsahom a štruktú-
 rou, a zamyslieť sa pritom nad darom rozumu, ktorý sme dostali nie na to,
 aby sme sa ním vystatovali, ale aby sme ním objavili a chválili Darcu.

doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová OSU, PhD.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
 tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
 fax: +421/2/544 302 44
 e-mail: duffer@tftu.sk

²⁷ „Est visio intelligentiae per naturam inditae, et visio intelligentiae per fidem subleptae, per Scrip-
 turam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in
 Deum absorptae. Ad has sequitur visio septima animae glorificatae... Primae duae sunt
 multorum, duae aliae paucorum, hae ultimae duae paucissimorum.“ BONAVENTURA:
Collationes in Hexaëmeron, II, 24, s. 347.

²⁸ BONAVENTURA: *Collationes in Hexaëmeron*, II, 31, s. 348.

**„Zmýšľajte tak ako Kristus Ježiš.“
Ideálny projekt a životný štýl
kresťanského spoločenstva
Exegetická úvaha o Flp 2,1-5**

JOZEF HERIBAN SDB

HERIBAN, J.: "Your Attitude Must Be that of Jesus." An Ideal Project and Lifestyle of a Christian Community. Exegetical Reflection on Phil 2:1-5. *Teologický časopis*, IV, 2006, 1, s. 25 - 35.

The exhortatory section Phil 2:1-5 with the following christological hymn (Phil 2:6-11) contains a stirring appeal by the apostle to unity and mutual consideration and presents Jesus as the supreme example of the humble, self-sacrificing, self-giving service. Although the hymn is a christological gem unparalleled in the NT and may have been originally composed for christological or soteriological reasons, Paul's object in using it here is not primarily to give instructions in doctrine but to appeal to the conduct of Christ and to reinforce instruction in Christian living. The hymn presents Christ as the ultimate model for Christian behaviour and action. V. 5 forms the link between the two sections (vv. 1-4 and 6-11). The apostle introduces Christ Jesus as the supreme example of self-abnegation and humility, and urges the Philippians to „adopt towards one another in their mutual relations, the same attitude which was found in Christ Jesus“. The meaning of this right attitude to and regard for others, humility and compassion, which Paul calls for in vv. 1-4, sets forth Christ Jesus as „the Lordly Example“. The hoped-for attitude set forth by Paul corresponds with that exhibited by Christ Jesus and that the Philippians are bound to act in accordance with this attitude toward one another if they wish to imitate their Lord... and share with him in his exaltation and glory.

PREMISA

V rodinných, farských, rehoľných, ale aj v iných kresťanských spoločenstvách jedným z veľmi závažných a často i chúlостivých problémov je vzťah jednotlivých členov vo vzájomnom styku a spolunažívaní v každodennom živote. Tento problém je zväčša podmienený ich rozdielnymi povahami, osobnými záujmami, spoločenským postavením a pod., ktoré sa zvyčajne stávajú príčinou napätia, nedorozumenia, trápnych situácií i konfliktov a ohrozujú jednotu, svornosť a pokoj v danom spoločenstve. Problém je taký starý ako samo ľudské pokolenie a vyskytoval sa aj v prvých kresťanských spoločenstvách, ako o tom svedčia evanjeliá a najmä Pavlove listy, adresované cirkevným obciam v Ríme, v Korinte, v Galácii, v Efeze, vo Filipách a inde. V takýchto prípadoch, napríklad v Liste Filipanom sa Apoštol obracia na veriacich (2,1-5), aby ich priviedol k rovnakému zmýšľaniu, a napomína ich k pokore a aby sa zriekli seba pre spoločné dobro. V danom prípade ich vyzýva, aby zmýšľali tak, ako zmýšľal Ježiš Kristus, ktorého potom v kristologickom hymne predstavuje

ako vzor zrieknutia sa seba samého až do extrému svojich možností (2,6-11).¹ Exegetická analýza a úvaha state Flp 2,1-5 nám môžu pomôcť objaviť aktuálnu Pavlovho posolstva a lepšie pochopiť jeho význam a funkciu v živote kresťanských spoločenstiev dnešných čias.

1. ÚVODNÉ POZNÁMKY²

1.1. Zo všetkých kresťanských spoločenstiev filipská cirkevná obec ležala Pavlovi osobitne na srdci a udržiaval s ňou vždy tie najúprimnejšie vzťahy, lebo bola prvým spoločenstvom, ktoré založil na európskom kontinente. Dôkazom toho je okrem iného i skutočnosť, že len od kresťanov tohto spoločenstva prijal materiálnu pomoc pre svoju misionársku činnosť. List Filipanom (a List Filemonovi) má zo všetkých Pavlových listov najviac znakov, ktoré charakterizujú literárny druh listu. Apoštol v ňom nevykladá dôležité teologické témy ako v Liste Galatanom a v Liste Rimanom, ani nepodáva riešenie naliehavých problémov kresťanského života ako v Prvom a Druhom liste Solúnčanom alebo v Prvom a Druhom liste Korintanom, hoci ani filipská obec nebola bez ťažkostí. List Filipanom má príležitostný a dôverný ráz: je to úprimný a láskavý rozhovor otca s deťmi, z ktorého vyžaruje pokoj a radosť aj do duše moderného čitateľa.³ Jeho teologická, alebo presnejšie kristologická nauka je zapojená do každodenného života, v ktorom sa stretávajú a konfrontujú problémy ľudských vzťahov, materiálne potreby, existenčné neistoty a riziká.

1.2. Inšpiračným zdrojom a hybnou silou kristologického učenia podľa Listu Filipanom je životný vzťah veriaceho s Ježišom Kristom. Toto kritérium usmerňuje a formuje mentalitu a štýl kresťanov v ich vzájomnej komunikácii a spoločenskom spolunažívaní. V tomto liste Pavol osobitne a naliehavo vyzýva veriacich, aby zošľachtovali v sebe ten istý spôsob zmýšľania, aký mal Ježiš Kristus (porov. 2,5), ako ho prejavil počas svojho pozemského života vo vernom a solidárnom plnení svojho poslania, ktoré mu Otec zveril v pláne spásy, až po dramatickú smrť na kríži (porov. 2,6-11). Toto svoje zmýšľanie zanechal Ježiš svojim nasledovníkom ako nasledovania hodný príklad. V intímnej kontemplácii tohto Ježišovho príkladu sa kresťania môžu naučiť a nadobudnúť schopnosť usmerňovať svoj život v komunite, ktorý sa stáva prejavom pokornej, srdečnej a nezištnej lásky.

1.3. V mladej filipskej cirkevnej obci vzniklo viacero ťažkých situácií zapríčinených okolnosťami, ktoré pochádzali zvonka i zvnútra. Zvonka ju ohrozo-

¹ Podrobnejšie štúdium týchto otázok pozri v doktorskej dizertácii HERIBAN, J.: *Retto phronéin e kénoxis : Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*. [Pravé zmýšľanie a kénoza : Exegetická štúdia o Flp 2,1-5.6-11.] In: Biblioteca di Scienze Religiose, 51 [Knižnica náboženských vied, 51]. Roma : Libreria Ateneo Salesiano, 1983, s. 62–78; 113–162. Porov. Kristologický hymnus (Flp 2,6-11) : Exegetická analýza a komentár. In: HERIBAN, J.: *Apoštol Pavol v službe evanjelia*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1995, s. 151–170.

² Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : Spoločnosť svätého Vojtecha, 1997, s. 387–394.

³ Porov. HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*, s. 389.

vali prenasledovania a protivenstvá pohanského prostredia (porov. 1,27-30). Vo vnútri spoločenstva sa prejavili tendencie k egoizmu, individualizmu a k sebaoprávňovaniu. V oblasti medziosobných vzťahov vznikli navyše určité napätia zapríčinené ctižiadostou, nesvármí, vychvalovaním svojej osoby, povyšovaním sa nad iných a nezaujmom o spoločný život. Na vyriešenie týchto problémov Pavol predkladá filipským kresťanom ideálny projekt komunity, ktorý sa zakladá na úprimnej, nezištnej a čínorodej láske. V konečnom dôsledku ide o „spoločenstvo ducha“, čiže o osobné medziludské vzťahy, vyplývajúce zo zmyšľania, ktorého pôvodcom a modelom je životný štýl Ježiša Krista (porov. 2,1-5).

1.4. Projekt kresťanského spoločenstva, ktorý Pavol predkladá Filipanom, sa postupne vyvíja a uskutočňuje podľa týchto dvoch súbežných smerníc. Na jednej strane je to bezpodmienečná dôvera v Boha, ktorý určite splní svoje započaté dielo spásy (porov. 1,6; 2,13). Túto dôveru, ktorá je zároveň prameňom radosti a neporovnateľného pokoja, musia veriaci udržiavať a posilňovať ustavičnou a naliehavou modlitbou (porov. 4,6). Na druhej strane jednota názorov, aspirácií a projektov, ktorá je oživovaná srdečnou a čínorodou láskou, zaručí súdržnosť komunity a posilní vytrvalosť jej jednotlivých členov. Treba však spomenúť, že v projekte kresťanského životného štýlu Apoštol odporúča veriacim, aby sa pritom riadili svojou schopnosťou rozoznávať a prijímať i tie morálne a duchovné hodnoty, ktoré sú pozitívne oceňované a všeobecne uznávané aj v ich sociálno-kultúrnom prostredí (porov. 4,8). Ak by sme chceli ešte lepšie spresniť tento Pavlov projekt kresťanského spoločenstva, mohli by sme povedať, že ono sa vyznačuje kvalitou dôverných vzťahov k Bohu a k bratom. V tejto súvislosti je ľahšie pochopiť aj to, že Pavol chápe svoj život i život Filipánov ako obeť, ako duchovnú a svätú službu (porov. 2,17; 4,18; pozri aj 3,3). Podľa neho autentický kresťanský kult a bohoslužba nespočíva v symbolických úkonoch, ani v obete náhradných vecí, ale v obetovaní a v zasvätení vlastného života Bohu a v službe bratom. Slovom, zasvätenie sa Bohu spočíva v obete seba samého, prežívanej a prejavovanej vo forme kresťanského angažovania sa a bratskej solidárnosti.

1.5. Niekoľkými majstrovskými ťahmi Pavol podáva svoj náčrt kresťanského spoločenstva ako spoločenstva „svätých“ (porov. 1,1), ktoré má svoj gravitačný stred v Ježišovi Kristovi, našom Pánovi. Veď od neho pochádza drahocenný dar spásy, ktorý v konečnom dôsledku je darom Boha a Otca všetkých ľudí. Ak je jasné, že jadro spoločných vzťahov kresťanov je v Kristovi, ľahko možno pochopiť i to, v čom spočívajú správne vzťahy medzi členmi komunity, ktorým sú pre jej vedenie a pre dobrý chod zverené rôzne funkcie a služby. V tejto súvislosti je vhodné zdôrazniť, že všetky sprostredkovacie ľudské služby, aj tie, ktoré vykonávajú zakladatelia rehoľných spoločenstiev a duchovní pastieri v jednotlivých cirkevných ustanovizniach, musia predovšetkým zaručovať a napomáhať základný vzťah, ktorým sa riadi spoločenstvo „svätých“, čiže životné spoločenstvo s Ježišom Kristom, naším Pánom, a s jeho učením zachovaným v evanjeliách.

2. VÝZVA K JEDNOTE, KTORÁ SA RODÍ A UTUŽUJE V OVZDUŠÍ SVORNOSTI, POKORY A VO VZÁJOMNEJ ÚCTE (2,1-5)⁴

2.1. V predchádzajúcom kontexte Listu Filipanom sa Pavlove odporúčania sústreďovali najmä na postoj veriacich voči pohanskému svetu, ktorý sa k nim správal nepriateľsky (porov. 1,27-30). Tieto rady možno zhrnúť do týchto slov. Predovšetkým veriaci sa majú správať tak, aby to zodpovedalo Kristovmu evanjeliu. To sa konkrétne prejaví v tom, ak budú pevne stáť v jednom Duchu a svorne bojovať za vieru evanjelia (1,27). Táto stálosť a súdržnosť veriacich má eschatologický charakter, lebo z vôle Boha táto jednota v danej situácii je účinným znamením zatratenia protivníkov a konečnou spásou pre veriacich (1,28). Terajší boj kresťanov spočíva v utrpení pre Krista, ktoré Apoštol definuje ako osobitný Boží dar, tak ako je ním dar viery v Krista (1,29). Tento zápas musia viesť v tom istom duchu, ako ho viedol Pavol, keď bol prenasledovaný vo Filipách (porov. Sk 16,19-24), a ako ho vedie teraz vo väzení (Flp 1,30).

2.2. V nasledujúcej časti listu sa Apoštol sústreďuje na odporúčania, ktorými poučuje veriacich, ako sa majú správať vo svojom vzájomnom styku, aby sa vyhli nebezpečenstvu nejednotnosti, ktoré im hrozí pre dve nebezpečné neresti: pre nevraživosť a pre márnú slávu členov spoločenstva. Téma jednota, ktorej Pavol venuje osobitnú pozornosť v perikope 2,1-5, bude predmetom našej exegetickej úvahy, najprv však uvedieme tento text v jeho doslovnom preklade z gréckeho originálu, v ktorom osobitne zvýrazníme jeho literárnu atematickú štruktúru.

2.3. Preklad textu Flp 2,1-5

1. Ak [jestvuje], teda, nejaké potešenie v KRISTOVI,
 ak [jestvuje] nejaká útecha z lásky,
 ak [jestvuje] nejaké spoločenstvo ducha,
 ak [jestvuje] nejaký jemnocit a zľutovanie...
2. dovŕšte moju radosť:
 zmýšľajte rovnako,
 rovnako milujte, buďte jedna duša
 a jedna myseľ!
3. Nič [nerobte] z hašterivosti, nič pre márnú slávu,
 ale radšej v pokore [gr. „v pokornom *zmýšľaní*“]
 pokladajte iných za vyšších od seba.
4. Nech nik nehľadá iba na svoje záujmy, ale aj na záujmy druhých.
5. *Zmýšľajte medzi sebou tak ako KRISTUS JEŽIŠ.*

⁴ Nasledujúca interpretácia textu a úvahy sú v podstate niektoré z výsledkov monografickej práce HERIBAN, J.: *Retto phronéin e kénosis : Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, s. 462. Porov.

2.4. Literárna štruktúra. Z formálneho hľadiska stať tvorí jeden literárny celok, ktorý je v gréckej pôvodine rozvitý v jedinej dlhej vete. Vo vážnej obave, že vo Filipách hrozí nebezpečenstvo rozdelenia spoločenstva, Pavol vyzýva veriacich, aby sa vo svojich osobných a spoločných vzťahoch usilovali pestovať úplnú jednotu zmýšľania. Dôležitosť a naliehavosť tejto výzvy je zvýraznená poukazom na štyri skutočnosti kresťanskej skúsenosti (2,1), osobnou Pavlovou motiváciou (2,2) a jasným poukázaním na konkrétnu situáciu spoločenstva vo Filipách (2,3-4). Slávnostný štýl s rytmickou kadenciou je intonačne a harmonicky zladený s parenetickou tematikou, ktorá nakoniec celkom prirodzene ústi do hymnickej skladby kristologického rázu. Charakteristická formula Pavlovej teológie „v Kristovi“ sa nachádza hneď na začiatku parenetickej výzvy a opakuje sa vo forme „v Ježišovi Kristovi“ na konci verša, ktorý je spojivom s nasledujúcim kristologickým hymnom (2,1.5).

2.5. Tematická intonácia výzvy je vyjadrená kľúčovým slovesom „zmýšľať“ (gr. *phronéin*), ktoré sa v danej stati opakuje dvakrát: „Zmýšľajte rovnako, rovnako milujte, buďte jedna duša a jedna myseľ!“ (2,2) a „Zmýšľajte medzi sebou tak ako KRISTUS JEŽIŠ“ (2,5). Okrem toho sloveso sa vyskytuje dvakrát vo výrazoch „jedna myseľ“ (gr. doslovne „jednomyselní“) a „pokorné zmýšľanie“ (gr. *tapeinophrosýnē*). V súlade tohto jednotného a svorného „zmýšľania“, motivovaného úvodným poukázaním na Krista Ježiša (2,1a), Pavlove odporúčania nadobúdajú hlbokú teologickú a duchovnú náplň. V snahe utvoriť jednotu zmýšľania vo vzájomných vzťahoch veriacich vidí Pavol zavŕšenie a plnosť svojej radosti (2,2).

3. MYŠLIENKOVÝ POSTUP PAVLOVEJ PARENÉZY

Pavlova parenéza sa rozvíja dvojakým spôsobom: výzvou vo forme „modlitby či úpenlivej prosby“ (2,1) a odporúčaním rovnako „zmýšľať“ (2,2), ktoré je spresnené poukázaním na negatívne a pozitívne aspekty aktuálnych vzťahov medzi veriacimi (2,3-4).

3.1. V úvodných slovách sa štyrikrát rýchlo za sebou opakuje krátky výraz „ak teda jestvuje...“, ktorý však nevyjadruje nejakú pochybnosť, ale potvrdzuje kresťanské skúsenosti filipských veriacich, na ktoré sa Apoštol vo svojej argumentácii môže odvolať, aby jeho odporúčania dosiahli žiadaný efekt. Tento výraz stojí pred podstatnými menami, ktoré sú bližšie kvalifikované formu-

HERIBAN, J.: Inno cristologico (Fil 2,6-11). [Kristologický hymnus (Flp 2,6-11)] In: SACCHI, Alessandro, et al.: *Lettere Paoline e altre lettere*. [Pavlove listy a iné listy.] In: LOGOS, *Corso di Studi biblici*, 6. [LOGOS, Kurz biblických štúdií, 6.] Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci, 1996, s. 381–395. – Objektívnosť týchto výsledkov našich štúdií je potvrdená a osobitne ocenená v dielach: O'BRIEN, P. T.: *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. [List Filipanom: Komentár ku gréckemu textu.] In: *The New International Greek Testament Commentary*. [Nový medzinárodný komentár gréckeho Nového zákona.] Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1991, s. 186–271; CAPIZZI, Nunzio: *L'uso di Fil 2,6-11 nella cristologia contemporanea (1965 – 1993)*. [Použitie Flp 2,6-11 v súčasnej kristológii (1965 – 1993).] In: *Tesi Gregoriana. Serie teologica*, 21. [Doktorská dizertácia obhájená na Gregorovej univerzite, Teologická séria, 21.] Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1997, s. 24–94.

lou „v Kristovi“, tvarom v genitíve „útecha z lásky“ a „spoločenstvo ducha“, dvojitým výrokom „jemnocit a zľutovanie“, čím sa tento úvodný výraz stáva mimoriadne účinným a sugestívnym. Nahromadená séria výrokov pôsobí vo vete určité napätie, ktoré sa šťastne vybíja v Pavlovej žiadosti: „Dovršte moju radosť!“

3.2. V originálnom gréckom texte sú Pavlove odporúčania zhrnuté do dvoch výrokov, v ktorých stoja v protiklade dva aspekty vzájomných vzťahov. Najprv sa poukazuje na negatívny postoj opísaný výrokmi „Nič [nerobte] z hašterivosti, nič pre márnú slávu“ a „Nech nik nehľadá iba na svoje záujmy“, potom na pozitívny, vyjadrený radami: „ale radšej v pokore [gr. »v pokornom zmyslaní«] pokladajte iných za vyšších od seba“ a „[hľadte] aj na záujmy druhých“ (2,3-4). Týmto protikladným paralelizmom, ktorý však zvýrazňuje pozitívny zmysel argumentácie, dosahuje Pavlova povzbudzujúca reč vrchol svojej dynamickosti a stáva sa operatívnym zameraním a projektom. Preto vo verši, ktorý má funkciu prechodu do kristologického hymnu, Apoštol svoje odporúčania zhŕňa do tematického slovesa *phronéin*: „Zmýšľajte medzi sebou tak ako KRISTUS JEŽIŠ“ (2,5).

4. KOMENTÁR K TEXTU

4.1. Vo svojej výzve k Filipanom sa Pavol v prvom verši opiera o ich duchovnú skúsenosť a obracia sa na nich naliehavým apelom v Kristovom mene; nejde tu teda o osobný názor Apoštola. Séria štyroch výrazov formulovaná podmienkovou vetou by sa mohla ekvivalentne preložiť slávnostným vyhlásením: „Ak je pravda, že zakusujete potešenie v Kristovi, útechu z lásky, spoločensť ducha a jemnocit lásky, tak dovršte moju radosť.“ Prvé dva výrazy „potešenie v Kristovi“ a „útecha z lásky“ poukazujú na prameň a na motiváciu Pavlových odporúčaní, aby veriacim dodal odvahy a aby ich potešil. Prameňom ich potešenia je Kristus, do ktorého sú kresťania životne vštepení, a bezprostrednou motiváciou ich útechy je vzájomná bratská láska, ktorá taktiež pramení v Kristovi. Pavol takto dôrazne pripomína, že to, čo dáva tón v kresťanskom spoločenstve, je láska (gr. *agápē*). Len ona má presvedčivú silu a schopnosť usmerňovať a viesť správanie jednotlivcov k úplnej jednote a svornosti.

4.2. Rozšírenie a potvrdenie úvodnej témy utvárajú dva nasledujúce výrazy: „spoločenstvo ducha“ a „jemnocit a zľutovanie“. Spoločenstvo ducha je tá účasť na dare Ducha Svätého, ktorá je základom vzťahov medzi členmi každej kresťanskej komunity. Z tohto dynamického centra pramení a sa živí nežná a milosrdná láska, ktorá preniká medziludské vzťahy jej členov. Použité grécke substantíva *splánchna* a *oiktirmói*, ktoré sú tu preložené ako „jemnocit a zľutovanie“, doslovne znamenajú „útroby a súcitiť“; na lepšie pochopenie by sa mohli parafrázovať výrazom „nežné a súcitné srdce“. Ich gramatická forma v množnom čísle, ktorá zjavne prezrádza vplyv terminológie hebrejskej Biblie v jej gréckom preklade Septuaginty, vyzdvihuje plnosť opravdivej kresťanskej lásky, pochádzajúcej z nežného a súcitného srdca. Z úvodných slov Pavlovej parenézy vyplýva teda ideálny obraz kresťanského spoločenstva, ktoré sa zakla-

dá na vzťahoch hlbokej a precítenej lásky, zakorenenej v Kristovi a v dare Ducha Svätého. Ak by mu chýbalo toto duchovné centrum, alebo ak by v ňom zanikla jednota medzi jemnocitom a duchovnou láskou, aj cirkevné a reholné spolunažívanie a vzájomné vzťahy jeho členov by sa zredukovali na čisto byrokratické formality a na právne, vonkajšie zachovávanie predpisov.

4.3. Teda vzťahy, ktoré jestvujú medzi Pavlom a filipskou obcou, možno chápať len ako prejavy lásky. Láska je podkladom a znakom opravdivej kresťanskej a duchovnej zrelosti. Tento rast a zrelosť komunity je pre Apoštola prameňom „radosti“ (2,2). Plnosť jeho radosti súvisí s úplným duchovným vývojom a pokrokom komunity, v ktorej konvergujú všetky schopnosti a duchovné energie k utvoreniu jednoty. Nejde tu o nejakú vonkajšiu alebo formálnu súdržnosť, ale o hlbokú harmóniu mienok alebo aspirácií, ktoré sa prejavujú v konkrétnych rozhodnutiach a skutkoch. Kresťan sa rozhoduje a koná na základe „rozumnej“ a súdnej lásky.

4.4. Grécke sloveso *phronéin*, „spôsob myslieť“ alebo „zmýšľať“, opakované dvakrát v tejto Pavlovej výzve, možno preložiť slovami „mentalita, logika, duchovná orientácia“. Je kľúčovým a charakteristickým slovom Listu Filipanom, kde sa vyskytuje vyše desaťkrát. V Pavlových listoch toto sloveso znamená vnútorný a dynamický postoj veriaceho, ktorý sa zakladá na jeho novom bytí „v Kristovi“, v ktorom vzájomne pôsobia tri zložky jeho zmýšľania: rozum, vôľa a city srdca. Zahŕňa teda celú osobu kresťana, určuje chápanie jeho existenciálneho postavenia pred realitami života a podmieňuje jeho osobné vzťahy, najmä na zachovanie jednoty v spoločenstve. Skutočne, výzva k jednote v „zmýšľaní“ je jednou z parenetických tém, ktorú Apoštol často používa v napomenutiach a v povzbudeniach ku svornosti (porov. Rim 12,16; 15,5; 2 Kor 13,11). Čo však osobitne prekvapuje v texte našej state, je naliehanie, ktoré Pavol vyjadruje opakovaním tej istej myšlienkovvej náplne rôznymi ekvivalentnými výrazmi: *zmýšľajte* rovnako, rovnako milujte, buďte jedna duša a *jedna myseľ*. Láska (gr. *agápē*) je bratská láska, ktorá uspôsobuje veriacich zabúdať na seba a starať sa aj o iných. Ona je tou silou, čo buduje komunitu a udržuje ju v jednote a vo svornosti. Bez bratskej lásky nie je možné nijaké spoločenstvo, nijaké spolunažívanie (porov. 1 Kor 14,1; 16,14; Ef 1,15; 3,17-19). Súlad rovnakého zmýšľania sa stotožňuje so zameraním bratskej lásky na jediný a podstatný cieľ a uspôsobuje, že komunita sa skutočne zhoduje tak v zmýšľaní, ako aj v konaní, akoby mala „jednu dušu“ (gr. *sýmpsychoi*: slovo, ktoré pravdepodobne vytvoril sám Pavol, keďže v Biblii sa vyskytuje iba na tomto mieste). Tento jednotný a jediný spôsob zmýšľania, ktoré Apoštol vyjadruje výrazom „jedna myseľ“, je presne definovaný v 5. verši ako „zmýšľanie, ktoré mal sám Ježiš Kristus“.

4.5. Ako sme už spomenuli, mladá filipská kresťanská komunita sa nachádzala v nebezpečenstve vnútorného rozporu a rozkladu. Hlavnou príčinou toho boli egoizmus, ctižiadostivosť a nevraživosť (porov. 1,17), ktoré sa výrazne prejavovali ako márna sláva, nedostatok pokory a altruizmu. Preto sa Pavol po načrtnutí ideálneho cieľa bratského spolunažívania odvoláva na základné a nevyhnutne potrebné podmienky a požiadavky na utvorenie svornej komu-

nity. Z negatívneho hľadiska treba odstrániť ten spôsob konania, ktorý pochádza z hľadania vlastných a márných záujmov. „Nič nerobte z hašterivosti, ani pre márnú slávu.“ Použité grécke slovo *kenodoxia* znamená márnú ctižiadost, nezriadenú túžbu vyniknúť, ktoré sa zakladajú na falošnej predstave seba samého. Tendencia vyvolávať nesváry pre ničotné veci, zdôrazňovanie a vyžadovanie práv pochádzajúcich z iluzórnych predstáv svojej veľkosti, je *virus*, ktorý zožiera a ničí akékoľvek šťastné a pokojné spolunažívanie členov komunity (porov. 2 Kor 12,20; Gal 5,20.26).

4.6. Proti týmto negatívnym a rušivým tendenciám treba postaviť pokoru, ktorá je základnou cnosťou vo vzájomných vzťahoch kresťanov. Zriedkavý grécky termín *tapeinophrosynē*, preložené ako „pokora“, doslovne znamená „pokorné zmýšľanie“ a pripomína biblický pojem zmýšľanie chudobného. Pavol odporúča tento duchovný postoj ako svetonázor kresťana, ktorý sa stotožňuje s biblickou spiritualitou chudobného a pokorného človeka, privilegovaného člena spásynosnej činnosti a blahodarnej starostlivosti Boha. Pokora, ako základná podmienka spoločenských vzťahov, je znakom a prejavom víťazstva nad egocentrizmom, nad jednostranným zdôrazňovaním vlastnej osoby, svojich privilégií a práv. Pokorou sa človek stáva schopným a ochotným usmerniť sa na druhých a „pokladať ich za vyšších od seba“. Svojou geniálne tvorivou schopnosťou Pavol definoval toto pokorné zmýšľanie (*tapeinophrosynē*) ako „zmýšľanie a povedomie kresťana o sebe, že nie je vyšší od iných“. Možno to chápať v zmysle bežného hovorového výrazu nemať „komplex superiority“, čiže pocity nadradenosti.

4.7. Posledná Pavlova výzva „Nech nik nehľadá iba na svoje záujmy, ale aj na záujmy druhých“ syntetizuje tento obrat od egoizmu k altruizmu v zásade, ktorá má inšpirovať vyspelú morálnu prax kresťanov. „Hľadiť iba na svoje záujmy“ je zmýšľaním tých, čo sú mimo logiky Ježiša Krista, ako to Pavol v Liste Filipanom s bolesťou konštatuje o členoch filipskej obce: „všetci hľadajú len vlastné záujmy, a nie záujmy Ježiša Krista“ (2,21). Naopak, charakteristickou črtou opravdivej lásky je nehľadiť na vlastné záujmy, ako to Apoštol vyzdvihuje v hymne na lásku v Prvom liste Korintňanom, keď ich poučuje, že láska „nie je sebecká“ (1 Kor 13,5). Normou, ktorá má riadiť vzťahy veriacich, je teda nehľadať svoj prospech, ale osôh iných. Pavol to viackrát opakuje vo svojich listoch. Napríklad v tom istom liste pripomína korintským kresťanom: „Nech nik nehľadá vlastné záujmy, ale záujmy iného.“ A s poukázaním na svoj príklad vyznáva: ako ani „ja nehľadám, čo mne vyhovuje, ale čo osoží mnohým, aby boli spasení“ (1 Kor 10,24.33). Treba poznamenať, že v našom texte nie je použité sloveso „hľadať“, ale „hľadiť“, „zamerať sa“ (gr. *skopéin*). Týmto pravidlom Pavol vyzýva Filipanom, a všetkých kresťanov, aby vyšli z úzkoprsého egoistického kruhu osobných záujmov a obrátili pozornosť na iných, na ich požiadavky a potreby, aby nezdôrazňovali a nevyžadovali len svoje osobné práva a osobitné privilégiá, pochádzajúce azda z ich nadriadeného postavenia v komunite.

4.8. Ako model týchto vzájomných medziľudských vzťahov, ktoré sa inšpirujú na pokornom a nezištnom prijatí iných, uvádza Pavol príklad Ježiša Kris-

ta. Kresťania sa majú zosúladiť so zmysľaním tohto božského modelu. V konečnom dôsledku kritériom na hodnotenie vzájomných vzťahov je tá nová logika či spôsob zmysľania, ktoré sú v súlade s nasledovaním Krista. To, čo definuje identitu kresťanskej komunity, nie je súhrn úkonov, povinností a zachovávaní predpisov. Súdržnosť a jednota členov jednej spoločenskej skupiny sa neriadi a neudrží predpismi, pravidlami a programami. Pavol, aby to potvrdil, vo svojom odporúčaní apeluje na lásku a na pokorné správanie tých, čo sa pokladajú za Ježišových učeníkov a nasledovníkov. Jednota kresťanov je zaručená spoločnými aspiráciami, úmyslami a službami, ktoré sú usmernené na to, čo je v náboženskom živote podstatné.

Z našej exegetickej analýzy state Listu Filipanom možno záverom povedať, že projekt ideálnej kresťanskej komunity je rozvrhnutý a vyjadrený v pojmoch vzájomných medziosobných vzťahov. Tak ako Ježiš Kristus zjavil svoju božskooludskú identitu vo vzťahoch s Bohom Otcom a s ľuďmi, takisto aj komunita veriacich, ktorí sú povolani a zhromaždení v jeho mene, sa buduje a uskutočňuje ako spoločenstvo vzájomných bratských vzťahov.

Nakoniec treba povedať niekoľko slov o poslednom verši našej exegetickej úvahy, kde je vyjadrená konklúzia parenézy, v ktorej Pavol načrtnol a predložil Filipanom ideálny projekt kresťanského spoločenstva.

5. „ZMÝŠĽAJTE MEDZI SEBOU TAK AKO KRISTUS JEŽIŠ“ (2,5)

5.1. Je spoločnou mienkou biblistov, že tento verš má funkciu, aby bol úzkym spojivom predchádzajúcich Pavlových napomenutí vo veršoch 2 – 4 s príkladom postoja Ježiša Krista, ktorý je majstrovsky opísaný v nasledujúcom kristologickom hymne (2,6-11). Pre eliptickú gramatickú konštrukciu verša sa jeho výklad pokladá za „crux interpretum“, za kríž vykladačov, lebo výrok sa dá prekladať rôznym a mnohoznačným spôsobom. Na základe filologickej a exegetickej analýzy sa však prišlo ku všeobecnému záveru, že verš má význam a funkciu morálneho a poučného rázu, ktorým sa predošlé odporúčania ilustrujú a zvýrazňujú poukázaním na Ježišovo príkladné zmysľanie. Skutočne, jedným z nepopierateľných znakov kresťanskej morálky je práve jej úzky vzťah so základnými pravdami viery: kresťanská etika sa totiž zakladá na evanjeliovom poslanstve. Inými slovami: vernosť evanjeliu sa nevyčerpáva jednoduchým vyznaním viery, ona sa musí prejavíť a uskutočňovať v morálnom živote veriacich, ktorý je v súlade so zodpovedajúcim životom podľa tejto viery, čiže s nasledovaním Ježiša Krista.

5.2. Z exegetickej analýzy state Listu Filipanom vyplýva, že to, čo im Pavol odporúča, nie je len akési napodobňovanie určitého Ježišovho príkladu v jeho materiálnej podobe, ale osobná a aktívna zaangažovanosť podľa jeho zmysľania a konania, lebo len tak môžu veriaci zakúsiť spásnu silu jeho vykupiteľského diela. Vnútorňý životný postoj, ktorý bol vlastný Ježišovi Kristovi, sa teda musí stať životnou normou a princípom pre zmysľanie každého kresťana. A to tým viac, lebo Filipania – „svätí v Kristovi Ježišovi“ (1,1) – sú veriaci, ktorí s ním žijú v intímnom spoločenstve vo všetkých dimenziách svojich osobných i spoločenských vzťahov. Ak teda Pavol vyzýva kresťanov, aby si

osvojili to isté zmysľanie, „ktoré bolo v Ježišovi Kristovi“, jeho odporúčania nadobúdajú mimoriadnu a presvedčujúcu silu a povzbudzujúci efekt.

5.3. V čom však spočíva tento príkladný spôsob Kristovho zmysľania? To možno dedukovať z hymnu, ktorý bezprostredne nasleduje a v ktorom sa o Ježišovi Kristovi osobitne zdôrazňuje, že on nepomýšľal využiť vo svoj prospech svoju rovnoprávnú hodnosť s Bohom, ale že „vyprázdnil sám seba“, vzal na seba postavenie sluhy, uponížil sa a stal sa poslušným až na smrť na kríži (porov. (2,6-8). Koncízny a nezvyčajný výraz „vyprázdnil sám seba“ (gr. *heautòn ekénōsen*), ktorý nemá obdobu v celej gréckej a biblickej literatúre, dal podnet na početné interpretácie, ktorými sa biblisti usilovali vysvetliť, ako sa mohol „vyprázdniť“ ten, ktorý mal „božskú prirodzenosť“. Z kontextu jednoznačne vyplýva, že výraz „vyprázdnil sa“ je opisný výraz, ktorý znamená tajomnú skutočnosť, že Kristus sa úplne, slobodne a dobrovoľne zriekol všetkého, čo si jeho božský status vyžadoval z hľadiska svojej autority a dôstojnosti, ako aj patričného postoja a správania, ktoré mali ľudia preukazovať voči nemu.⁵ Na opisnom výraze „vyprázdnil sa“ sa zakladá pojem a doktrína o Kristovej *kenóze*, ktorá je už bežným odborným výrazom, používaným v biblickej, teologickej a duchovnej terminológii. Pokiaľ však ide o presný význam a teologickú náplň tohto termínu, treba zdôrazniť, že *kenóza* je dynamickejší a obsažnejší pojem, ako ho vedci definujú vo svojich dielach. *Kenóza* nie je len nejaká literárna alebo katechetická ilustrácia Kristovho tajomstva, ani sprievodný zjav, ktorý patrí do sféry vonkajšieho zdania, ale ani jednoduchý mravný a psychologický postoj chápaný ako cit pokory, zriekania, podriadenosti a poslušnosti. *Kenóza* je tajomná skutočnosť Božieho Syna, ktorý je podstatne Pán (*Kýrios*), ale ktorý zo svojho slobodného rozhodnutia a voľby žil a správal sa počas svojho pozemského života ako sluha (*doúlos*).⁶

5.4. Toto je teda to „kenotické zmysľanie“, ktoré vo veršoch 2 – 4 Pavol tak naliehavo odporúča veriacim vo Filipách, aby sa zabezpečila jednota myslí a srdc v ich cirkevnej obci. Musia sa usilovať zošľachťovať ten istý „spôsob zmysľania, ktoré bolo v Kristovi Ježišovi“, a to vo všetkých jeho praktických požiadavkách a dôsledkoch, ktoré Apoštol v liste konkrétne naznačil. Takto sa kenotické Kristovo zmysľanie stáva najdojímavejšou parenézou a jedným z najúčinnějších prostriedkov a znakov povinnosti kresťanov nasledovať Krista, ktoré však nespočíva v nejakom abstraktnom alebo teoretickom kódexe morálnych predpisov, ale v konkrétnych prejavoch pokornej, nezištnej, slúžiacej a dávajúcej sa lásky.

6. POSOLSTVO A AKTUALIZÁCIA

6.1. To, čo v projekte kresťanského spoločenstva, ktorý Pavol predkladá kresťanom vo Filipách, najviac prekvapuje, je jednoduchosť a konkrétnosť jeho zásadných požiadaviek. Apoštol nevyžaduje od nich mimoriadne výkony

⁵ Pre dôkladnejší a širší výklad tohto výrazu porov. HERIBAN, J.: *Apoštol Pavol v službe evanjelia*, s. 161.

⁶ Porov. HERIBAN, J.: *Apoštol Pavol v službe evanjelia*, s. 168.

v zmysle zachovávaní náboženských povinností alebo disciplinárnych predpisov. Výnimočne a bezpodmienečne požaduje od nich lásku, ktorá je hybnou silou všetkých spoločenských vzťahov a udáva životu v komunite kresťanský tón. No aj v tom ich povzbudzuje bez akýchkoľvek nárokov, ktorými by ich vyzýval alebo priam nútil k hrdinským rozhodnutiam, a bez toho, že by v nich vyvolal neblahé komplexy frustrácie. Autentický prameň energie, ktorá zjednocuje vzájomné vzťahy veriacich, je výrazne naznačený a zdôraznený opakovaním slov: „v Kristovi Ježišovi“. Prvá a základná spoločenská cnosť je „pokora“ a jej najžiarivejším príkladom je Hlava mystického tela, a preto všetky údy musia v sebe „zošľachťovať ten istý spôsob zmýšľania“, ktorý má Hlava (2,5). Niet preto divu, že najautentickejšim znakom kresťanskej komunity je „radosť“. V konečnom dôsledku ide o schopnosť svedčiť svojím životom radosť prýštiacu z evanjeliového posolstva a z nasledovania Ježiša Krista. Inými slovami, ide tu o svedectvo radosti, potechy a povzbudenia, ktoré pochádzajú z viery v Ježiša Krista v ovzduší bratskej lásky.

6.2. Charakteristické črty medziľudských a komunitárnych vzťahov sú výsledkom bratskej lásky, ktorá napomáha jednotu a duchovné spoločenstvo. Na druhej strane činorodá a dávajúca sa láska sa musí prejavíť v nezištnom postoji k bratom, ktorý premáha egoistické tendencie a pomstivého ducha. V náčrte tohto projektu duchovných hodnôt, ktoré napomáhajú život v spoločenstve, Pavol spomína nielen potrebu jednoty, ale poukazuje i na tie etické princípy, ktoré boli vysoko hodnotené v helenistickom prostredí a kultúre a medzi ktorými vyniká princíp altruizmu: „Nikto nech nehľadá iba svoj prospech, ale aj osoh iných“. Pavol však túto požiadavku „pokresťančuje“ a zladuje ju s evanjeliovým posolstvom. Altruistická a pokorná láska, ktorá je základom cirkevného spoločenstva, je síce darom Ducha Kristovho, ale aby mohla prinášať ovocie, potrebuje ako svoj prirodzený humus aj ľudskú vyspelosť.

6.3. V tejto súvislosti, ako všeobecný záver našej úvahy, je užitočné citovať slová apoštola Pavla, ktorými sa na konci svojho Listu Filipanom obracia na kresťanov svojej milovanej cirkevnej obce, ale i na nás všetkých: „Napokon, bratia, myslíte na všetko, čo je pravdivé, čo je cudné, čo je spravodlivé, čo je mravne čisté, čo je milé a čo má dobrú povesť, čo je čnostné a chválitebné. Robte to, čo ste sa naučili, prijali, počuli a videli na mne.“ (4,8-9) Nemohla by byť táto jeho výzva aj pre nás konkrétnym programom, aby sme boli schopní budovať spoločenstvá, v ktorých žijeme, v súlade s Pavlovými odporúčaniami Filipanom, a aby sme si osvojili a zošľachťovali medzi nami najmä to kenotické zmýšľanie, ktoré nám ako žiarivý príklad zanechal náš Pán Ježiš Kristus?

prof. L.S.S. ThDr. JOZEF HERIBAN SDB, Dr. h. c.
 Università Pontificia Salesiana
 Facoltà di Teologia
 Piazza Ateneo Salesiano, 1
 00139 Roma, Italia

Novoveký výskum židovských vedcov o historickom Ježišovi¹ od osvietenstva do druhej svetovej vojny

LUCIA HIDVÉGHYOVÁ

HIDVÉGHYOVÁ, L.: Modern Jewish Research on the Historical Jesus from the Enlightenment to World War II. *Teologický časopis*, IV, 2006, 1, s. 37 – 47.

The main characteristic of the present quest of the historical Jesus is a focus on the Jewishness of Jesus in the context of 1st century Judaism. In recent decades, Jewish and Christian scholars have begun to cooperate, but the history of Jesus research done by Jewish scholars working alone has a much longer, and different, history. Since the 19th century, generations of rabbis and scientists have interpreted Jesus as a Jew within the framework of Judaism. However, their voices were often ignored. This article reviews the historical background of the Jewish reclamation of Jesus and, as well, identifies the leading Jewish scholars who have contributed to the quest between the 19th century and mid-20th century.

Historický výskum o Ježišovi (ďalej „quest“)² má svoje korene v dejinách západnej Európy. Začal sa koncom 18. stor. a dodnes sa rozšíril za hranice kontinentu. Za dve storočia prešiel mnohými zmenami. Rozlišujú sa v ňom tri etapy vývoja. Od 80. rokov 20. stor. prebieha tzv. tretie obdobie výskumu, „the third quest“. Jeho charakteristickou črtou je dôraz na Ježišovu židovskú identitu a interpretácia jeho učenia a života v kontexte palestínskeho judaizmu 1. storočia. V štúdiu „židovského“ Ježiša spolupracujú kresťanskí a židovskí³ historici, biblisti, religionisti, filológovia, archeológovia a judaisti⁴. Me-

¹ Pojem „historický Ježiš“ označuje vedeckú rekonštrukciu Ježišovoho života prostriedkami vedeckého výskumu. Treba ho zreteľne odlišiť od „skutočného Ježiša“, v ktorom veriaci kresťan vierou spoznáva živého Krista, Božieho Syna. Okrem týchto dvoch kategórií sa dnes rozlišuje aj „pozemský Ježiš“; tento pojem označuje ľudský, pozemský život Ježiša od narodenia po smrť, z ktorého sa nám zachovalo len málo historických údajov z posledných rokov jeho života. „Quest“ skúma historického Ježiša, ktorý sa prekrýva so skutočným aj pozemským Ježišom, ale nenárokujú si stať sa predmetom viery, ani jej protirečiť.

² V 19. stor. známy ako „Leben-Jesu-Forschung“. Dnes sa dostal do popredia anglický názov „the quest of the historical Jesus“.

³ Kto je Žid, resp. žid? Filozof Marcel Jacques Dubois vyjadril zložitost' tohto pojmu, jeho prelínanie s judaizmom a Izraelom, pomocou vzťahu k náboženstvu a ku svojej zemi. Členmi židovského národa sú a) židia, ktorí zachovávajú prikázania a chcú žiť len v Izraeli, hoci nepodporujú sionizmus ani štát, b) židia, ktorí zachovávajú prikázania, ale nemajú záujem opustiť diasporu a usadiť sa v Izraeli, c) Židia, ktorí sa prisťahovali do Izraela a vybudovali ho, ale nepraktizujú náboženstvo, d) Židia, ktorí nechcú žiť v Izraeli a nehlásia sa k nijakému náboženstvu. Porov. DUBOIS, M. J.: A Christian View of Jews, Judaism and Israel. In: *Immanuel : Bulletin of Religious Thought and Research in Israel*, 1977, č. 7, Jerusalem, The

dzináboženský a ekumenický charakter tretieho „questu“ je novým a dôležitým pozitívnym prvkom.⁵

Veľký podiel na rozvoji vzájomnej spolupráce medzi židovskými a kresťanskými odborníkmi má zmena kresťanského postoja k Židom a k judaizmu cez „šoa“ a po Druhom vatikánskom koncile.⁶ Naplnila sa vízia niektorých kresťanov, ale aj liberálnych rabínov a židovských mysliteľov, ktorí verili v spoluprácu s kresťanmi,⁷ aj keď väčšinou ostávali nepovšimnutí.⁸ Od 60. rokov 20. stor. publikovali viacerí židovskí autori⁹ a postupne pribúdajú projekty vzájomnej spolupráce. Dnes je účasť židovských vedcov v „queste“ prijímaná vo viacerých krajinách ako samozrejmá. Deliaci čiara medzi názorovými táborami už neprebíha medzi „Židmi“ na jednej strane a „kresťanmi“ na strane druhej, ale riadi sa kritériami, ktoré vyplývajú zo samotnej problematiky.¹⁰ Bolo by však mylné predpokladať, že židovskí vedci sa začali historickým štúdiom Ježiša zaoberať až v druhej polovici 20. storočia.¹¹ Počiatky ich skúmania siahajú omnoho hlbšie do minulosti. Cieľom tejto štúdie je priblížiť príčiny židovského záujmu o historickú postavu Ježiša a výsledky vedeckého výskumu židovských vedcov od 19. storočia do 60. rokov 20. storočia.

HASKALA A ZROVNOPRÁVNENIE ŽIDOV

Nevyhnutným predpokladom vedeckého záujmu Židov o Ježiša bolo zrovnoprávnenie a židovské osvietenstvo – „haskala“¹². Vďaka osvietenkým ideálom začali v druhej polovici 18. stor. v krajinách západnej Európy Židia postupne nadobúdať občianske práva a slobody. Zrovnoprávnenie v spoločenskom postavení im po stáročiach izolácie v getách umožnilo zastávať dovtedy

Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel, s. 81. V tejto súvislosti používa slovenčina slovo „Žid“ na označenie národnosti (ako Slovák, Čech atď.) a „žid“ na vyjadrenie náboženskej príslušnosti (ako kresťan, moslim atď.). Nie každý Žid je židom, ale každý žid je pokladaný za Žida, aj keď žije mimo štátu Izrael.

⁴ Významným katolíckym judaistom, zakladateľom tohto odboru v nemecky hovoriacich krajinách, je Kurt Schubert, emeritný profesor na Viedenskej univerzite.

⁵ Porov. MEIER, J. P.: The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain. In: *Biblica*, 1999, č. 80, s. 461–463.

⁶ Andre Chouraki upozornil, že nové vzájomné vzťahy neboli len ovocím zmeny oficiálneho postoja Cirkvi na Druhom vatikánskom koncile, ale zrodili sa práve v nebezpečných situáciách vojny, keď kresťania preukazovali Židom solidaritu a pomoc.

⁷ Napr. Geiger, Montefiore, Buber, Baeck, Rosenzweig, Heschel a ďalší.

⁸ Výnimkou bol napr. Montefiore, ktorý založil na začiatku 20. stor. so svojim katolíckym priateľom a teológom barónom von Hugelom Londýnsku spoločnosť pre štúdium náboženstva. Porov. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 12. Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, s. 267.

⁹ Napr. Sandmel, Ben-Chorin a Flusser, po nich Vermes a najnovšie Fredriksenová a mnohí iní.

¹⁰ Porov. PRUDKÝ, M.: Setkání (dialog) judaismu a křesťanství – inspirace či provokace pro křesťanskou teologii? In: *Svatý Pavel, Synagoga a Církev: Teologické úvahy nad židovsko-křesťanskými vztahy*. Zost. Jiří Hanuš. Brno: CDK, 1995, s. 98, pozn. 4.

¹¹ Tento dojem vyvolávajú prakticky všetky kresťanské štúdie o dejinách „questu“, ktoré – s výnimkou opisu tretej fázy – buď celkom vynechávajú diela židovských autorov, alebo sa o nich zmieňujú len okrajovo.

¹² Haskala trvala takmer dve storočia. Bližšie pozri HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis & Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan Publishing House, 1984, s. 53; *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 6. Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, s. 696–718.

zakázané úrady a povolania. Na niečo také však neboli pripravení ani oni, ani ich okolie. Nové možnosti¹³ si vyžadovali naučiť sa jazyk väčšiny, získať vyššie vzdelanie – aj vo svetských odboroch (predtým bol prístup na univerzity Židom zakázaný),¹⁴ zmeniť spôsob obliekania a niektoré zvyky.

Zo strany väčšinovej spoločnosti pretrvávali predsudky a nepriateľstvo voči Židom. Význam etnických rozdielov prevládol nad náboženskými. Stúpajúca nedôvera prerástla v druhej polovici 19. stor. do vlny pogromov a silného antisemitizmu, ktorý sa stal nezávislým od kresťanstva.¹⁵ Zrovnoprávnenie zdanlivo zlyhávalo a v tomto ovzduší sa koncom storočia zrodil sionizmus, ktorý nachádzal východisko zo situácie v obnovení národnej identity a štátnej suverenity.¹⁶

Racionalistický, „slobodný“ spôsob myslenia¹⁷ a kritika nadprirodzeného zjavenia zasiahli spolu s kresťanstvom aj tradičný judaizmus. Viacerí Židia privítali možnosť opustiť geto a s ním aj tradičný jazyk a spôsob života. Nový postoj k vonkajšiemu svetu sprevádzalo prehodnotenie vlastnej identity a tradície, ktorá sa pre mnohých stala prekážkou. Náboženstvo malo byť primerané osvietenškému človeku, zbavené starých nánosov a ponechať si len to podstatné – svoje etické bohatstvo.¹⁸ Táto snaha vniesla do tradičného, jednotného judaizmu hlbokú schizmu.¹⁹ Od ortodoxie sa oddelilo reformné hnutie, ktoré zakladalo vlastné synagógy.²⁰ Žid mal žiť ako Európan, judaizmus sa vnímal len ako náboženstvo Židov, etický svetonázor bez národnostného rázu.²¹

¹³ Zrovnoprávnenie umožnilo, ale nemohlo zaručiť úspech začlenenia sa Židov do spoločnosti. Okrem toho mnohí zotrvali v tradičnom spôsobe myslenia a života.

¹⁴ Zlatý vek židovskej vzdelanosti v 10. stor., keď najmä v Španielsku rozvíjali Židia aristotelovskú filozofiu a literatúru, sa pominul. Aj keď pokračovali židovské akadémie, celková úroveň vzdelania bola nízka a obmedzovala sa na štúdium Talmudu a náboženstva. Haskala zdôrazňovala potrebu školstva so zrovnoprávnením náboženského a svetského vzdelávania.

¹⁵ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 55.

¹⁶ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 56.

¹⁷ Toto myslenie malo v židovskej vzdelanosti dlhú svoju tradíciu od čias Saadiu Gaona v 10. stor. a Maimonida v 12. stor., ktorí sa zaoberali rozporom medzi rozumovým poznaním a zjavením. K novodobým racionalistickým filozofom patrili Baruch Spinoza (1632 - 1677). V 18. stor. sa stal významným predstaviteľom osvietenstva Moses Mendelsson (1729 - 1786). Porov. Bližšie pozri NACHTMANN, Peter: *Kabala, učenie múdrosti*. MORAVČÍKOVÁ, Michaela: *Ja a Ty Martina Bubera*. ČIČMANCOVÁ, Zuzana: *Židovská kultúra a vzdelanosť*. HREHOVÁ, Helena: *Stretnutie ako východisko dialogickej filozofie Martina Bubera*. Bratislava : Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2001, s. 66–69.

¹⁸ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 58. Nežidovskí vedci, ktorí skúmali Ježišov život v tomto období, zdôrazňovali práve etickú hodnotu Ježišového učenia, ale väčšinou ju nespájali s judaizmom. Bultmann aj v 20. stor. popieral morálnu hodnotu židovského Zákona, v ktorom videl len prostriedok na udržanie človeka v poslušnosti pred Bohom a na jeho oddelenie od nezávislého kultúrneho vývoja. Porov. BULTMANN, R.: *Jesus and the Word* (preklad z nem., 1926). New York : Scribner's Sons, 1934; 1958, s. 17.

¹⁹ Tento judaizmus bol pokračovaním farizejského judaizmu, ktorý ako jediný z pestrého zloženia intertestamentárneho judaizmu prežil národnú katastrofu, keď Rímia v roku 70 zničili Jeruzalem a Chrám. Paralelne s kresťanstvom sa formoval do rabinského judaizmu a ďalej sa rozvíjal. Schizma v 18. stor. bola počiatkom procesu asimilácie a sekularizácie Židov.

²⁰ V nich sa presadzovala nemčina ako nový liturgický jazyk, do nemčiny bolo preložené aj Sväté pismo, synagogálna hudba začala využívať organ a viachlasný zborový spev ako v kresťanských kostoloch a modlitebniach atd.

²¹ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 58.

Vďaka novým možnostiam vzdelávania, ktoré „haskala“ podporovala, sa Židia čoskoro stali súčasťou vzdelanej vrstvy spoločnosti a mali významný podiel vo vede a v kultúre.²² Predstavitelia reformného hnutia sa v polovici 19. stor. zaslúžili o vznik vedeckého judaizmu, ktorý pri skúmaní ústnej a písanej Tóry uplatňoval historickokritickú metódu. Obrana judaizmu²³ si vyžadovala prebádať a prehodnotiť národné dejiny od biblických čias po súčasnosť. Veľká pozornosť sa venovala farizejskému judaizmu v období vzniku kresťanstva. V ovzduší slobodného vedeckého štúdia záujem neobišiel ani historickú postavu Ježiša, o ktorej od konca 18. stor. písali osvietenský myslitelia.

Prvá fáza „questu“ a biblistika sa rozvíjali najmä v Nemecku, kde bolo tiež ohnisko „haskaly“ a kde sa od začiatku 19. stor. najviac prejavoval intelektuálny záujem jednotlivých židovských vedcov²⁴ o Ježiša. Osvietenci výskumom bojovali proti viere a kresťanskému učeniu, usilovali sa vyvrátiť jeho historické základy. Motivácia ich židovských súčasníkov bola iná. Okrem potreby vniesť do židovského náboženstva vedecké poznatky a novovekú filozofiu, ich viedlo hľadanie svojej novej identity, ktoré sa opieralo o štúdium a prehodnotenie vlastnej tradície a národných dejín. Väčšinou boli hlboko veriacimi ľuďmi a Ježiša vnímali ako súčasť židovských dejín. Jeho život a učenie skúmali v súvislosti s judaizmom, kde nápadne vystúpilo Ježišovo židovstvo.²⁵ To podnietilo nový postoj k Ježišovi ako Židovi.²⁶ Tento proces postupného „prisvojenia“ si Ježiša sa označuje pojmom „Jewish reclamation of Jesus“.²⁷

²² Dodnes sú práve oni najotvorenejší aj voči židovsko-kresťanskému dialógu.

²³ Smerovala ku kresťanom aj ku čiastočne asimilovaným Židom, ktorí boli denne konfrontovaní s dominantnou kresťanskou väčšinou a mali potrebu obhájiť judaizmus z pohľadu novovekého človeka. Niektorí pokladali odmietanie historického výskumu o Ježišovi za zlyhanie kresťanstva, ktoré sa tým odsúdilo na zánik. V judaizme videli nový potenciál do budúcnosti a usilovali sa dokázať jeho rovnocennosť, ak nie nadradenosť. Porov. JACOB, W.: *Christianity through Jewish Eyes : The Quest for Common Ground*. United States : The Hebrew Union College Press, 1974, s. 1–2. Aj preto píše Klausner v úvode svojej štúdie o Ježišovi, že nemá v úmysle hodnotiť vzájomné postavenie kresťanstva a judaizmu.

²⁴ Nevytvorili vlastnú školu a s výnimkou Montefioreho nebol Ježiš, Nový zákon a kresťanstvo hlavnou náplňou ich štúdií. Porov. JACOB, W.: *Christianity through Jewish Eyes*, s. 5. Takmer po celé 19. stor. (okrem Montefioreho) a čiastočne aj v 20. stor. (Klausner) do veľkej miery obchádzali výsledky biblického výskumu nežidovských vedcov. Charakteristické bolo veľmi pozitívne hodnotenie historicity evanjelií v čase, keď ju poprední nežidovskí biblisti takmer celkom popierali (Strauss, Bauer a i.). Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 65–67.

²⁵ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 59. Prehlbením štúdií farizejského judaizmu sa ukázala blízkosť Ježišovho učenia s farizejským, ktorú dnes potvrdzujú aj kresťanskí odborníci.

²⁶ V prostredí rastúceho antisemitizmu tieto názory prirodzene nenašli pozitívny ohlas. Nežidovskí vedci začali reagovať na židovských mysliteľov až v 20. stor. Veľkú zásluhu na tom mal Buber, ale aj ďalší.

²⁷ Ide o prehodnotenie Ježišovho miesta v židovských dejinách a o istý návrat či znovuprisvojenie si jeho ľudskej, židovskej osoby a evanjelií. Wolfson predvídala, že Židia prehodnotia svoj vzťah a Ježiš bude ako *rabín Ješua* citovaný spolu s ostatnými veľkými židovskými učencami staroveku a novozákonná literatúra bude rovnocennou súčasťou ostatných židovských prameňov. Porov. WOLFSON, H. A.: How the Jews Will Reclaim Jesus. In: *The Menorah Journal*, New York, 1962, s. 25–31. Reprint in: *Judaism and Christianity : Selected Accounts, 1892–1962*. Ed. Jacob B. Agus. New York : Arno Press, 1973; SANDMEL, S.: *We Jews and Jesus*. New York : Oxford University Press, 1965, s. 51; HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 13. Napriek optimistickým predpovediam a stále živým túžbam niektorých židovských

VÝSKUM ŽIDOVSKÝCH VEDCOV
O HISTORICKOM JEŽIŠOVI OD 19. STOROČIA

Ako prvý spomedzi židovských autorov publikoval odborný pohľad na pozemského Ježiša a na pôvod kresťanstva Isaac Markus Jost, ktorý tieto údaje zahrnul do deväťväzkových dejín Izraela.²⁸ Po ňom vyšla v Paríži práca Josepha Salvadora *Ježiš Kristus a jeho učenie*.²⁹ Podľa Salvadora Ježišovo učenie bolo židovské a nebolo v ňom nič zásadne nové. Vznik kresťanstva vysvetlil ako kompromis medzi judaizmom a pohanským svetom.³⁰

Podrobný a vcelku pozitívny opis Ježišovho pôsobenia podal v rozsiahlych dejinách Židov, aj s výkladom vzniku kresťanstva³¹, historik Heinrich Graetz.³² Veľkú časť evanjelií pokladal za autentickú,³³ ale odmietal ich kresťanskú interpretáciu. Ježiša opísal ako zbožného, neučeného, poloesénskeho kazateľa a učiteľa etiky.³⁴ Nevzdelanosť a nespisovnú reč, vyplývajúce z jeho galilejského pôvodu³⁵ (am ha-arec), vyvažovala jeho ušľachtilá, mystická povaha, ktorá spolu s horlivou zbožnosťou a mocou nad démonmi zabezpečila jeho slovám hlboký účinok.³⁶ Ježiš bol učeníkom Jána Krstiteľa³⁷ a od neho prijal mnoho esénskych prvkov³⁸. Od Hilela prevzal pokoru a „zlaté pravidlo“ ako východis-

mysliteľov, iní na prahu nového tisícročia hovoria o stroskotaní tejto tendencie. Podľa Signera ani veľmi pozitívny vzťah židovských osobností k Ježišovi nezapôsobil na ich stúpencov. Porov. SIGNER, M. A.: *Blindness or Insight? The Jewish Rejection of Jesus Christ*. [Prednáška z 1. 2. 2004.] ICCJ 2006, <http://www.jcrelations.net/en/?item=2167>.

²⁸ JOST, I. M.: *Geschichte der Israeliten seit der Zeit Maccabäer bis auf unsere Tage*. [B. m.] 1820 – 1829. Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 60.

²⁹ SALVADOR, J.: *Jésus-Christ et sa doctrine*. Paris, 1838. Salvador nebol halachický Žid, pretože jeho matka bola katolíčka. Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 61.

³⁰ SALVADOR, J.: *Jésus-Christ et sa doctrine*.

³¹ Odráža sa v ňom jeho tradičný postoj ku kresťanstvu. Predpokladal, že za Ježišovho života dozrel čas, aby sa Izrael ujal svojho poslania a priniesol pohanskému svetu učenie o Bohu a morálny zákon. Nemohol to uskutočniť v podobe judaizmu, preto bol potrebný nový výraz, ktorý mu dalo kresťanstvo. Jeho protizidovská orientácia nebola súčasťou pôvodného plánu. Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*. (Prekl. z nem. *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. 1853 – 1876.) Vol. 2. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 1893, s. 141–142.

³² Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 141–171. Graetz žil v rokoch 1817 – 1891 a nebol súčasťou reformného hnutia, ale predstaviteľom ortodoxného smeru.

³³ Prijímal aj opisy zázračných uzdravení a exorcizmov, lebo podobné konali eséni. Osvietenci buď odmietali historicitu zázrakov, alebo ich vysvetľovali prirodzenou cestou (Paulus). Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 151, 156–157.

³⁴ Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 152.

³⁵ Ježiš sa podľa Graetza narodil v Nazarete. Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 148. V súčasnosti túto možnosť pripúšťajú viacerí (Flusser, Meier, Dunn), iní sa pri historických faktoch o Betleheme ako rodisku nezmieňujú (Fitzmyer, Johnson, Gnilka). Bližšie pozri DUNN, J. D. G.: *Christianity in the Making : Vol. 1 : Jesus Remembered*. Grand Rapids (Michigan) : Eerdmans, 2003, s. 340–348.

³⁶ Len Ježišovo učenie samotné by mu nezískalo až toľko nasledovníkov. Umocnila ho Ježišova povaha a predovšetkým schopnosť vyháňať démonov. Tá bola mostom k viere v nadprirodzenú osobu. Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 149–150, 156–157.

³⁷ Tento názor potvrdzuje dnes napr. Dunn. Bližšie pozri DUNN, J. D. G.: *Christianity in the Making*, s. 350.

³⁸ Napr. pozitívne hodnotenie chudoby a odmietanie mamony, spoločný majetok, prísny postoj k manželskej rozluke, odmietanie prisahy, spôsob modlitby, ako aj liečenie a vyhánanie zlých duchov. Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 150–151, 155.

ko etiky, no nehlásal nič nové.³⁹ Obracal sa najmä na vydedencov spoločnosti.⁴⁰ Hriešnikov chcel priviesť k pokániu a ku svätosti, pripraviť ich na príchod Mesiáša.⁴¹ Možno sa za Mesiáša pokladal, ale skrýval to a nevedel to dokázať, čo mnohých odradilo.⁴² Nemal v úmysle reformovať učenie judaizmu, ktoré zachovávali aj jeho učeníci.⁴³ Ježišovu zásluhu videl Graetz v tom, že prehľbil vnútornú silu princípov judaizmu a prijímal aj tých najposlednejších hriešnikov.⁴⁴ Ježiš nikdy neporušil Zákon.⁴⁵

Abraham Geiger⁴⁶ sa zaoberal Ježišovým učením v rámci svojich prednášok o judaizme. Tak ako Graetz, aj on prijímal historicitu Nového zákona. Výborne poznal rabínsku literatúru. Príbuznosť jej sveta s prostredím palestínskeho judaizmu v evanjeliách mu bola zárukou ich autenticity.⁴⁷ Napriek silnejúcemu antisemitizmu v dielach svojich súčasníkov, Ježiša interpretoval v úzkom vzťahu k jeho židovskému prostrediu ako Žida, blízkeho farizejom.⁴⁸ Ježišovo mesiášske vedomie pokladal za jeho vlastný omyl.

Názory Graetza a Geigera spájajú dva charakteristické prvky: 1. Ježiš bol žid, nie kresťan, ako sa bežne predpokladalo.⁴⁹ 2. Ježiša treba vnímať oddelene od kresťanstva.⁵⁰

Nový zákon ich presvedčil, že Ježiš bol až do smrti Židom. Ak však založil kresťanstvo, prečo sa odlúčilo od judaizmu a postavilo sa proti nemu? Proti židovská povaha kresťanstva, ktorého centrom je Žid Ježiš, sa stala pre mnohých ťažko riešiteľným paradoxom. Graetz a Geiger našli odpoveď v rozdieloch medzi učením Ježiša a kresťanskou tradíciou. Ak nežidovské prvky vstúpili do učenia kresťanov až po Ježišovej smrti, znamená to, že kresťanstvo nezachováva verne celé Ježišovo učenie a možno ich od seba teoreticky oddeliť. Po-

³⁹ Graetz pokladal aj lásku k nepriateľom za pôvodné židovské učenie. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 150.

⁴⁰ Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 152.

⁴¹ Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 155.

⁴² Nikdy netvrdil priamo, že je Mesiáš, ale hovoril o sebe ako o Synovi človeka a Božom Synovi. Jeho nejasné výroky boli rozlične interpretované. Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 158–160.

⁴³ Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 155.

⁴⁴ Porov. GRAETZ, H.: *History of the Jews*, s. 156.

⁴⁵ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 62.

⁴⁶ Rabin Abraham Geiger (1810 – 1874) bol vedúcou osobnosťou liberálneho judaizmu v Nemecku, otcom modernej teológie a protagonistom vedeckého judaizmu. Veril v silu poznania a vzdelávania, ale aj v spoluprácu a vzájomnú oporu s kresťanskými teológmi. Svoje prednášky o dejinách judaizmu publikoval pod názvom *Das Judentum und seine Geschichte* v r. 1864 v Breslau. Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 62; SIGNER, M. A.: *Blindness or Insight?*

⁴⁷ Podobný názor má Sandmel. Porov. SANDMEL, S.: *We Jews and Jesus*, s. 65–66.

⁴⁸ Porov. HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 63. Farizejov si Geiger predstavoval na základe výskumu inak, ako ich opisuje Nový zákon. Bližšie o prehodnotení farizejov pozri HAGNER, D. A.: *The Jewish Reclamation of Jesus*, s. 171–190; PAWLIKOWSKI, J.: *Jesus – A Pharisee and the Christ*. In: *Introduction to Jewish-Christian Relations*. Eds. M. Shermis, A. E. Zannoni. New York : Paulist Press, 1991, s. 174–201. *Katechizmus Katolíckej cirkvi* uvádza, že Ježiš potvrdil učenie farizejov o vzkriesení, almužne, pôste, modlitbe, obracaní sa k Bohu ako Otcovi a o dôležitosti prikázania lásky (KKC, č. 575).

⁴⁹ Katolícka cirkev v dokumente *Poznámky o správnom spôsobe prezentovania Židov a judaizmu v kázani a katechéze v Rímskokatolíckej cirkvi* (1985) potvrdila, že „Ježiš bol a vždy ostal Židom“. Porov. www.vatican.va.

⁵⁰ Porov. SANDMEL, S.: *We Jews and Jesus*, s. 64–65.

tvrdzovalo to aj ich skúmanie evanjelií, podľa ktorých Ježiš nemal v úmysle založiť nové náboženstvo, ale ani reformovať judaizmus.

Prví židovskí vedci, ktorí sa v 19. stor. zaoberali historickým Ježišom, písali len kratšie štúdie v rámci dejín Židov a judaizmu. Na rozdiel od nežidovských súčasníkov, pripisovali evanjeliám väčšiu hodnovernosť. Obchádzali však aj iné výsledky biblistiky, textovú kritiku, dejiny prameňov a synoptickú otázku. Porovnávali novozákonné výroky⁵¹ s paralelami v rabínskej literatúre. Hľadali súvislosti medzi Ježišom a jeho učením a prúdmi a postavami vtedajšieho judaizmu (farizeji, eséni, Hilel, Ján Krstiteľ). Zhodne pokladali Ježiša za Žida, ktorý bol veľkým učiteľom etiky, ale nepriniesol v zásade nič nové. Nechcel reformovať judaizmus, ani zakladať nové náboženstvo. Viaceré z týchto prvkov sa v 20. stor. zmenili.

Novú kapitolu v „queste“ židovských vedcov otvoril koncom 19. stor. Claude Joseph G. Montefiore.⁵² Bol vedúcou osobnosťou liberálneho judaizmu v Anglicku. Ako teológ a skutočný vedec zanechal rozsiahle dielo, v ktorom spracoval rabínsku literatúru, judaizmus a podrobne aj Nový zákon.⁵³ Ako žid neskrýval veľké sympatie k Ježišovi a ku kresťanstvu.⁵⁴ Cítil, že dozrel čas, aby židia čítali Nový zákon, rozumeli mu a priznali mu čestné miesto vo svojej tradícii. Prvý dôkladne zohľadnil vo svojom výskume aj výsledky kresťanských biblistov, ktoré jeho predchodcovia obchádzali. Ježiš bol pre Montefioreho veľkým učiteľom. V evanjeliách počul istý prítlačlivý prvok, ktorý je vo Svätom písme špecifický len pre ne.⁵⁵

Na prahu 20. stor. obraz historického Ježiša podrobne opísal v *Židovskej encyklopédii*⁵⁶ Samuel Krauss⁵⁷. Čerpal zo synoptických evanjelií.⁵⁸ Evanjelium podľa Jána pokladal za vymyslené a tendenčné. Ježiša označil za zakladateľa

⁵¹ Je až zarážajúce, ako prijímali historicitu mnohých výrokov v čase, keď ich nežidovskí kolegovia útočili na hodnovernosť evanjelií. Táto nevšímavosť voči výskumu nežidovských biblistov pretrvávala do začiatku 20. stor.; svetlou výnimkou bol Montefiore, hoci jemu sa vyčítal až priveľký príklon k názorom kresťanských kolegov.

⁵² Montefiore (1858 – 1938) bol zakladateľom radikálneho reformného hnutia v Anglicku, založil liberálnu synagógu. Od r. 1926 do smrti bol prezidentom Svetového zväzu progresívneho judaizmu. Spolu s katolíckym teológom von Hugelom založil Londýnsku spoločnosť pre štúdium náboženstva. Zohrával dôležitú úlohu vo vzdelávaní židovskej komunity. Bol zanieteným odporcom sionizmu. Porov. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, s. 267–268.

⁵³ K jeho najdôležitejším dielam na túto tému patria komentáre k evanjeliám, predovšetkým pre židovského čitateľa: *The Synoptic Gospels* (2 zv., 1909, 1927), *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus* (1910), *Jesus of Nazareth in Jewish Contemporary Thought* (Genoa, Formiggini 1913), *Liberal Judaism and St. Paul* (1914), *Rabbinic Literature and Gospel Teaching* (1930) a *A Rabbinic Anthology* (1938, ďalšie vyd. 1960, 1963). Porov. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, s. 267–268.

⁵⁴ Kresťanskú etiku obdivoval v niektorých aspektoch viac ako židovskú. Za podobné názory ho mnohí Židia ostro kritizovali. Friedländer a iní ortodoxní židia videli v jeho diele až protižidovské tendencie.

⁵⁵ Porov. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, s. 267–268.

⁵⁶ KRAUSS, S.: Jesus. In: *The Jewish Encyclopaedia*. Vol. 7. New York : Funk & Wagnalls Comp., 1904, s. 161–173. Autorom hesla „Ježiš“ (i „Ján Krstiteľ“) v novej *Encyclopaedia Judaica* je Flusser. Porov. FLUSSER, D.: Jesus. In: *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 10. Jerusalem : Keter Publishing House, 1996, s. 10–14.

⁵⁷ Kraus pôsobil ako profesor na univerzite v Budapešti.

⁵⁸ Videl ich príbuznosť s rabínskou literatúrou. Použil aj apokryfné *Evanjelium Hebrejom*, dejiny Židov od Graetza a Schürera, práce Montefioreho a kresťanských biblistov.

kresťanstva, ktorý veril v božský pôvod svojho ducha a mal sklon k extázam. Po krste u Jána začal verejne vyučovať, vychádzal zo spoločného základu s ním. Uzdravovaním a vyhánaním zlých duchov si získal obdiv a povesť muža s nadprirodzenými schopnosťami.⁵⁹ Modlil sa ako žid,⁶⁰ zachovával Zákon a Sväté písmo vykladal podobne ako farizeji, s ktorými sa veľa stýkal. Bol liberálnejší ako oni, ale ich názory sa nemohli zásadne líšiť, lebo Ježiš pravidelne učil v synagóge.⁶¹ Nemali dôvod vzájomne sa nenávidieť.⁶² Ježiš často využíval podobenstvá, zdôrazňoval pokánie a blízky príchod nebeského kráľovstva, typicky židovské pojmy a predstavy. Očakával katastrofu, ktorá na troskách starého sveta umožní vybudovať nové, Božie kráľovstvo. Svoje pôsobenie zamerlal na Izrael, k antagonizmu voči vlastnému ľudu mal rovnako ďaleko ako k Pavlovmu antinomizmu.

Veľkou vedeckou aj ľudskou osobnosťou minulého storočia bol Leo Baeck,⁶³ filozof, znalec Svätého písma, judaizmu, židovských dejín a etiky. Napísal komentár *Evanjeliá ako prameň poznania Ježiša a zrodu kresťanstva*.⁶⁴ Skúmal autentickú tradíciu o Ježišovi u synoptikov, bez toho, že by jedno evanjelium uprednostnil ako chronologicky prvé. Prísnu literárnu spojitosť medzi nimi nepokladal za ustálenú.⁶⁵ Mladšie prvky ťažko odlišiť od autentického svedectva. V rodiacom sa kresťanstve veľmi zdôrazňoval ústne podanie.⁶⁶ Proces prenosu, doložený aj v rabínskej literatúre, je príznačne židovský. Charakterizuje ho tvorivosť, prirodzený sklon k ďalšiemu vývoju a prikrášľovaniu.⁶⁷ Okrem tvorivého vývoja evanjeliovej tradície Beck zdôrazňoval Ježišovo farizejské prostredie a toto spolu s odmietnutím nepružnej synoptickej schémy až do dnešného dňa ovplyvňuje izraelských vedcov.⁶⁸

⁵⁹ Správy o zázrakoch však podľa Kraussa nemusia byť celkom hodnoverné.

⁶⁰ Vzťah k Bohu ako Otcovi, vyzdvihoval kresťanskými exegétmi, bol/je v judaizme bežný. *Katechizmus Katolíckej cirkvi* uvádza, že „Ježiš potvrdzuje [farizejský] ... zvyk obracať sa na Boha ako na Otca“ (KKC, č. 575).

⁶¹ Lee Levine upozornil, že v 1. stor. nie je doložené stále, či špecifické postavenie farizejov v synagóge. LEVINE, L.: *The Ancient Synagogue*. Poznámky z prednášok na Hebrejskej univerzite, Jeruzalem 2004/2005.

⁶² Porov. KRAUSS, S.: Jesus. In: *The Jewish Encyclopaedia*. Vol. 7, s. 167.

⁶³ Leo Baeck (1873 - 1956) sa narodil v Poľsku ako syn rabína. Vo Vroclave a v Berlíne študoval filozofiu. V Nemecku prednášal do r. 1943. Deportovali ho do Terezína, kde spoluväzňov vzdelával a povzbudzoval až do konca vojny. Po nej sa presťahoval do Anglicka a prednášal v Londýne a v USA.

⁶⁴ BAECK, L.: *Das Evangelium als Urkunde der juedischen Glaubengeschichte*. Berlin, 1937; porov. BAECK, L., BUBER, M., ROSENZWEIG, F., HERBERG, W., HESCHEL, A. J.: *Jewish Perspectives on Christianity*. Ed. F. A. Rothschild. New York : Crossroad, 1990, s. 21.

⁶⁵ Na omyly v súvislosti s najprijímavejšou hypotézou riešenia synoptickej otázky upozornil Chilton. Bližšie pozri CHILTON, B.: *Assessing Progress in the Third Quest*. In: *Authenticating the Words of Jesus*. Eds. B. Chilton, C. A. Evans. Leiden : Brill, 1998, s. 15-25.

⁶⁶ Kresťanskí biblisti význam ústneho podania dlho prehliadali, pozornosť sústreďovali na literárnu závislosť textov. Na jej dôležitosť upozornil najnovšie Dunn. O jeho povahe, s využitím moderného folkloristického výskumu, bližšie pozri DUNN, J. D. G.: *A New Perspective on Jesus : What the Quest for the Historical Jesus Missed*. London : Society for Promoting Christian Knowledge, 2005, s. 46-56.

⁶⁷ Porov. RUZER, S.: *Historical Jesus in Israeli Research of the Last Twenty Five Years*. In: *Historical Jesus from around the World*. Ottawa, 2006 (v tlači).

⁶⁸ RUZER, S.: *Historical Jesus in Israeli Research of the Last Twenty Five Years*. In: *Historical Jesus from around the World*.

Spomedzi židovských vedcov v 20. stor. asi najznámejšie dielo o Ježišovi napísal historik Jozef Klausner.⁶⁹ V knihe s názvom *Ježiš Nazaretský*⁷⁰ skúmal židovské staroveké prostredie s cieľom podať objektívny výklad historického Ježiša a rozdielov medzi kresťanstvom a judaizmom bez stanovenia ich hierarchie.⁷¹ Pre Klausnera bol Ježiš po celý život pravoverný žid, nacionalista⁷² a predovšetkým veľký učiteľ etiky⁷³. Pripúšťal jeho užšie spojenie s kresťanstvom ako Graetz a Geiger. Ježišove názory, hoci pôvodne nemierili proti Izraelu, museli obsahovať zárodok nežidovského, či až protižidovského kresťanského učenia.⁷⁴ Helenistické vplyvy odmietal. V Ježišovom učení a eschatológii zdôrazňoval pečať judaizmu, farizejskej a prorockej tradície.⁷⁵ Nefarizejské prvky pripisoval učeníkom, lebo odrážajú povetkonočnú vieru. Skúmal, prečo Izrael odmietol kresťanstvo, ktoré sa zrodilo v jeho lone, a kým je Ježiš pre Židov v 20. storočí.⁷⁶ Pod vplyvom sionizmu videl Ježišov význam veľmi nacionalisticky – najmä v tom, že jeho učeníci rozšírili medzi pohanmi celého sveta židovskú Tóru.⁷⁷ Podľa Klausnera Ježiš nemohol byť Bohom, ani Božím Synom, pretože taká predstava sa protíví judaizmu ako bezbožná a neprípustná; nebol ani Mesiášom, pretože ohlasoval jeho príchod, spojený s uskutočnením Božieho kráľovstva, na ktoré zatiaľ čakáme; nebol ani prorokom, pretože mu chýbal politický program; nebol zákonodarcom ani farizejom, pretože stál takmer vždy proti nim; nemal v úmysle založiť nové náboženstvo.⁷⁸ Ježiš bol pôvodca jedinečnej etiky a podobenstiev.⁷⁹ Mravný kódex v evanjeliách ohlasuje ideál mesiášskych čias a má nadčasovú platnosť. Klausner veril, že raz ho Židia prijmú

⁶⁹ Klausner (1874 – 1958) sa narodil v Litve. Doktorát z histórie získal v Heidelbergu. Po niekoľkých rokoch pôsobenia v Odese sa v r. 1920 vysťahoval do Jeruzalema, kde nastúpil na Hebrejskú univerzitu HJU, kde neskôr pôsobil aj Flusser.

⁷⁰ KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth : His Life, Times and Teaching*. (Prekl. z hebr. *Jeshu ha-Notzri. Zemano, hayaw we-torato*. Jeruzalem 1922; 1. angl. vyd. 1927.) New York : Bloch Publishing Company, 1989. Bola to vôbec prvá kniha o Ježišovi v modernej hebrejčine. Klausner, zaniatený sionista, ňou podporil modernú hebrejčinu, ktorá vznikla koncom 19. stor. Knihu určil pre študentov Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme, ktorá bola vtedy založená.

⁷¹ Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 10. V 19. stor. sa totiž niektorí židovskí autori pokúšali ukázať nadradenosť a životaschopnosť judaizmu, ako aj krízu kresťanstva a jeho stratu budúcnosti. Porov. JACOB, W.: *Christianity through Jewish Eyes*, s. 2.

⁷² Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 413.

⁷³ Klausner týmto dôrazom nadišlo ovplyvnil nasledujúce generácie. Napr. Will Herberg vidí v Ježišovi predovšetkým jedinečného učiteľa morálky. Porov. HERBERG, W.: *A Jew Looks at Jesus*. (Pôv. vyd. 1966) In: *Jewish Perspectives on Christianity*. Ed. Fritz A. Rothschild, s. 256.

⁷⁴ Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 9.

⁷⁵ Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 413. Takto reagoval na helenizujúce portréty Ježiša a na zdôrazňovanie eschatologicko-apokalyptickej povahy jeho učenia v európskom výskume. Porov. RUZER, S.: *Historical Jesus*.

⁷⁶ Klausner si uvedomoval, že výklad židovských dejín nemôže Ježiša vynechať. Napriek tomu, že Ježišovi nasledovníci po stáročia prenasledovali Židov a znevažovali judaizmus, pokúsil sa o prehodnotenie Ježiša, ku ktorému mali židia všeobecne odmietavý postoj.

⁷⁷ Podľa kard. Etchegaraya židovské Sväté písmo umožňuje celému svetu počuť hlas jediného Boha a všade tam, kde Cirkev ohlasuje Božie slovo, sú duchovne prítomní aj Židia, pretože sú súčasťou ľudu, ktorému sa Pán dal poznať. Porov. ETCHEGARAY, Roger kard.: *Why the Christian Faith Needs Judaism*. In: *Tertium millenium*, č. 5, november 1997. Dossier: *The Roots of Anti-Judaism in the Christian Environment*. www.vatican.va.

⁷⁸ Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 414.

⁷⁹ Porov. KLAUSNER, J.: *Jesus of Nazareth*, s. 414.

ako jeden zo skvostov svojej literatúry. Niektorí židovskí autori mu vyčítali, že neuplatnil biblický výskum svojich predchodcov.

Filozof a humanista Martin Buber⁸⁰ bol majster dialógu a príklad vzájomnej úcty medzi židmi a kresťanmi. V úvahách o identite rozlišoval učenie Ježiša a Pavla. Ježiš založil kresťanstvo, ale svedčil o pôvodnom judaizme, prorockej náuke o absolútnej hodnote skutku.⁸¹ Pavol, ktorého protestantskí teológovia vnímali ako osloboditeľa kresťanstva z pút judaizmu, podľa Bubera zavrnutím skutkov pretransformoval Ježišovo učenie na „ideológiu“ a zaviedol škodlivý dualizmus.⁸² Ježiša pokladal Buber za svojho „staršieho brata“.⁸³ Chápal ho z pohľadu žida a bol presvedčený, že mu patrí „významné miesto v dejinách viery Izraela“ a že „toto miesto sa nedá opísať nijakými zvyčajnými kategóriami“.⁸⁴ Skúmal Ježišov vzťah k farizejom.⁸⁵ Videl medzi nimi mnohé názorové rozdiely, preto priznával Ježišovi samostatné miesto. Nestaval ho však proti nim⁸⁶ a kritiku na ich adresu vnímal ako vnútrožidovský spor. Ježiš nemal v úmysle zrušiť Tóru, ale ukázať jej pravý, pôvodný zmysel.⁸⁷ Ježišovu výnimočnosť videl Buber v úsilí vrátiť sa ku pôvodnej čistote Božieho zjavenia.⁸⁸ Množstvo rituálnych a formálnych predpisov, ktoré osvietenici aj kresťania pokladali za podstatu judaizmu, vnímal Buber ako jeho deformáciu.⁸⁹

Počas druhej svetovej vojny napísal priekopnícke dielo *Ježiš a Izrael*⁹⁰ historik Jules Isaac⁹¹, ktorý zohral dôležitú úlohu v rozvoji židovsko-kresťanských vzťahov. Ako napovedá podtitul, „Výzva k nevyhnutnej úprave kresťanského učenia o Židoch“, kniha je polemikou s kresťanským antisemitizmom. Jeho nezmyselnosť zdôvodnil židovským pôvodom kresťanstva, Ježiša i prvých učeníkov.⁹² Žiadal prehodnotiť deformácie v tradičnom výklade Svätého písma

⁸⁰ Buber žil v rokoch 1878 – 1965. Spolu s Rosenzweigom preložil Starý zákon, venoval sa chasidizmu a personalistickej filozofii. Bol profesorom na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme, kde dlho pôsobil súčasne s Flusserom. Po M. Mendelssohnovi bol prvým Židom, ktorý výrazne ovplyvnil duchovný život aj nežidovského okolia a pritiahol pozornosť kresťanov k bohatstvu tradície judaizmu.

⁸¹ Porov. SIGNER, Michael A.: *Blindness or Insight?*

⁸² Porov. STEGEMANN, E.: Introduction. In: *Jewish Perspectives on Christianity*. Ed. Fritz A. Rothschild, s. 116.

⁸³ Porov. SIGNER, M. A.: *Blindness or Insight?*

⁸⁴ Porov. FLUSSER, D.: Dva způsoby víry podle Bubera. In: FLUSSER, D.: *Esejské dobrodružství*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 170.

⁸⁵ Napriek rozšírenému skepticizmu zastával historickú hodnovernosť evanjelií.

⁸⁶ Porov. FLUSSER, D.: *Esejské dobrodružství*, s. 170.

⁸⁷ Porov. FLUSSER, D.: *Esejské dobrodružství*, s. 173.

⁸⁸ Porov. FLUSSER, D.: *Esejské dobrodružství*, s. 172.

⁸⁹ Porov. STEGEMANN, E.: Introduction. In: *Jewish Perspectives on Christianity*. Ed. Fritz A. Rothschild, s. 116.

⁹⁰ ISAAC, J.: *Jesus and Israel : A Call for the Necessary Correction of Christian Teaching on the Jews*. (Prekl. z franc. *Jésus et Israël*. Paris 1948.) Canada : Holt, 1971.

⁹¹ Jules Isaac (1877 – 1963) bol osobným priateľom pápeža Jána XXIII. a ako jeden z mála židovských vedcov sa zúčastnil na priebehu Druhého vatikánskeho koncilu a na príprave podkladov na jeho rokovanie. Bol iniciátorom *Desiatich bodov so Seelisburgu* (1947).

⁹² Toto konštatovanie, dnes už takmer samozrejmé, muselo celkom inak znieť v čase, keď príslušnosť k židovskému národu bola dôvodom strachu o prežitie. Isaac stratil v koncentračnom tábore manželku aj dcéru. Porov. ISAAC, J.: *Jesus and Israel*, s. 11n.

a pohrdavý postoj voči Židom a judaizmu.⁹³ Zdôrazňoval Ježišov židovský pôvod a vernosť židovskému náboženstvu, ktoré kresťania dodnes vnímajú ako bezduchý legalizmus. Malo však hlbokú duchovnú povahu a pokrokové črty. Aj syn tesára smel verejne učiť v synagóge a v Chráme. Ježiš nehľásal zrušenie Tóry, ani nezavrhol svoj ľud. Odsudzoval pokrytectvo a nespravodlivosť, ktoré sú v každom náboženstve a v každej dobe.⁹⁴ Isaac videl spätosť evanjelia so židovskou tradíciou.

Na základe uvedených údajov je zrejmé, že záujem židovských vedcov o historického Ježiša je proces, ktorý mal svoje korene v období osvietenstva a priniesol prvé výsledky už v 19. storočí. Z okrajovej súčasti štúdia národných dejín postupne prerastal do moderného skúmania Nového zákona, ktoré reagovalo na celkový vývoj biblistiky. Na rozdiel od svojich súčasníkov, Židia nepopierali Ježišovu existenciu, ani neodmietali historickú hodnotu evanjelií. Historický Ježiš a jeho skúmanie nadobudli u židovských vedcov svoju vážnosť a stali sa súčasťou obnoveného prístupu k Ježišovi, v ktorom vidia člena vlastného národa a jeho židovstvo vnímajú v súvislosti so židovskou tradíciou.

ThLic. Mgr. LUCIA HIDVÉGHYOVÁ
Havlíčkova 15, 811 04 Bratislava
e-mail: luciah@gmx.li

⁹³ Na tieto požiadavky dala Cirkev odpoveď na Druhom vatikánskom koncile v deklarácii *Nostra aetate*. Isaac sa zúčastnil na príprave tohto dokumentu. Ale aj po desiatkach rokov je jeho apel aktuálny. Napr. u Santucciho od začiatku Ježišovho života vystupuje pohrdanie a nevráživosť voči Židom. Opakovaná irónia a predstavovanie ich krutosti, hrubosti, podlosti a sebeckva len živí predsudky, od ktorých sa Cirkev dávno dištancovala. Porov. SANTUCCI, Luigi: *Aj vy chcete odísť? Život Krista*. (Prekl. z tal.) Trnava, SSV 1994, ss. 10 – 11.

⁹⁴ Porov. ISAAC, J.: *Jesus and Israel*, s. 177n.

Laudatio matrimonii

Svatební modlitba nad manžely jako *locus theologicus*

FRANTIŠEK KUNETKA

KUNETKA, F.: *Laudatio matrimonii. The Matrimonial Prayer over the Spouses as a locus theologicus. Teologický časopis, IV, 2006, 1, s. 49 – 59.*

The solemn prayer over the spouses (*benedictio nuptialis*) is an important element of the rites of marriage and at the same time a source of impulses for the theology of matrimony. This study contains a little anthology of these texts with a brief commentary. Both Jewish studies and apocalyptic literature are represented, texts of Roman and extra-Roman Sacramentaries, Eastern and Reformation traditions are cited. The study would like to contribute to a better appreciation of this prayer in the rites of marriage.

Zkoumání dějin obřadu uzavírání manželství je nutnou podmínkou pro celkové poznání kulturního i náboženského vývoje celých civilizací. Křesťanství se ve svých počátcích šířilo v oblasti řecko-římské kultury. Při uzavírání sňatků nebylo ze strany církve od křesťanů vyžadováno více než to, co bylo obvyklé pro všechny: v pojetí římského práva minimum představoval projev vůle muže a ženy žít v manželství – *consensus*. Ten však byl vždy obklopen a obohacován nejrůznějšími rity, které byly charakteristické pro tu či onu oblast, a byly také církví takto respektovány.¹

Velmi důležitým liturgickým prvkem se v pozdějším vývoji obřadu stala slavnostní svatební modlitba nad manžely – *benedictio nuptialis*. Nacházíme ji i v rituálech ostatních náboženství, v křesťanských obřadech uzavírání manželství ji můžeme vysledovat od prvních staletí až do dnešní podoby svatebních obřadů.² V oblasti západní liturgie byl význam této modlitby často zapomenut a nedoceněn, snad z důvodu zvýšené pozornosti k projevu manželského souhlasu.

Tato studie představuje malou antologii několika textů svatebních požehnání z židovské i křesťanské tradice a chce být skromným příspěvkem k eukologickému bádání a k matrimoniální teologii.

1. KNIHA TÓBIT (TOBIÁŠ)

V této deuterokanonické knize, jejíž vznik můžeme položit asi do 3. – 2. století př. Kr., v popisu svatební scény, kdy Reúel předává Tobiašovi svou dceru Sáru, najdeme tyto náznaky žehnací modlitby:

¹ Srov. RITZER, K.: *Formen, Riten und religiöse Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrhunderts* (LQF 38). 2. přeprac. vydání. Münster : Aschendorff, 1981.

² Srov. STEWENSON, K. W.: *Nuptial Blessing : A Study of Christian Marriage Riten*. London : SPCK – Alcuin Club, 1982.

Je ti dána ode dneška až na věky. Nebeský Pán at vám dá zdar této noci a způsobí vám milosrdenství a pokoj... Přijmi ji. Podle Zákona a ustanovení zapsaného v Mojžišově knize ti ji dáváme za manželku. Měj ji za ženu a odveď ji k svému otci ve zdraví. A nebeský Bůh at vás provází svým pokojem. (7,12n)

2. ŽIDOVSKÁ SVATEBNÍ BERACHA

Existence svatebního požehnání v rituálu židovských sňatků musela být křesťanům známa. Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius) ke konci 4. století ve spise *Liber questionum Veteris et Novi Testamenti* (127,3) uvádí: „Tradice užívání (této modlitby) je zachovávána jednak u Židů a také je slavena v církvi, aby totiž boží tvorové uzavírali sňatek s Božím požehnáním.“³ Toto tvrzení může být podpořeno také ikonografickým svědectvím. Mozaika v římské bazilice S. Maria Maggiore zobrazuje svatbu Jákoba a Ráchel a také Mojžíše a Sipory, kdy otec nevěsty spojuje jejich pravice pod baldachýnem. Ten připomíná židovskou chupu, která byla a dodnes je užívána při židovském svatebním obřadu.⁴

Babylónský talmud v traktátu Ketuvot (8a) uvádí sedmidílné svatební požehnání, které připisuje rabimu Jehudovi († 299). Modlitba je dodnes pronášena v židovském svatebním obřadu vykonavatelem svatby po přečtení svatební smlouvy:⁵

Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž stvořil plod révy.
Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž stvořil všechno ke své slávě.

Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž stvořil člověka.
Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž stvořil člověka k obrazu svému, podle své podoby, a dal mu ze sebe příbytek věčný. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž stvořil člověka.

At neplodná jásá a raduje se, když se její děti shromažďují v radosti okolo ní. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž obšťastňuje Sion jeho dětmi. Obšťastňuj nesmírně tyto milující se přátele, jako jsi pradávno obšťastňoval své stvoření v zahradě Eden. Požehnaný jsi, Hospodine, jenž obšťastňuje ženicha a nevěstu.

Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, Králi světa, jenž stvořil radost a štěstí, ženicha a nevěstu, veselí a plesání, potěšení a rozkoš, lásku a bratrství, pokoj a přátelství. At brzy zazní v městech Judy a v ulicích Jeruzaléma hlas radosti a veselí, hlas ženicha a hlas nevěsty, jásající hlasy novomanželů zpod jejich svatebního baldachýnu a mládeže zpívající na jejich hostině. Požehnaný jsi, Hospodine, Bože náš, jenž obšťastňuje ženicha nevěstou.

³ „Cuius rei traditio et in sinagoga mansit et num in ecclesia celebratur, ut dei creatura sub dei benedictione iungatur.“ CSEL 50, 400.

⁴ Srov. HRUBY, K.: Symboles et textes de la célébration du mariage Iudaique. In: *La celebrazione cristiana del matrimonio: Simboli e testi*. Ed. G. Farnedi. Roma: Benedictina-Edizioni Abbazia S. Paolo, 1986, s. 15–28, zde 26n.

⁵ Text srov. DI SANTE, C.: *Židovská modlitba: K počátkům křesťanské liturgie*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 182n.

Text této žehnací modlitby obsahuje hodnotnou teologii manželské lásky, která čerpá z víry v Boha Stvořitele. Ten do svého stvoření vložil a uskutečnil svůj plán s člověkem, kterého stvořil jako muže a ženu. Tento Boží dar je zdrojem „radosti a plesání“, také však důvodem k chvále a díku.⁶

Kulturní vlivy řecko-římské oblasti na křesťanský svatební obřad jsou poměrně dobře zdokumentovány. Zdá se však, že bude třeba hlouběji zkoumat a docenit vliv židovského obřadu, jehož důležitou součástí je slavnostní modlitba nad novomanžely, známá jako שבע ברכות – sedm požehnání.⁷

3. APOKRYFNÍ SKUTKY TOMÁŠOVY

První ze třinácti příběhů v knize Skutky Tomášovy (1. pol. 3. stol. po Kr.) zpracovává svatební tematiku. Na přání krále je apoštol uveden do svatební síně, kde nad novomanžely pronáší modlitbu, po které na ně vkládá ruce. Může to být poukazem na to, že snad už tehdy se křesťanským manželům v jejich ložnici udělovalo požehnání (*benedictio in thalamo*) a že se tento zvyk praktikoval v gnostických společenstvích dříve než v oficiální církvi. Text modlitby je zachován celý a zní takto:

Pane můj a Bože můj, který na cestách doprovázíš své služebníky, který vedeš a řídíš ty, kdo v tebe důvěřují, útočiště a spočinutí pro sklíčené, naděje pro chudé, vykupitelé zajatých, lékaři nemocných duší, spasitelé všeho stvoření, který svět naplňuješ životem a duše posiluješ, ty znáš věci budoucí a skrze nás je uskutečňuješ.

Ty jsi ten, Pane, který odhaluješ skrytá tajemství a vyjevuješ slova nevyslovitelná. Ty jsi, Pane, zahradník, který pečuje o dobrý strom, skrze tvé ruce se rodí všechna dobrá díla. Ty jsi, Pane, ten, kdo je ve všech věcech a kdo vším prostupuje, ty stojíš za všemi svými díly, ty se dáváš poznat ve všem dění.

Ježíši Kriste, synu soucitnosti a dokonalý Spasiteli, Kriste, synu Boha živého, Sílo neohrožená, která přemohla Nepřítele! Hlase, který uslyšeli vládcové a který otrásl veškerou jejich mocí! Vyslance shůry seslaný, který jsi sestoupil až do podsvětí, který jsi jeho brány otevřel a vyvedl odtamtud ty, kdo po dlouhé věky byli zamčeni v příbytku temnoty, a ukázal jsi jim cestu k nebeským výšinám!

Vzývám tě, Pane Ježíši, a vroucně tě prosím za tyto mladé lidi, abys jim dal všechno, co jim bude ku pomoci, k prospěchu a užitku.⁸

V Galii se v polovině 6. století tento text objevuje v přepracované podobě ve spisech *Passio sancti Thomæ apostoli*⁹ a *De miraculis beati Thomæ apostoli*¹⁰.

⁶ K výkladu této svatební beracha srov. DONIN, Ch. H.: *Jüdisches Gebet heute*. Zürich : Morascha, 1986, s. 287–292.

⁷ Srov. DAQUINO, P.: *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*. Torino : Leumann-EDC, 1984, s. 237–244.

⁸ Skutky Tomášovy. In: *Příběhy apoštolů : Novozákonní apokryfy II*. Uspoř. J. A. Dus. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 364.

⁹ Srov. MOMBRITUS, B.: *Sanctuarium seu vita sanctorum II*. Paris, 1910 (repr. Hildesheim; New York, 1978), s. 606–614.

¹⁰ Srov. *Codex Apocryphus Novi Testamenti* (à J. A. Fabricio). Hamburgi 1703, s. 687–636.

Modlitba je upravena a tradována v podobě, jak byla v galské oblasti užívána v obřadu při uvedení nevěsty do ženichova domu; apoštol ji zde pronáší s rukama vztaženýma nad novomanžele.¹¹ Tyto oba prameny¹² jsou svědectvím toho, že v galské oblasti na přelomu starověku a středověku byla modlitba nad manžely součástí obřadu *benedictio thalami* (žehnání ložnice), který se konal v den sňatku v domě ženicha. O tom svědčí i nadpis tří formulářů svatebních modliteb raně středověkého starogalského sakramentáře: *Benedictio thalami super nubentes*.¹³

4. BENEDICTIO NUPTIALIS V SAKRAMENTÁŘÍCH

Od 4. století se žehnací modlitba z domácí liturgie přenáší do chrámu a stává se součástí mše.¹⁴ Nejstarší texty svatebních požehnání pro oblast západní liturgie najdeme v sakramentářích (*sacramentarium, liber sacramentorum*). Jedná se o sbírky liturgických textů určených předsedajícím, které obsahují orace a eucharistickou modlitbu (kánon), příp. jiné texty.¹⁵

4.1. GREGORIÁNSKÝ SAKRAMENTÁŘ

Z římských sakramentářů je nejstarším sakramentář z Verony, někdy zvaný *Leonianum*¹⁶, jehož vznik je datován do 1. čtvrtiny 7. století. O více než sto let starší je Gelasiánský sakramentář (cca 750), zvaný *Sacramentarium Gelasianum vetus*.¹⁷ Ze sakramentářů gregoriánského typu se prosadil text, který papež Hadrián I. (772 – 795) poslal na přání císaře Karla Velikého do Cách (Aachen), kde měl sloužit jako normativní text při prosazování karolinské liturgické reformy.¹⁸

Všechny tři sakramentáře obsahují text žehnací modlitby nad manžely, která je součástí svatební mše. Jejich vzájemným srovnáním zjistíme, že vycházejí ze společného základu, který je pak tradován ve dvou variantách – leoniánské a gregoriánské. Uvedme nyní text z gregoriánského sakramentáře z oddílu *Oratio ad sponsas velandas*,¹⁹ který nahradil oba starší formuláře, a s jistými proměnami – zvláště v jeho druhé části – se uchoval v liturgických knihách i po reformě II. vatikánského koncilu:

¹¹ Text obou modliteb srov. JILEK, A.: Fragen zur heutigen Feier der Trauung. In: MASS-EWERD, T. (ed.): *Lebt unser Gottesdienst?* Freiburg : Herder, 1988, s. 174–213, zde 204.

¹² K jejich původu a vzniku srov. RITZER, K.: *Formen, Riten und religiöse Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrhunderts*, s. 207.

¹³ *Sacramentarium gallicanum*. Ed. L. A. Muratori. PL 72,447–583, zde 570.

¹⁴ Srov. STUDER, B.: Zur Hochzeitsfeier der Christen in den westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte. In: *La celebratione cristiana del matrimonio : Simboli e testi*. Ed. G. Farnedi, s. 51–85, zde 67.

¹⁵ Srov. METZGER, M.: *Les sacramentaires*. Turnhout : Brepols, 1994.

¹⁶ *Sacramentarium Veronense*. Ed. L. C. Mohlberg. Roma : Herder, 1956.

¹⁷ *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesie anni circuli*. Ed. L. C. Mohlberg. 3. vyd. Roma : Herder, 1981.

¹⁸ *Le Sacramentaire Grégorien*. 1. sv. Ed. J. Deshusses. Fribourg (Suisse) : Editions universitaire, 1971.

¹⁹ *Le Sacramentaire Grégorien*. 1. sv. Ed. J. Deshusses, č. 838.

Bože, ty jsi svou mocnou silou všechno stvořil z ničeho, ty jsi po uspořádání počátků vesmíru stvořil člověka k božimu obrazu a dal jsi tak (muži) v ženě nerozlučnou pomocnici; tím, že jsi tělo ženy vzal z těla muže nás učíš, že to, co se ti zalíbilo vytvořit z jednoho, nikdy není dovoleno rozloučit.

Bože, ty jsi spojení manželů posvětil tak velikým tajemstvím, že jsi manželský svazek učinil předobrazem svátosti Krista a církve.

Bože, v tobě je žena spojena s mužem a toto společenství je od počátku obdařeno oním požehnáním, které jako jediné nebylo odňato ani trestem prvotního hříchu, ani rozsudkem potopy.

Shlédni milostivě na tuto svou služebnici, která má být spojena manželským poutem a touží být zaštitěna tvou ochranou. Ať na ní spočine jho lásky a pokoje, věrná a čistá nechť se vdává v Kristu. Ať stále napodobuje vzory svatých žen: ať je milováníhodná jako Ráchel, moudrá jako Rebeka, dlouhověká a věrná jako Sára. Ať nedopřeje původci špatnosti podíl na žádných svých skutcích, ať setrvává ve věrném plnění přikázání, ať je věrná manželskému loži, varuje se nesprávných vztahů, svou slabost ať upevňuje silou kázně, ať je vážená svou počestností, ctěná čistotou, vzdělaná boží naukou, plodná potomstvem, oblíbená a nezištná, ať dojde k odpočinku blažených a do nebeského království. Ať (oba) vidí syny svých synů až do třetího a čtvrtého pokolení, a ať dojdou požehnaného stáří. Skrze etc.

Modlitba je zřetelně strukturována do dvou částí. První, anamnetická část, je tvořena třemi oddíly, které vždy začínají oslovením „Bože“. V navazující vztahné větě je pak vysloven obsah anamnéze: stvořitelský plán Boží, manželská láska v souvislosti vztahu Krista a církve, neotřesitelná Boží věrnost i přes selhání člověka.²⁰

Druhá, epikletická část, je tvořena pouze prosbami za nevěstu.²¹ Jsou zde vyjádřeny vlastnosti biblických žen (Ráchel, Rebeka, Sára) a také ideální obraz manželky podle tehdejších římských představ. Na rozdíl od svatebních modliteb v mimořímských sakramentářích se tento text týká pouze nevěsty.²² Zda tato skutečnost souvisí s obřadem *velatio sponsæ*, příp. s obřadem *velatio virginum*, a zda se původně i v Římě prosby vztahovaly na oba manžele, je velmi komplikovaná a otevřená otázka.²³

²⁰ Tato první část textu je pouze s malými změnami převzata jako jeden z formulářů svatebních žehnacích modliteb v současných obřadech. Srov. *Ordo celebrandi matrimonium*. Città del Vaticano, 1991, č. 74 par.

²¹ Kromě první a závěrečné věty je tato část shodná s textem ve Veronském i Gelasianském sakramentáři.

²² Některé recenze se v závěrečných větách snaží převést text opět na oba manžely: *perveniat – peeveniant, videat – videant*.

²³ Srov. např. JONG, J. P. de: Brautsegen und Jungfrauenweihe. In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 84 1962, s. 300–332. V současném *Ordo celebrandi matrimonium* je tato druhá část modlitby zcela změněna a vztahuje se na oba manžely. Tím se celá modlitba velmi silně vzdaluje své původní podobě. Nejstarší prvek starověké římské liturgie v současných obřadech tak představuje orace *Adesto* (č. 174) pro sňatek katolika s nepokřtěným nebo katechumenem, která je převzata z Veronského sakramentáře (č. 1109).

Svatební žehnací modlitba z Gregoriánského sakramentáře představuje cennou část modlitebního pokladu pozdní křesťanské antiky.

4.2. STAROGALSKÝ SAKRAMENTÁŘ (*MISSALE BOBIENSE*)

Starogalský sakramentář patří k sakramentářům keltského typu a dnes je znám pod označením *Missale Bobiense* (Misál z Bobbia).²⁴ Ačkoliv je to nejstarší pramen tzv. *missale plenum* (kromě mešních textů jsou zde i mešní lekce), neobsahuje texty ke svatební mši (orace, vsuvka do kánonu), což svědčí o tom, že *missa nuptialis* v galikánské liturgii nebyla součástí svatebních obřadů.²⁵ Tento sakramentář ze 7. století obsahuje dva formuláře. Uvedme text druhého z nich, který je nadepsán *Oratio super eos qui secundo nubunt*. V problematice opětovných sňatků je zmíněna Moabka Rút a apoštolovo dovolení (1K 7,39). Text zní:

Bože, ty dobrotivě uděluješ lidské křehkosti mnohé prostředky k uzdravení a růstu, aby přirozenost nebyla ochuzena o símě, skrze něž se opět rozroste rod do pokolení. Jako jsi dříve požehnal Moabce Rút, tak jsi i nyní skrze svého apoštola dovolil druhé manželství. Dej tedy, Pane, těmto svým služebníkům jednomyslnou touhu přivést na svět děti. Ať Pán učiní tuto ženu, která vstupuje do tvého domu, jako Ráchel a Leu, které budovaly dům Izraele, ať je příkladem ctností v Boží církvi. Skrze etc.²⁶

4.3. STAROŠPANĚLSKÝ SAKRAMENTÁŘ (*LIBER ORDINUM*)

Mozarabské liturgické prameny představují cenné svědectví o podobě této neřímské liturgie na území dnešního Španělska v raném středověku. Ve starošpanělském sakramentáři²⁷ nalezneme několik formulářů svatebních požehnání, které se až na jednu výjimku (*Benedictio solius puellæ*) celé vztahují na oba manžely. Zvláště cenná je modlitba s incipitem *Deus, qui ad propagandam generis humani*. Pro její rozsáhlost uvedme zde pouze hodnotné formulace anamnetické části, které pracují s protiklady:

...ex uno duos faciens, duos unum esse monstres
 ...nec (vir) a se putaret esse diversum, quod de se cognosceret fabricatum
 ...(famulos tuos) benignitate propitia benedicas et propitiatione benigne sustollas.²⁸

Z oddílu *Ordo de secundis nubtiis* uvedme nyní celý text svatebního požehnání:

²⁴ *The Bobbio Missal : A Gallican Mass-Book*. Ed. E. A. Lowe. London : Harrison and Sons, 1920.

²⁵ Srov. RADÓ, P.: *Enchiridion liturgicum*. 2. sv. Romae : Herder, 1961, s. 1067n.

²⁶ *The Bobbio Missal : A Gallican Mass-Book*. Ed. E. A. Lowe, č. 552.

²⁷ *Le Liber Ordinum...* Par M. Férotin. Paris : Firmin-Didot, 1904.

²⁸ „...z jednoho jsi vytvořil dva, abys naznačil, že tito dva jsou jedno... aby (muž) nepovažoval (ženu) za něco sobě cizího, když ji poznává jako ze sebe vytvořenou... abys požehnal milostivou dobrotivostí a podpořil dobrotivou milostivostí.“ *Le Liber Ordinum...*, č. 438.

Snažme Tě, Pane svatý, Otče věčný, všemohoucí Bože, vzýváme nad těmito tvými služebníky N. a N., které jsi přikázal povolát k druhému sňatku, a kteří skrze naši nehodnou modlitbu touží přijmout tvé požehnání.

Obdař je, Pane, věrným společenstvím lásky a hojností svého požehnání. Dopřej své služebnici N., ať je oděna laskavostí Sáry, moudrostí Rebečky, láskou Ráchel, půvabem a čistotou Zuzany. Uděl svému služebníku N. své požehnání, jako jsi požehnal Abraháma, Izáka a Jákoba. Ať, Pane, sestoupí na tyto služebníky N. a N. tvé požehnání a dar tvé milosti, jako sestupuje rosa a déšť na okrsek země. Ať pocítují jejich srdce a těla záplavu tvého požehnání, jako zakoušejí dotek tvé ruky, a skrze Ducha svatého ať obdrží radost věčnou.²⁹

4.4. ZÁVĚREČNÉ SHRNUÍ

Studiem textů svatebních žehnacích modliteb římských i mimořímských sakramentářů lze vysledovat jednak vzájemné ovlivňování jednotlivých tradic, také však velkou rozmanitost jejich vývoje. Nejde ani tak o lineární následnost, ale o různorodost současně existujících tradic – zde máme ovšem na mysli pouze oblast západní liturgie. Také samotné tři zmíněné římské sakramentáře jsou svědectvím různých stupňů vývoje, který nemusel probíhat vždy přímočaře.

Pro období celého křesťanského starověku musíme v případě užívání *benedictio nuptialis* připustit velkou variabilitu. Požehnání mohlo být udělováno biskupem nebo knězem v domě nevěsty, mohlo být spojeno s obřadem *velatio*, konáno ve svatební den nebo více dní před sňatkem, mohlo se týkat nevěsty nebo obou partnerů, mohlo být spojeno se mší, a to buď v závěru před propuštěním³⁰ nebo v obřadu přijímání³¹. Zdá se, že slavení svatební mše a s ní spojené *benedictio nuptialis* se pod římským vlivem prosadilo i v západních oblastech. Mše se tak stala po celé tisíciletí až do liturgické reformy II. vatikánského koncilu jediným místem pro tuto modlitbu.³²

5. SVATEBNÍ POŽEHNÁNÍ V BYZANTSKÉ TRADICI

Z euchologického bohatství liturgií východních církví se zaměříme pouze na tradici liturgie byzantské. Zdůraznění významu žehnacích modliteb a tím i nutnost přítomnosti biskupa nebo kněze k platnosti uzavírání sňatku zde můžeme objevit od 7. století. Existenci dvou tradic, římské a řecké, a také jistého napětí mezi nimi, dosvědčuje list papeže Mikuláše I. (885 – 867) bulharskému knížeti Bogorisovi,³³ který je psán právě v situaci, kdy se rozhodovalo, zda Bulhaři budou patřit do sféry vlivu Římu nebo Byzance. List obsahuje výčet obřadů sponsalií (zásnub) i sňatku. Papež odmítá pojetí, že by

²⁹ *Le Liber Ordinum...*, č. 441.

³⁰ Srov. pořadí modliteb ve Veronském sakramentáři, č. 1105–1110.

³¹ *Gelasianum*, č. 1453: po Pater noster; *Gregorianum*, č. 837: bezprostředně před Pax Domini.

³² Srov. KLEINHEYER, B.: Riten um Ehe und Familie. In: KLEINHEYER, B., SEVERUS, E. von, KACZYNSKI, R.: *Sakramentliche Feiren II* (Gottesdienst der Kirche 8). Regensburg: F. Pustet, 1984, s. 67–156, zde 90.

³³ *Epist. 97 Ad consulta vestra*: PL 119,978–1116.

všechny prvky sňatku (*oblatio, benedictio, coronatio*) musely být k platnosti nutně použity – uvádí dokonce, že to „není hříchem, jak říkají Řekové“.³⁴ Proto je v listě zdůrazněna důležitost a nepostradatelnost manželského souhlasu jako jediná podmínka platnosti, což odpovídalo pojetí římského práva. To ovšem poněkud zastíňuje v témže listě zmíněné a s obřadem *velatio* spojené svatební požehnání, jehož význam je zde podpořen biblickým citátem z Gn 1,28, připomínajícím Boží požehnání prvnímu manželskému páru.³⁵

Podle současného zákonodárství je ve východních církvích předsedající svatební liturgie označen jako *sacerdos benedicens* a jím pronesené svatební požehnání je prvkem nutným *ad validitatem sacramenti*.³⁶ Uvedme text svatební eulogické modlitby, která je v byzantském obřadu první ze tří modliteb při obřadu korunování:

Bože nejvyšš svatý a Tvůrce všeho stvoření, ty jsi ve své lidumilnosti žebro praotce Adama přetvořil v ženu, oběma jsi pak požehnal a řekl: Plodte, množte se a naplňte zemi; tys chtěl, aby se manželským spojením z těchto dvou stal jeden: proto totiž muž opustí svého otce a matku a přilne ke své ženě a budou dva v jednom těle; a co Bůh spojil, ať člověk nerozlučuje. Bože, když jsi otevřel mateřské lůno Sáry, požehnal jsi svému služebníku Abrahámovi a učinil jej otcem mnoha národů; tys daroval Izáka Rebece a požehnal jejich potomstvu; tys Jákoba připojil k Ráchel a z něho jsi dal vzejít dvanácti patriarchům; tys Josefa spojil s Asenat a jako plod potomstva jsi jim dal Efrajima a Manasesa; ty ses ujal Zachariáše a Alžběty a dopřál jim narození Předchůdce; ty jsi z kořene Jesse dal vzejít podle těla ustavičné Panně, z ní jsi přijal tělo a narodil se ke spáse lidského rodu; tys v neočekávaném darování a překypující dobrotivosti přišel do Kány v Galileji a tam požehnal sňatku, abys ukázal, že manželský svazek a plození potomstva odpovídá tvé vůli.

Nyní ty sám, Vládce nejsvětější, přijmi modlitby nás, tvých prosebníků, abys tak jako tam, tak i zde přispěl svou neviditelnou ochranou. Požehnej tomuto sňatku a uděl svým služebníkům N. a N. pokojný život, hojnost dní, rozvážnost, vzájemnou lásku, soužití v míru, stálou plodnost, radost z dětí a nevadnoucí věnec slávy. Dopřej jim vidět děti svých dětí, uchovej jejich lože neposkvrněné. Shůry je obdaruj nebeskou rosou, ze země pak hojností. Jejich domy naplň pšenicí, vínem, olejem a všemi dobrými věcmi, aby mohli přispívat potřebným. A zároveň také zde přítomným splň všechno to, oč tě žádají pro svou spásu. Neboť ty jsi Bůh slitování, milosrdenství a lidumilnosti, tebe oslavujeme s tvým Otcem, který je od věčnosti, a s tvým nejsvětějším, dobrým a životadárným Duchem nyní i vždycky a na věky věků.³⁷

³⁴ „Peccatum autem esse, si haec cuncta in nuptiali foedere non interveniant, non dicimus, quodadmodum Graecos vos astruere dicitis.“ *Epist. 97 Ad consulta vestra*: PL 119,980.

³⁵ Srov. *Epist. 97 Ad consulta vestra*: PL 119,980.

³⁶ Srov. CCEO (1990), can. 828. Srov. také *Catechismus Ecclesiae Catholicae*. Editio typica. Città del Vaticano, 1997, n. 1623. Zde je změna oproti původnímu oficiálnímu francouzskému textu (1993).

³⁷ *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*. Ed. J. Goar. Venetiis 1730 (repr. Graz 1960), s. 315n. *Объяснение*, Praha: Exarchát moskevské patriarchie, 1951, s. 89n.

Modlitba, která se celá vztahuje na oba manžele, je opět členěna na část anamnetickou a epikletickou. Hned v úvodu je zakládající událost manželského svazku zmíněna biblickým citátem z Gn 1,28 a 2,24 a na způsob embolismu (vsuvky) je zařazena do textu. Podobně jako u zprávy o Ježíšově jednání při Poslední večeři v eucharistické modlitbě, i zde nacházíme *narratio institutionis matrimonii*.³⁸ Anamnetická část modlitby obsahuje biblická paradigmata s manželskou tematikou. Epikletická část, která obsahuje mimo jiné prosby za hojnost pšenice, vína a oleje v domě manželů, je diametrálně odlišná od epikletických částí modliteb římské tradice, kde je tvořena pouze prosebným výčtem vlastností nevěsty.

Význam epikléze ve vztahu k působení Ducha svatého v životě manželů je přílehavě vysvětlen v KKC, čl. 1624: „V epiklézi této svátosti dostávají novomanželé Ducha svatého jako společenství lásky Krista a církve. On je pečetí jejich smlouvy, stálým pramenem jejich lásky, silou, kterou se bude jejich věrnost obnovovat.“

6. SVATEBNÍ ŽEHNACÍ MODLITBA V REFORMAČNÍ TRADICI

Do bohoslužebných řádů církví vzešlých z reformace bylo svatební požehnání Gregoriánského sakramentáře, které na území římské liturgie bylo tehdy už všeobecně užíváno, přijato do liturgických knih poprvé ve Švédsku v r. 1529.³⁹ Ovšem už předtím se ve *Strassburger Agende* (1525) objevuje pod údajem „Einsegnung der Eheleute“ text, který z gregoriánského požehnání vychází, obohacuje jej však dalšími motivy biblických čtení, které se při obřadu užívaly (Gn 2,18-24; Mat 19,3-6; Ef 5,22-33), a k biblickým postavám Sára, Ráchel a Rebeky přidává i jména praotců Abraháma, Izáka a Jákoba.⁴⁰

Martin Luther své pojetí obřadu manželství předložil ve spise *Traubüchlein* (1529).⁴¹ Svatební žehnací modlitba tam uzavírá celý obřad v jeho třídílné struktuře: projevení souhlasu, čtení z Písma, žehnací modlitba. Luther sice o manželství a sňatku říká, že je „ein weltlich geschefft“, protože nemá Písmem podložené sakramentální ustanovení, je však ustanoveno Bohem, a proto při jeho uzavírání má své místo slovo Písma a modlitba žehnání.⁴² Text modlitby, která je pronášena s rukama vztaženými nad manžely, je tento:

³⁸ K problematice *narratio* jako embolismu srov. KUNETKA, F.: *Židovské kořeny křesťanské anafory*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1994, s. 73–76.

³⁹ Srov. *The Manual of Olavus Petri 1529*. Ed. E. E. Yeloverton. London, 1953, s. 69–75.

⁴⁰ Srov. SCHULZ, F.: *Benedictio nuptialis*. In: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 29, 1987, s. 199–212, zde 202n. Je zajímavé, že svatební požehnání jiné tradice (*Zürcher Agende 1528*) uvádí mezi biblickými paradigmaty pouze mužské postavy (Adam, Abrahám, Izák, Jákob), ženy nejsou zmiňovány vůbec. Text srov. SCHULZ, F.: *Benedictio nuptialis*, s. 203n. Ke svatební liturgii reformačních církví srov. ALLMEN, J.-J. von: *Bénédiction nuptiale et mariage d'après quelques liturgies de l'Église réformée*. In: *Mélanges liturgiques*. Louvain: Abbaye du Mont César, 1972, s. 1–18. JENSSEN, H.-H.: *Die Trauung*. In: *Handbuch der Liturgik*. Eds. H.-Ch. Schmidt-Lauber, K.-H. Bieritz. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, s. 392–414, zde 397–399.

⁴¹ *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*: WA 30, III, s. 74–80.

⁴² Srov. *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*: WA 30, III, s. 74.

Pane Bože, ty jsi stvořil muže a ženu a povolal jsi je k manželskému stavu, požehnal jsi je potomstvem a učinil obrazem svátosti tvého milovaného Syna Ježíše Krista a církve, jeho snoubenky.

Prosíme Tvou nekonečnou dobrotu, nedopusť, aby tvůj výtvar, řád a požehnání byly odňaty nebo narušeny, ale dej, aby v nás byly milostivě uchovány. Skrze Krista, našeho Pána.⁴³

Luther tedy nepřebírá text z gregoriánského sakramentáře, přejímá však jeho anamneticko-epikletickou strukturu. Stručný rozsah dává modlitbě střídmy charakter orace. Je třeba si uvědomit, že požehnání navazovalo na předchozí obsáhlý skripturální blok svatebního obřadu. Luther se při tvorbě textu nechává však inspirovat všemi třemi motivy anamnetické části gregoriánského požehnání: stvoření člověka jako muže a ženy, vztah Krista a církve, nezrušitelnost Božího požehnání.⁴⁴ Třetí motiv je však už přesunut do epikletické části, takže se stává předmětem prosby.

Chápeme-li Lutherovo *benedictio nuptialis* v souvislosti s předchozím zvěstováním Božího plánu s mužem a ženou jako manželskými partnery, pak můžeme říci, že jeho návrh představuje modlitební epiklézi, která navazuje na kerygmatickou anamnézi v textech Písma.⁴⁵

7. BENEDICTIO NUPTIALIS V ŘÍMSKÉ LITURGII PO II. VATIKÁNSKÉM KONCILU

Podle požadavku Konstituce o liturgii má být žehnací modlitba součástí každé svatební liturgie (SC 78). Tím je vyzvednut její význam, který byl v západní liturgii často nedoceňován. Druhé vzorové vydání (*editio typica altera*) svatebních obřadů uvádí tři formuláře žehnacích modliteb.⁴⁶ Zároveň je jednotlivým biskupským konferencím nabídnuta možnost připojit také vlastní texty.⁴⁷ Jako příklad využití této možnosti uveďme žehnací modlitbu ze svatebních obřadů pro diecéze v německých mluvících oblastech:

„Bože, Stvořiteli světa, chválíme tě, neboť jsi na počátku vše povolal k bytí. Člověka jsi stvořil jako muže a ženu a požehnal jsi jejich společenství, aby byli partnerem jeden druhému a svým dětem otcem a matkou. Chválíme tě, Bože, náš Pane, neboť jsi vyvolil svůj lid a jsi s ním spojen poutem věrnosti; manželství jsi pak povýšil, aby bylo znamením tvé smlouvy. Tvůj lid se choval nevěrně a přece jsi jej nezamítl. V Ježíši Kristu jsi smlouvu obnovil a v jeho vydanosti na kříži navždy zpečetil. Manželské společenství muže a ženy jsi tak povznesl k nové důstojnosti a zdo-

⁴³ Srov. *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*: WA 30, III, s. 80.

⁴⁴ Je zajímavé, že první německý překlad gregoriánského textu v *Brandenburger Ordnung* (1540) vynechává druhý oddíl anamnetické části inspirovaný textem Ef 5,32, který je tématickým základem Lutherova návrhu.

⁴⁵ Srov. SCHULZ, F.: *Ehesegnung in den europäischen Kirchen der Reformation*. In: RICHTER, K. (ed.): *Eheschliessung – mehr als ein rechtl. Ding?* (QD 120) Freiburg: Herder, 1989, s. 152–163, zde 159.

⁴⁶ Srov. *Ordo celebrandi matrimonium*, č. 74. 242.244.

⁴⁷ Srov. *Ordo celebrandi matrimonium*, č. 41,2: *Quando Rituale Romanum plures exhibet formulas ad libitum, alias formulas eiusdem generis adicere licet.*

konalil jej jako smlouvu lásky a pramen života. Tam, kde muž a žena spolu žijí v lásce, odevzdání a odpuštění, tam je zjevná tvá věrnost vůči nám. Proto tě, Bože, milovníku člověka, prosíme, shlédni milostivě na N. a N., kteří klečí (stojí) nyní před tebou a vyprošují si tvé požehnání. Ať jim tvůj svatý Duch daruje jednotu a posvěti smlouvu jejich lásky. Ať chrání jejich lásku před každým ohrožením. Ať jim dopřeje, aby rostli a vzájemně se podporovali ve všem dobrém. Pomoz jim, aby manželství prožívali jako křesťané a nezdráhali se přijmout zodpovědnost za svět. Dej jim otevřenost pro druhé lidi a připravenost pro jejich nouzi. Dopřej jim štěstí otcovství a mateřství a pomoz jim, aby křesťansky vychovali své děti. Dopřej jim zdraví a radost ze života až do stáří, v nouzi a nemoci jim dej sílu a důvěru. A po tomto životě je přiveď do společenství svatých, k oné slavnosti bez konce, kterou jsi připravil těm, kteří tě milují. Prosíme o to skrze tvého Syna etc.⁴⁸

ZÁVĚR

V současných obřadech uzavírání manželství je svatební modlitba nad manžely charakterizována jako *Benedictio Dei super sponsam et sponsum*.⁴⁹ Výraz *benedictio* (řec. εὐλογία, hebr. בְּרָכָה) znamená projev chvály, díků, ale i proseb. Jde o typ modlitby, ve které Bohu žehnáme, ona je tedy celá – včetně proseb – nesena jejím nejčastějším incipitem: „Požehnaný jsi, Hospodine...“⁵⁰

Slavnostní modlitba nad manžely patří k literárnímu druhu modliteb tohoto typu. I když v západní liturgii nemá její použití takový církevně právní dopad jako u východních církví, její liturgicko-teologický význam je zde zcela srovnatelný.

Z obsahového hlediska je totiž dle axiomu *lex orandi – lex credendi* zdrojem hodnotné matrimoniální teologie, z formálního hlediska pak významnou slavnostní presidenciální modlitbou, pronášenou celebrantem nad novomanžely.⁵¹ Uvedení několika formulářů z různých liturgických tradic chce přispět k docenění *benedictio nuptialis* jako významného konstitutivního prvku svatební liturgie.

doc. Dr. FRANTIŠEK KUNETKA, Th.D.
Katedra liturgické teologie
CMTF UP Olomouc
Universitní 22
77 100 Olomouc
Česká republika

⁴⁸ *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*. Freiburg : Herder, 1992, č. 37.

⁴⁹ Srov. *Ordo celebrandi matrimonium*, č. 35.

⁵⁰ K teologii židovské beracha srov. DI SANTE, C.: *Židovská modlitba : K počátkům křesťanské liturgie*, s. 40–52.

⁵¹ Srov. KUNETKA, F.: *Benedictio nuptialis*. Slavnostní modlitba nad manžely ve svatebních obřadech. In: *Studia theologica*, roč. 8, 2006, č. 1, s. 1–21.

„Credo quia absurdum“ Racionálne a iracionálne v Tertulliánovej teológii

MATÚŠ SITÁR

SITÁR, M.: Credo quia absurdum. Rationality and Irrationality in Tertullian's Theology. *Teologický časopis*, IV, 2006, 1, s. 61 - 74.

The paper intends to examine Tertullian's attitude towards natural reason and its champions, philosophers. The first part analyses the „Credo quia absurdum“, an alleged declaration of the absurdity and irrationality of Christian faith, in the context of a treatise *De carne Christi* where it appears as well as in the context of the whole antimarcionite polemics, of which *De carne Christi* is but a small part. Rather than the declaration of irrationality, the „Credo quia absurdum“ comes out to be a climax of two lines of argument - one of the necessity of believing in articles of Christian faith, unacceptable to the secular world, and the other of their necessary interdependency. The two lines are being identified with the help of Tertullian's main antimarcionite work *Adversus Marcionem*, where they are kept separate. On the grounds of this results the Moffat's interpretation based on rhetorical figures is criticised.

The second part deals with how Tertullian sees philosophers, castigating them on the one hand for being the root of all heresies, but praising them on the other for providing the Christian theologians with arguments and logical tools, of which Tertullian is shown to use e.g. *modus tollens* and or the proceedings of a dialectical inquiry.

PRIRODZENÉ A NADPRIRODZENÉ

Tertulliánovo „Credo quia absurdum“ sa bežne chápe ako určitý extrémny prístup k otázke vzťahu viery a prirodzeného rozumu. Samotná otázka je vari taká stará ako kresťanstvo samo, veď v každom období sa vyskytujú náuky, vedecké, náboženské alebo iné, ktoré sa zdajú rozumné, prínosné alebo efektívne, majú však malilinký kaz: nekorešpondujú s kresťanským zjavením, niekedy mu odporujú a občas proti nemu aj vystupujú. Vo vede býva tento problém často najvypuklejší.

Dlhé roky sme na našom území počúvali, že náboženstvo je nevedecké narkotikum, a aj v súčasnosti sa každú chvíľu vynára vedec, ktorý nám chce povedať, že dnes sme už s výskumom sveta tak ďaleko, že Stvoriteľa môžeme odložiť ako Boha dier, prípadne môže ostať ako metafora pre prírodné zákony. A hoci tieto vyhlásenia vedcov možno ani o sebe netvrdia, že sú „vedecky dokázané“, predsa ich časté opakovanie utvára atmosféru, že veriť nie je „vedecké“ a často ani rozumné. Veriaci kresťania sú potom postavení pred dilemu: Ako je možné, že výsledky vedy sú takéto, a zjavenie tvrdí niečo iné? Ako je možné, že sekulárni (či minimálne „nie kresťanskí“) vedci nám na základe svojich empirických a metodologicky prísnych postupov predkladajú nejaký obraz sveta, a v kostole sa dozvieme pravý opak?

To je vhodná chvíľa, aby slovo dostali teológovia a aby vysvetlili, ako sa má veriaci pozeráť na nároky rozumu. Zdá sa, že Tertullián s „Credo quia absurdum“ tento problém rieši razantne a nemilosrdne: Verím, lebo je to nezmyselné. Akoby sa usiloval nerobiť kompromisy a nepodporovať snahu vzdelaného človeka byť intelektuálnym obojživelníkom, byť zároveň doma v teológii aj v súčasných vedeckých teóriách. Nepokúša sa len mávnuť rukou nad tým, že viera nekorešponduje s tým, čo sa bežne verí vo vedeckých komunitách; nepovie: verím, *hoci* je to nezmyselné. Jeho prístup sa zdá byť skôr intelektuálnym masochizmom: verím, *lebo* je to nezmyselné. Nezmysel teda podľa všetkého nie je v „tertullianovskej teológii“ nutné zlo, je to *preferovaný útvar*. Táto teológia by sa potom mohla tešiť z toho, že obsahuje samé hranaté kruhy, bohov tvoriacich kamene, ktoré nie sú schopní zodvihnúť, bohov tvoriacich iných bohov a všetky ostatné nezmysly, koľko ich len poznáme z dejín filozofie. Skrátka a dobre sa zdá, že v Tertullianovej teológii *anything goes* – a čím ťažšie, tým lepšie.

V tejto štúdii sa pokúsime ukázať, že Tertullianova koncepcia vzťahu medzi prirodzeným a zjaveným poznaním napriek obrazu, ktorý sa o ňom obvykle maľuje, v skutočnosti neupiera rozumu jeho práva a pravda zjavenia uňho nejde proti pravde rozumu, naopak, jestvuje medzi nimi plodná spolupráca. Okrem toho sa pokúsime ukázať, aké dôsledky má interpretačná stratégia, akú sme práve predviedli, ktorá vyvodzuje ideu či dokonca celú koncepciu z jediného výroku. Pre mnohých autorov, najmä z radov historikov filozofie, je Tertullian nepriateľom filozofie, čo podložia citátom: „Čo majú spoločné Atény a Jeruzalem“¹, a aj nepriateľom rozumu vo všeobecnosti, čo doložia výkonom: „Verím, lebo je to nezmyselné“. Aj keď pripustia, že tieto slová u Tertulliana nenachádzame, predsa, ako hovoria, dobre vystihujú Tertullianov základný prístup.²

„CREDO QUIA ABSURDUM“ A JEHO KONTEXT

Aj keď nechceme popierať oprávnenosť a mnemotechnickú hodnotu stručných sentencií, ktoré zhŕňajú myslenie toho-ktorého autora a stručne vyjadrujú jeho pozíciu, predsa na úvod našej analýzy „Credo quia absurdum“ uvedieme, čo Tertullian v skutočnosti napísal:

„Syn Boží sa narodil: nehanbím sa, lebo je to na hanbu; a Syn Boží zomrel: ľahko uveriť, pretože je to nepatričné; bol pochovaný a vstal z mŕtvych: isteže, lebo je to nemožné.“³

¹ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De praescriptione haereticorum* (www.tertullian.org), VII: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis?“

² Dobrým indikátorom toho sú štandardné príručky dejín filozofie – stredoškolská učebnica: KÍCZKO, L., MARCELLI, M., WALDSCHÜTZE, E., ZIGO, M.: *Dejiny filozofie*. Bratislava : SPN, 1993, s. 40, alebo obľúbený prameň vysokoškolákov: STÖRIG, H. J.: *Malé dejiny filozofie*. Praha : Zvon, 1991, s. 160. Táto chyba však neobišla ani serióznu vedeckú publikáciu o vzťahu viery a racionality: MACHULA, T.: *Křesťanská víra a racionalita : Filosofický přístup*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2004, s. 21–22.

³ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi* (www.tertullian.org), V.: „Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.“

Hneď po prvom prečítaní tušíme, že táto veta – ktorú budeme ďalej pre pohodlie nazývať „Credo quia absurdum“ – predpokladá určitý kontext a bez neho nie je veľmi zrozumiteľná. Preto najlepšie urobíme, ak sa bližšie pozrieme na tento kontext, na okolnosti vzniku celého spisu, v ktorom sa nachádza. Takým spôsobom, aby sme boli schopní ukázať Tertullianov vzťah k prirodzenému rozumu a poznaniu.

TERTULLIÁNOV PROBLÉM

Nie je nijakým tajomstvom, že Tertullian nemal príliš v láske majstrov prirodzeného rozumu a správcov sekulárnej múdrosti – filozofov. Napokon, „čo majú spoločné Atény a Jeruzalem“? Podľa neho filozofi privedú človeka skôr k omylu ako k pravde⁴; a vari preto sú pôvodcami všetkých heréz⁵.

Okolnosť, že filozofia je matkou všetkých heréz, bola pre Tertulliana značne dôležitá. Hoci bol autorom spisov rôzneho druhu, predsa má v dejinách patristickej literatúry svoje miesto ako apológéta, obranca viery. Písal proti pohanom, židom aj heretikom. No najviac pozornosti a aj tvorby venoval heretikom a z nich gnostikovi Marciónovi a jeho žiakom. Spomíname to preto, lebo „Credo quia absurdum“ nie je princíp, ku ktorému Tertullian dospieva v rámci všeobecných úvah o vzťahu viery a rozumu, ale ide skôr o rétorickú pointu v rámci diskusie s Marciónom, resp. s marcionizmom (keďže autor spomínanej herézy bol počas Tertullianovej spisovateľskej kariéry už po smrti).

Kvôli tomu, aby sme túto diskusiu pochopili, je potrebné povedať pár slov o Marciónovej náuke. Marción bol dualista, tvrdil, že existujú dva základné princípy, princíp dobra a princíp zla. Princíp zla stotožňoval so Stvoriteľom spomínaným v Starom zákone: stvoril totiž svet hmotný, premenlivý, podliehajúci skaze, ktorá je zlom. A keďže i v evanjeliu sa hovorí: „Poznáte ich po ovoci“, aj Stvoriteľ zlého sveta musí byť zlý. A na dôvažok je aj krvilačný a bojactívny – napokon, aj dnes mnohí takto vidia Boha Starého zákona. Marciónov dobrý Boh bol naopak vysoko nad svetom, čisté dobro a pokoj – a od neho, nie od Stvoriteľa, prišiel Kristus. A aby Kristus, pochádzajúci od dobrého Boha, neprišiel do nijakého styku s hmotou, ktorá je dielom zlého Stvoriteľa, nemal podľa Marcióna skutočné telo, ale len zdanlivé (heretická náuka o zdanlivom Kristovom tele sa nazýva doketizmus, z gr. *dokein*, zdať sa). Odpor k hmote však viedol Marcióna nielen k popieraniam pravosti Kristovho tela, ale aj vzkriesenia tela, veď hmotné telo, dielo zlého Stvoriteľa, nemohlo mať účasť na blaženosti. Marciónov revizionistický prístup napokon nezasiahol len vierouku, ale aj samotné Písmo. Odmietol celý Starý zákon ako dielo zlého Stvoriteľa a z dôvodov logickej konzistentnosti vyškrtol úvodné pasáže Lukášovho evanjelia a „zoštíhlil“ aj Pavlove listy.

Jednotlivé okruhy Marciónových heréz – dualizmus, doketizmus, odmietanie vzkriesenia tela a mrzačenie Písma – boli terčom Tertullianovej kritiky v rôznych jeho spisoch. Hneď v prvom – a zároveň Tertullianovom najrozsiahlejšom – antimarciónovskom spise *Adversus Marcionem* sa vyvracia dualizmus a tomu je podriadená aj kritika doketizmu a úsilie dokázať harmóniu

⁴ Porov. TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De testimonio animae*, I. (www.tertullian.org)

⁵ Porov. TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De praescriptione haereticorum*, VII.

Starého a Nového zákona. Vzkriesenie tela sa v tomto diele spomína len okrajovo; výslovne sa stáva témou ďalších Tertullianových spisov: *De carne Christi* (O Kristovom tele) a *De carnis resurrectione* (O vzkriesení tela). V prvom sa rozoberá vzkriesenie tela v súvislosti s doketizmom, v druhom s dualizmom; dokazuje sa tu, že ľudské telo je dobré dielo dobrého Stvoriteľa, a ten svoje dobré dielo nezavrhne.

De carne Christi, zamýšľané ako úvod k *De carnis resurrectione*, kritizuje doketizmus ako argument proti vzkrieseniu tela. Veď keby mal doketizmus pravdu a Kristus mal naozaj len zdanlivé telo, potom by neplatil argument sv. Pavla, že vstaneme s telom tak, ako vstal Kristus (1 Kor 15,12-13). Docketista jednoducho povie, že Kristovo vzkriesenie je niečo iné – on mal iné telo. Nie také ako my, hmotné, ale len zdanlivé. A teda ak Kristus nemá naše telo, naše a jeho vzkriesenie nemôžu mať nič spoločné. Kristus síce mohol zdanlivo vstať so svojím zdanlivým telom, ale na naše prípadné budúce vzkriesenie to nemá nijaký dosah.

Aj keď sa v *De carne Christi* kritizuje nielen Marciónova náuka, ale aj náuka jeho žiakov Valentina a Apella, my sa budeme venovať len prvej časti (kap. II – V), venovanej Marciónovi, lebo ona tvorí kontext „Credo quia absurdum“. Marciónovou špecialitou oproti ostatným dvom je, že okrem pravosti Kristovho tela popieral aj jeho narodenie (podľa Tertullianovho komentára zjavne preto, že telo a narodenie si navzájom vydávajú svedectvo).⁶

Skôr však, než sa pustíme do čítania *De carne Christi* a do analýzy Tertullianovho vyvrátenia Marciónových názorov, treba poznamenať, že tento spis, keďže je neskorší a nasleduje po iných apologetických spisoch, ako *De praescriptione haereticorum* či *Adversus Marcionem*, prechádza stručnými formuláciami to, čo sa v skorších spisoch preberalo rozsiahlejšie, a okrem toho z nich čerpá mnoho látky. Natoľko, že o protimarciónovskej polemike v *De carne Christi* možno povedať, že všetky argumenty (protidocketistické, ale aj iné) z nej možno nájsť už v *Adversus Marcionem*. Rozdiel je len v kontexte, v ktorom sa dané argumenty vyskytujú: zatiaľ čo v *Adversus Marcionem* všetko smeruje k vyvráteniu dualizmu, v *De carne Christi* ide o to, vyvrátiť doketizmus a v konečnom dôsledku neutralizovať námietky proti vzkrieseniu tela. Odlišné zameranie má za následok odlišnú osnovu, čo spôsobuje, že tie isté argumenty sa dostávajú do odlišnej konštelácie. Pre vysvetlenie „Credo quia absurdum“ je to dôležité preto, že ono je vlastne svorníkom, v ktorom sa spájajú dve argumentačné stratégie, ktoré sú v *Adversus Marcionem* oddelené.

Osnova *De carne Christi* sa začína obvyklou Tertullianovou invektívou proti heretikom. Aj keď nemá priamy súvis s „Credo quia absurdum“, je dobré ju spomenúť preto, že súvisí s celkovou Tertullianovou koncepciou vzťahu prirodzeného a nadprirodzeného v ľudskom poznaní.

⁶ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, I: „Marcion ut carnem Christi negaret negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro, quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate.“

HERETICI, KREŠŤANIA A PÔVOD ICH NÁUKY

Ako sme už spomenuli, *De Carne Christi* vo viacerých bodoch nadväzuje a odkazuje na iný Tertullianov spis, *De praescriptione haereticorum*. V ňom sa preberajú viaceré aspekty heréz, no nás bude zaujímať, odkiaľ majú podľa Tertulliana svoju náuku kresťania a odkiaľ heretici.

Kresťanská viera je prijatá od Boha prostredníctvom apoštolov. Heréza je na druhej strane plodom vlastného uvažovania toho-ktorého autora. To má spoločné s filozofiou; rozdiel je len v tom, že heretici, na rozdiel od filozofov, bývali kedysi kresťanmi, ibaže kresťanskú vieru – často podľa učenia filozofov – „poopravili“.

Mali by sme sa však vyvarovať toho, že rýchlo stotožníme kresťanskú vieru s nadprirodzeným poznaním a herézu s prirodzeným. Takisto by nebolo dobré robiť už teraz závery o *racionalite* viery a herézy, napr. že filozofia a z nej prameniaca heréza je racionálna a viera „supraracionálna“ či „iracionálna“. Možno by sme rýchlo zistili, že nevieme, aký presný obsah máme dať slovu „racionálny“. To však zatiaľ nie je náš problém. Momentálne je pre nás podstatný výlučne *pôvod* viery a herézy. Pôvod kresťanskej náuky je nadprirodzený, jej autorom je Boh a viera je dar. Pôvod herézy je prirodzený, autorom je samotný heretik, je to jeho vlastný názor. Napokon je to *pôvod* náuky, tak kresťanskej, ako aj filozofickej, na ktorý sa vzťahuje slávny výrok „Čo majú spoločné Atény a Jeruzalem?“. Bezprostredne po ňom totiž nasleduje iný, nemenej slávny výrok: „Naša náuka pochádza od Šalamúnovho stĺporadia...“⁷ v Jeruzalemskom chráme, kde podľa Sk 3,11 apoštol Peter učil ľudí; a teda nie od „*stoa poikilé*“, maľovaného stĺporadia v Aténach, ktoré poskytlo miesto aj názov stoickej školy.

Preto Tertullian, aby zistil, či je Marciónova náuka kresťanskou vierou a či je pre kresťanov záväzná, skúma, či je v súlade s náukou záväzných autorít, a teda či Marción čerpá z nich. Keď zisťuje nesúlad, ešte Marcióna nevyhlasuje za heretika, ale pýta sa ho, aké má poverenie meniť Božie zjavenie:

„Vyzývam ťa, preukáž svoju autoritu: ak si prorok, predpovedaj niečo, ak si apoštol, verejne hlásaj, ak si apoštolský muž, uč v súlade s apoštolmi, ak si len kresťan, ver, čo je tradované...“⁸

A ak Marción nemá nijakú nadprirodzeným spôsobom potvrdenú autoritu či poverenie, ktoré by dokazovalo pravdivosť jeho tvrdení, je heretikom a ostávajú mu len jeho prirodzené sily, ktorými sa pokúša robiť revíziu zjavenia.

V tom prípade ani Marciónove námietky proti náuke Cirkvi nie sú nadprirodzeného, ale len prirodzeného pôvodu – nie sú od Boha ale od Marcióna. Preto je možné ich sledovať, skúmať ich argumentačnú silu a kritizovať ich, k čomu Tertullian okamžite pristupuje. A my s ním.

⁷ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De praescriptione haereticorum*, VII: „Nostra institutio de porticu Solomonis est...“

⁸ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, II: „Oro te: exhibe auctoritatem: si propheta es praenuntia aliquid, si apostolus praedica publice, si apostolicus cum apostolis senti, si tantum Christianus es crede quod traditum est.“

DÔSTOJNÉ JE SPRÁVNE

Marciónove námietky proti vteleniu – čiže proti Kristovmu narodeniu v tele – Tertullián zhŕňa do dvoch okruhov: „Vtelenie je nemožné“ (*De carne Christi*, III) a „nedôstojné Boha“ (*De carne Christi*, IV – V). Prvým okruhom sa budeme zaoberať neskôr. Teraz sa pozrieme na druhý okruh, lebo on tvorí bezprostredný kontext „Credo quia absurdum“. Tertullián diskusiu o dôstojnosti Kristovho narodenia otvára predpokladanou námietkou zo strany Marcióna, že počatie a narodenie je už vo svojej podstate vlastne dosť nechutná záležitosť:

„Rečni teda a začni od toho nenávideného narodenia, žaluj už ohavnosť rozmnožovacích prvkov v lone, zrazené zhľuky šťavy a krvi, ktoré živia telo tým istým bahnom počas deviatich mesiacov. Opíš brucho, ako sa deň po dni nafukuje, ako je ťažké, chúlостivé, ako ani v spánku nie je bezpečné, zmiatané medzi nechutenstvom a obžerstvom. Zaútoč aj na samotnú vážnosť rodiacej ženy, ktorá sa má ctiť buď pre nebezpečenstvo, alebo prirodzene sa uctieva. Každopádne sa zhroz aj nad nemlúvňatom vytlačným aj s placentou, ako ho dokonca pokrýva. Pohŕdaš ním, že ho plachtami vyrovnávajú, masťami tvarujú a maznaním rozosmievať.“⁹

Tertullián však v pomyselnom rozhovore bleskovo obracia osteň kritiky, aby poukázal, – na rozdiel od Marcióna –, že narodenie je vlastne v poriadku:

„Tento prirodzený objekt úcty ty oplúvaš, Marción, a ako si sa narodil? Nenávidíš rodiaceho sa človeka, tak ako môžeš nejakého milovať?“¹⁰

No tak ako Marción človeka nenávidí, tak ho Kristus miluje¹¹ – preňho zostúpil z neba a zomrel, aby ho vykúpil. A miluje aj ľudské telo.

„Uzdravil [ho] od každého súženia: malomocné očisťuje, slepému vracia zrak, chromé napráva, posadnuté očisťuje, mŕtve kriesi: a hanbí sa doň narodiť?“¹²

BLÁZNOVSTVÁ

Tertullián však problém prehľbuje. „Dôstojnosť“ vtelenia nie je problém, lebo telo nie je nedôstojné. Položme však otázku inak. Aj keď sa telo a vtelenie

⁹ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, IV: „Ab ipsa quidem exorsus odio habita natiuitate perora, age iam spurcitas genitalium in utero elementorum, humoris et sanguinis foeda coagula, carnis ex eodem caeno alendae per novem menses. describe uterum de die in diem insolescentem, gravem, anxium, nec somno tutum, incertum libidinibus fastidii et gulae. invehere iam et in ipsum mulieris enitentis pudorem, vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum. horres utique et infantem cum suis impedimentis profusum, utique et oblitum. dedignaris quod pannis dirigitur, quod unctionibus formatur, quod blanditiis deridetur.“

¹⁰ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, IV: „Hanc venerationem naturae, Marcion, despicias, et quomodo natus es? odisti nascentem hominem, et quomodo diligis aliquem?“

¹¹ Tertullián v tejto súvislosti vystupuje s úvahou, ktorá nadväzuje na Marciónovo presvedčenie, že sú viacerí bohovia, nižší stvoriteľ, ktorý stvoril človeka, a najvyšší, od ktorého prišiel Kristus. Kristova láska je ešte väčšia, ak miloval „cudzieho“ – pochádzajúceho od iného boha.

¹² TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, IV: „Carnem ab omni vexatione restituit: leprosam emaculat, caecam reluminat, paralyticam redintegrat, demoniacam expiat, mortuam resuscitat: et nasci in illam erubescit?“

zdá byť nedôstojné, mal by to byť pre Boha problém? A tiež pre nás veriacich? Tu sa začína úvaha, ktorá sa skončí pri „Credo quia absurdum“:

„Keby však chcel prísť na svet z vlčice, prasnice alebo kravy a nebeské kráľovstvo by ohlasoval odetý v tele krotkého alebo divého zvieraťa, myslím, že tvoja cenzúra by mu predpísala, že to je pre Boha hanebné a nedôstojné Božieho Syna – a v tom prípade že je blázon ten, čo tomu verí. Tak nech je to bláznovstvo: poďme súdiť Boha podľa našich pocitov!“¹³

Zdá sa však, pokračuje Tertullián, že to, čo je bláznivé, nie je vždy neprijateľné, aspoň Písmo to tvrdí:

„No všimni si [toto miesto], Marción, ak si ho, pravda, nevyškrtol: Čo je svetu bláznivé, to si vyvolil Boh, aby zahanbil múdrych (1 Kor 1,27).

O aké bláznovstvá ide? Obracať ľudí k uctievaniu pravého Boha, zavrhovat' omyl, učiť všetkých spravodlivosti, počestnosti, milosrdenstvu, trpezlivosti, nevinnosti? Toto nie sú bláznovstvá. Hľadaj teda to, o čom to povedal; a ak si budeš namýšľať, že si našiel, vari bude niečo také bláznivé, ako veriť v narodeného Boha, a to z panny, telesného, ktorý sa predieral nepohodou tejto prirodzenosti?

Nech niekto povie, že toto nie je bláznivé a že Boh si proti svetskej múdrosti vybral niečo iné: a predsa aj ona ľahšie uverí, že Zeus sa stal býkom alebo labuťou, než Marción, že Kristus sa naozaj stal človekom.“¹⁴

Čo Tertullián tvrdí? Marción by mal povedať, že Boh, vtelený hoci aj do zvieraťa, je bláznovstvo. Všimnime si, že Tertullián v tomto kontexte používa slovo cenzúra. Hoci dnes sa tento termín často chápe ako prostriedok mocenského boja, keď sa občanom obmedzuje prístup k informáciám, v staroveku bolo povinnosťou cenzora dbať na dobré mravy a eliminovať prejavy neslušnosti. Tertullián tu teda hovorí asi toľko, že podľa Marcióna je vtelenie pre Boha asi neslušné, to sa na Boha nesvedčí, a v tomto zmysle je bláznivé tomu veriť; povedali by sme, že bláznivé v tomto kontexte znamená neslýchané, škandalózne. Upozorňuje však, že ani bláznovstvo nám ako veriacim nemôže prekážať, lebo svätý Pavol v rámci našej viery spomína akési bláznovstvá, ktoré sú tu na zahanbenie sveta.

Problémom teraz je, že obsahom našej viery je všeličo. Čo sú potom tie bláznovstvá? Tertullián vymenúva mnohé veci z morálnej oblasti, ktoré

¹³ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, IV: „Si revera de lupa aut sue aut vacca prodire voluisset, et ferae aut pecoris corpore indutus regnum caelorum praedicaret, tua opinor illi censura praescriberet turpe hoc deo et indignum hoc dei filio, et stultum propterea qui ita credat. sit plane stultum: de nostro sensu iudicemus deum.“

¹⁴ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, IV: „Sed circumspice, Marcion, si tamen non delesti: Stulta mundi elegit deus, ut confundat sapientia. quanam haec stulta sunt? conversio hominum ad culturam veri dei, reiectio erroris, disciplina iustitiae pudicitiae misericordiae patientiae, innocentiae omnis? haec quidem stulta non sunt. quaere ergo de quibus dixerit: et si te praesumpseris invenisse, num erit tam stultum quam credere in deum natum, et quidem ex virgine, et quidem carneum, qui per illas naturae contumelias volutatus sit? dicat haec aliquis stulta non esse, et alia sint quae deus in aemulationem elegerit sapientiae saecularis: et tamen apud illam facilius creditur Iuppiter taurus factus aut cynus, quam vere homo Christus penes Marcionem.“

kresťania uznávajú a ktoré nájdu uznanie aj u nekresťanov. Obracať ľudí k uctievaniu pravého Boha, zavrhnúť omyl, učiť všetkých spravodlivosti, počestnosti, milosrdenstvu, trpezlivosti, nevinnosti? Toto nie sú bláznovstvá. Tak čo sú teda bláznovstvá? Tertullián odpovedá: Bláznovstvom je veriť v nehanebnosti o Bohu – v narodeného Boha, a to z panny, telesného, ktorý sa predieral nepohodou tejto prirodzenosti. Takéto sú podľa neho bláznovstvá, o ktorých hovorí sv. Pavol.

Keď sa na scénu uvedú bláznovstvá – nehanebnosti o Bohu – a za príklad sa udá vtelenie (o Bohu, ktorý sa narodil a znášal nepohodu ľudskej prirodzenosti), uzatvára sa štvrtá kapitola.¹⁵ Piata sa začína tvrdením, že vtelenie zďaleka nie je jediné ani najväčšie bláznovstvo viery:

„Sú však aj iné bláznovstvá, a to tie, ktoré sa týkajú potupy a utrpenia Boha – alebo nech povedia, že ukrižovaný Boh je múdrosť. Škrtni aj toto, Marción, ba toto skôr. Čo je totiž nedôstojnejšie Boha? Čo je zahanbujúcejšie, narodiť sa, či zomrieť? Nosiť telo, alebo kríž? Byť obrezaný, či pribitý? Byť nachovávaný, či pochovávaný? Byť vložený do jasiel, alebo do hrobu? Múdrejší budeš, keď nebudeš veriť ani tomuto. Či si nestrhol z Krista utrpenie, lebo ho ako prelud necítil?“¹⁶

Vidíme, ako nám Tertullián vypočítava ďalšie bláznovstvá – bláznivejšie ako predošlé –, ktoré sú tiež súčasťou kresťanskej viery. Dozvedáme sa, že ani tieto bláznovstvá Marción neuznáva: *Veď ako môže naozaj trpieť niekto, kto nemá skutočné telo?* V tom prípade sa však dostal do konfliktu s Písmom:

„Ale tu už odpovedz, ty vrah pravdy! Či nebol Boh skutočne ukrižovaný? Či nebol skutočne mŕtvy, ako bol skutočne ukrižovaný? Nebol skutočne vzkriesený, ako bol skutočne mŕtvy? Nepravdivo nám teda Pavol nariadil poznať iba Ježiša ukrižovaného? (1 Kor 2,2) Nepravdivo ohlasoval Krista pochovaného? Nepravdivo vštepoval Krista vzkrieseného?“¹⁷

¹⁵ Nie tak celkom; skôr, než ju ukončí, urobí svoj obľúbený apologetický ťah. Nielen kresťania veria vo vteleného Boha, ale aj Gréci vraveli o jednom svojom bohu, že vzal na seba telo. Podobný typ argumentu môžeme nájsť tiež v spisku *De carnis resurrectione* (www.tertullian.org), kde sa píše, že nielen kresťania veria vo vzkriesenie tela, ale že aj niektorí nekresťania veria, že vták Fénix vstáva z mŕtvych s telom. Vidíme, že v oboch prípadoch Tertullián využije nejaký pohanský mýtus, ktorý má istú príbuznosť s práve pertraktovaným tajomstvom viery, aby ukázal, že to, čo tvrdia kresťania, už pohania nejakým pokriveným a nedokonalým spôsobom tušili, a teda že to *nie je až také nezmyselné*. Tento ťah použil aj iný slávny Afričan, sv. Augustín, v *De civitate Dei* I,14, aj keď Augustín vzápätí oslabuje silu tohto argumentu.

¹⁶ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Sunt plane et alia tam stulta, quae pertinent ad contumelias et passiones dei: aut prudentiam dicant deum crucifixum. aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius. quid enim indignius deo, quid magis erubescendum, nasci an mori, carnem gestare an crucem, circumcidi an suffigi, educari an sepeliri, in praesepe deponi an in monumento recondi? sapientior eris si nec ista credideris. an ideo passiones a Christo non rescidisti quia ut phantasma vacabat a sensu earum?“

¹⁷ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Sed iam hic responde, interfector veritatis: nonne vere crucifixus est deus? nonne vere mortuus est ut vere crucifixus? nonne vere resuscitatus ut vere scilicet mortuus? falso statuit inter nos scire Paulus tantum Iesum crucifixum, falso sepultum ingessit, falso resuscitatum inculcavit?“

NEHANBÍM SA, NEHANBÍM

Ak sa však spochybní tento bod, vynára sa otázka, načo vlastne ešte veríme:

„Nepravdivá je teda aj naša viera, a to, čo dúfame od Krista, je celé prelud, ty najväčší zločinec spomedzi ľudí, ty, čo ospravedlňuješ vrahov Boha: veď Kristus od nich nič nevytrpel, ak v skutočnosti nič netrpel.“¹⁸
 „Ušetri jedinú nádej celého sveta: prečo ničíš tak potrebnú mrzkosť viery?“¹⁹

Zaiste nám môže prísť na um otázka, prečo odrazu ten zvrat – nehanebné, teda potrebné. Odpoveď môžeme nájsť v *Adversus Marcionem* (III, 8); tu sa Tertullián odvoláva na slová sv. Pavla z Prvého listu Korintánom: „Odovzdal som vám *predovšetkým* (kurzíva autor) to, čo som aj ja prijal: že Kristus zomrel za naše hriechy podľa Písem; že bol pochovaný a že bol tretieho dňa vzkriesený podľa Písem.“ (1 Kor 15,3-4) Teda tieto časti náuky sú najdôležitejšie; natoľko, že „ak nebol Kristus vzkriesený, potom je márne naše hlásanie a márna je aj vaša viera“ (1 Kor 15,14).

Tertullián však tvrdí, že toto vzkriesenie, ktorého pravdivosť je taká dôležitá pre zmyslupnosť viery, *nevyhnutne* predpokladá smrť, smrť telo a telo narodenie²⁰ – skutočnosti, ktoré chce Marción pre ich údajnú nedôstojnosť poprieť. Podľa Tertulliana je však práve táto nedôstojnosť „potrebnou mrzkosťou viery“ – a tak sa znova vracia k téme prerušenej témou vzájomného *predpokladania* bláznovstiev od narodenia až po smrť, k téme *potrebnosti* bláznovstiev:

„Čokoľvek je Boha nedôstojné, mne je na osoh. Som spasený, ak sa nehanbím za svojho Pána. *Kto sa za mňa bude hanbiť, hovorí, za toho sa aj ja budem hanbiť* (porov. Mk 8,38). Nenachádzam inú hanebnosť, ktorá by dokazovala, že som pre pohrdanie hanbou právom nehanebný a šťastne bláznivý.“²¹

Túto pasáž nám opäť pomôže objasniť miesto z *Adversus Marcionem* (V, 6). Tam Tertullián už spomínaný Pavlov výrok „čo je svetu bláznivé, to si

¹⁸ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo, scelestissime hominum, qui interemptores excusas dei: nihil enim ab eis passus est Christus, si nihil vere est passus.“

¹⁹ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Parce unice spei totius orbis: quid destruis necessarium dedecus fidei?“

²⁰ Túto myšlienku Tertullián výslovne podčiarkuje bezprostredne po „Credo quia absurdum“: „No ako bude toto o ňom pravdivé [pochovanie a zmŕtvychvstanie, smrť a narodenie], ak sám nebol pravdivý, ak naozaj nemal to, čo by pribili, čo by zomrelo, čo by pochovali a čo by vstalo z mŕtvych, čiže telo: mäso zvlažené krvou, pospájané kosťami, pretkané šľachami, prepletené cievmi, ktoré je schopné narodiť sa a zomrieť?“ – „Sed haec quomodo vera in illo erunt si ipse non fuit verus, si non vere habuit in se quod figeretur quod moreretur quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet hanc sanguine suffusam ossibus substructam nervis intexam venis implexam, quae nasci et mori novit...?“

²¹ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Quodcunque deo indignum est mihi expedit: salvus sum si non confundar de domino meo: Qui me, inquit, confusus fuerit, confundar et ego eius. alias non invenio materias confusionis quae me per contemptum ruboris probent bene impudentem et feliciter stultum.“

vyvolil Boh, aby zahanbil múdrych“ (1 Kor 1,27) dopĺňa: „keď si vyvolil to, čo je svetu bláznivé, a uspôsobil to ku spásu“²². Teda Boh sa rozhodol, že spasí ľudí tak, že im dá veriť v to, čo je svetu bláznivé (porov. aj 1 Kor 1,21). Preto je pri týchto bláznovstvách Tertullian „právom nehanebný a šťastne bláznivý“ – lebo napokon ho už nikto nebude pokladať za blázna, keď bude spasený.

Vidíme teda, že slovo „bláznovstvo“ tu má eudaimonický náboj, a teda sa opäť uvádza v etickom, nie logickom či gnozeologickom, kontexte. Nehanebnosti o Bohu, nehanebnosti v očiach sveta sú v kresťanskej viere prítomné a potrebné pre spásu²³ – to je prvá línia argumentácie. Druhá, vložená, dokazuje, že je nevyhnutné veriť v hoci aj bláznivé narodenie (o to tu vlastne celý čas ide), lebo je nevyhnutnou podmienkou veľmi dôležitých a potrebných právd viery – ak teda nie je pravdivé narodenie a telo, nie je pravdivá ani smrť – a ani zmŕtvychvstanie, ktoré je také dôležité.

A fakt, že tieto „dôležité tajomstvá viery, nevyhnutne navzájom poprepájané“, sú zároveň potrebnými „bláznovstvami v očiach sveta“, zjednocuje obe tieto línie do akejsi pointy:

„Syn Boží sa narodil: nehanbím sa, lebo je to na hanbu; a Syn Boží zomrel: ľahko uveriť, pretože je to nevhodné; bol pochovaný a vstal z mŕtvych: isteže, lebo je to nemožné.“²⁴

O „rétorický“ výklad „Credo quia absurdum“ sa pokúšajú aj iní, najmä po anglicky píšuci autori. Podľa Jamesa Moffata²⁵ je utvorené podľa 21. „spôsobu všeobecných hľadísk, z ktorých sa odvodzujú entymémy“ z Aristotelovej *Rétoriky*²⁶. Moffat interpretuje tento Aristotelov „spôsob“ takto: Za predpokladu, že ľudia veria iba a) pravdivým a b) pravdepodobným tvrdeniam, ak niečo nie je pravdepodobné, musí to byť pravdivé. Takéto paradoxné usu-

²² TERTULLIANUS, Q. S. F.: *Adversus Marcionem* (www.tertullian.org), V, 6: „stulta eligens eius et disponens in salutem“. Tento výrok vychádza pravdepodobne z 1 Kor 1,21.

²³ Tu treba upozorniť, že nehanebnosť nie je kritériom viery. Teda neplatí, že ak je niečo bláznivé, treba tomu veriť. Tertullian hovorí: „Nenachádzam inú hanebnosť, ktorá by dokazovala, že som pre pohrdanie hanbou právom nehanebný a šťastne bláznivý.“ Teda šťastne bláznivý je iba vďaka určitým nehanebnostiam a bláznovstvám, nie iným. Bláznovstvami sa však argumentuje vtedy, ak sa kresťan zháči nad bláznovstvom pravovernej náuky; vtedy Tertullian vraví: Ak sa ti to zdá bláznivé, nemusí ti to prekážať, Pavol hovorí o bláznovstvách na zahanbenie sveta.

²⁴ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, V: „Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile.“

²⁵ Porov. MOFFAT, J.: Aristotle and Tertullian. In: *Journal of Theological Studies*, 1916, č. 17, s. 170–171.

²⁶ ARISTOTELES: *Rétorika*, II, 23. In: ARISTOTELES: *Poetika. Rétorika. Politika*. Bratislava: Tatran, 1980: „Dvadsiaty prvý spôsob odvodzuje dôkazy z tých vecí, ktoré sa zdanlivo dejú, ale možno ich pokladať za nepravdepodobné, lebo by vraj na ne nebolo možné myslieť, keby neboli skutočne možné alebo keby neboli blízko. Preto sa to deje oveľa pravdepodobnejšie. Ľudia totiž vraj uznávajú iba to, čo je skutočné alebo pravdepodobné. Ak sa deje niečo, čo nie je uveriteľné a pravdepodobné, ešte by to mohlo byť pravdivé; lebo nie to pokladáme za pravdivé, čo je zdanlivo pravdepodobné a rýchlo uveriteľné. Napríklad Androkles z dému Pittos vo svojej reči proti známemu zákonu, keď sa ho spýtali na dôvody a niektorí hlučne prejavili nesúhlas s jeho rečou, povedal: „Zákony potrebujú nové zákony, aby ich vylepšili, ako ryby potrebujú soľ, hoci to nie je ani prirodzené, ani uveriteľné, aby potrebovali soľ, keď dlho žili v slanej vode, a takisto olivy olej, hoci sa to zdá neuveriteľné, že by práve tie plody, z ktorých sa olej lisuje, potrebovali olej.“

dzovanie Moffat (nasledujúc Gomperza) nazýva „dialektická opovážlivosť“ a – čo je pre nás dôležité – nazdáva sa, že aj Tertullian postupoval podobne: Ak to nie je pravdepodobné, je to pravdivé.

S Moffatovým riešením sú však určité problémy: po prvé sa zdá, že podľa Aristotela 21. spôsob spočíva skôr v rečníckej finte: „Je to príliš neslýchané, než aby si to niekto len tak vymyslel. Neverte ľahkým odpoveďami.“ Navyše, pri tejto interpretácii sa Tertullian nemusel obťažovať s tým, či sa treba hanbiť alebo nie, stačilo mu jednoducho povedať: „Ak je vám ťažko uveriť, znamená to, že na tom niečo je.“ No napokon Tertullian v rámci „Credo quia absurdum“ nehovorí „uverte tomu“, ale „ja tomu verím“.

Tento posledný moment je zdôraznený v Bondyho interpretácii „Credo quia absurdum“, podľa ktorej ide o Tertullianov vedomý či nevedomý manifest gnozeologických právd viery. Viera má status axiómy, je evidentná a nemožno ju dokázať – ak len ide o skutočnú vieru, a nie o poveru či vypočítavé a oportunistické presvedčenie. Rozumný a inteligentný je podľa Bondyho ten, kto ju bez všetkého uzná a neaplikuje na ňu dedukciu, indukciu ani iné gnozeologické metódy. Tertullianove tvrdenia, preložené do modernej reči, znejú: „že život má zmysel, je pravda, pretože to je obskurné“; „že život je spasen milosťou, je každodenná skutočnosť, pretože tomu vše odporuje“.

Pravda, Bondyho vysvetlenie pokrýkava v tom, že Tertullian sa v *De carne Christi* pokúša dokázať jednu z nedokázateľných „axióm“, uvedených v „Credo quia absurdum“, totiž Kristovo narodenie. Pokiaľ ide o to, že pravdy viery sme dostali, neprichádzame na ne rozumom, vystihuje to Tertullianov názor, vyjadrený však skôr vo výroku: „Čo majú spoločné Atény a Jeruzalem“, než v „Credo quia absurdum“, ktoré hovorí o spásе vďaka viere v skutočnosti, ktoré svetu pripadajú bláznivé. Napokon nie je isté, ako chápať Bondyho „pretože je to obskurné“ a „pretože tomu vše odporuje“. Až v kontexte tvrdenia, že „naše doba zaléza do laxnosti konzumentského establishmentu a tam dohnije“, ktoré možno vidieť ako paralelné s Tertullianovou kritikou „múdrosťi tohto sveta“, približuje sa Bondy Tertullianovmu chápaniu.

Ak však slovami ako „obskurné“ chce povedať, že v tomto výroku si viera nárokuje právo na to, že „evidentne nazerá“ hoci aj protirečivé výroky, vynára sa nová otázka: Aj keď sa „Credo quia absurdum“ pohybuje v etickej rovine (ak chápeme etiku v klasickom zmysle ako náuku o tom, čo máme robiť, aby sme dosiahli blaženosť), nie v gnozeologickom kontexte, nespočíva v iracionalistickom presvedčení, že pravdy viery sú nielen škandalózne, ale aj protirečivé, a teda nemožné.²⁷

RACIONALITA A FILOZOFIA V TERTULLIANOVOM MYSLENÍ

Negatívnu odpoveď na túto otázku by mohla dať tretia kapitola *De carne Christi*, ktorej témou je výslovné, že „Kristovo narodenie nie je nemožné“. Problém je však v tom, že argumenty odtiaľ nie sú veľmi dobré. V zásade sú dvojaké: „Prečo by predstieral telo a narodenie?“ a „Bohu nič nie je nemožné“. Najmä druhý argument, argument z Božej všemohúcnosti, je veľmi ošemetný:

²⁷ Porov. BONDY, E.: *Filosofie sklonku antiky a křesťanského středověku*. Praha : Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1993, s. 40–41.

okrem toho, že je veľmi presvedčivý, nič nám nehovorí o tom, či Božiu moc môže zastaviť aspoň princíp neprotirečenia, alebo či Boh nemá problém stvoriť aj hranatý kruh.

Viac svetla do problematiky môže vnieť poukázanie na to, že Tertullián s obľubou používa dôkaz sporom: ak nejaké tvrdenie vedie k protirečeniu, znamená to, že jeho opak je pravdivý. Takýto postup by bol veľmi zvláštny u človeka, ktorý programovo vyhlasuje protirečivosť obsahov viery. Dôkaz sporom sme u Tertulliana videli napríklad vtedy, keď tvrdil, že nie je možné, aby niekto skutočne vstal z mŕtvych, ak skutočne neumrel, nemal telo a narodil sa.

Samozrejme, tento dôkaz je platný, len ak predpokladáme, že je pravdivé zmŕtvychvstanie, hoci práve ono sa malo vyvrátením doketizmu dokázať. Preto Tertullián musí rázne vyzvať Marcióna, aby sa zodpovedal za ničenie potrebnej mrzkosti viery: potrebuje si totiž zabezpečiť nepochybnosť aspoň pri jednej pravde viery – a potom ukáže, že tá si vyžaduje aj ostatné. Z Tertullianovho postupu teda vyplýva, že pravdy viery sú – izolovane, alebo ako celok – nedokázateľné, ale koherentné – „vydávajú si svedectvo“ navzájom.

Ak by sme však chceli byť eklektickí a podľa vzoru heretikov by sme niečo z právd viery vybrali a niečo zavrhli, veľmi ľahko podľa Tertulliana upadneme do protirečenia. Tak sa stalo aj Marciónovi, ktorý chcel negovať Kristovo telo:

„V tom prípade bol [Kristus] preludom aj po zmŕtvychvstaní, keď vyzval svojich učeníkov, aby mu pozreli na ruky a nohy: *Pozrite, že som to ja, ved' duch nemá kosti – a vidíte, že ja mám* (porov. Lk 24,39) nepochybne ruky, nohy a kosti, ktoré nemá duch, ale telo. Ako vysvetlíš tieto slová, Marción, keď Ježiša odvodzuješ od najlepšieho, jednoduchého a iba dobrého Boha? Hľa, klame a podvádza; všetkým zavádza oči, zmysly a hmat.“²⁸

Heréze sa teda ľahko môže stať, že upadne do protirečenia, pretože je pri výbere právd, ktoré akceptuje, vedená ľubovôľou:

„Marción, aby poprel Kristovo telo, poprel aj jeho narodenie, či azda aby poprel narodenie, poprel aj telo, aby si totiž narodenie a telo navzájom nevydávali svedectvo (lebo narodenie nie je bez tela, ani telo bez narodenia): akoby nemohol aj on na základe tej istej heretickej licencie pripustiť telo a poprieť narodenie, ako to urobil jeho žiak Apelles, ktorý od neho neskôr zbehol; alebo vyznať telo aj narodenie, len ich inak interpretovať, ako to urobil Valentinus, jeho spolužiak a spoluzbeh.“²⁹

²⁸ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, III: „Fuit itaque phantasma etiam post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis inspiciendos offert, Aspiciate, dicens, quod ego sum, quia spiritus ossa non habet sicut me habentem videtis— sine dubio manus et pedes et ossa quae spiritus non habet, sed caro. quomodo hanc vocem interpretaris, Marcion, qui a deo optimo et simplici et bono tantum infers Iesum? ecce fallit et decipit et circumvenit omnium oculos, omnium sensus, omnium accessus et contactus.“

²⁹ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De carne Christi*, I: „Marcion ut carnem Christi negaret negavit etiam nativitatem, aut ut nativitatem negaret negavit et carnem, scilicet ne invicem sibi testimonium responderent nativitas et caro, quia nec nativitas sine carne nec caro sine nativitate: quasi non eadem licentia haeretica et ipse potuisset aut admissa carne nativitatem negare ut

Samotný zvrät „heretická licencia“, vsadený do kontextu osudov pertraktovaných heretikov, dáva tušiť, že heréza nemá podľa Tertulliana nič spoločné so „serióznym“ a rozumným výskumom, ale že je to skôr len znôška ľubovoľných a nekoherentných výrokov, zoskupených podľa vlastného výberu, navyše pochádzajúca od ľudí s trochu pochybnou minulosťou.

Podobný, aj keď trochu ambivalentnejší postoj má k „učiteľom heretikov“ – filozofom. Je pravda, že ich pokladá za zdroj všetkých heréz a spolu s básnikmi za prominentov svetskej múdrosti, plnej vášni a zatvrdlosti, ktorú majú bláznovstvá zahanbiť. No na druhej strane schvaľuje a aj nasleduje apologetický zvyk vyberať z diel filozofov miesta, ktoré súhlasia s kresťanskou náukou.³⁰ Tertullian totiž okrem toho, že tvrdí, že svetská múdrosť je bláznovstvom, tvrdí aj to, že niektoré pravdy sú poznateľné prirodzene, v ľudskej duši; napríklad, že Boh je jeden alebo že ľudská duša je nesmrteľná.³¹ Je autorom koncepcie „anima naturaliter christiana“, nadhodenej v diele *Apologeticum* (XVII) a rozvinutej v *De testimonio animae*.

A preto, hoci Tertullian nazýva Aristotela nešťastníkom, ktorý vynašiel „dialektiku, schopnú stavať aj boriť, zmietajúcu sa vo svojich tvrdeniach, násilnú vo svojich záveroch, tvrdú v argumentoch, pôvodkyňu hádok a sebe samej na ťarchu, keď všetko opravuje a nakoniec k ničomu nedôjde“³², predsa v *De testimonio animae* postupuje podľa Aristotelových dialektických pravidiel: najprv skúma, čo „sa hovorí“, potom, keď zistí rozpor v slovách (príp. v slovách a skutkoch), začína skúmať, čo je pravda.

Tertullian teda v nijakom prípade nevyklučuje rozum z oblasti viery, dokonca ani za kritérium viery neuvádza jej iracionálnosť. Naopak, prirodzený rozum má podľa neho miesto v živote veriaceho, lebo ho chráni pred omylní z heréz a sprostredkúva mu základné pravdy viery. Mýlia sa teda tí autori, ktorí ako Störig tvrdia, že podľa Tertulliana „pravda viery spočíva v úplne inej sfére než vo sfére prístupnej mysleniu“³³. Samotný Tertullian napokon hovorí, že „rozum je niečo božské, pretože Boh, Stvoriteľ všetkého, sa o všetko rozumne postaral, všetko rozumne rozvrhol a usporiadal; a chcel, aby sa všetko rozumom preskúmalo a pochopilo“³⁴.

ZÁVER

Na záver úvodu sme uviedli, že táto štúdia chce byť okrem iného kritikou interpretačnej stratégie, ktorá z jedného výroku odvodzuje celú koncepciu. Na úvod záveru sa však opýtame z druhej strany: Je pravda, že formulka „Credo

Apelles discipulus et postea desertor ipsius, aut et carnem et nativitatem confessus aliter illas interpretari ut condiscipulus et condertor eius Valentinus.“

³⁰ Porov. TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De testimonio animae*, I.

³¹ Obe stránky prirodzeného poznania (pravdivú aj omylnú) porovnáva v *De carnis resurrectione*, III.

³² TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De praescriptione haereticorum*, VII: „Miserum Aristotelen! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, uersipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractauerit.“

³³ STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*, s. 160.

³⁴ TERTULLIANUS, Q. S. F.: *De paenitentia* (www.tertullian.org), I: „res dei ratio quia deus omnium conditor nihil non ratione providit disposuit ordinavit nihilque non ratione tractari intellegique voluit“.

quia absurdum“ „výstižne vyjadruje Tertulliánov základný postoj“ ohľadom vzťahu kresťanskej viery a „pojmového myslenia“, ako tvrdia autori stredoškolskej učebnice dejín filozofie?³⁵

Odpoveď je záporná, a to z dvoch dôvodov. Po prvé, nie je ľahko zrozumiteľná: kto ju počuje, musí pod „absurdum“ chápať škandalózne, nie protirečivé; a okrem toho za „quia absurdum“ musí byť schopný dosadiť „...a viem, že jednak v kresťanskej viere mám niečo také čakať, jednak že viera v to ma urobí blaženým“, pretože „quia absurdum“ sa kladie do kontextu 1 Kor 1,20-28.

Druhý dôvod je presvedčivejší, a to ten, že „Credo quia absurdum“ sa nevzťahuje na vzťah viery a „pojmového myslenia“, ale viery a „toho, čo si svet cení“. Vzťah viery k pojmovému mysleniu lepšie ukazuje Tertulliánov dialektický postup pri ukazovaní prirodzene poznaných pravd viery, ako o nich svedčí „prirodzene kresťanská duša“, alebo pri polemike s heretikmi, v ktorej nechýbajú ani dôkazy „vedeckej logiky“. Teda tento základný Tertulliánov postoj nevyjadruje „Credo quia absurdum“, ale: „Boh chce, aby sa všetko rozumom preskúmalo a pochopilo“.

Mgr. MATÚŠ SITÁR
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173, 814 99 Bratislava
tel.: +421/2/544 33 237, 544 33 262, 544 306 19
fax: +421/2/544 302 44

³⁵ Porov. KICZKO, L., MARCELLI, M., WALDSCHÜTZE, E., ZIGO, M.: *Dejiny filozofie*, s. 40.

MICHEL, A. (HNILICA, P.): *Náboženské problémy v krajine ovládanej komunistami.* Trnava : Dobrá kniha, 2006. 132 s. ISBN 80-7141-520-0

Autora knihy netreba väčšine čitateľov predstavovať, ale predsa pripomenieme aspoň základné údaje o tomto tajne vysvätenom biskupovi. Narodil sa 30. marca 1921 a ako dvadsaťročný vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej. Študoval filozofiu a teológiu, keď ho zastihla násilná likvidácia kláštorov v noci z 13. na 14. apríla 1950. Bol internovaný v sústreďovacích kláštoroch. Rožňavský biskup Róbert Pobožný ho 2. januára 1951 tajne vysvätil za biskupa. Tajná polícia však zbadala určité stopy a tak svoju pozornosť sústredila na oboch biskupov. V tejto zložitej situácii biskup Hnilica vysvätil ďalšieho biskupa – Jána Ch. Korca a v decembri toho istého roku sa mu podarilo cez Rakúsko emigrovať do slobodného sveta, kde postupne vydal svedectvo o situácii Cirkvi v komunistami ovládanej krajine.

Pôvodný autorov text, pripravovaný ako správa o stave Katolíckej cirkvi na Slovensku pre generálneho predstaveného Spoločnosti Ježišovej a Svätého Otca, vznikol na začiatku päťdesiatych rokov a mal pomerne veľký rozsah, asi 200 strán. Podľa autora však obsahoval mnohé podrobnosti, ktoré by mohli v prípade publikovania ohroziť tajných kňazov a biskupov, preto pripravil kratší text, ktorý pod pseudonymom A. Michel publikoval cyklostylom v roku 1954. Knižka, pôvodne určená len pre vybraný kruh záujemcov, bola postupne preložená do deviatich jazykov a vyšla v trinástich vydaniach. Hoci uplynulo už viac ako päťdesiat rokov od jej napísania, zostáva nielen dôležitým historickým prameňom, ale aj výzvou k sebareflexii kňazov i veriacich inte-

lektuálov nad súčasnou situáciou Katolíckej cirkvi na Slovensku

Pozoruhodné je, že autor už pri nástupe komunizmu nepodlieha zjednodušujúcemu hodnoteniu tohto historického javu, ale zachováva si potrebný odstup, aby sa pokúsil odhaliť tie stránky komunizmu, ktoré ho robili príťažlivým pre širokú spoločnosť. Hovorí o sociálnom učení Cirkvi, ktoré v tom čase slovenskí katolíci ani dostatočne nepoznali, ani ho neaplikovali v živote, a to vytvorilo priestor pre sociálne programy marxistov, ktorí ponúkli všeobecnú zamestnanosť, zdravotné a sociálne zabezpečenie, rozvoj priemyslu a školstva. Mnohé sa stalo prístupným širokým vrstvám obyvateľstva. Tým si komunistický režim získal aj veľa nadšených obdivovateľov.

Zreteľne hovorí o spôsoboch prenasledovania Cirkvi, ktoré sú zamerané na vnútorný rozklad cirkevných štruktúr, zdiskreditovanie kňazov, postupné rozleptávanie jednoty miestnej cirkvi so zdaním, že všetko je v poriadku. Podrobne sa venuje situácii biskupov a kňazov, pričom odhaľuje určitú typológiu a taktiku prenasledovania, ktoré sa neustále pokúšalo utvárať zdanie, že väčšina katolíkov súhlasí s režimom a režimu záleží na Cirkvi, že ak sa niekto dostane do väzenia, príčinou zatknutia nie je náboženská činnosť, ale odmietanie ľudovodemokratického zriadenia, nepriateľstvo voči robotníckej triede, špionáž v prospech cudzej mocnosti a podobne. V skutočnosti však boli likvidovaní najhorlivejší biskupi a kňazi, ktorí boli nahrádzaní priemernými alebo režimu oddanými. Čoraz viac sa presadzovala snaha uzavrieť Cirkev do úzkeho rámca kostolov a prísne kontrolovanej katechézy v školách. Tento rámec sa však ďalej systematicky zužoval a – čo bolo azda najhoršie – postupne ho prijímal verejná mienka i samotní veriaci.

Mnohé pohľady autora sú aj dnes dôležitým prameňom na poznanie situácie našej cirkvi. Mnohé, ako historické dedičstvo, bolo odstránené, ale mnohé pretrváva. Ak hľadáme dopredu pri pastoračnom plánovaní, mali by sme urobiť i analýzu súčasného stavu, ku ktorej nesporne patrí aj analýza historického dedičstva predchádzajúcich generácií, z ktorého sa možno poučiť a vyvarovať sa chýb minulosti.

Kniha je preniknutá veľkou láskou k Cirkvi, ktorá má odvahu vidieť celú pravdu o jej sile i slabosti, o jej silných i slabých stránkach, o jej hrdinstve i hriešnosti. Je nielen pútačným čítaním, ale aj prameňom mnohých inšpirácií, preto ju možno odporučiť každému, komu leží na srdci životnosť kresťanskej viery uprostred našej spoločnosti. Môžeme ju odporučiť ako podnet k úvahám o pastoračnom a evanjelizačnom plánovaní, najmä však pri stanovovaní pastoračných priorít.

prof. RNDr. LADISLAV CSONTOS SJ,
PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava

JUDÁK, V., POLÁČIK, Š. (eds.):
Atlas katolíckej Cirkvi na Slovensku. Bratislava : Lúč, 2005. 272 s.

Žánrové spektrum kníh katolíckych a kresťanských vydavateľstiev na Slovensku je odrazom predpokladaného i reálneho čitateľského záujmu. To platí aj o literatúre duchovného, meditatívneho rázu, týka sa to beletrie, kníh náboženského vzdelávania, detskej literatúry, osobitne teologicko-filozofickej a inej odbornej literatúry. Niektoré vydavateľstvá sa špecializovali, niektoré sa kryštalizujú. Vykryštalizované je vydavateľstvo Lúč, ktoré – myslím si – už nemusí vždy hľadiť na vydávanie netradičných a náročných kníh očami ekonomického zisku, ale aj očami duchovnej a kultúrnej potreby. Myslím na knihy, ktoré svojím dokumentárno-informačným obsahom nestarnú a majú trvalé miesto v knižnici slovenského inteligenta.

Encyklopedická literatúra má na Slovensku svoju dobrú tradíciu. A má aj svojich stálych čitateľov či používateľov, a to nielen v kruhu humanitne vzdelanej komunity, ale aj v technicky vzdelanej inteligencii. *Etnografický atlas Slovenska* si získal medzinárodné uznanie. Aj *Atlas cirkvi, náboženských spoločenstiev a religiozity na Slovensku* (autor Š. Poláčik), ktorý vyšiel na Slovensku v roku 2000 vo vydavateľstve Chronos, vykonal svoju úlohu. Bol predchodcom a skúsenostným poľom jedinečného kultúrneho a vydavateľského diela, ktoré svojím významom presahuje zámer autorov i vydavateľov, presahuje aj oblasť jednej kulturologickej disciplíny: religionistiky.

Neobyčajnou a netradičnou knihou, ktorú treba čítať osobitnými rozumovými očami čísel, tabuliek a máp, sa ukazuje *Atlas katolíckej Cirkvi na*

Slovensku, ktorý vydala RKCMBF UK v Bratislave v roku 2005 v Lúči. Atlas je výsledkom grantovej úlohy MŠ SR. Skromne uvedení editori: prof. V. Judák a doc. Š. Poláčik sú vlastne tvorivými autormi aj zostavovateľmi. Účast iných autorov niektorých častí je zverejnená. Neobyčajnosť a netradičnosť *Atlasu katolíckej Cirkvi na Slovensku* predstavuje: tematické rozvrstvenie dejinného vývoja Cirkvi a jej súčasného stavu, vyjadreného obrazom, vecnou štatistikou, grafickou úpravou s použitím farebných máp, tabuliek, grafov a pod. Reč čísel, grafov a máp predchádza a zároveň aj správa plynulý, zhustený text informácií. Historik a geograf (sociológ) našli spoločný exemplifikačný postup, v ktorom má svoje významné a nezastupiteľné miesto porovnanie, vecný štýl, obrazový fakt. Za číslami, mapkami, štatistikou sa skrýva bohatá skutočnosť religiozity, vnútornej inštitucionálnej organizácie, regionálnej a miestnej lokalizácie cirkevného života. Javovú stránku skutočnosti podmieňuje vnútorná, skrytá činnosť rímskokatolíckej i gréckokatolíckej cirkvi. Obsahovým jadrom *Atlasu katolíckej Cirkvi na Slovensku* sú kapitoly: 1. Dejiny Cirkvi a súčasné personálne obsadenie hierarchie (V. Judák), 2. Geografia náboženstiev sveta, cirkvi a náboženských spoločností na Slovensku (Š. Poláčik), 3. Katolícke kostoly (podľa chronológie vzniku, s využitím archeologických nálezov, s rozvrstvením diecéz a dekanátov). Priedelom sú pastoračné návštevy pápeža Jána Pavla II. na Slovensku s opisom pútnických miest, kalvárií a krížových ciest na Slovensku. V dejinnom prehľade (O. Otrubová) sú zaznamenané rehole (mužské i ženské) na Slovensku, osobitne katolícke školstvo a charita. Mapky diecéz a biskupstiev dopĺňa katalóg súčasného

stavu dekanátov a farností, sídla reholí. Sedemdesiat tri máp a grafických obrazov sú jedinečným výpočtovým dokumentom.

Kardinál J. Ch. Korec v úvodnom slove zdôrazňuje v *Atlase katolíckej Cirkvi na Slovensku* „obraz o živej a účinnej“, nepretržitej prítomnosti Cirkvi na Slovensku. Treba však dodať, že *Atlas katolíckej cirkvi na Slovensku* je viac než len zdroj historického poznávania. Veď v samom základe pozornosti je zobrazenie desaťročného „pohybu“ religiozity a jej porovnanie s oficiálnymi výsledkami sčítania ľudu v roku 1991 a v roku 2001. *Atlas katolíckej Cirkvi na Slovensku* zachytáva porovnávacou metódou aj evanjelickú, reformovanú cirkev, aj židovskú obec a iné cirkevné spoločenstvá, právne uznané v Slovenskej republike. Zverejňujú sa aj údaje o ateizme, o pohybe vnútri kresťanského života v rámci cirkevnej štruktúry, o umŕtvení výstavby kostolov počas štyridsiatich rokov minulého storočia. Obraz terajšieho stavu života cirkvi je veľavravný. Odpovedá na otázky, ktoré si neraz kladú učitelia a študenti, odborníci i regionálni pracovníci, ateisti i liberáli, neveriaci, zahraniční slovakisti i novodobí emigranti a najmä zvedaví turisti zo zahraničia. *Atlas katolíckej Cirkvi na Slovensku* svojim obsahovým i technickým spracovaním zodpovedá reálnym potrebám náročnej informovanosti. Svojou dokumentárnou hodnotou prežije našu dobu, lebo presahuje záujem len jednej kultúrnej oblasti, napr. cirkevných dejín, religionistiky, sociológie, kultúrnej geografie, regionálnej historiografie a pod. Je zároveň prameňom mnohých iných informácií, zakódovaných v katalógoch, číselných vyjadreniach, mapkách, lokalitách. Spracovanie a vydanie *Atlasu katolíckej Cirkvi na*

Slovensku zapadá do spontánneho a zdravého prúdu historického národného a regionálneho povedomia, ale aj do argumentačného poľa a sily budovania individuálnej kresťanskej a katolíckej identity.

prof. PhDr. PETER LIBA, DrSc.
Filozofická fakulta Univerzity
Konštantína Filozofa
Hodžova ul. 1
947 01 Nitra

LOSSKIJ, Nikolaj O.: *Nauka o reinkarnácii*. Velehrad; Roma : Refugium, 2004. 108 s.

Pravoslávny náboženský mysliteľ, svetoznámy filozof intuitivizmu a historik ruskej filozofie Nikolaj Onufrievič Losskij prežil krátke, ale plodné obdobie svojho života na Slovensku (1942 - 1945). Jeho manželka Ľudmila Vladimirovna, ktorá zomrela po ťažkej chorobe v roku 1943, bola pochovaná na Evanjelickom cintoríne v Bratislave. Azda okrem dôvodov, ktoré priniesla sama pohnutá doba, práve táto smutná udalosť a z nej plynúce pocity osamelosti viedli Losského k rozhodnutiu opustiť Bratislavu a odísť ku svojim synom do Paríža. Znalci jeho ani zďaleka nie jednoduchého života a originálneho diela však Losského pôsobenie na Slovensku, podobne ako to - o niečo dlhšie - pražské, nikdy neopomínajú.

V rozsahom nevelkom, ale obsahom mimoriadne zaujímavom diele *Nauka o reinkarnácii (Učenie o perevoščenenii)* sa Losskij zaoberá otázkou prevteľovania, pričom vychádza z personalizmu a usiluje sa o súlad s kresťanským učením, hľadajúc oporu u pravoslávnych autorít (biskup Silvester Malevanskij) alebo v katolicizme (kard. Désiré Mercier). Táto opora je však viac túžená ako explicitná; Losskij ju vyvodzuje napríklad z výroku Merciera, že náuky o preexistencii a prevteľovaní, ako ich predkladá W. Lutoslowski, „formálne ako herézy odsúdené nie sú“. Knižka je pre tento autorov „tanec na hrane noža“ nielen napínavým čítaním, ktoré sa nedá pustiť z rúk, ale aj vhodnou lektúrou o reinkarnácii v rámci moderných teologických diskusií. Do nich nás v úvode knihy zasvätené vovádza katolícky teológ Pavel Ambros, ktorý upozorňuje na polemický charakter vzťahu medzi reinkarnáciou a vzkriesením, vyberá zo základnej bibliogra-

fie (J. Hick, K. Rahner, H. Küng, H. U. von Balthasar) tie najzaujímavejšie miesta a napokon nám pripomína súčasnú konfrontáciu evanjelia s rozsiahlou reinkarnačnou mentalitou súvisiacou s globalizáciou, prinášajúcou vplyv východných náboženstiev, a s „postkresťanskou“ kultúrnou situáciou otvárajúcou priestor „novým eschatológiám“.

Losskij reflektuje skutočnosť, že v prevteľovanie verí viac ako polovica ľudstva, od väčšiny primitívnych národov všetkých kontinentov cez obrovskú komunitu budhistov, hinduistov, druidov, gnostikov, teozofov, antropozofov až po celú plejádu okultistov. Svoju pozornosť však obracia najmä na filozofov, ktorí sa venujú otázke prevteľovania (Plotínos, Origenes, Rozenberg, Leibniz, Bonet a i.), ale približuje nám aj názory prírodovedcov a literátov.

Hlboké, populárne aj vtipné sú argumenty pre aj proti reinkarnácii, ktoré autor postupne uvádza. Čitateľov „fajnšmekrov“ zaujme, že idey o prevteľovaní Losskij nachádza v krásnej literatúre, napríklad v Danteho *Božskej komédii* (Očistec), v *Babičkiných rozprávkach* (Pes a posvätný kvietok) George Sandovej, či v básnickej zbierke *Kontemplácie* Victora Huga (najmä v básňach *Fleurs dans la nuit* a *Ce que dit la bouche d'ombre*). Za stúpencom náuky o prevteľovaní duší pokladá anglických básnikov Williama Wordswortha a Roberta Browninga a amerického básnika Walta Whitmana. V ruskej literatúre objavuje zástancov reinkarnačnej teórie v Levovi Nikolajevičovi Tolstom, Apuchinovi, Balmontovi, Sologubovi. V dielach Bunina (*Život Alexeja Arseneva*) a Prišvina (*Berendevova húština*) nachádza pasáže, ktoré pokladá za blízke dôkazy o ich príklone k reinkarnačnej teórii.

Poslednú kapitolu knižky venuje autor vzťahu Cirkvi k náuke o prevteľovaní. Ako by sa dalo čakať, Los-

skij začína od Origena, ktorého pokladá „s najväčšou pravdepodobnosťou“ za stúpenca učenia o preexistencii duše a jej páde, ktoré odsúdil Justinián aj miestna Konštantínopolská synoda. Pripomína, že nevieme, či pätnásť Origenových téz, prekliatych v Konštantínopole, odsúdil aj Piaty ekumenický koncil. S rozhodnosťou však tvrdí, že ak piaty snem toto učenie odsúdil, tak pre formu, v akej Origenes svoju náuku podal. Podľa neho nemajú pravdu tí, ktorí odmietajú každý názor, podľa ktorého Boh stvoril všetky duše pri stvorení sveta, a pri tom sa odvolávajú na to, že ich odsúdil všeobecný snem. Sugestívne dodáva: „Náuku o preexistencii duše možno predsa rozvinúť v nanajvyš odlišných modifikáciách. Možno ju doplniť učením o prevteľovaní.“ (s. 105)

Na Nikolaja Losského, zdá sa, silne zapôsobili najmä Leibniz a jeho učenie o monádach, nesmrteľných substanciiach, z ktorých sa skladá svet, pričom každá je mikrokozmosom svojím originálnym spôsobom, podľa stupňa uvedomenia, a potom súdoby „leibnizista“ Wincenty Lutosławski, horlivý katolík a zástanca reinkarnačnej teórie, rozhorčený zápornými postojmi duchovenstva voči týmto teóriám.

Autor, vychádzajúc z Leibniza, z učenia obsahujúceho transkreáciu (doplňujúci tvorivý Boží akt, ktorý pozdvihuje dušu zo živočíšneho stavu do ľudskej rozumnosti), načrtáva vlastné učenie o prevteľovaní, aj keď tvrdí, že nie je filozofickou teóriou, ale hypotézou, keďže do sféry filozofie podľa neho patria iba zaručene dokázané pravdy. Uznáva, že náuka o prevteľovaní často obsahuje podrobnosti o možnom posmrtnom osude človeka a iných tvorov, ktoré majú len povahu dohadov. No keďže vychádzajú zo zásadných postulátov jeho svetonázoru, týkajúcich sa filo-

zofie, celkove ich pokladá za dokázané.

Učenie o pôvode človeka na základe evolúcie z nižších druhov organizmov pokladá za plne zosúladiateľné s kresťanským svetonázorom. Ani jednu z troch základných teórií pôvodu duše, ako sú kreacionizmus (dušu stvoril Boh pri počatí alebo narodení), traducionizmus (nová duša vzniká z duše rodičov) a učenie o preexistencii (duša bola stvorená pri stvorení sveta), nepokladá za uspokojivú. Losského teória je zložitejšia, ide o syntézu teórie preexistencie a teórie kreacionizmu. Obsahuje teda náuku o preexistencii duše a o ďalšej transkreácii. Považuje ju za uspokojivú ohľadom požiadaviek spravodlivosti a analogicky tomu pôsobiacej Božej lásky k iným stvoreným tvorom.

Čitateľ v súčasnosti nájde množstvo literatúry zaoberajúcej sa reinkarnačnými teóriami, spravidla však vychádzajú z východných náboženstiev. Losskij, ktorý sám vyšiel z pravoslávia, je v tejto plejáde „reinkarnačnej literatúry“ natoľko špecifický, že stojí zato prečítať si jeho knihu. Nie ako bizarnosť, ale ako cenný a odvážny príspevok do závažnej diskusie o osude duší, najmä vo svetle interpretácií kresťanskej náuky o očistci, ale aj dialógu o posledných veciach človeka v rámci kresťanských cirkví, ako aj svetových náboženstiev.

ThLic. MICHAELA MORAVČIKOVÁ
Ústav pre vzťahy štátu a cirkví
P. O. Box 57, Jakubovo nám. 12
810 00 Bratislava

P. Alfred Delp SJ 1907 – 1945 : Zborník z medzinárodnej konferencie ku 60. výročiu jeho popravy : Bratislava 3. febr. 2005. Ed. Jozef Šimončič. Trnava; Bratislava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity; Teologická fakulta Trnavskej univerzity, 2005. 180 s. ISBN 80-8082-009-0

Šesťdesiat rokov po násilnej smrti A. Delpa usporiadali Filozofická fakulta a Teologická fakulta Trnavskej univerzity na Slovensku sympóziu. V zborníku zo sympózia sú uverejnené príspevky v slovenskom a nemeckom jazyku. Zdá sa, že Delp práve tam mohol hrať osobitnú úlohu, hoci doteraz bol v tejto oblasti vlastne neznámy. Jeho svedectvo a jeho osud umožňujú spracovať a zvládnuť dnešnú situáciu.

Po krátkom predstavení (s. 7 – 10) nasleduje rozsiahlejší životopis Delpa (s. 11 – 42), potom pohľad na neho ako teológa, pastoračného kňaza a jezuitu (s. 43 – 65) a na jeho filozofické spisy (s. 67 – 80). Ďalej je predstavený ako politológ (s. 81 – 90) a objasnený je vzťah medzi jeho chápaním vtedajšej situácie a odbojom (s. 91 – 114). Predmetom ďalších príspevkov je jeho filozofia dejín (s. 115 – 136) a jeho prínos pre Kreisauerský kruh (s. 137 – 154), potom sa venuje pozornosť jeho „Tretej ceste“ (s. 155 – 167). Otázkou „Mučeník alebo burič?“ sa uzatvárajú príspevky sympózia. Na konci zborníka je uvedený zoznam autorov príspevkov.

Je zaujímavé, že autori a prínosy, ktoré sa v nemeckej oblasti vlastne už dávno pokladajú za vyhodnotené a zatriedené, sa inde javia ako dosť dôležité na to, aby sa im venovala pozornosť, takže vychádza najavo niečo doteraz úplne nepovšimnuté a nezbadané. Predovšetkým by sme si mali uvedomiť, akým významným sa môže stať

myslenie a osud Delpa pre iné podobné totalitárne skúsenosti, ich pôsobenie na ľudí a národy, ako aj ich postupné spracovanie. Príklad Delpa vlieva nádej a dôveru, že napriek všetkým nešťastiam môžeme vkročiť na nové cesty do budúcnosti dôstojnej človeka, aj keď môže byť ťažké povedať, ako bude tá budúcnosť skutočne vyzeráť. Práve obetovanie života v takejto neistote, rozličné pokusy in-

telektuálne a vo viere sa s tým vyrovnáť, sa dajú chápať ako vklad do niečoho, čo ešte len prichádza. To presahuje číre spomienky a spomienkové oslavy.

prof. KARL H. NEUFELD SJ
Universität Innsbruck
Institut für Fundamentaltheologie
Universitätsstraße 4
A-6020 Innsbruck

Viera, krása a umenie

Medzinárodná vedecká konferencia
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,
vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Košice 12. – 13. mája 2006

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach, vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, organizovalo v dňoch 12. – 13. mája 2006 konferenciu s názvom *Viera, krása a umenie*. Cieľom konferencie bolo otvoriť niektoré témy vzťahu kultúry a náboženstva a poukázať na ich dôležitosť v dnešnom svete. Konferenciu otvoril Jozef Kyselica SJ, riaditeľ Centra spirituality Východ – Západ, ktorý predniesol aj úvodný príspevok na tému *Viera a kultúra*. Tomáš Majda sa vo svojom príspevku venoval kráse stvorenia a poukázal aj na málo známu oblasť vzťahu teológie a ekológie. Jarosław Pastuszek z Univerzity Palackého v Olomouci sa venoval modernému umeniu a jeho hermeneutike. Evžen Kindler z Karlovej univerzity v Prahe rozoberal semiotiku cirkevného spevu a Šimon Marinčák poukazoval na miesto hudby a jej úlohu v náboženstve. Prvý deň ukončil Ján Veľbacký z Katolíckej univerzity v Ružomberku svojou prednáškou na tému *Gregoriánsky chorál – tisícročný prameň kultúrnosti a duchovnosti v Európe*. Večer prvého dňa sa všetci prednášajúci zúčastnili na slávnostnom predstavení opery *Trubadúr* Giuseppe Verdiho v Štátnom divadle v Košiciach.

Druhý deň prednášok otvoril Ambróz Martin Štrbák OPraem. prednáškou na tému *Hymnus Gloria Laus od Theodulfa z Orleánsu. Vznik a vplyvy architektúry na jej formovanie počas histórie*. Carmelo Giuffrida SJ z Grottaferraty predniesol príspevok *La bellezza nella liturgia* (Krása v liturgii) a Peter Himič z Prešovskej univerzity sa venoval otázke, či divadelná história správne nazývala jezuitské školské divadlo reakčným. Čo hovoria byzantské liturgické texty o ikonách, rozoberal Marcel Gajdoš. Ladislav Friedmann poukazoval na dôležitosť kontextualizácie sakrálnej architektúry v súčasných podmienkach výstavby. Konferenciu ukončili príspevky Milana Gábor, ktorý podrobne rozoberal vznik, vývoj a dôležitosť ikonostasu v byzantských chrámoch, a Helena Köverová, ktorá poukazovala na odev ako na historický a súčasný prejav úcty človeka voči vonkajšiemu, ale aj transcendentálnemu svetu.

Konferencia sa stretla s pozoruhodným záujmom verejnosti, o čom svedčila aj diskusia po každom bloku prednášok. Vzťah a dôležitosť kultúry a umenia pre teológiu a náboženstvo ako také veľakrát prízvukovali cirkevné autority, napriek tomu však stále ostáva nedocenený a podceňovaný. Konferencia Centra spirituality otvorila túto tému ako jednu z dôležitých. Ostáva nám len dúfať, že táto snaha nebola márna.

SEODr. PaedDr. ŠIMON MARINČÁK, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ M. Lacka
Komenského 14
040 01 Košice

Continuity and Change : Perspectives on Science and Religion

Medzinárodná vedecká konferencia
Metanexus Institute on Religion and Science
Philadelphia (USA) 3. – 7. júna 2006¹

V rámci činnosti zameranej na rozvoj interdisciplinárneho dialógu zorganizoval inštitút Metanexus (Metanexus Institute on Religion and Science) medzinárodnú vedeckú konferenciu s názvom *Continuity and Change : Perspectives on Science and Religion* (Kontinuita a zmena : Pohľady na vedu a náboženstvo), ktorá bola už siedmou výročnou konferenciou tohto inštitútu. Konferencia sa – ako už tradične – uskutočnila na pôde University of Pennsylvania, USA. Za LSI skupinu „Towards Reconciliation of Religion with Science“ (Cestou ku zmiereniu náboženstva a vedy), pôsobiacu na pôde Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, sa na konferencii vo Philadelphii zúčastnili doc. RNDr. Mikuláš Blažek, DrSc., a PhDr. Miroslav Karaba, PhD. Medzinárodný charakter konferencie podčiarkuje aj to, že celkovo na nej participovalo viac ako dvesto účastníkov z piatich kontinentov, zástupcovia rôznych vedeckých disciplín a náboženských tradícií (kresťanstvo, judaizmus, islam, budhizmus, hinduizmus).

V rámci plenárnych prednášok, pripravených vybranými odborníkmi z univerzít z celého sveta, odzneli príspevky na tieto témy:

1. *Beyond Intelligent Design : Science Debates and Culture Wars* (Ponad Intelligent design : Vedecké diskusie a kultúrne vojny) – Ian Barbour. V prvej časti tejto prezentácie bola analyzovaná problematika pokračujúcich kontroverzií medzi prístupom vychádzajúcim z evolúcie a Intelligent design (ID). Jasne sa poukázalo na fakt problematickosti ID a boli prezentované niektoré súčasné myšlienky vychádzajúce z evolučnej teórie, ktoré v súvislosti s teologickou reflexiou prinášajú alternatívny pohľad a odmietajú konflikt medzi vedou a náboženstvom.

2. *Beyond Intelligent Design : The Science* (Ponad ID : Veda) – Stephen Barr, Colin Purrington, Jeff Schloss. Tento príspevok nadväzoval na prvú prezentáciu a novými argumentmi poukázal na fakt, že prístup ID je dôsledkom mylného presvedčenia, že náboženská viera a evolučná teória (v akejkoľvek forme) sú nevyhnutne inkompatibilné.

3. *Indic Religion in Age of Science* (Indické náboženstvo v epoche vedy) – Meera Nanda, Varadara V. Raman, T. D. Sing. Príspevok priniesol zaujímavý pohľad na dôsledky modernej vedy pre staroindickú kozmológiu najmä v kontexte neohinduistickej filozofie.

4. *The Emergent Mind* (Vynárajúca sa myseľ) – Nancey Murphey, Andrew Newberg, George Vaillant. Prezentácia obsahovala priblíženie vývoja ľudskej

¹ S podrobným programom konferencie i s plným znením niektorých plenárnych prednášok a prihlásených príspevkov sa možno zoznámiť na <http://www.metanexus.org>.

mysle z paleontologického a antropologického hľadiska a v tomto kontexte sa usilovala o analýzu náboženského zážitku.

5. *Beyond Intelligent Design : The Philosophies* (Ponad ID : Filozofie) – Roy Clouser, Rafael Pascual, Norbert Samuelson. Ďalšia prezentácia zameraná na ID – gnozeologický status ID, definícia vedy vo svetle evolúcie a teologická doktrína stvorenia.

6. *Pentecostes, Pneumatology and Love* (Turíce, pneumatológia a láska) – Margaret Poloma, Amos Yong. Pohľad z perspektívy rôznych charizmatických komunít na svet a vysvetlenie tohto prístupu v kontexte altruizmu.

7. *Beyond Intelligent Design : The Social and Historical Contexts* (Ponad ID : Sociálne a historické súvislosti) – Dennis Cheek, Warren Eshbach, Ron Numbers. Príspevok priniesol pohľad na niektoré sociálne, politické, náboženské a ekonomické faktory vzťahujúce sa na rozvoj ID v rámci konkrétnych komunít.

8. *World Views in Mathematics, Physics and Cosmology* (Svetonázory v matematike, fyzike a kozmológii) – Wolfgang Achtner, Stephen Barr, Joel Primack. Prvá časť prezentácie poukázala z filozofického hľadiska na objavujúce sa tri základné interpretácie matematiky – platónska (Platón), konštruktivistická (Brouwer) a formalistická (Hilbert). Do kontrastu bolo položené vylúčenie všetkých subjektívnych aspektov z matematiky a subjektívna evolúcia ľudskej mysle. Druhá časť prezentácie priniesla pohľad fyziky a kozmológie na usporiadanosť prírody a prípadné postavenie Boha v tomto systéme.

Druhú hlavnú časť konferencie tvorilo viac ako sto prihlásených príspevkov jednotlivých účastníkov, ktoré boli prezentované v rámci tematických sekcií, napr.: Podnet a kauzalita; Historické štúdie; Kozmológia a fyzika; Evolúcia; Komplementarita vo vede a v náboženstve; Technológia a náboženstvo; Kognitívne vedy; Bioetika; Matematika a metafyzika; Výučba vedy a náboženstva; Metafyzika a metodológia; Veda a náboženstvo v kontexte islamu; Čas, kontinuita a zmena. Podľa stanoveného programu bol prednesený aj príspevok autorov Mikuláša Blažeka a Miroslava Karabu s názvom *Several Open Problems in Physics and Cosmology* (Niekoľko otvorených problémov vo fyzike a kozmológii). Príspevok vyvolal živú diskusiu, ktorá pokračovala aj v rámci „kuloárnych“ rozhovorov a viedla k ďalším zaujímavým ideám. Samozrejme, nie je možné spomenúť všetky referáty a príspevky z takej veľkej konferencie. Pre tých, ktorí by sa s nimi chceli bližšie zoznámiť, odporúčam uvedenú internetovú adresu, prípadne sa môžu obrátiť na autora tejto správy, ktorý má k dispozícii zborník s abstraktmi všetkých prednesených príspevkov.

Súčasťou konferencie bol aj duchovný a kultúrny program, predstavujúci rôzne náboženské tradície formou pre ne typických obradov. Účastníci konferencie sa tak mohli zúčastniť na katolíckej omši, moslimských modlitbách, budhistickej meditácii, protestantských obradoch, či na ekumenickej pobožnosti, ktorú zorganizovalo Medzináboženské centrum vo Philadelphii (Interfaith Center of Greater Philadelphia).

Už viac ako tri roky činnosti má za sebou LSI skupina pôsobiaca pri Teologickej fakulte Trnavskej univerzity aj s podporou Metanexus Institute. Aj keď sa za posledné roky pre rozvoj interdisciplinárneho dialógu na Sloven-

sku urobilo viac ako kedykoľvek predtým, stále ostáva veľa práce na pravdepodobne nikdy sa nekončiacom procese budovania syntézy vedy a náboženstva. Podnety vychádzajúce zo spomínanej medzinárodnej vedeckej konferencie sú silnými stimulmi najmä pre prácu miestnych LSI skupín, ktoré pôsobia v jednotlivých krajinách.

PhDr. MIROSLAV KARABA, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava

Medzinárodné sympóziium pri príležitosti 40. výročia smrti prvého rektora Pontificio Collegio Russicum P. Vendelína Javorku SJ

Pontificio Collegio Russicum
Rím 30. marca 2006

V poslednom marcovom týždni sa pátri Jozef Kyselica, Aurel Štefko a Juraj Dolinský zúčastnili na medzinárodnom sympóziu pri príležitosti 40. výročia smrti prvého rektora Pontificio Collegio Russicum P. Vendelína Javorku SJ. Sympóziium sa konalo v Ríme 30. marca 2006. Samotné sympóziium predchádzala panychída v Kostole sv. Antona. Po panychíde nasledovalo samotné sympóziium, ktoré sa konalo vo veľkej aule Rusika. Na úvod pozdravil súčasný rektor kolégia P. Lojze Cvikl SJ všetkých účastníkov sympózia a zhromaždeniu sa prihovorila aj slovenská veľvyslankyňa pri Svätej stolici pani Dagmar Babčanová. Nasledovali prednášky aktívnych účastníkov sympózia.

P. Juraj Dolinský SJ načrtol vo svojom príspevku životné osudy P. Vendelína Javorku SJ. Vyzdvihol najmä Javorkovu disponibilitu a ochotu pracovať v rozličných podmienkach.

P. Constantic Simon SJ mal prednášku na tému *Slováci v Rusiku*, v ktorej stručne spomenul osudy jednotlivých klerikov, ktorí študovali v Rusiku v období Javorkovho rektorátu. Vo svojom príspevku vykreslil predovšetkým osudy slovenských klerikov, ktorí ostali v zahraničí. Osudy kňazov, ktorí sa vrátili na Slovensko, však nemal autor príspevku zdokumentované.

P. Robert Taft SJ nazval svoj príspevok *Vývoj liturgickej orientácie v Rusiku*. Hovoril o rozvoji liturgie a o jej slávení v Rusiku.

Poľský páter Robert Danieluk SJ, ktorý pracuje v kuriálnom archíve Spoločnosti Ježišovej, prispel na sympóziu prednáškou *Dokumenty dotýkajúce sa P. Vendelína Javorku SJ v Rímskom archíve Spoločnosti Ježišovej*. Vo svojom príspevku zmapoval celú dostupnú korešpondenciu pátra Javorku, ktorá je v jezuitskom archíve. V archíve sa zachovalo takmer 80 listov pátra Javorku a veľké množstvo listov, odpovedí či už od asistenta Spoločnosti Ježišovej, alebo od iných významných osobností, ktorým páter Javorka písal ako predstavený domu v Trnave, rektor v Rusiku alebo ako misionár v Číne.

Posledný príspevok sympózia predniesol P. Cyril Vasil' SJ. Vo svojej prednáške *Idea byzantskej vetvy Spoločnosti Ježišovej* poukázal P. Vasil' na prvé pokusy v medzivojnovom období a na formálne utvorenie tejto vetvy v roku 1950, ktorá sa postupne pretransformovala do ruského apoštolátu a potom do samostatnej ruskej viceprovincie Spoločnosti Ježišovej v roku 1990.

Po prednáškach si všetci účastníci sympózia prezreli výstavu fotografií a dokumentov pod názvom *Vendelín Javorka a prvé roky Rusika*. Na záver sympózia sa konalo otvorenie Auly P. Vendelína Javorku, v ktorej bol vystavený obraz pátra Javorku.

Na sympóziu sa okrem čestných hostí – biskupov Jozefa Zlatňanského a Dominika Hrušovského – zúčastnilo mnoho študentov-klerikov, sestier i kňazov, ktorí študujú v Ríme.

doc. PhDr. ThLic. JURAJ DOLINSKÝ SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava

Dobrý deň!

Dovoľte, aby som vám s radosťou oznámil, že v týchto dňoch začíname s distribúciou už dlho avizovanej knihy *Byzantské ikony Božej Matky*. Chcem vám prostredníctvom tohto oznamu ponúknuť kúpu tejto veľmi hodnotnej publikácie za veľmi výhodnú cenu priamo z našej ikonopiseckej dielne.

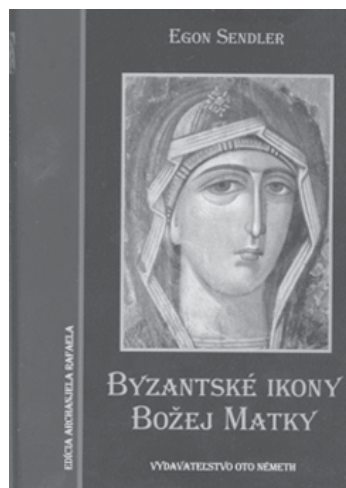
Kniha Egona Sendlera je rozdelená do troch častí.

V prvej časti sa autor venuje ikonám piatich veľkých sviatkov Božej Matky.

Prostredníctvom písomných prameňov Svätého písma, ale aj apokryfov k jednotlivým sviatkom postupne poznávame celé pozadie, o ktoré sa dané ikonografické zobrazenie opiera.

Druhá časť knihy rozoberá jednotlivé typy ikon Bohorodičky, rozdeľujúc ich typologicky na typy teologické, symbolické a liturgické.

Tretia časť knihy nám ponúka katalóg ikon s krátkym opisom a komentárom. Pestro ju dopĺňajú mnohé nákresy podliníkov a fotografie, ktoré dokumentujú ikony spomenuté v jednotlivých kapitolách.



Ikona Krista (223 s.) 260 Sk (od 5 ks 190 Sk)

Viera vo svetle ikon (180 s.) 260 Sk (od 5 ks 190 Sk)
(Pozor! Už len posledných 50 ks)

Byzantské ikony Božej Matky (400 s.) 290 Sk (od 5 ks 260 Sk)
Všetky tri knihy majú pevnú väzbu s plnofarebným prebalom a obrázkami.

Svoje objednávky a pripomienky môžete poselať na našu mailovú adresu:

dielna@ikona.sk

alebo písomne na adresu našej ikonopiseckej dielne:

mobil: 0905 993 988

tel.: 02/ 53 415 943

Ladislav Németh
Martinčekova 10
Bratislava 821 09
Slovensko

Ste srdečne pozvaní aj na našu internetovú stránku:

www.ikona.sk

S pozdravom

Ladislav Németh