

VIII

TEOLOGICKÝ
ČASOPIS

2
2010

TEOLOGICKÁ FAKULTA
TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE

BRATISLAVA

Teologický časopis

Ročník VIII, 2010, číslo 2

Recenzovaný časopis

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. ThDr. Ladislav Csontos SJ, PhD.

doc. ThDr. MUDr. Ján Ďačok SJ, PhD.

ThDr. Ján Ďurica SJ, PhD.

doc. ThDr. Andrej Filipek SJ, PhD.

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

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

Výkonná redaktorka: Mgr. Mária Fúriková

Grafická úprava: Martin Mihaľov

Technická spolupráca: Martin Mihaľov

Vychádza dvakrát ročne

Registrácia MK SR č. 3841/09

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Ladislav Csontos SJ Jezuiti a intelektuálny apoštolát	5
Dominik Kaľata SJ Obrat v nemeckej teológii? Klaus Berger kontra Rudolf Bultmann	23
Józef Kulisz SJ Religia przyszłości w myśli Ojca Pierre'a Teilharda de Chardin	37
Ladislav Bučko Univerzálnosť Ježišovej misie podľa evanjeliových spisov	45
Adam Koperek, Jerzy Koperek Religijne i wychowawcze zasady życia chrześcijańskiego w świetle Pierwszego listu św. Jana	57

RECENZIE

Helena Panczová <i>Apoštol Pavel a Písmo : Sborník příspěvků z konference.</i> Ed. Ladislav Tichý, Dominik Opatrný. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. 222 s. ISBN 978-80-244-2465-1	69
Katarína Bieleková ZVALENÁ, E.: <i>Žánrové dimenzie biblickej epištoly.</i> Prešov : FHPV PU, 2009. 96 s. ISBN 978-80-55500-77-5	73

SPRÁVY

Šimon Marinčák Medzinárodné vedecké konferencie, ktoré zorganizovalo Centrum spirituality Východ - Západ Michala Lacka v Košiciach v roku 2010, a medzinárodné vedecké konferencie na Slovensku i v zahraničí, na ktorých sa zúčastnili pracovníci Centra spirituality Východ - Západ	75
---	----

Contents

Ladislav Csontos SJ Jesuits and the Intellectual Apostolate.....	5
Dominik Kaľata SJ A Turn in German Theology? Klaus Berger contra Rudolf Bultmann	23
Józef Kulisz SJ Religion of the Future in the Thought of Fr. P. Teilhard de Chardin	37
Ladislav Bučko Universality of Jesus' Mission according to Gospel Scriptures.....	45
Adam Koperek, Jerzy Koperek Religious and Educational Rules of the Christian Life in the Light of the First Letter of St. John.....	57
REVIEWS – MATERIALS.....	69

Jezuiti a intelektuálny apoštolát

LADISLAV CSONTOS SJ

CSONTOS, L.: Jesuits and the Intellectual Apostolate. *Teologický časopis*, VIII, 2010, 2, s. 5 - 22.

First of all we would like to point out two aspects of the Theological Faculty of Trnava University, that is an apostolic work of the Society of Jesus, and at the same time the Faculty of a public University. The general congregations of the Society of Jesus have clearly declared the intellectual apostolate to which Jesuit academic institutions are being called. The Jubilee Year 2000 was an opportunity for UNESCO to express their vision of higher education in the following century. In that, the vision of the university research plays a key role. So the claims of the order and of the international community do not only meet in our Theological Faculty, but they synthesize as well. The University together with the Faculty have within the capacities in their long-term plans set some goals on which they want to concentrate. The University has thus expressed its ambition to be a research University with a high proportion of the research activities that will enable its development. The Theological Faculty has established and started to develop several long-term priority programmes in the field of the relation between science and faith, the origins of Christian thought and culture, biblical studies, as well as in the improvement of teaching pastoral theology and the dialog between the East and the West. The first results of a several-year effort after the year 2000 have already indicated the rightness of the choice oriented *ad fontes*. The two projects, mainly the „Komentár k Svätému písmu“ (Commentary to the Bible) and the „Starokresťanská knižnica“ (Ancient Christian Library), turn out to be strong and long-term perspective. Other published works also bring hope that even other projects will become so within several years.

1. ÚVOD

Medzi prvé celosvetové apoštolské diela Spoločnosti Ježišovej patrí systém jezuitských škôl, ktorý začal vznikať už za čias sv. Ignáca z Loyoly ako odpoveď na vtedajšie potreby kresťanskej Európy. Počas viac ako 450-ročných dejín rehole prešiel tento systém mnohými premenami. Od prvého bezplatného školského systému usporiadaného podľa jednotných zásad *Ratio studiorum* až po súčasnú pluralitu, odrážajúcu pluralitu kultúr jednotlivých kontinentov a krajov, v ktorých jezuitské školy pôsobia. Od určitej uniformnej jednoty k jednote duchovnej, podobnej živému organizmu oživovanému prehĺbenou jezuitskou duchovnou tradíciou, založenou na kľúčovej duchovnej skúsenosti sv. Ignáca, a napokon každého jezuitu, na skúsenosti ignaciánskych duchovných cvičení. Táto skúsenosť je stále živou a oživujúcou miazgou jezuitského školského systému. V tomto duchu sa aj dnes rozvíja jezuitský intelektuálny apoštolát na jezuitských univerzitách a fakultách, ktoré sú jeho inštitucionálnou bázou.

Skôr, ako sa budeme zaoberať podmieňujúcou funkciou vedeckého bádania pre rozvoj teologického štúdia, poukážeme na dva aspekty Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, ktorá je apoštolským dielom Spoločnosti Ježišovej

a zároveň fakultou verejnej univerzity. Uvedieme požiadavky, s ktorými sa rehoľa prostredníctvom svojich generálnych kongregácií obracia na jednotlivé provincie a jezuitské diela. Je to dôležité v historickom kontexte, ktorý je ešte stále ovplyvňovaný dedičstvom komunistického režimu. Ako píše Karaba: „Toto obdobie sa vyznačovalo úsilím o neinformovanie alebo zámerne nepravdivé informovanie a spôsobilo u mnohých ľudí zmätok, či dokonca falošné predstavy, že medzi náboženstvom a poznaním súčasnej vedy existuje neprekonateľný rozpor. Dialektický materializmus utvoril základňu pre ateistickú filozofiu, ktorá pripisovala reálnu existenciu a možnosť poznania iba materiálnemu svetu. Náboženská viera bola oficiálne interpretovaná ako relikv spoľochnosti, v ktorej nad človekom vládli prírodné živly a on cítil potrebu nejako ich interpretovať. Náboženstvo sa tak stalo v mysliach mnohých ľudí synonymom iracionality a nevedomosti. V protiklade k nemu sa veda pokladala za takmer všemohúcu skutočnosť, ktorá by mohla a mala vyriešiť všetky problémy spoločnosti.“¹

Tento relikv má v postkomunistickej Slovenskej republike aj iné podoby, ktorými je dosť často poznačený vzťah k teológii ako k vede a jej miestu na univerzitách. Z právneho hľadiska boli už v akademickom roku 1946/47 teologické fakulty vyňaté zo zväzku univerzít a v roku 1950 boli podriadené ministerstvu kultúry. Až po páde komunizmu boli v roku 1990 opäť začlenené do zväzku univerzít.² Je to výzva etablovať teologické vedy v rodine humanitných vedeckých disciplín. Rehoľné požiadavky sa spájajú s požiadavkami výzvy UNESCO o vysokoškolskom vzdelávaní pod titulom *Svetová deklarácia o vysokoškolskom vzdelávaní pre 21. storočie: vízia a aktivity*, ktorá bola prijatá na svetovej konferencii v októbri 1998 v Paríži.

Na pozadí výziev Spoločnosti Ježišovej a UNESCO predstavíme dlhodobý program rozvoja našej teologickej fakulty, ktorá realizáciou vedeckých projektov vstúpila na cestu intelektuálneho rozvoja a tiež rozvoja a skvalitňovania pedagogického procesu na všetkých troch stupňoch vysokoškolského vzdelávania. Princiálnou osou dlhodobého rozvoja fakulty sú dlhodobé vedecké projekty.

2. TEOLOGICKÁ FAKULTA AKO JEZUITSKÉ DIELO

Spoločnosť Ježišova už tradične rozvíja svoj apoštolát v akademickom prostredí, predovšetkým na univerzitách, ktoré sama zriadila a riadi, ako i na iných, ktoré jej boli zverené. V súčasnosti je 78 univerzít a takmer 200 jezuitských ustanovizní vyššieho vzdelávania. Okrem toho jezuiti pôsobia na mnohých vysokých školách, ktoré vedú iní.

Slovenská provincia Spoločnosti Ježišovej si už od svojho vzniku uvedomovala dôležitosť intelektuálneho apoštolátu, na ktorý pripravovala mladých pátrov. Išlo predovšetkým o vybudovanie teologickej fakulty. „Po dohode s Českou provinciou pripravovalo sa štúdium filozofie v Českej provincii a teologic-

¹ KARABA, M.: Vzájomný vzťah vedy a viery v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Studia Theologica*, roč. 7, 2005, č. 1, s. 75. ISSN 1212-8570

² Porov. Základné informácie o RKCMBF UK. In: Univerzita Komenského v Bratislave, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta. <http://www.frcth.uniba.sk/index.php?id=118> (21. 10. 2010).

ké štúdium v Slovenskej viceprovincii. Prvý plánovaný Filozofický inštitút sa otvoril v septembri 1938 v Benešove u Prahy.³ Štúdium teológie sa začalo na Teologickom inštitúte sv. Alojza Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 5. októbra 1941 v Banskej Bystrici. Študovali na ňom bohoslovci jezuiti aj misionári verbisti. Slovenská provincia Spoločnosti Ježišovej už v tridsiatych rokoch pripravovala popri iných apoštolských podujatiach aj zriadenie teologického učilišťa pre rehoľných bohoslovcov, a tak mala pripravený káder učiteľov pre takýto ústav. Vonkajšie povojnové udalosti a pomery spôsobili, že inštitút sa musel sťahovať najprv do Ružomberka a v roku 1949 do Trnavy, kde ho v roku 1950 zastihla násilná likvidácia.⁴ Slovenskí jezuiti v zahraničí pokračovali vo svojom intelektuálnom apoštoláte na rozličných miestach. V Ríme na Gregorovej univerzite, na Pápežskom biblickom inštitúte a na Pápežskom východnom inštitúte. Pôsobili na teologických fakultách v Európe a v zámorí. Po vybudovaní misijného domu v Cambridge v Kanade sa venovali aj vydávaniu náročnejších kníh a časopisu ECHO, s podtitulom „duchovného prúdenia moderného sveta“.⁵

V domácom prostredí sa rozvinula tajná formácia jezuitov a s ňou spojený intelektuálny apoštolát vydávania teologickej literatúry. P. Emil Krapka SJ vypracoval v roku 1976 „Osnovu cirkevných štúdií podľa dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu“, ktorý si žiadal ich obnovu.⁶ Vychádzal pritom z dekrétov 31. a 32. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, ktoré boli venované obnove študijných programov.⁷ V dokumente sa hovorí: „Tomu má slúžiť i nová úprava štúdií; pri nej »treba hľadiť najmä na to, aby sa filozofické a teologické disciplíny vhodnejšie rozvrhli a súladne sa snažili čoraz viac sprístupniť seminaristom tajomstvo Kristovo, ktoré pôsobí na celú históriu ľudského pokolenia, ustavične vyúsťuje v Cirkev a uplatňuje sa hlavne kňazskou službou« (OT 14). Koncil sa obracia na kňazov, aby boli »zrelí vo vede« a ich náuka nech je »duchovným liekom pre Boží ľud«. Preto ich povzbudzuje: »Keďže v našich časoch ľudská vzdelanosť i bohoslovné nauky robia nebývalý pokrok, kňazi sa povzbudzujú, aby primeraným spôsobom neprestajne zdokonaľovali svoje teologické i svetské vedomosti a tak sa vhodnejšie pripravovali na dialóg so svojimi súčasníkmi.« (OT 19)⁸ V roku 1991 Slovenská provincia obnovila verejné účinkovanie Teologického inštitútu sv. Alojza, z ktorého v roku 1997 vznikla Teologická fakulta Trnavskej univerzity.⁹

V roku 1995 prichádza nové ocenenie a povzbudenie jezuitov k intelektuálnej práci z najvyššieho zákonodarného orgánu rehole v osobitnom dekréte

³ KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*. Cambridge (Kanada) : Dobrá kniha, 1990, s. 369.

⁴ Porov. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 335, 369–370.

⁵ Porov. KRAPKA, E., MIKULA, V.: *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, s. 420–422.

⁶ Porov. KRAPKA, E.: Rehoľný život v skrytosti. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1998*. Trnava : Dobrá kniha, 1998, s. 146–147.

⁷ Porov. Slávnostný príhovor P. Emila Krapku SJ, rektora Teologického inštitútu, na Veni Sancte 30. septembra 1991. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu : Zborník z konferencie*. Trnava : Dobrá kniha, 2001, s. 64.

⁸ KRAPKA, E.: Osnova cirkevných štúdií. In: *Šesťdesiat rokov Teologického inštitútu : Zborník z konferencie*, s. 223–224.

⁹ Porov. História. In: Trnavská univerzita Teologická fakulta. <http://www.tftu.sk/index.php?stranka=historia&tg=1> (21. 10. 2010).

34. generálnej kongregácie: „Od svojho vzniku Spoločnosť Ježišova vysoko oceňovala intelektuálnu prácu ako významný príspevok k objaveniu Božieho tvorivého diela a k uznaniu legitímnej autonómie ľudského skúmania. Táto tradícia Spoločnosti má osobitný význam dnes v súvisе s nástojčivými otázkami, s ktorými sa stretávame v našom poslaní. Preto 34. GK rozhodne potvrdzuje osobitný význam intelektuálnej kvality všetkých našich podujatí. Hodnota tohto hľadiska našej služby je podstatná v súčasných okolnostiach, ktoré sa vyznačujú rýchlymi zmenami.“¹⁰ Ďalej konštatuje: „Jezuiti sa zaoberajú vyučovaním na univerzitách, výskumom a vydávaním vedeckých publikácií takmer od začiatku Spoločnosti. Pokúšajú sa objaviť, utvárať a obnoviť alebo napomáhať ľudskú múdrosť; pritom však vždy rešpektujú integritu disciplinárnej vedeckosti. Tiež sa snažia sprevádzať vo viere mužov a ženy, stvárnovaných pôsobivými kultúrnymi silami, ktoré sú vlastné univerzite ako ustanovizni.“¹¹ Zdôrazňuje skutočnosť, že „naše univerzity majú jasnú možnosť podporovať medzinárodnú spoluprácu a osobitne podujat' sa na spoločné projekty medzi jezuitskými univerzitami vo vyvinutých a v rozvíjajúcich sa krajinách“¹². Kongregácia jasne stanovila ciele pre jezuitské vysoké školstvo, keď deklarovala: „Jezuitská univerzita má vynikať v humanistickej, sociálnej, duchovnej a morálnej formácii.“¹³

Tieto výzvy korešpondujú so základnými princípmi vo vzťahu vedy a viery, ktoré boli načrtnuté na Druhom vatikánskom koncile; Karaba ich zhrnuje v šiestich bodoch: „(1) Cirkev poučená vlastnými chybami nastúpila novú cestu dialógu, zmierenia a obnovy. (2) Nemožno ignorovať obrovský rozvoj vedy a techniky, ktorá, ak sa správne využíva, môže pomôcť ľudskému spoločenstvu zlepšovať kvalitu života. (3) Vede ako jednej z časných skutočností sa priznáva oprávnená autonómia, založená na vlastných zákonoch, jej usporiadani a príslušných metódach, ktoré treba rešpektovať. (4) Koncil upozorňuje aj na reálne riziká technického pokroku, ukryté najmä v strate záujmu o duchovné hodnoty a v snahách odmietnuť Boha ako pôvodcu a cieľ všetkého. (5) Výsledky seriózneho vedeckého výskumu sa nemôžu dostať do skutočného rozporu s konkrétnymi teologickými interpretáciami. (6) Je potrebné, aby sa kresťania oboznamovali s výtvarnými modernou techniku, a ak je to možné, zapájali sa aj do výskumu v rôznych vedeckých disciplínach.“¹⁴

Nové povzbudenie a opodstatnenie pre rozvoj teologických disciplín na jezuitských teologických fakultách prinášajú aj najnovšie dekréty 35. generálnej kongregácie, ktorá zdôraznila predovšetkým potrebu pracovať na hraniciach kultúr a na miestach, kde iní len ťažko môžu pracovať v tomto globalizujúcom sa svete s mnohými novými výzvami. Generálna kongregácia pozitívne hodnotí fakt, že „počas posledných rokov obohatilo plodné angažovanie sa Spoločnosti

¹⁰ Dekrét 16: Intelektuálny rozmer jezuitských služieb, č. 394. In: *Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej*. Bratislava : Provinciat Spoločnosti Ježišovej, 1995, s. 155.

¹¹ Dekrét 17: Jezuita a univerzitný život, č. 404. In: *Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej*, s. 159.

¹² Dekrét 17: Jezuita a univerzitný život, č. 413. In: *Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej*, s. 162.

¹³ Dekrét 17: Jezuita a univerzitný život, č. 414. In: *Dekréty 34. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej*, s. 159.

¹⁴ KARABA, M.: Vzájomný vzťah vedy a viery v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu. In: *Studia Theologica*, roč. 7, 2005, č. 1, s. 75.

v dialógu s ľuďmi patriacimi k rôznym kultúram a náboženským tradíciám našu službu viery a napomáhania spravodlivosti¹⁵. Reflektuje novú kultúrnu situáciu súčasného sveta, ktorý sa čoraz viac zjednocuje. Triezvo hľadá na kladné i záporné stránky týchto procesov. „Globalizácia spôsobila zrod spoločnej kultúry, ktorá zasahuje každú kultúru. Toto často vyústilo do procesu homogenizácie a asimilácie politik, ktoré popierajú práva jednotlivcov a skupín žiť a rozvíjať ich vlastnú kultúru.“¹⁶ Neobchádza ani riziká, ktoré z toho vyplývajú. Naznačuje, že dialóg je kľúčovým prostriedkom, ktorým sa môže v súčasnom svete udržať identita jednotlivých kultúr, ich bohatstvo a tiež nastoliť nová jednota.

„Jezuitská tradícia budovania mostov ponad bariéry sa stala kľúčovou v kontexte súčasného sveta. Len vtedy budeme schopní prekonať rozdelenia roztriešteného sveta, keď budeme spojení láskou Krista, nášho Pána, prostredníctvom takých osobných pút, ktoré spájali ponad more Františka Xaverského a Ignáca, a prostredníctvom poslušnosti, ktorá posielala každého z nás na misiu kdekoľvek na svete.“¹⁷

Odmietajú tiež také formy myslenia a uplatňovania viery, ktoré vedú ku konfrontácii. Kriticky sa stavia k tendencii, keď „niektorí používajú vieru v Boha, aby rozdeľovali ľudí a spoločnosti, aby vytvorili polaritu a napätia, ktoré trhajú spojivá nášho spoločenského života. Všetky tieto zmeny sú pre nás výzvou, aby sme pracovali na hraniciach kultúry a náboženstva. Je potrebné, aby sme posilňovali a podporovali tých jezuitov a spolupracovníkov, ktorí sú aktívne zaangażovaní do štvorakého dialógu, ktorý odporúča Cirkev“¹⁸. Ide o dialóg života, akcie, náboženskej skúsenosti a o teologickú výmenu.

Medzi globálne preferencie Spoločnosti Ježišovej zaraďuje 35. GK intelektuálny apoštolát, ktorý zdôrazňuje a vyzýva, „aby sa tento apoštolát posilnil a obnovil. Je totiž privilegovaným prostriedkom Spoločnosti v jej úsilí vhodne odpovedať na dôležitý intelektuálny vklad, ku ktorému nás vyzýva Cirkev. Je potrebné povzbudzovať a podporovať jezuitov počas formácie k nadstavbovým štúdiám“¹⁹.

Dôležitosť intelektuálneho apoštolátu jezuitov zdôraznil Svätý Otec Benedikt XVI. vo svojom príhovore k členom 35. generálnej kongregácie. „Preto som vás žiadal o obnovené úsilie pri podporovaní a obrane katolíckej nauky »osobitne v neurgických bodoch, ktoré sú dnes silno napádané sekulárnou kultúrou, z ktorých som niektoré uviedol vo svojom liste. Témy, o ktorých sa dnes stále diskutuje a sponchýňujú sa, ako je spása všetkých ľudí v Kristovi, sexuálna morálka, manželstvo a rodina, treba prehĺbiť a osvetliť v kontexte súčasnej skutočnosti, ale pritom treba zachovať tú zhodu s Magistériom, ktorá

¹⁵ 3. dekrét: Výzvy pre naše súčasné poslanie : O poslaní, č. 4. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*. Bratislava : Provincijálát Spoločnosti Ježišovej na Slovensku, 2009, s. 62.

¹⁶ 3. dekrét: Výzvy pre naše súčasné poslanie : O poslaní, č. 10. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*, s. 63.

¹⁷ 3. dekrét: Výzvy pre naše súčasné poslanie : O poslaní, č. 17. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*, s. 66.

¹⁸ 3. dekrét: Výzvy pre naše súčasné poslanie : O poslaní, č. 22. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*, s. 68.

¹⁹ 3. dekrét: Výzvy pre naše súčasné poslanie : O poslaní, č. 39. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*, s. 74.

pomôže vyhnúť sa zmätku a nesúladu v Božom ľude«. Viem a chápem, že toto je osobitne citlivý a záväzný bod pre vás a pre rozličných vašich spolubratov, najmä tých, ktorí sú zaangažovaní v teologickom výskume a v medzináboženskom dialógu a v dialógu so súčasnými kultúrami.²⁰ Tieto slová sú orientáciou aj pre Teologickú fakultu Trnavskej univerzity a všetky jej súčasti, najmä tie, ktoré majú za úlohu rozvíjať vedeckú a vzdelávaciu činnosť.

3. POSLANIE VEDY VO VYSOKOM ŠKOLSTVE

Teologická fakulta ako súčasť Trnavskej univerzity v Trnave bola zverená Spoločnosti Ježišovej, aby zabezpečovala jej vzdelávaciu a vedeckú činnosť v súlade s cirkevnými predpismi. Z občianskeho hľadiska je fakulta zasadená do celkovej koncepcie vysokého školstva Slovenskej republiky. „Najdôležitejším takýmto dokumentom z posledného obdobia je *Svetová deklarácia o vysokoškolskom vzdelávaní pre 21. storočie : Vízia a aktivity*, prijatá na svetovej konferencii UNESCO o vysokoškolskom vzdelávaní v októbri 1998 v Paríži. Dokument vznikol po intenzívnej trojročnej práci za účasti odborníkov z celého sveta.²¹ Z nej vychádza aj *Návrh koncepcie ďalšieho rozvoja vysokého školstva na Slovensku pre 21. storočie*, ktorý schválila Slovenská rektorská konferencia na svojom zasadaní v Žiline 8. 8. 2000.

Osobitnú pozornosť venuje rozvoju vedy na vysokých školách. Zdôrazňuje všeobecne platnú skutočnosť, že kvalita vysokých škôl a aj samotného vyučovacieho procesu na nich je závislá od rozvoja vedeckého bádania. Práve vedecké projekty, ktoré riešia vysokoškolskí učitelia, zabezpečujú ich odborný rast, získavanie najnovších poznatkov a ich sprostredkovanie vo vyučovacom procese. V časti „Poslanie vedy, techniky a umenia vo vysokom školstve“ stanovuje tri kľúčové úlohy:

„1. Systematicky rozvíjať a inovovať výskumno-vývojový potenciál štátu na vysokých školách, nakoľko vyspelé krajiny potvrdzujú vysokú efektívnosť takéhoto postupu. V nadväznosti na to priznať prioritné postavenie inštitucionálnemu financovaniu vedy a techniky na vysokých školách.

2. Zintenzívniť v oblasti výskumu, vývoja a umeleckej tvorby spoluprácu vysokých škôl s praxou.

3. Podmieniť poskytovanie druhého cyklu vysokoškolského vzdelávania vysokoškolskou ustanovizňou rozvíjaním výskumnej a umeleckej činnosti v zodpovedajúcich odboroch.²²

Materiál rektorskej konferencie Slovenska uvádza: „Hlavným cieľom v oblasti vedy a techniky na vysokých školách je zabezpečiť jej rozvoj tak, aby vytvárala potrebný základ pre kvalitné vysokoškolské vzdelávanie, a to najmä pre vzdelávanie v druhom cykle. Na to je potrebné, aby sa v rámci pripravovaných celkových zmien v oblasti vedy a techniky vypracoval a legislatívne zakotvil

²⁰ Príhovor Svätého Otca Benedikta XVI. k členom 35. generálnej kongregácie. In: *Dekréty 35. generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej a iné príslušné dokumenty*, s. 168.

²¹ Východiská pre tvorbu koncepcie ďalšieho rozvoja vysokého vzdelávania pre 21. storočie na Slovensku. In: <http://fria.fri.uniza.sk/fri/dokumenty/vs21/vych21.html> (21. 10. 2010).

²² Návrh koncepcie ďalšieho rozvoja vysokého školstva na Slovensku pre 21. storočie (Nová verzia zo 6. 8. 2000 pripravená na prerokovanie na zasadaní SRK v Žiline 8. 8. 2000). In: <http://www.ibv.nfo.sk/navrh.html> (21. 10. 2010).

súbor systémových zmien dotýkajúcich sa vedy a techniky vo vzťahu k vysokým školám. Pri rozhodovaní o prioritách v oblasti vedy a techniky bude treba vziať do úvahy, že veda a technika na vysokých školách garantujú najvyššiu formu vzdelávania a tým podstatnú časť základného rozvoja intelektuálneho potenciálu Slovenska.²³ Tieto skutočnosti sa premietajú do dlhodobého zámeru rozvoja Trnavskej univerzity a jej fakúlt.

Dlhodobý zámer rozvoja Teologickej fakulty venuje osobitnú pozornosť rozvoju vedy prostredníctvom dlhodobých projektov, ktoré napomáhajú jej profiláciu a tvorbu vlastnej vedeckej identity. Dlhodobý zámer fakulty sleduje viaceré ciele: podporovať doktorandské štúdium; výraznejšie profilovať vedecký charakter výskumu na jednotlivých katedrách a odboroch so zámermi TF TU mať podiel na rozvoji vedy v špecifických oblastiach výskumu; v rámci rozvoja interdisciplinárnych výskumov spolupracovať najmä s katedrami Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity a s ústavmi Slovenskej akadémie vied; rozvíjať spoluprácu na národnej a medzinárodnej úrovni; podporovať tvorbu vysokoškolských učebníc a monografií; podporovať recepciu Druhého vatikánskeho koncilu a jej odozvu v súčasnej teologickej reflexii.²⁴

4. NOSNÉ PROJEKTY ROZVOJA VEDY

Rozvoj kresťanskej filozofie. Štúdium filozofie má oddávna svoje dôležité miesto na teologických fakultách. Nie je to inak ani na našej fakulte, kde pôsobí samostatná katedra filozofie. Popri vyučovacom procese rozvíja aj vedeckú prácu vo viacerých fakultných projektoch, ktoré možno zhrnúť do štúdia textov patristickej a scholastickej filozofie a štúdia vzťahu filozofie a teológie. V rámci štúdia prameňov kresťanskej kultúry sa rozvinul projekt „Antológia patristika a scholastika“, ktorý sa pokúša zaplniť vákuum v edícii filozofických textov v slovenskom jazyku. Prináša dôležité filozofické texty sv. Augustína, Dionýza Areopagitu, sv. Tomáša Akvinského, sv. Bonaventúru, Rajmunda Lullusa, bl. Jána Dunsca Scota a Viliama Ockhama. „K vrcholným a nepochybne najzaujímavejším Augustínovým dielam tak z hľadiska teológie, ako aj filozofie patrí jeho spis *De Trinitate* (O Trojici; r. 399 – 422/426). V pätnástich knihách tu autor rozvinul biblickú a starokresťanskú náuku o Trojici, ktorú si osvojila celá západná teológia až dodnes.“²⁵

Významný je prínos textov Jána Dunsca Scota; venoval sa im predovšetkým Michal Chabada, ktorý vyzdvihuje jeho päť otázok z *Prológu k Ordinatio*. „Scotus sa teda zaoberá podstatným určením a zmyslom teológie zo zjavenia, ktorá je zachytená v biblických spisoch. Je zrejme, že všetkých päť častí tvorí ucelenú a systematicky prepracovanú jednotu, v ktorej jednotlivé tematické celky na seba logicky nadväzujú.“²⁶

²³ Návrh koncepcie ďalšieho rozvoja vysokého školstva na Slovensku pre 21. storočie (Nová verzia zo 6. 8. 2000 pripravená na prerokovanie na zasadaní SRK v Žiline 8. 8. 2000). In: <http://www.ibv.nfo.sk/navrh.html> (21. 10. 2010).

²⁴ Porov. Dlhodobý zámer rozvoja Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. In: Archív Dekanátu TF TU, 2009.

²⁵ ANDOKOVÁ, M.: Aurelius Augustinus, život a dielo. In: *Antológia patristika a scholastika*. Ed. M. Andoková, M. Chabada. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 16.

²⁶ CHABADA, M.: Ján Duns Scotus, život a dielo. In: *Antológia patristika a scholastika*, s. 342.

Rastislav Nemeč píše: „Najvýznamnejšou témou Ockhamovho diela všeobecne je logika. Bol síce odsudzovaný za to, že nezapojil svoju formálnu filozofiu do celku dialektických (napr. etických) diel, no sám Ockham explicitne – aj keď nečakane – dialektiku *obligationes* a logiku formulovanú v diele *Summa Logicae*. Napríklad, Ockhamova filozofická logika v tomto diele pracuje s pojmom »dôsledku«, s nelogickosťou pri rôznych paradoxných formách, ktoré vznikajú pod rúškom logiky.“²⁷ Na rozdiel od súčasnej logiky, ktorá je sémantická, Ockham bazíruje na mentálnom porozumení pojmu.

Rozvoj štúdia filozofie pripravuje podmienky pre štúdium teológie – to je druhá línia rozvoja filozofického bádania na fakulte. Ako osobitne dôležitý sa javí dialóg medzi kresťanstvom a kultúrou v širokom antropologickom zmysle, ktorý nie je možný bez rozvoja filozofického bádania na teologických fakultách. Filozofická koncepcia, ktorá je v pozadí mnohých prírodovedeckých teórií, sa dá opísať ako určitý druh realizmu, ktorý možno porovnať s tradičnou metafyzikou, ktorá si našla miesto v kresťanskej filozofii. Tu sa črtá aj filozofické východisko pre dialóg viery a vedy.²⁸

Významným príspevkom je monografia Miroslava Karabu *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. „Napriek dominantnému postaveniu vedy v súčasnej spoločnosti však človek ostáva tým, ktorý je schopný pohľadu poza horizont. Jednou zo základných otázok, ktoré človeka sprevádzajú od počiatku jeho putovania po tomto svete, je aj pýtanie sa na podstatu všetkého a každého bytia. Odpoveď na túto otázku hľadal človek vo filozofických úvahách oveľa skôr, ako sa zrodilo to, čo v dnešnom jazyku označujeme ako veda.“²⁹ V nej pokračuje vo svojich úvahách o vzťahu vedy a viery, ktorý naznačil už pri význame modelov v prírodných vedách a v teológii. „V tradičnej kresťanskej teológii nenájdeme paralely v súvislosti s vytváraním a overovaním modelov tak, ako sa to deje v prírodných vedách. Analógie v kresťanstve sú vnímané predovšetkým ako odovzdávané dedičstvo a úlohou teológov je skôr akési vymedzenie existujúcich analógií a ich synchronizácia s ostatnými »ortodoxnými« analógiami. V tradičných kresťanských kruhoch by neprichádzalo do úvahy opustiť nejaký osvedčený model Boha, napr. model Boha ako dobrého pastiera. Takéto modely sú uložené príliš hlboko v biblickej matérii, teologickej reflexii a liturgickej praxi. Majú status akýchsi »fundamentálnych modelov«, ktoré sú považované za stále a základné elementy kresťanskej tradície. Časom sa môže ukázať, že tieto modely si vyžadujú novú interpretáciu, alebo nový pohľad na tie aspekty, ktoré boli až doteraz prehlíadané, ale modely samotné zostávajú pre teologickú reflexiu fundamentálne.“³⁰

Vzťahom vedy a viery sa zaoberá vo svojej práci *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie* Rastislav Nemeč. Konštatuje: „Veda i náboženstvo spočívajú v ur-

²⁷ NEMEČ, R.: Viliam Ockham, život a dielo. In: *Antológia patristika a scholastika*, s. 399.

²⁸ Porov. KARABA, M.: Realistic Interpretations of Scientific Knowledge in Theistic Contexts. In: *Humanity, the World and God : Understanding and Actions*. Lund : Lund University, 2007. ISBN 978-91-975249-5-7

²⁹ KARABA, M.: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 11.

³⁰ KARABA, M.: Základné aspekty používania modelov v prírodných vedách a v teológii. In: *RAN*, roč. 11, 2008, č. 2, s. 38. ISSN 1335-3543

čitej viere, ktorá môže mať naivné (respektíve až neplatné) základy, a preto musí byť revidovaná. Napríklad v prípade, že náboženstvo sa prestane usilovať o vlastnú prenikavosť a jasnosť, ponorí sa do nižších foriem, vlastne náboženskosti. Môže sa ukryť, podobne ako veda, za všeobecnosť výrokov implikovaných vo svojej viere, ale v tom prípade sú jeho dogmy len príjemnými myšlienkami, ktoré môžu stimulovať emócie religiozity. Preto by sa podľa Whiteheada úsilie náboženstva malo zamerať na reguláciu emócií, ktoré z náboženskej skúsenosti vyplývajú, aby sa zamedzilo nespútaným reakciám náboženského nadšenia (proti reformným hnutiam), použijúc jeden spoločný a univerzálny nástroj, ktorý je platný a všeobecný aj v iných vedách, najmä v metafyzike – kritéria racionality.³¹ Poukazuje na súvislosť hermeneutiky najmä s protestantskou exegézou, ktorá, začínajúc Schleiermacherom, sa uberala posilňovaním subjektívneho prístupu k interpretácii biblického textu. „»Procesuálna hermeneutika« ovplyvnená Whiteheadovou teóriou vnímania je sympatetická s Bultmannovou existenciálnou interpretáciou v »novej hermeneutike« a dôrazom na imagináciu. No na rozdiel od týchto hermeneutických perspektív, »procesuálna hermeneutika« neredukuje význam textu na »subjektívnu formu«. Pri interpretácii čitateľ podniká propozície, ktorých logický subjekt obsahuje entity v čitateľovom (a autorovom) minulom svete; len *takto* sa stávajú súčasťou interpretátorovej »subjektívnej formy«, preto v interpretácii stále zostáva istý prvok objektívnej referencie.“³²

Nemec sa ďalej zaoberá problematikou hermeneutiky, ktorá má čoraz väčší význam pri interpretácii starých textov. Tým vstupuje do filozofického výskumu, v ktorom porovnáva Whiteheada s Gadamerom. Vo svojej štúdii *Gadamerova subtilitas aplicandi versus Whiteheadova symbolická referencia* poukazuje na súvislosti v hermeneutike týchto významných autorov. „Prelínanie horizontov u Whiteheada je podobne ako u Gadamera prelínaním subjektívnej »formy« s objektívne tradovaným významom. Čitateľ sa stáva aktérom »objektívizácie« významu vo svojom dejinnom prostredí a utvára jeho ďalší tradovaný »obsah« tradície. Podľa obidvoch autorov k čítaniu textu vždy už pristupujeme s nejakým významom, po uplatnení ktorého sa ukáže, či je daný návrh pravdivý, alebo nie. Pravda zostáva otázkou uplatnenia propozície a jej uplatnenie je zase podmienené záujmom nášho vnímania.“³³

Ako píše Sochoň v knihe *Zasvätenie do teológie*: „Vo všeobecnosti sa filozofi k teologickým názorom stavali rezervovane. Boli presvedčení, že teológovia príliš ľahko motivujú svoje tézy »istotou«, ktorá vychádza z presvedčenia, že známe zjavenia nás upozorňujú na procedúru. Vzťah medzi filozofiou a teológiou musí mať však charakter sesterstva, pri zachovaní podstatnej odlišnosti. Samozrejme, diskutovanou otázkou zostáva fakt, ktorý by sme mohli nazvať otvorenosťou na obsah zjavenia.“³⁴ Táto diskusia má svoje miesto v prácach učiteľov i doktorandov katedry filozofie.

³¹ NEMEC, R.: *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, s. 151.

³² NEMEC, R.: K problematike procesuálnej hermeneutiky. In: *Studia Aloisiana : Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 2005*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 226. ISBN 80-7141-517-0

³³ NEMEC, R.: Gadamerova subtilitas aplicandi versus Whiteheadova symbolická referencia. In: *Filozofia*, roč. 64, 2009, č. 1, s. 27. ISSN 0046-385 X

³⁴ SOCHOŇ, J.: Akú filozofiu potrebuje teológia : Pochybnosti a návrhy. In: *Zasvätenie do teológie*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008, s. 62.

Najnovším prínosom je kniha Ľuboša Rojku SJ *Kto je Boh a či vôbec jestvuje*. Je to prvý slovenský úvod do filozofickej teológie. „Filozofická teológia je systém vybudovaný filozofickými prostriedkami bez toho, že by sa vychádzalo z premís, ktoré sú vyjadrením náboženskej viery alebo túto vieru predpokladajú. Začína bez náboženského zjavenia z premís, ktoré sú teologicky neutrálne. Systematicky sa zaoberá pojmom Boha a možnosťou jeho jestvovania, vychádzajúc z bežnej ľudskej skúsenosti.“³⁵ Oproti príručke teodícey, ktorá sa chápala ako špeciálna metafyzika alebo ontológia, je filozofická teológia chápaná ako interdisciplinárna filozofická disciplína na základe moderných filozofických disciplín. „V dnešnej dobe filozofická teológia systematicky integruje poznatky metafyziky, epistemológie, logiky, filozofie prírody, filozofie mysle, etiky a iných filozofických disciplín, čo nie je celkom »prirodzené« v bežnom zmysle slova. Keďže ide o pomerne komplexný systém, existuje množstvo koncepcií s rozličným dôrazom vo východiskových bodoch.“³⁶ Autor z tohto dôvodu v knihe predstavuje viacero významných osobností z dejín filozofie.

Dušou teológie má byť štúdium Biblie. Pre naplnenie tejto výzvy *ad fontes*, ktorá je osou viacerých fakultných projektov, s nadšením pracoval takmer dvadsať rokov Ján Ďurica SJ. Pripravoval vydanie slovenského prekladu Biblie s poznámkami a komentármi Jeruzalemskej Biblie, ktorý pripravil Dr. Anton Botek v Ríme a zanechal ho v rukopise. J. Ďurica ako prvý výsledok svojej práce vydal *Úvody ku knihám Starého zákona podľa Jeruzalemskej Biblie v preklade Dr. Boteka*. V práci pokračoval spolu s narastajúcim okruhom spolupracovníkov až do roku 2009, keď bolo dovŕšené vydávanie tohto takpovediac životného diela.³⁷ „Dr. Anton Botek sa z praktickej potreby podujal na veľmi ťažkú a náročnú prácu. Pripravil preklad Písma podľa hebrejských a gréckych originálov s hlavným prihliadnutím na Jeruzalemskú Bibliu a na iné svetové a slovenské preklady. Mnohé časti boli prijaté s radosťou na široké použitie pri katechéze detí, mládeže i dospelých, v škole, v krúžkoch, na stretnutiach, pri duchovných cvičeniach a rozličných iných podujatiach (napr. *Za svetlom*). Jeho preklad so vzácnym pracovným aparátom Jeruzalemskej Biblie môže účinne poslúžiť študentom teológie a všetkým, ktorí chcú prenikať do srdca Božieho slova.“³⁸

V tomto duchu bol koncipovaný a od roku 2004 sa na našej fakulte realizuje projekt „Komentár ku Svätému písmu“, ktorého cieľom je poskytnúť odborný preklad jednotlivých biblických kníh z pôvodných textov, s odborným výkladom a praktickým katecheticko-pastoračným výkladom. „Ide o rozsiahlu a náročnú úlohu predovšetkým z hľadiska jazykovedného a filologického, ale aj teologického a historicko-biblického, jedinečnú svojho druhu v strednej Európe. Do realizácie projektu sú zapojení takmer všetci slovenskí odborníci

³⁵ ROJKA, Ľ.: *Kto je Boh a či vôbec jestvuje : Úvod do filozofickej teológie*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 12.

³⁶ ROJKA, Ľ.: *Kto je Boh a či vôbec jestvuje : Úvod do filozofickej teológie*, s. 13.

³⁷ Porov. BOTEK, A.: *Úvody ku knihám Starého zákona podľa Jeruzalemskej biblie*. Trnava : Dobrá kniha, 1994, s. 146.

³⁸ ĎURICA, J.: Botekov preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie. In: *Nový preklad Svätého písma s komentármi Jeruzalemskej Biblie Mons. Antona Boteka*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 96.

v biblických vedách, ovládajúci tak pôvodné biblické jazyky (hebrejčinu, gréčtinu a aramejčinu), ako aj moderné svetové jazyky. V súčasnosti realizátori projektu pracujú v dvoch sekciách. Koordinátorom starozákonnej časti je Peter Dubovský a novozákonnej Róbert Jáger.³⁹ Tento rozsiahly dlhodobý vedecký projekt sa môže stať hnacím motorom nielen rozvoja biblických vied, ale aj celej rodiny teologických vied na Slovensku. Ovocím tohto projektu je prvý diel *Komentáre k Starému zákonu : I. zväzok : Genesis*, ktorý vyšiel v roku 2008.

V roku 2010 sa dostal do rúk čitateľov druhý diel projektu „Komentáre k Starému zákonu“, ktorý spracoval slovenský biblista Miroslav Varš: *Komentáre k Starému zákonu : 2. zväzok : Abdiáš, Jonáš, Micheáš*. Štruktúra tohto komentára sleduje komentár ku knihe Genesis.⁴⁰ V plnom prúde sú práce na knihe Exodus, v rámci riešenia grantového projektu VEGA⁴¹. Pracuje sa tiež na komentári k Evanjeliu podľa svätého Marka.

Rozvoj biblických vied dokumentuje aj nedávno vydaná monografia Jozefa Tiňa *King and Temple in Chronicles : A Contextual Approach to their Relations*. Poukazuje na vzťah medzi kráľovským palácom a chrámom v Knihe kroník. Chrám a palác sa stávajú neoddeliteľnými a nemožno pochopiť jedno bez druhého. Ústredné miesto tu zaujímajú kráľ Dávid a Šalamún, podobne ako v Pentateuchu Mojžiš a Jozue. Mojžiš ako jedinečný prorok, ktorý sa stretáva s Bohom z tváre do tváre, a Jozue dostáva jeho ducha, aby uskutočnil zaujatie zaslúbenej zeme. Kráľ Dávid ako ideálny, od Boha ustanovený kráľ celého Izraela, ktorý má prorockého ducha, ale až jeho syn Šalamún postaví v Jeruzaleme chrám.⁴²

Dôležitým medzníkom v rozvoji biblických štúdií na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity je zriadenie Ústavu biblických štúdií, čím biblický výskum dostal aj inštitucionálnu podporu a môže sa plnšie realizovať výzva Druhého vatikánskeho koncilu, aby sa štúdium Svätého písma stalo dušou štúdia teológie (porov. dekrét *Optatam totius* o kňazskej výchove, 16).

Starokresťanská knižnica je ďalší významný projekt, ktorý je tiež zameraný *ad fontes* a realizuje sa na Katedre biblických a historických vied Teologickej fakulty TU. Siahá ku prameňom tradície Cirkvi, najmä k dielam patristickej literatúry, ktoré sprístupňuje v slovenskom preklade, obohatenom o úvodné štúdie.

Práca na „Starokresťanskej knižnici“ sa začala prezentáciou unikátneho diela unikátnej autorky Egerie: *Pút do Svätej zeme*. V prvej časti autorka opisuje sväté miesta, ktoré navštívila. Navštívila miesta spojené so starozákonnými i novozákonnými udalosťami. Svojmu putovaniu venovala tri roky. „I keď Egeria strávila tri roky cestami po Svätej zemi, predsa jej hlavným sídlom a miestom, kam sa zakaždým vracala a kde oddychovala, bol Jeruzalem, takže sa mohla dôverne oboznámiť s každodenným životom Jeruzalemčanov. A ten bol hlboko

³⁹ *Komentáre k Starému zákonu : I. zväzok : Genesis*. Ed. Peter Dubovský. Trnava : Dobrá kniha, 2008.

⁴⁰ Porov. DUBOVSKÝ, P.: Predhovor. In: *Komentáre k Starému zákonu : 2. zväzok : Abdiáš, Jonáš, Micheáš*. Ed. Peter Dubovský. Trnava : Dobrá kniha, 2010.

⁴¹ Projekt VEGA č. 1/0274/09 Komentár k biblickej knihe Exodus.

⁴² Porov. TIŇO, J.: *King and Temple in Chronicles : A Contextual Approach to their Relations*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, s. 150–151.

peniknutý liturgiou: veriaci sa schádzali na spoločné modlitby pred úsvitom, cez pôst aj o polovici predpoludnia (*tertia*), každý všedný deň na poludnie (*sexta*), uprostred popoludnia (*nona*) a v podvečer; v nedeľu namiesto denných modlitieb mali omšu, ktorá im zaberala väčšinu predpoludnia. Okrem tejto liturgie hodín tu máme aj najstaršie doklady tzv. štáciovej liturgie. Jeruzalemskí kresťania totiž slávil Pánove sviatky na miestach, kde sa pripomínané udalosti skutočne odohrali, a tak sa v priebehu roka pohybovali z Kalvárie na Olivovú horu, na Sion, do Betlehema... Tento spôsob prebrali a rozvinuli rímski kresťania – hlavné rímske baziliky sa stali »štáciami«, kam sa na významnejšie sviatky schádzal celý rímsky ľud, napr. Vianoce sa slávil v bazilike Santa Maria Maggiore, ktorá zastupovala betlehenskú baziliku Narodenia, na Veľký piatok sa zišli v kostole Svätého Križa, ktorý zastupoval jeruzalemskú baziliku Umučenia... Dielo má teda nesmierny význam pre štúdium liturgiky.⁴³

Druhý zväzok „Starokresťanskej knižnice“, nazvaný *O nepravnej ženskej kráse*, obsahuje výber štyroch diel troch starokresťanských autorov – Tertuliána, sv. Cypriána a sv. Gregora z Nazianzu. „Kresťanskí autori rozoberajú problematiku nadmerného kráslenia z viacerých aspektov: či je správne takto používať svoje bohatstvo, či prezdobený zovňajšok zodpovedá kresťanským zásadám a v čom spočíva skutočná ženská krása.“⁴⁴ Helena Panczová vo svojom úvode zhrnuje: „Tým nám vlastne naši autori dávajú definíciu skutočnej ženskej krásy – je to prirodzená krása, slobodná od všetkých umelých prídavkov, je to Boží obraz v človeku.“⁴⁵ Dielo je vhodným príspevkom ku štúdiu starokresťanskej spirituality.

Tretí zväzok „Starokresťanskej knižnice“ predstavuje tri starokresťanské svätice – sv. Makrínu, sv. Melániu a sv. Olympiu. O živote sv. Makríny (327 – 380) sa dozvedáme od jej brata sv. Gregora. Jej na prvý pohľad nesmierne prozaický život vykresľuje s hlbokým citom pre jej duchovné pozadie.⁴⁶ Sv. Melánia Mladšia (383 – 439) „pochádzala zo starobylého rímskeho rodu Valeriovcov, ktorý za svojho praotca pokladal Brutovho kolegu Valeria Publicolu, jedného zo zakladateľov rímskej republiky, a ktorý dal rímskemu štátu mnohých politicky významných mužov. No do dejín ho zapísal jeho posledný výhonok – Melánia Mladšia“⁴⁷. „Olympia (368 – asi 410), vznešená Konštantínopolčanka, sa zapísala do dejín kresťanstva nie veľkolepým životom na cisárskom dvore, na ktorý ju predurčoval jej pôvod, ale osobnou chudobou a službou chudobným vo svojom rodnom meste.“⁴⁸ Životopisy ukazujú, že „náboženstvo nemôže byť iba teória, ale je potrebná aj prax, aplikácia tejto teórie v živote. Ak sa človek dopracuje k istým odpovediam na existenciálne otázky, nestačí mu len slovná formulácia, ale pokúša sa odpovedať celou svojou bytosťou, svojím spôsobom života, svojím konaním“⁴⁹.

⁴³ PANCZOVÁ, H.: Unikátne dielo unikátnej autorky. In: EGERIA: *Púť do Svätej zeme*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 7–8.

⁴⁴ PANCZOVÁ, H.: *O nepravnej ženskej kráse*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 7.

⁴⁵ PANCZOVÁ, H.: *O nepravnej ženskej kráse*, s. 11.

⁴⁶ Porov. PANCZOVÁ, H.: *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 32–33.

⁴⁷ PANCZOVÁ, H.: *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*, s. 79.

⁴⁸ PANCZOVÁ, H.: *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*, s. 149.

⁴⁹ PANCZOVÁ, H.: *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*, s. 11.

„Starokresťanská knižnica“ má už aj štvrtý zväzok, ktorý nesie titul *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Ako je známe, rímski cisári sa dávali vyhlasovať za bohov a podľa príkladu starovekých vládcov si vyžadovali božskú úctu a kult. Cyril Šesták v úvodnej štúdií pripomína, že kresťania nemohli prijať tento božský kult rímskych cisárov a odmietali rituálnu prísahu vernosti cisárovi ako pánovi a bohu. „Kresťania odmietali túto prísahu, hoci zdôrazňovali, že sa modlia za blaho cisára, sú jeho vernými poddanými. Odmietanie kultu cisára však vyvolávalo podozrenie zo vzbury a zrady voči rímskemu impériu a bolo jednou z hlavných príčin prenasledovania.“⁵⁰ Mučeník je v chápaní mučeníckej literatúry pravý kresťan. V aktách kresťanských mučeníkov priznanie sa ku kresťanstvu je vrcholnou teológiou. „Ide o vyznanie viery, ktoré je potvrdením krstného vyznania viery a ktoré zároveň znamenalo spečatenie krstného vyznania krvou. Preto sa podľa Tertulliana mučenícka smrť zhoduje s krstom, ba prevyšuje ho, lebo zabezpečuje zotretie hriechov a zaručí večnú korunu.“⁵¹ To bolo aj príčinou veľkej úcty mučeníkov od samotných začiatkov kresťanstva. Panczová vo svojom úvode k Tertullianovmu *Povzbudeniu mučeníkov* vyzdvihuje jeho myšlienku, že mučeník síce stráca, ale zároveň získava. Stráca menej za viac, je to takpovediac dobrý obchod. „Je viac toho, čo duch vo väzení získava, ako toho, čo stráca. Neprítomnosť pohoršení a pokušení je na ošoh. V tomto ústraní sa tiež možno sústredenejšie modliť.“⁵²

Práce na sprístupňovaní starokresťanskej literatúry slovenskému kultúrnemu a duchovnému okruhu reflektovala konferencia „Patristická literatúra a európska kultúra“ v roku 2008 v Bratislave. „Naša alma mater sa od svojho vzniku v roku 1992 usiluje vedome pokračovať v tradícii starej Trnavskej univerzity. Naši predchodcovia však práve v oblasti patristických štúdií postavili latku vysoko, a objektívne musíme uznať, že ich úroveň vedeckého spracovania textov sme zatiaľ ešte nedosiahli.“⁵³ Veríme, že aj tento projekt bude mať dlhodobé pokračovanie v sprístupňovaní prameňov na rozvoj teologických štúdií i na obohatenie slovenskej kultúry.

Skvalitnenie vyučovania pastorálnej teológie je cieľom projektu „Výskum religiozity katolíkov na Slovensku“ z roku 2007. Poskytuje možnosť odhaliť znamenia čias, čo sú výzvami, na ktoré má odpovedať. Moderná pastorálna teológia potrebuje spoluprácu s empirickými vedami, ako je psychológia, politológia a sociológia. V tejto oblasti sa rozvinula spolupráca Teologickej fakulty Trnavskej univerzity s Katedrou sociológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity na projekte „Výskum religiozity katolíkov na Slovensku“. „Výsledky výskumu si ďalej vyžadujú prácu pastorálnych teológov, ktorí uskutočnia duchovnú a teolo-

⁵⁰ ŠESTÁK, C.: Mučeníctvo – literárny, historický a teologický pohľad. In: PANCZOVÁ, H.: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 47.

⁵¹ ŠESTÁK, C.: Mučeníctvo – literárny, historický a teologický pohľad. In: PANCZOVÁ, H.: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 63.

⁵² PANCZOVÁ, H.: Tertullianos, Povzbudenie mučeníkom. Úvod. In: PANCZOVÁ, H.: *Slávne svedectvo mučeníkov : Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, s. 165.

⁵³ PANCZOVÁ, H.: Stav patristického bádania na Slovensku. In: *Zborník príspevkov z konferencie Patristická literatúra a európska kultúra*. Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 8.

gickú reflexiu v duchu klasickej triády, ktorú vypracoval zakladateľ francúzskeho hnutia robotníckej mládeže JOC abbé Cardijn (1882 – 1967): vidieť – posúdiť – konať (voir – juger – agir). Pastorálna teológia, ktorá je vedeckou reflexiou o činnosti Cirkvi, musí obsahovať tieto tri aspekty: aspekt kairologický, aspekt kriteriologický a aspekt praxeologický, ktorý je kľúčový pre pastorálnu teológiu. Z toho vyplýva, že je potrebné čo najlepšie poznať skutočnosť, o ktorú ide, potom vykonať jej posúdenie a analýzu vo svetle teologických kritérií, ktoré vychádzajú z Božieho zjavenia a učenia Cirkvi.⁵⁴

Jeden dôležitý praktický problém, na ktorý poukázal výskum v oblasti odovzdávania viery v rodine, je slabá účasť otcov na ňom. Prejavilo sa to v odpovediach na otázku, v ktorej respondenti odpovedali, kto ich učil modliť sa, i v odpovediach na otázku o tom, ako často sa otcovia zúčastňovali na svätej omši, keď boli respondenti deťmi. Deti učili modliť sa predovšetkým matky, staré matky a kňazi, mladšiu generáciu katechéti. Viac ako polovica otcov chodila na svätú omšu menej často ako raz do týždňa. V oblasti rodinného života a reprodukčného správania sa vo všetkých sledovaných oblastiach prejavil veľmi pozitívny vplyv religiozity podľa všetkých sledovaných ukazovateľov. Religióznejší respondenti prisudzujú manželstvu vyššiu hodnotu, vo väčšej miere odmietajú mimomanželské sexuálne styky, majú vyššie hodnoty v ukazovateli zamýšľanej plodnosti, vo väčšej miere odmietajú potraty i hormonálnu antikoncepciu a vo väčšej miere prijímajú prirodzené metódy plánovania rodičovstva. Kvôli spresneniu údajov o vplyve religiozity sa overoval súčasný možný vplyv ďalších faktorov, ktoré môžu ovplyvňovať hodnotu prisudzovanú manželstvu, postoje k mimomanželskému spoluzitiu a ďalšie sledované ukazovatele rodinného života a ukazovatele z oblasti reprodukčného správania. Ukázal sa významný vplyv religiozity na chápanie rodinného života a reprodukčné správanie obyvateľstva. Je to dôležité znamenie, že negatívnym vplyvom na rodinu možno čeliť iba nepriamo, a to prehlbovaním a skvalitňovaním náboženského života veriacich. Objavila sa aj menej priaznivá skutočnosť, že i v tomto výskume sa prejavila pomerne vysoká miera benevolencie obyvateľov Slovensku, i veriacich, voči kohabitáciám, k sexuálnym stykom maloletých i k hormonálnej antikoncepcii.⁵⁵

Mnohé z týchto výziev sú podnetom na skvalitnenie vyučovania pastorálnej teológie najmä v oblasti začleňovania veriacich do spoločenstva Cirkvi. Ukazuje sa potreba budovať farské spoločenstvá ako spoločenstvo spoločenstiev.⁵⁶ Mnohé z týchto výziev sú podnetom aj pre rozvoj študijného programu náuka o rodine. Máme do činenia s celým spektrom chápania manželstva u katolíkov, čomu zodpovedá aj ich konkrétna situácia. Podľa výskumu by sme ich mohli začleniť do troch kategórií: tí, čo žijú vo sviatostnom manželstve a usilujú sa žiť v súlade s jeho sviatostným charakterom; druhú skupinu tvoria tí, čo ka-

⁵⁴ CSONTOS, L., MATULNÍK, J.: Zhrnutie. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*. Bratislava : Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2008, s. 305.

⁵⁵ Porov. MATULNÍK, J., KRATOCHVÍLA, M., KYSELICA, J.: Religiozita, rodina a reprodukčné správanie obyvateľov Slovenska. In: MATULNÍK, J., a i.: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku : Poznatky zo sociologického výskumu*, s. 223.

⁵⁶ Porov. KYSELICA, J.: *Odovzdávať vieru v súčasnej spoločnosti*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 122.

tolické manželstvo nepokladajú za nerozlučné a sú tolerantní voči rozvodom a kohabitáciám; a napokon tí, ktorí prebrali názor na manželstvo z bulvárnych médií a nepovažujú ho za nerozlučné a potrebné. Môžeme tiež uviesť členenie z pohľadu vytrvalosti vo sviatostnom manželstve, kde máme do činenia s katolíckmi, čo žijú vo sviatostnom manželstve, s tými, ktorým sa nevydarilo sviatostné manželstvo a teraz žijú rozvedení, a napokon sú tí, ktorí sa rozviedli a vstúpili do druhého nesviatostného manželstva.⁵⁷

Osobitným problémom, ktorému treba venovať pozornosť, je stále rastúca skupina katolíkov, ktorí sú rozvedení a teraz žijú v druhom nesviatostnom manželstve. „Veriaci katolíci sa v podstate môžu dostať do jednej z piatich nasledujúcich neregulárnych situácií: 1. žijú vo voľnom zväzku, 2. žijú iba v civilnom manželstve, 3. odlúčení (separovaní), 4. rozvedení a znovu nezosobášení, 5. rozvedení a znovu zosobášení.“⁵⁸ *Tejto piatej skupine sa venoval projekt VEGA „Formy spirituality katolíkov, čo žijú v nesviatostnom manželstve“.*⁵⁹ Skúsenosti psychologického poradenstva, že rozvod nie je jednorazová záležitosť, ale dlho sa vlečúci mnohvrstvový traumatizujúci proces, sú dôležité pre pastoračný prístup k týmto veriacim. V mnohom „paralela s prežívaním smrti poukazuje na hlbokú traumatizáciu rozvodového procesu“⁶⁰ a naznačuje pastoračným pracovníkom prístup prijatia a pochopenia. Hoci situácia týchto veriacich je neregulárna a v mnohom prakticky nezmeniteľná a oni sami ju neraz prežívajú ako odvrhnutie Cirkvou, predsa je východisko pre pastoračnú starostlivosť o nich v Cirkvi. „Zrejme treba skutočne dostatočne zdôrazňovať, že znovuzosobášení rozvedení nie sú exkomunikovaní, ani vylúčení zo spoločenstva Cirkvi. Všetky možnosti pestovať život s Bohom a v Bohu sú spojené s Cirkvou. Je dôležité pripomenúť, že nie je teologicky zmysluplné stavať Boha a Cirkev do protikladu jednostrannou kritikou Cirkvi.“⁶¹ „Je potrebný nový aspekt inšpirácie lásky v praxi, nový pohľad na subjekt Božej lásky, na ten subjekt, ktorý je nateraz pokladaný za taký, ktorému sa zamedzuje plný sakramentálny prístup k načieraniu z prameňa lásky a spásy.“⁶² Osobitná úloha pre túto inováciu fantázie lásky môže prichádzať z dejinného vývoja praxe pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. „Vo viacerých novozákonných spisoch dominuje myšlienka, že každý hriešnik sa môže vrátiť a dosiahnuť odpustenie, ak robí pokánie. Iba ak odmieta vykonať pokánie, jeho zatvrdilosť sa stáva pre neho hriechom,

⁵⁷ Porov. CSONTOS, L.: Manželstvo a rodina dnes. In: *Viera a život*, roč. XIX, 2009, č. 3, s. 7.

⁵⁸ ADAM, M.: Kánonickoprávne postavenie veriacich, ktorí žijú v neregulárnych manželských zväzkoch. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 101.

⁵⁹ VEGA č. 1/021/08 „Formy spirituality katolíkov, čo žijú v nesviatostnom manželstve“ – cieľom je preštudovať možnosti čo najplnšieho života viery tých, ktorí z dôvodu uzavretia druhého civilného manželstva podliehajú cirkevnej cenzúre, v zmysle ktorej nemôžu riadne pristupovať ku sviatosti zmierenia a k Eucharistii. In: *Výročná správa o činnosti TF TU za rok 2009*, s. 11.

⁶⁰ ŠARKAN, M.: Svedomie ako hľadanie zmyslu v kontexte *ordo amoris*. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 18.

⁶¹ BRAUNSTEINER, G.: Milosrdenstvo a/alebo spravodlivosť? In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 77.

⁶² KÚTNY, I.: Inovovaný aspekt fantázie lásky : Mravno-morálny aspekt. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 98.

ktorý vedie k smrti (porov. 1 Jn 5,16).⁶³ Môžeme teda povedať, že veriaci, ktorí žijú v neregulárnych vzťahoch, majú pri dobrej vôli otvorenú cestu kajúcnosti. Návrat ku prameňom je dôležitý pre ich povzbudenie ku hľadaniu Boha. Biblické posolstvo predkladá dostatok príkladov Božieho záujmu o hriešnika, ktorý sa vydáva na cestu k Bohu. Z toho sa rozširuje úzko sakramentálne chápaná spiritualita na viac biblickú. „Chodiť na omšu je dôležité, neúčast na nedeľnej svätej omši je ťažkým hriechom; naproti tomu poznať Sväté písmo sa pokladá za dôležité iba v oficiálnych dokumentoch, no sotva by si obyčajný kresťan myslel, že nepoznať Bibliu je ťažké previnenie. Stretnutie s Pánom a jeho milosťou sa uskutočňuje vo sviatosťoch (napr. Eucharistia a sviatosť zmierenia) – to je notoricky známe aj prikázané, že však možno stretnúť toho istého Krista v láske k blížnemu, v konaní dobra, predovšetkým chudobným, to akoby neplatilo a bolo prekonané.“⁶⁴ Skutky lásky zakrývajú množstvo hriechov. Napokon sa ukazuje dôležitosť tohto rastu, ktorý postupne vedie k plnému prežívaniu viery.

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach postupne buduje svoj profil prostredníctvom riešenia grantových úloh a spracovávaním monografií, vedeckých štúdií a organizovaním vedeckých konferencií. Ide tiež v spoločnej línii *ad fontes*. Klasickým sa stalo dielo C. Vasila *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. „V situácii, v ktorej sa nachádza táto cirkev, zo 114 kánonov týkajúcich sa partikulárneho práva existujú solídne základy a istý funkčný normatív pre reálne sformovanie moderného partikulárneho práva približne v tretine prípadov, v ostatných dvoch tretinách nenachádzame v histórii nijakú relevantnú oporu. Podľa tohto prehľadu sa javí najurgentnejšia potreba formulácie partikulárnych právnych noriem v oblasti procesného práva a pri správe časných dohier.“⁶⁵

Štúdiu prameňov sa venuje aj Š. Marinčák vo svojom diele *Štruktúra byzantskej utierne („orthros“) podľa hudobných rukopisov 14. – 15. storočia „taxis tón akolouthiôn“*. Tvrdí: „Hudba poukazuje na svoju kontinuitu s predošlou dobou. Táto kontinuita je potvrdzovaná množstvom odvolávok na tradičné, alebo »staršie« kompozície.“⁶⁶

Marinčák píše: „Pri hľadaní identity katolíckej cirkvi byzantského obradu, nazývanej aj uniatskou, ktorá je na Slovensku známa pod názvom »gréckokatolícka«, narážame na viacero paradoxov. Nemôžeme prehliadnuť, že táto cirkev je východnou, ale súčasne aj západnou. Jej tradície a čiastočne aj mentalita sú východné, ale jej vzťahy a príslušnosť sú západné, rímske. Usiluje sa žiť vo vý-

⁶³ DOLINSKÝ, J.: Vývoj pokánia v kresťanskom staroveku a stredoveku. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 131.

⁶⁴ CSONTOS, L.: Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve. In: *Slovo nádeje : Formy spirituality katolíkov, ktorí žijú v nesviatostnom manželstve*, s. 174.

⁶⁵ VASIL, C.: *Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava : Dobrá kniha, 2000, s. 249.

⁶⁶ MARINČÁK, Š.: *Štruktúra byzantskej utierne („orthros“) podľa hudobných rukopisov 14. – 15. storočia „taxis tón akolouthiôn“*. Trnava : Dobrá kniha, 2007, s. 77.

chodnom modeli, podobnom pravoslávii, ale súčasne je zjednotená s Rímom a pod silným vplyvom západnej mentality.⁶⁷

Významný je podiel Centra spirituality Východ – Západ na riešení vedeckého grantu „Cyrilská rukopisná spisba na Slovensku – jazykové, historické a teologické aspekty“, ktorého hlavným riešiteľom bol Slavistický ústav Jána Stanislava SAV. Projekt sa sústredil na doteraz nepoznané skutočnosti v súvislosti s byzantsko-slovanským prostredím, najmä na slovensko-slovanské vzťahy a na otázky jazyka, dejín, literatúry, kultúry a teológie. Významné je formulovanie záverov o úlohe slovenského prostredia v súvislosti s kultúrnym a historickým vývinom karpatského regiónu. Osobitnú zložku tvoria pohľady na problematiku kultúrnych a náboženských prúdení v skúmanom priestore. V rámci riešenia grantového projektu sa riešitelia sústredili na paleografickú, jazykovú, literárno-historickú a teologickú zložku vybraných cyrilských rukopisných pamiatok a uplatnili komplexný interdisciplinárny prístup. Významný prínos malo práve Centrum spirituality Východ – Západ.⁶⁸

Centrum spirituality Východ – Západ v súčasnosti spolupracuje so Slavistickým ústavom Jána Stanislava SAV na ďalšom projekte VEGA „Cyrilské a latinské pramene byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku“. Projekt sa sústreďuje na základný interdisciplinárny výskum cyrilských a latinských prameňov byzantsko-slovanskej tradície. Prioritou projektu je komplexný výskum založený na poznávaní vzťahov medzi jazykmi, etnikami a kultúrami v karpatskom priestore. Osobitnú zložku výskumu bude tvoriť príprava edície cyrilských a latinských pamiatok byzantsko-slovanskej tradície, ktoré pochádzajú z východného Slovenska. Cieľom výskumov je začleniť byzantskú tradíciu na Slovensku do kontextu slovenského národného a kultúrneho dedičstva, poukázať na interkultúrnu, interetnickú a interjazykovú jedinečnosť cirkvi byzantsko-slovanskeho obradu a vysvetliť jej miesto a úlohu v kontexte vývinových kultúrno-historických procesov, najmä však pri rozvoji a upevňovaní tradičných kultúrnych a náboženských hodnôt vyplývajúcich z cyrilo-metodskej tradície na Slovensku.⁶⁹

Na bádateľskú činnosť Centra spirituality Východ – Západ nadväzuje aj podiel na rozvoji doktorandského štúdia na Teologickej fakulte TU. Viacero interných doktorandov sa zúčastňovalo na projektoch a spracovalo samostatné monografické výstupy. Tým naplňa všetky hlavné úlohy svojej činnosti: vedeckú, vzdelávaciu a publikačnú, ktoré rozvíja v medzinárodnej spolupráci.

5. ZÁVER

Rozvoj vedeckej činnosti na fakulte umožnil rast doktorandského štúdia; podiel doktorandov na celkovom počte študentov je viac ako 10 %. Rozvoj ve-

⁶⁷ MARINČÁK, Š.: Gréckokatolíci – kto sú (sme) a ako ďalej? Pokus o hľadanie identity gréckokatolíckej cirkvi na území Slovenska. In: *Východná katolícka teológia v premenách časov: Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie 26. – 27. 11. 2004 Košice*. Ed. J. Kyselica. Trnava: Dobrá kniha, 2004, s. 189.

⁶⁸ Porov. Slavistický ústav Jána Stanislava SAV: *Archív úspešne vyriešených projektov VEGA*. In: <http://slavu.sav.sk/granty/6144.php>

⁶⁹ Porov. Slavistický ústav Jána Stanislava SAV: *Riešené projekty*. In: <http://slavu.sav.sk/granty/6144.php> (21. 10. 2010).

dy na jednotlivých pracoviskách vedie k čoraz väčšej špecializácii, čo pôsobí ambivalentne na nosné projekty, vyžaduje si ich veľkú nosnosť a vedeckú produktivnosť. Viaceré publikácie z prostredia Teologickej fakulty Trnavskej univerzity sú používané na iných teologických fakultách, čo je jasným ovocím tejto snahy o rozvoj vedeckej práce a intelektuálny apoštolát v ostatných rokoch.

Jednotlivé projekty a pracoviská môžu podliehať určitej forme uzavretia sa do svojich vlastných otázok, čo je do istej miery potrebné pre kvalitu vlastnej vedeckej práce, avšak vhlad do otázok riešených na inom pracovisku fakulty môže byť obohatením a zdrojom synergetického efektu. Z tohto aspektu zohráva osobitnú rolu projekt „Stručný teologický slovník“ pod vedením Jána Ďuricu SJ. Teologický slovník je nevyhnutnou súčasťou pri štúdiu, pri písaní prác rozličného druhu. Od Druhého vatikánskeho koncilu v roku 1962 sa toho udialo mnoho. Sám koncil bol historickou udalosťou. Svojimi šestnástimi dokumentmi, ktoré schválil pápež Pavol VI., hlboko ovplyvnil myslenie veriacich. Malo to tiež za následok, že do katolíckej slovnej zásoby sa dostali nové slová a výrazy a staré názvy nadobudli obnovený význam. Okrem toho aj svet, v ktorom žijú veriaci, prešiel väčšími zmenami. Tento slovník bude zahrňovať všetky závažné pojmy dotýkajúce sa viery a mravov, obradov, duchovného života, cirkevného práva, liturgie, mystiky a spirituality, cirkevných dejín a organizácie Cirkvi. Osobitná pozornosť sa venovala Druhému vatikánskemu koncilu, jeho najdôležitejším dokumentom, ktoré tvoria náplň koncilovej nauky. Tento slovník má poslúžiť teológom, ako aj širokej verejnosti, ponúknuť spôsob vedeckého zhodnotenia uvedených obsahov a pritom hľadať opravdivý zmysel a cieľ života. „Stručný katolícky teologický slovník poskytne čitateľom základnú informáciu vo forme stručných, krátkych hesiel. Stručné vysvetlenie teologického obsahu vovedie používateľa slovníka do ďalšieho štúdia teológie.“⁷⁰

Projekt si vyžaduje spoluprácu mnohých odborníkov a tým presahuje jednotlivé pracovisko fakulty, ba siaha poza jej hranice, podobne ako aj iné projekty. Tak sa vytvára prirodzené prostredie vedeckej spolupráce na národnej i medzinárodnej úrovni. Informovanosť o programových zámeroch našej teologickej fakulty môže podnietiť väčšiu medzinárodnú spoluprácu, ktorá by v teológii bola osobitne potrebná. Pomohla by začleneniu do projektov podporovaných programom ERAZMUS/SOCRATES.

prof. ThDr. LADISLAV CSONTOS SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: ladislav.csontos@tftu.sk

⁷⁰ ĎURICA, J.: Zásady spracovania Stručného katolíckeho teologického slovníka. In: *Stručný katolícky teologický slovník : Ukážkový zošit*. Trnava : Dobrá kniha, 2006, s. 6.

TEOLOGICKÝ ČASOPIS

ROČNÍK VIII, 2010, ČÍSLO 2

Obrat v nemeckej teológii? Klaus Berger kontra Rudolf Bultmann

DOMINIK KALATA SJ

KALATA, D.: A Turn in German Theology? Klaus Berger contra Rudolf Bultmann. *Teologický časopis*, VIII, 2010, 2, s. 23 – 35.

This turn is connected with new trends in the German theology which should not even surprise us. Theological reflection is getting itself under the riveting wave of philosophical thinking. Rudolf Bultmann belongs among the most influential. We may define his thinking in two features: first, it is the so called demythologizing and the second, an existential interpretation. Both display dependence upon Marburg philosophy school of the 19th and 20th century. Bultman's colleague in Marburg is philosophy professor Martin Heidegger to whom he owes much of his principle of existential interpretation. During 1950s up until 1970s Rudolf Bultmann becomes the most influential theologian not only in the German protestant theology. Many catholic theologians are subject to the times of "Bultmanism" and they try to express everything only existentially.

There is no lack of adversaries either, in the first place Karl Barth from Basel with his "dialectic theology". And then Klaus Berger in Germany, protestant theology professor at the oldest German university in Heidelberg. This article pays a special attention to him. Why? Klaus Berger corrects Bultmann's understanding of myth, especially in so far as its validity goes and thus even more so a question of suitability while applying the understanding in the interpretation of biblical message. It concerns in the first place the idea of *world* and the idea of *historicity* and then Bultmann's request to interpret the biblical message "existentially analytically" in order for it to become a personal message for a man of today.

Klaus Berger based his critical attitude against Bultmann on the studies of Karl Barth and inspired by him he criticizes Bultmann's dependence upon Martin Heidegger. Here, it is apparent Berger's different attitude towards philosophy and understanding of history, especially in so far as the ancient world goes as it is apparent in the work called *Darf man an Wunder glauben?* (Can we believe in miracles?) In summary we may say that Klaus Berger gets himself into a collision with the traditional protestant theology in the old city of Heidelberg.

Among his critics were those who thought he has converted to catholicism. There is a lack of evidence to believe this. Klaus Berger had stirred up the surface of theological thinking in the first half of 20th century. We cannot really talk about a real turn in theology yet. Thus the question mark behind the statement „turn in the German theology“ seems to be justified.

Teologická reflexia patrí od stáročí k vrcholným prejavom ľudského umu, a preto si žiada aj myslenie. O tom by sotvako pochyboval. Či sa toto myslenie dá vždy zaradiť aj do filozofických kategórií, a akých, to je už otázka, na ktorú niet vždy rýchlej odpovede. Súvislosti medzi teológiou a filozofickou reflexiou patrili k napínavým a často trnitým témam, ktoré sa nedali odbaviť len tak

obratom ruky. Stačí si spomenúť na boľavý problém origenizmu v Alexandrii a na celom Východe, ktorý dodnes zamestnáva teológov rozličných smerov. Nie menej chúlостivé boli vzťahy medzi platónsky orientovanou teológiou gréckych otcov v Alexandrii a teológiou viac aristotelovsky ladených teológov antiochijskej školy.

Od týchto problémov nebol ušetrený ani stredovek. Stačí len spomenúť vášnivé diskusie medzi platonikmi a averroistami na parížskej Sorbone, až po spory medzi dominikánmi a františkánmi, tiež zavinené platónskym alebo aristotelovským prístupom k teologickej práci.

A v novoveku sa tieto zápasy opakovali s nie menšou vášnivostou medzi racionalistami Descartovho typu a empirikmi Humovho alebo Comtovho typu. Ťažisko sa pritom viac posunulo – aj pod vplyvom reformácie – na výklad biblických textov ako prameňov zjavenia.

Dejiny sa síce neopakujú, ale posunujú tieto zápasy ďalej aj do dnešnej doby, poznačenej pluralizmom názorov, metód a prístupov, čo si vo veľkej miere odnášajú študenti teológie, stojaci často na rozhraní veľmi protichodných prúdov.

Teológia v Nemecku sa nemohla vyhnúť týmto rozporom, najmä po I. Kantovi a nemeckej idealistickej filozofii, sprevádzanej na druhej strane až výstredným materializmom a pozitivismom.

Pre protestantských teológov sa stalo samozrejmosťou, že teológia vzniká z exegézy a filozofie. Platilo to pre liberálnu teológiu konca 19. a začiatku 20. storočia a pre modernizmus aj v Katolíckej cirkvi, tým viac sa to pocítovalo v celej teologickej oblasti v polovici a ku koncu 20. stor., najmä u takých vplyvných teológov, ako bol Rudolf Bultmann (20. 8. 1884 vo Wiefelstede pri Oldenburgu – 30. 7. 1976 v Marburgu), ktorému chceme venovať osobitnú pozornosť. Ešte v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch 20. storočia mohli mať študenti teológie na nemeckých a rakúskych univerzitách dojem, že pozícia R. Bultmanna v exegéze a biblickej teológii sa stala neotrasiteľnou. Kto nehovoril a nekázal v kategóriách odmytologizovania a existenciálnej interpretácie Biblie, bol pokladaný za zaostaleho tmára, ktorý ani nepatrí do dnešnej pokrokovej doby. Kto by si bol vtedy pomyslel, že prejde sotva päť-šesť rokov a Eugen Drewermann začne hlásať návrat k mýtu ako dôležitému archetypu, bez ktorého zjavenie vraj nie je možné. Tým viac musí prekvapiť ostrá protibultmannovská reakcia v centre nemeckej protestantskej teológie, v Heidelbergu, pod vedením exegetu a biblického teológa Klausa Bergera (1940 v Hildeheime), ktorý priznáva, že ho tento vývoj prinajmenšom prekvapil, ak nie zaskočil, už počas pôsobnosti v holandskom Leidene (od roku 1970) a potom (od roku 1974) v Heidelbergu. Tam mu vraj poslucháči na prednáškach exegézy Nového zákona nástoľčivo kládli otázku, ako môže a ako by mala vyzeráť hermeneutika Nového zákona v období po Bultmannovi.¹ Táto nástoľčivá otázka neostala bez ozveny. Profesor Berger sa začal intenzívne zaoberať Bultmannovou exegézou a biblickou teológiou a svoje objavy spracúval na seminároch spolu so študentmi. Výsledkom je niekoľko rozsiahlejších prác, tá najpozoruhodnejšia z nich, *Exegese und Philosophie*, je venovaná vzťahom medzi exegézou a filozofiou. Túto prácu neuverejnil v nejakom protestantskom nakladateľstve (a je ich dosť), ale v katolíckom biblickom nakladateľstve (Katholisches Bibelwerk) v Stuttgarte.

¹ Porov. BERGER, Klaus: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1986, s. 7.

Na pochopenie vývoja Bultmannovej teológie si treba všimnúť dôležité momenty jeho štúdia, jeho ďalšieho rastu a jeho vzťahov k súčasnej teológii a filozofii. Klaus Berger pokladá za najdôležitejšie obdobie teologickej formácie Bultmannovo štúdium v Marburgu, v centre vtedajšieho novokantizmu, kde bol spolu s reformným teológom Karlom Barthom poslucháčom profesorov Wilhelma Herrmanna (1846 – 1922), Hermanna Cohena (1842 – 1918) a Paula Natorpa (1854 – 1924). Bergerove výskumy však ukazujú, že Bultmann podľahol rozhodujúcemu vplyvu svojho filozofického súčasníka a čiastočne aj kolegu Martina Heideggera, žiaka freiburského filozofa Edmunda Husserla, od ktorého Heidegger síce prevzal zásady fenomenológie, ale rozvíjal ich veľmi svojsky vo svojej filozofii existencie, nazývanej aj existencializmom. Duchovná formácia Rudolfa Bultmanna prebieha vo vrcholnej fáze protestantskej liberálnej teológie konca 19. a začiatku 20. stor., s dominujúcimi postavami ako Adolf Harnack a Ernst Troeltsch. V roku 1916 je Bultmann už mimoriadnym profesorom v Breslau (sliezsky Wrocław), v roku 1920 v Giessene a v roku 1921 v Marburgu, kde pôsobí až do odchodu do penzie v roku 1951.

Penzionovaním sa začalo azda najplodnejšie pôsobenie Bultmanna ako spisovateľa a vydavateľa filozoficko-teologických spisov. Práve tieto spisy² odhaľujú súvislosti a závislosti od Heideggerovej filozofie, datujúce sa od spoločného pôsobenia v Marburgu, kde Heidegger pôsobil ako docent po odchode z Freiburgu (roky 1923 až 1928). Do tohto obdobia patrí aj Heideggerovo dielo *Sein und Zeit* (Bytie a čas, 1927), ktoré sa stalo akýmsi manifestom filozofie existencie (Fundamentalontologie³) po najnovšie časy. Bultmann ochotne priznáva, ako ho Heidegger svojou filozofiou fascinoval. Vraj celé hodiny – väčšinou po nedeliach – sedávali spolu a čítali, rozoberali a komentovali Jánovo evanjelium. Tak vznikol komentár, ktorý mnohí – aj z radov katolíckych teológov – pokladali za svojho druhu najlepší. A práve tento spis je veľmi výrazne poznačený heideggerovskou analýzou ľudskej existencie, a preto je aj dôkazom závislosti Bultmannových filozofických názorov od názorov jeho mladšieho kolegu.

Čo bolo na Heideggerovi pre Bultmanna také „fascinujúce“? Boli to tie komplementárne momenty, ktoré chýbali v duchovnej formácii marburského profesora. Heidegger, bývalý študent katolíckej teológie vo Freiburgu, síce svoje štúdium predčasne prerušil, ale svojím mimoriadnym nadaním vnikol do oblasti patristickej tradície východných a západných cirkevných otcov (poznal sv. Augustína, Bonaventúru, Tomáša a Dunsca Scota – jeho filozofii venoval svoju dizertačnú prácu u prof. Heinricha Rickerta pod titulom *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* – Kategórie a náuka o význame Dunsca Scota⁴). Eš-

² Spomenieme tie najdôležitejšie pre exegézu a hermeneutiku: *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921; 1964 (v tejto štúdii sa ešte neprejavuje vplyv Heideggerovej filozofie); *Kerygma und Mythos*. Hamburg: Evangelischer Verlag, 1957; *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: J. C. B. Mohr-Verlag, 1933 – 1934; *Das Neue Testament und Mythologie*, 1941; *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1941 (do r. 1964 až 18 vydání); *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1948; *Geschichte und Eschatologie*, 1958.

³ „Fundamentalontologie“ ešte v prvom vydaní neúplného diela *Sein und Zeit*. Neskorší Heidegger sa od takýchto výrazov začal dištancovať a pokladal ich za prehnané. Vraj tým myslel len „existenciálnu analytiku jestvovania“ („existenziale Analytik des Daseines“). Porov. THOMÁ, Dieter: *Sein und Zeit – Heideggers Selbstkritik*. In: RENTCH, Thomas (ed.): *Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2001, s. 281n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen, 1916.

te viac však Bultmanna prekvapovalo, že Heidegger sa práve tak vyznal v teológii reformácie, čítal a komentoval Martina Luthera a Filipa Melanchtona, ale aj racionalistických osvietenenských filozofov, spolu s Kantom a nemeckými idealistami po Hegela a neskôr Nietzscheho a Kierkegaarda. Pre Bultmanna mohlo byť sympatické aj Heideggerovo koketovanie s protestantizmom. Nie je síce známe, že by Heidegger bol oficiálne prestúpil na protestantizmus, ale v Bultmannových očiach nebol od toho ďaleko. Klaus Berger objavil zaujímavý list E. Husserla z marca 1919, v ktorom freiburský profesor píše R. Ottovi (profesor v Marburgu), že jeho asistent M. Heidegger mu pomohol objaviť knihu R. Otta *Das Heilige* (Posvätno). Husserl sa diví, akým zmenám podliehajú Ottovi žiaci: evanjelici sa vraj stávajú katolíkmami a katolíci (ako Heidegger) prechádzajú ku protestantizmu.⁵ Ďalší doklad objavil Berger v liste R. Bultmanna prof. Hermannovi von Sodenovi, v ktorom mu referuje o jednom seminári, na ktorom sa zúčastnil aj Heidegger. Dôležitá časť listu: „Seminár sa stal pre mňa tentoraz osobitne poučným, lebo sa na ňom zúčastňuje aj náš nový filozof Heidegger, jeden z Husserlových žiakov. Pôvodom je síce katolíkom, ale dnes je z neho už celý protestant, čo dokázal najnovšie v diskusii po Hermelinckovej prednáške o Lutherovi a o stredoveku.“⁶

BULTMANNOV POJEM MÝTU A BERGEROVE KOREKTÚRY

Mýtus je jeden zo základných pojmov dejinného výskumu náboženstva. Bultmann sa mu nemohol vyhnúť, lebo už celá jeho formácia prebiehala v atmosfére liberálnej teológie a nábožensko-dejinného výskumu. Chcel však byť natoľko samostatným vedeckým skúmateľom, že sa kriticky postavil proti výstrelkom prehnaného historizmu. V tomto duchu vzniklo jeho prvé dôležité dielo *Geschichte der synoptischen Tradition* (Dejiny synoptickej tradície).⁷ Tematika blízka historizmu zamestnávala Bultmanna ďalšie desaťročia. Ešte aj v 50. rokoch vychádzali zväzky súborných prác *Kerygma und Mythos* (Kerygma a mýtus) a viac na hermeneutiku zamerané *Glauben und Verstehen* (Viera a chápanie).⁸ Podľa Bultmanna v mýtickom myslení ide o taký „obraz sveta, v ktorom človek vidí svet bez dnes zistených kauzálnych súvislostí. Ide teda o takú predstavu o svete, v ktorej to „mimosvetké a božské sa prejavuje ako pozemské a ľudské (Jenseitiges wie Diesseitiges), napr. Božia transcendencia ako priestorová vzdialenosť, a človek vo svojich kultových prejavoch voči Božstvu sa usiluje materiálmi prostriedkami dosiahnuť duchovné účinky“⁹.

Dnes je nám pojem mýtu azda prístupnejší v tom zmysle, že je protikladom vedeckého nazerania na svet, spočívajúceho v znalosti prírodných zákonov a kauzálnych súvislostí prírodných javov. Nie všetci skúmatelia náboženských dejín idú však tak ďaleko ako Bultmann, ktorý tvrdí, že mýtus je s náboženstvom nerozlučne spojený a nedá sa od neho oddeliť.¹⁰ Bultmanna to vedie k názoru,

⁵ Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 131.

⁶ BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 133.

⁷ BULTMANN, Rudolf: *Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921.

⁸ *Glauben und Verstehen* – „zošity“ vydávané postupne od roku 1933 do 1955.

⁹ BULTMANN, Rudolf: *Kerygma und Mythos*. Hamburg: Evangelischer Verlag, 1957, s. 22.

¹⁰ Najzávažnejším kritikom Bultmanna v otázke ponímania mýtu sa stal Karl Prümmer, profesor na Gregorovej univerzite v Ríme, svojím objemným dielom *Gnosis an der Wurzel des Christentums?*

že sa ani netreba pokúšať o nejaké oddelenie mýtu od náboženstva, je však potrebné nájsť prístup ku správne mu chápaniu mytologických postáv, a ten nám vraj poskytuje existenciálna interpretácia biblického posolstva. Bultmann to formuluje do jednej tézy: „Mýtus treba chápať a vysvetľovať nie kozmologicky, ale antropologicky.“¹¹ A práve v tomto bode nadväzuje Bultmann na Heideggera, ktorý – vychádzajúc z Husserlovej fenomenológie – rozvíja originálnym spôsobom tzv. „fundamentálno-ontologickú“ analýzu ľudskej existencie. Tým nie je povedané, že Bultmann preberá Heideggerovu filozofiu v celom rozsahu. Proti takému podozreniu sa bránil aj sám Heidegger, pretože nechcel pokladať Bultmanna „za svojho žiaka“. Je tu akási analógia s podobnými procesmi v minulosti. Vieme, že Tomáš Akvinský prevzal základné princípy a pojmy aristotelovskej filozofie, nemožno však tvrdiť, že by túto filozofiu bol prevzal v celom rozsahu.

Otázka, ktorú si kladie Berger, sa však dotýka tých pojmov, ktoré Bultmann prevzal, ich platnosti, a najmä ich vhodnosti pre pochopenie a pre výklad biblického posolstva. Hovoriac s Heideggerom, sú to „existenciály“ – ako základné stavebné prvky Heideggerovej antropologickej analýzy. Patrí k nim predovšetkým bytie vo svete (In-der-Welt-sein), pojem sveta alebo svetovosti, pojem, ktorý azda najviac lákal Bultmanna pri komentovaní Jánovho evanjelia, kde pojem sveta – kozmu – má dôležité poslanie („Pravé svetlo ... prišlo na svet. Bol na svete a svet povstal skrze neho, a svet ho nepoznal“ – Jn 1,10, „Kým som na svete, som svetlo sveta“ – Jn 9,5 atď.).

Ďalším dôležitým existenciálom je dejinnosť, vyplývajúca z časového charakteru človeka v pozemských podmienkach. Človek je existenciou viazanou na čas, rozvíja sa v čase, čím je zapojený do dejín a tvorí dejiny. Historicitu a históriu ako veda o dejinách je potom zakotvená v tejto dejinnosti, nie je však totožná s dejinnosťou. Každý človek podlieha dejinnosti, je celou svojou existenciou zapojený do dejinnosti, ale nie každý patrí do histórie ako do vedy o dejinách človeka.

Existenciály nie sú predmetom poznania – aspoň nie priamym –, ale jeho podmienkou, podobne ako kategórie v Kantovom systéme kritiky rozumu. Sú to podmienky umožňujúce existenciu v daných časových a priestorových súradniciach. Stručne povedané: Človek chápe seba samého tým, že je „pri sebe“ (Bei-sich-Sein), to značí v sebareflexii vytvára sebaidentitu, ktorá je podmienená poznaním sveta, lebo každá sebaidentita začína jednotou so svetom (In-der-Welt-Sein). Každé chápanie sveta je spojené s provizórnou pojmovou projekciou, ktorá je podmienená existenciálnou „možnosťou“ bez toho, že by táto možnosť bola aj tematicky vždy uchopená. Heidegger kladie dôraz na tento subjektívny charakter poznania. Čím viac sa človek stáva subjektom – čím viac je ponorený do subjektivity, tým viac vraj poznáva. Poznanie je takým subjektívnym procesom, ktorému vraj prekáža myslenie v schéme subjekt – objekt. Dôsledným odstránením vzťahu subjekt – objekt je človek vo svojej dejinnosti vrhnutý, odkázaný na svoje koncepcie, na subjektívne konštrukcie, a preto si vo fáze predvedeckého vývoja vytvára mýtický obraz sveta, konštruuje mytoló-

Salzburg: Müller Verlag, 1972. 720 s. Táto kniha tak zapôsobila na Bultmanna, že ju vraj držal v rukách ešte aj na smrteľnej posteli. (Zomrel 30. júla 1976.)

¹¹ BULTMANN, Rudolf: *Kerygma und Mythos*, s. 22.

giu. No keď si začne vytvárať vedecký obraz o svete, musí pretransformovať svoj mýtický svet na kauzálny konštruovaný svetonázor, podľa Bultmanna musí preinterpretovať mýtický obraz o svete existenciálne analyticky – vtesnať ho do existenciálov, a tým odstrániť starý vzťah subjekt – objekt a utvoriť nový vzťah subjekt – existenciálny subjekt. Za obeť tejto existenciálno-subjektívnej transformácie – a v tom bode sa chce Berger od Bultmanna rozhodne dištancovať – padajú dôležité obsahy biblického posolstva ako stvorenie, vtelenie, vykúpenie, vzkriesenie, nanebovstúpenie, udalosti opisované ako zázraky a pod., vraj ako prejavy starého mýtického myslenia. Každá predstava nejakého „Božieho zásahu“ ako činnosti „zhora nadol“, teda smerovanej vertikálne, je mýtickým prejavom a podlieha takej transformácii.

BULTMANNOV EXEGETICKÝ PROGRAM

Bultmann sám ako veriaci protestant musel vidieť celú farchu negatívnych dôsledkov svojho programu odmytologizovania existenciálnej interpretácie. Okrem toho sa rozpútala desaťročia trvajúca diskusia na všetkých rovinách teológie, najmä v exegéze. Dobromyselné pripomienky kolegov vystriedali ostré útoky odporcov. Bultmann obhajoval svoje pozície a vydával svoje „zošity“, najmä s tematikou *Glauben und Verstehen* (Viera a chápanie). Jeho po rokoch ustálené stanovisko by sa dalo stručne formovať takto:

1. Mytologické vyjadrenie biblického posolstva nesmieme zavrhnúť, musíme ho však správne pochopiť, lebo „pod kôrou“ textov Starého i Nového zákona sa skrýva pre ľudstvo dôležité posolstvo, ktorému Bultmann dáva meno „kerygma“ (ohlasovanie). Postavenie človeka vo svete vo vzťahu k Bohu, a tým aj fundovaný postoj človeka voči Bohu a ľuďom je vyjadrený vo viere ako odpovedi na toto posolstvo. (Túto myšlienku potom rozvíjal naširoko Bultmannov žiak Gerhard Ebeling, predovšetkým vo svojom diele *Wort und Glaube – Slovo a viera*¹².)

2. Nesmieme sa dať odradiť subjektívnymi formuláciami existenciálnej interpretácie, pretože tá nám ako veriacim umožňuje obstáť v modernom svete vedy a techniky. Dôležité je, aby sa človek dal biblickým posolstvom osloviť a svojím „existenciálnym“ postojom vo viere dal osobnú odpoveď na Božie posolstvo.

3. Bultmann sa vyrovnáva aj s kritickými hlasmi, podľa ktorých sa vraj odmytologizovanie zakladá na modernom svetonázore ako kritériu výkladu Svätého písma a kresťanského posolstva vôbec. Preto ani Písmo, ani kresťanské posolstvo nesmú vraj nič povedať, čo by bolo v rozpore s moderným svetonázorom. Bultmann prijíma tento kritický hlas, ale ho aj upravuje, hovoriac: „Prirodzene, platí tá zásada, že moderný svetonázor je kritériom pre proces odmytologizovania. To však neznačí, že by sme takto chceli paušálne odvrhnúť Písmo alebo kresťanské posolstvo. Odmietame len ten svetonázor, ktorý sa ako názor dávnej minulosti ešte udržuje v kresťanskej dogmatike a pri ohlasovaní evanjelia. Potom odmytologizovať značí poprieť, že by posolstvo Písma a Cirkvi bolo viazané na taký zastaraný názor na svet.“¹³ Inými slovami: toto posolstvo sa takto mení na „kerygmu“, na osobné posolstvo pre človeka.

¹² EBELING, Gerhard: *Wort und Glaube* I. Tübingen, 1960; *Wort und Glaube* II. Tübingen, 1969.

Avšak takými a podobnými úpravami svojho programu sa Bultmann nevyhol kritike zo všetkých strán. Ostala otázka ponímania mýtu, kolísanie tohto pojmu od spisu ku spisu a – ako sme uviedli – zaradenie medzi mýty aj takých právd, ako je vtelenie Večného Slova a jeho zmŕtvychvstanie po smrti na kríži a pod.

KRITICKÝ POSTOJ KARLA BARTHA

Vážnym a nepodceniteľným kritikom Bultmannovho exegetického programu sa stal jeho spolužiak a kolega Karl Barth, profesor vo švajčiarskom Bazileji. Dôkladnejšie vysvetlenie jeho stanoviska by si vyžadovalo osobitnú štúdiu. Obmedzíme sa aspoň na to najnutnejšie: Barth ihneď postrehol choré miesta Bultmannovho programu – neistotu v ponímaní mýtu na rozličných miestach Pisma, a najmä nebezpečenstvo existenciálnej interpretácie, založenej na Heideggerovej antropologickej analýze ľudskej existencie. Barth je presvedčený, že Božie poslanstvo má taký transcendentný charakter, je také jedinečné a výnimočné, že ho nemôže vystihnúť a obsiahnuť nijaká analýza obmedzenej a kontingentnej ľudskej existencie. Stojí v dialektickom rozpore so subjektivitou a jej analytickými komponentmi. To poslanstvo je nám jednoducho dané, musíme ho s úctou prijať a vo viere dať naň odpoveď. Preto Barth rozvíja svoje stanovisko v tzv. dialektickej teológii, ktorá našla široký ohlas nielen u protestantských a reformných autorov, ale aj v katolíckej teológii. Diskusia medzi Barthom a Bultmannom prebiehala s meniacou sa intenzitou celé desaťročia, až do Barthovej smrti (10. 12. 1968).¹⁴

KRITICKÉ STANOVISKO KLAUSA BERGERA

Klaus Berger sa vo svojej kritike opiera aj o rozsiahle práce Karla Bartha.¹⁵ Vo svojej teológii a exegéze má s ním aj veľa spoločného, najmä keď ide o názor, že biblické poslanstvo je niečím mimoriadnym. Na druhej strane však sa s ním vo všetkom nestotožňuje a postupuje v mnohom svojou cestou.

Osobitnú pozornosť venuje Berger Marburskej škole, kolíske vtedajšieho novokantizmu, ktorý zastávali profesori filozofie ako Cohen a Natorp, ale aj teológ Wilhelm Herrmann, Bultmannov a Barthov učiteľ, ktorý mal na obidvoch rozhodujúci vplyv. Vývin obidvoch žiakov neprebíhal však rovnomerne. Zatiaľ čo K. Barth samostatne dospel k dialektickej teológii a dištancoval sa takto nielen od svojho učiteľa, ale aj od filozofie a rozličných filozofií, Bultmann postavil svoju teológiu na vzťahu k filozofii a vyvolil si na to filozofiu existencie Martina Heideggera.

Berger pokladá takýto vzťah za „servilný“ (*philosophia est ancilla theologiae*) a odmieta ho. Pritom vidí duchovnú príbuznosť medzi W. Herrmannom a Bultmannom. Nevidí azda dôsledne negatívny vplyv Herrmanna na Bult-

¹³ BULTMANN, Rudolf: *Jesus Christus und die Mythologie : Das Neue Testament im Lichte der Bibelkritik*. Hamburg, 1964, s. 37n.

¹⁴ Porov. *Die Antwort des Glaubens*. Stuttgart : Kreuz Verlag, 1972.

¹⁵ Tu je dôležitý Barthov komentár k listu Rímanom, 1919, a potom jeho veľmi rozsiahle dielo *Kirchliche Dogmatik* (4 zväzky od r. 1932 do 1968).

mannovu exegézu, v ktorej sa jasne prejavili slabiny Marburskej novokantovskej školy: zásadný odpor voči metafyzike, oddelenie praktického rozumu od teoretického, etické hodnoty bez súvisu s bytím, nedoriešený problém objektívneho poznania, čo sa prejavilo aj v snahe uniknúť z historizmu ihneď do subjektivity, do ignorovania vzťahu medzi subjektom a objektom. Aj extrémny formalizmus tejto školy sa musel prejavíť u Bultmanna v dôraze na striktné jednotnú terminológiu, čo ho viedlo do Heideggerovho tábora, kde našiel – ako bol presvedčený – analytický slovný arzenál modernej filozofickej reči, bez toho, že by si overil, či takáto filozofická reč bude vhodným výrazovým prostriedkom na vyjadrenie biblického posolstva. V skutočnosti tejto reči len rozumelo malé percento akademicky vzdelaných a do filozofickej problematiky zasvätených ľudí. Bultmann stál však tvrdo na stanovisku, ktoré mu dnes zazlieva Berger, že teológia je len vtedy vedeckou teológiou, keď je dôsledne vyjadrená systematickými pojmami určitej filozofie. Pre Bergera však nie je natoľko dôležitá samotná Heideggerova filozofia. Bergera zaujímajú – a to právom – súvislosti medzi Bultmannom a Heideggerom. Okrem tých biografických, ktoré sme už spomenuli, tu ide predovšetkým o súvislosti, ktoré vytvárajú takrečeno opornú kostru odmytologizovania a existenciálnej interpretácie.

Dôležitým oporným bodom sa pre Bultmanna stalo Heideggerovo dielo *Sein und Zeit* (Bytie a čas), vydané v roku 1927, teda ešte počas Heideggerovho pôsobenia v Marburgu. Berger a s ním celá plejáda historikov filozofie upozorňujú na to, že tento Heideggerov spis bol len torzom.¹⁶ Autor plánoval dva zväzky po tri časti, a vyšiel len jeden zväzok s dvoma časťami, teda len dve šestiny celého diela. Heidegger to aj sám cítil a pokladal za potrebné „vyrábať“ a pridávať doplnky a „korektúry“. Azda najdôležitejšiu venuje Kantovi a otázke metafyziky – boľavému problému aj Bultmannovej recepcie (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929). Ďalším takým doplnkom bol spis *Die Kehre* (Obrat), v ktorom sa Heidegger vracal do svojej minulosti a robil korektúry. Bultmann však ostal pri Heideggerovi dvadsiatych rokov a jeho diela *Sein und Zeit*. Niet divu, že Berger kritizuje Bultmannovu recepciu Heideggera a tvrdí, že jeho exegetické tézy sa nedajú podložiť Heideggerovou analýzou existencie.¹⁷

Tu si Berger kladie otázku, ktorú by mohol položiť každý, kto sa Bultmannom a jeho vzťahom k Heideggerovi zaoberá: „Odkiaľ Bultmann vie, že práve pojmy Heideggerovej filozofie sa budú hodiť na ponímanie existencie spisov Nového zákona?“¹⁸

V každom prípade Berger pokladá servilný vzťah Bultmanna k filozofii existencie za neprijateľný.¹⁹

Medzi najdôležitejšie body kritiky patrí však Bultmannov obraz Boha. Berger pripúšťa, že analýza existencie môže ako-tak vyjadriť situáciu človeka v dnešnom svete, jeho vzťahy k dejinám a pod., či sa tým však podarí vyjadriť obraz o postoji antického človeka, to je už iná otázka. Na taký pokus by sa podľa Bergera vyžadoval celý rad historických výskumov – v každom prípade sa to

¹⁶ Porov. CORETH, E., EHLEN, P., RICKEN, F., HAEFFNER, G.: *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart : Kohlhammer, 1986, s. 23.

¹⁷ Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 169.

¹⁸ BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 172.

¹⁹ Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 169.

nedá odbaviť filozofickým aparátom zo začiatku 20. storočia, zviazaným okrem toho s duchovnou atmosférou po prvej svetovej vojne (Heideggerove existenciály „strachu“, „starosti“, nálada povojnového pesimizmu, tzv. „heroického nihilizmu“ a pod.).

Ako sa však touto terminológiou dá hovoriť o Bohu? Toto je najzávažnejšia otázka Bergera ako exegéty a teológa.

OBRAZ BOHA U BULTMANNA A BERGEROVE KOREKTÚRY

V tomto ohľade bol Bultmann v ťažkej situácii. Marburská škola mu svojím novokantizmom a odmietaním metafyziky nemohla pomôcť. Jeho kolega Barth išiel svojou cestou – Boh je pre neho transcendentný a nemanipulovateľný („unverfügbar“). Heideggerova analýza existencie, na ktorej Bultmann stavia, sa uzatvára do subjektivity, z ktorej niet „rozhľadu na Boha“. Ani v raných spisoch, ani v pokročilom veku sa Heidegger nedopracoval k nejakej systematickej náuke o Bohu. Až príliš sa preorientoval na protestantský štýl filozofovania, ktorý „prirodzenú“ teológiu dosiaľ neuznáva. A to je logický dôsledok odmietnutia metafyziky bez dostatočného odôvodnenia. Nevyriešený Kantov problém sa v novokantizme Marburskej školy predlžuje, formálne lákavo rozvíja, ale nerieši sa. A musí to byť na úkor hermeneutiky, na ktorú – po Schleiermacherovi a Husserlovi – kladú žiaci Marburskej školy taký dôraz. Hermeneutika sa predsa nemôže vyčerpať len skúmaním predpochopu (aký dôraz napr. u Bultmanna: „Kein Verständnis ohne Vorverständnis“ – Niet pochopu bez predpochopu) pre správne pochopenie historických textov, o aké pri biblickom poslanstve ide, a o ich výklad v línii existenciálnej analýzy.

Bultmann volí akúsi strednú cestu, no predsa blízku Marburskej škole. Pre neho je Boh „iný“, alebo „odlišný“, alebo „úplne iný“. Pre Bergerovu teológiu je to nepostačujúce. Vidí však za tým celý komplex problémov, ktorých korene sa usiluje odhaliť. Popri patričnej úcte k veľkému marburskému exegétovi má Berger voči nemu svoje výhrady a kritické pripomienky. Súhrnne by sa to dalo vyjadriť v tézach, ktorými Berger uzatvára svoju rozsiahlu štúdiu.

1. Základom tejto kritiky je Bergerov odlišný prístup k filozofii a jej úlohe v exegéze a teológii. Vo filozoficky orientovanej exegéze objavuje Berger výrazné nebezpečenstvá. Texty z úplne odlišných čias a historických podmienok sa predkladajú dnešnému čitateľovi odbornou filozofickou terminológiou, ktorá síce môže vyjadriť situáciu dnešného človeka, ale sotva mu priblíži situáciu antického človeka. Berger vidí ešte ostrejšie nebezpečenstvo takto zahrotenej exegézy v tom, že sa čitateľovi servíruje akýsi ucelený filozofický systém dnešnej doby, akási takmer „učebnica filozofie“, ale tá nemusí vystihnúť úmysel antického autora.

2. Bultmannova exegéza, až servilne podriadená Heideggerovmu systému, zameškala podľa Bergera iné prúdy vývoja prvej polovice 20. storočia. Fundamentálno-ontologická analýza a program odmytologizovania boli len jedným z duchovných prúdov protestantskej teológie. Popri ňom sa rozvinuli ďalšie dôležité, viac empiricky orientované smery ako prejavy dnešnej tendencie k špecializácii: Ernst Troeltsch a Max Weber rozpracovali sociológiu, Max Scheler

psychológiu, ku ktorej sa pridružila hĺbková psychológia Eugena Drewermanna. Viedenská škola s Wittgensteinom a Fregem rozvinula rečovú analýzu až po štrukturalizmus. Nedá sa poprieť, že tieto prúdy mali rovnaký, ba niekedy aj väčší vplyv na kultúru a postoje dnešného človeka ako Heideggerova filozofia existencie. V tomto bode je Berger azda ešte ostrejší. Podľa neho Bultmannova exegéza a hermeneutika sú v porovnaní s empiricky fundovanou a filozoficky reflektovanou vedou na začiatku 20. storočia už len fosílnym reliktom dávnej minulosti.²⁰

3. Nábožensko-dejinný výskum, sústredený len na historické hľadisko, zanedbal podľa Bergera dôležité zložky ľudskej psychiky, bez ktorých sa nedá pochopiť postoj antického človeka voči svetu. Preto Berger postuluje niečo ako „antickú psychológiu“, ktorá by priblížila dnešnému človekovi mentalitu antického človeka: ako ponímal svet, ako myslel a reagoval. Tieto momenty sú dôležité nielen vo vzťahu k Bohu, ku svetu, ale sa dotýkajú aj podrobností každodenného života, veľmi odlišného od dnešného. To by si však žiadalo skôr empirický prístup, rozsiahle vykopávky a analýzu písomných a kultúrnych pamiatok antického ľudstva. Na niečo také nemôžu stačiť len filozofické kategórie.

4. Bultmannova exegéza je v očiach Bergera akousi vzdialenou obmenou podobnej situácie v protestantskej exegéze v prvej polovici 19. storočia u Ferdinanda Christiana Baura, ktorý – ako sám priznal – prevzal Hegelov systém ako oporu svojej exegézy v celom rozsahu,²¹ a Davida Friedricha Straussa, ktorý ako Baurov žiak v Blaubeurne sa úplne preorientoval na Hegelovu filozofiu. Prisvojil si nielen jeho dialektickú metódu, ale i zásadnú recepciu mýtu a mytológie. Základnou tézou jeho exegézy uplatnenej v diele o živote Krista je Hegelova téza: Náboženstvo a filozofia majú rovnaký obsah. Rozdiel je len v tom, že náboženstvo to vyjadruje predstavou (Vorstellung) a filozofia pojmom (Begriff).²² Protestantská teológia sa od tohto prístupu v priebehu desaťročí – aj keď práčne – dištancovala. A hľa, o sto rokov neskôr, opakuje R. Bultmann odbornú „symbiózu“ exegézy s filozofiou M. Heideggera.

5. Berger nechce uprieť filozofii jej prednosti. Ak ide o hermeneutiku a vedecko-teoretickú reflexiu, má filozofia i v jeho očiach nesporné výhody a nie je možné nahradiť ju empirickým prístupom. Výklad biblických textov nemôže však ostať pri čisto teoretickej práci alebo len vedeckej aktualizácii. Musí brať do úvahy aj praktickú aktualizáciu pre každodenný život veriaceho človeka. A v takom prípade filozoficky formulovaný výklad nielenže neposlúži, ale naopak, prekáža.

6. To platí nielen pre Hegelovu a Heideggerovu filozofiu, ale ešte viac pre neprekonané resty Kantovho kriticizmu, prejavujúce sa v systematickej racionalizácii udalostí. Osvietenstvo Reimara a Lessinga, umocnené Kantovým odmiet-

²⁰ Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 185.

²¹ Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 29–30

²² Porov. BERGER, K.: *Exegese und Philosophie*, s. 53.

nutím metafyziky, našlo svoje uplatnenie v exegéze biblického posolstva. Všetko nápadné, neobyčajné, mimoriadne vo Svätom písme padlo za obeť britve osvieteného rozumu, aby takto vyholené sa stalo prijateľným pre „osvietených pánov“ a buržoázných kritikov náboženstva. Berger to pokladá za veľkú stratu pre vieru.

7. Podľa Bergera budúca exegéza (má na mysli tú protestantskú) musí urobiť krok dopredu. Musí venovať viac pozornosti práve tým miestam, ktoré racionalistická exegéza vygumovala ako „pohoršlivé“. (Tento program začal Berger uskutočňovať sám v spise *Darf man Wunder glauben?* – Sme sme veriť v zázraky?) Javy ako vízie, zázraky, charizmy sa musia podrobiť psychologickému výskumu. Bolo by však chybou ich už a priori vylúčiť ako „iracionálne“, a preto nemožné. Takýchto chýb sa dopúšťal aj Bultmann, keď napr. už ani slovo život neuznával a uprednostňoval radšej filozofický pojem „existencia“.

8. Budúcej exegéze dáva Berger aj niekoľko „dobrých rád“ na cestu: Exegéza nesmie pustiť zo zreteľa čitateľa v jeho každodennom živote, aby sa nestala čisto akademickou záležitosťou. Musí nájsť opäť primeranú reč o Bohu, v ktorej nebudú chýbať ani také výrazy ako metafora, podobenstvo a vhodné ekvivalenty pre mýtus – ako ich nachádzame na stránkach evanjelia. Tieto výrazy sú na vyjadrenie úmyslu autora priliehavejšie ako domnelý filozofický „ekvivalent“ o tisíce rokov neskoršieho mysliteľa.

Taká exegéza musí mať odvahu prijať a spracovať impulzy moderného osvietenstva a racionalizmu, neuzavrieť sa pred nimi, ale nájsť rovnováhu medzi filozoficky všeobecne platným a historicky singulárnym. To sa azda podarí, keď sa dopracujeme k antropológii, ktorá má pred očami celého človeka, a keď ani filozofia dejín nebude postupovať s očami zviazanými páskou racionalizmu.

Stačia tieto Bergerove korektúry?

To je otázka, ktorá sa natiska na konci tejto Bergerovej pozoruhodnej štúdie, venovanej vzťahom medzi exegézou a filozofiou, s osobitným zreteľom na exegézu R. Bultmanna.

Pozná protestantská teológia takú antropológiu a primeranú filozofiu dejín?²³

Odpoveď nie je ľahká, nedá sa jednoznačne odpovedať jednoduchým áno alebo nie. Dôležité je, že Berger nechce čakať, až sa objaví niekto, kto začne jeho požiadavky a predstavy o exegéze uskutočňovať. Predovšetkým pracuje sám v tom smere. Dôkazom toho je jeho ďalšie dielo, tentoraz venované zázrakom v Novom zákone: *Darf man an Wunder glauben?* (Sme sme veriť v zázraky?).

²³ Tu je potrebné upozorniť na rozsiahle práce mníchovského profesora evanjelickej teológie Wolfharta Pannenberg: PANNENBERG, W.: *Was ist der Mensch? : Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen : Vandenhoeck, 1981. 114 s. PANNENBERG, W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen : Vandenhoeck, 1983. 540 s. Akokoľvek impozantné sú tieto štúdie mníchovského profesora, nedostatky polovičatej antropológie bijú do očí, keď vezmeme do ruky práce katolíckeho profesora Petra Eichera s rovnakou tematikou: EICHER, P.: *Die anthropologische Wende*. Fribourg, 1970. 429 s. Tu sa dá povedať, že autor má pred očami „celého človeka“, čo Berger tak požaduje. Eicher vychádza z K. Rahnera, berie do úvahy monumentálne filozofické dielo (päť zväzkov) belgického profesora v Louvене Josefa Maréchala: MARÉCHAL, J.: *Le point de départ de la Métaphysique*, I – V. Paris : Desclée de Brouwer, 1922 – 1949. Eicher môže naozaj hovoriť o obrate, lebo môže poukázať na možnosť prekonania Kantovej kritiky a tak na novú perspektívu vo vzťahu človeka k Bohu.

Táto štúdia prekvapuje už preto, že je v zjavnom protiklade s osvietenským zameraním a racionalistickou historiografiou tradičného protestantizmu. Protiklad voči Bultmannovi je zjavný už vo voľbe témy a titulu, tým viac v spracovaní tejto témy.

Ešte vo 4. vydaní zošitov *Kerygma und Mythos* (1964) sa Bultmann hrdo hlási ku svojmu scientizmu. Píše: „Nie je predsa možné používať elektrické svetlo a rádiový prijímač, nárokovať si v prípade choroby moderné lekárske ošetrovanie a klinické prostriedky, a súčasne veriť v duchov a celý ten svet zázrakov, ako ho nachádzame v Novom zákone.“²⁴

Naproti tomu Berger ihneď v prvých vetách svojej štúdie vyhlasuje zázrak za niečo také samozrejmé pre kresťana, že ho nemožno pokladať za čosi „vedľajšie“ v kresťanstve.²⁵ Súčasne však priznáva, že má do činenia s nie ľahkým podujatím. Naopak, hovorí: „Zázraky patria k tomu najtvrďšiemu chlebičku, do ktorého musí teológ Nového zákona zahryznúť.“ Aby vysvetlil, o čom chce hovoriť, cituje bežné udalosti z evanjelia: Chodil Ježiš po mori? Nasýtil päťtisíc ľudí piatimi chlebmami? Uzdravil chorých? Priviedol mŕtvych opäť k životu? Na tieto otázky chce dať odpoveď dnešnému kresťanovi, aby ho presvedčil, že takéto mimoriadne udalosti sú „zmyslovo vnímateľnými prejavmi Božej lásky“²⁶.

Takto postavená otázka musí prekvapiť protestantských teológov, medzi ktorými už od osvietenstva prevláda názor, že zázraky, najmä v telesnej oblasti (uzdravenia chromých, hluchých, slepých, malomocných atď.) treba pokladať za veľmi problematické, ba nemožné. Jediným zázrakom je vraj viera, ktorú Boh pôsobí v ľudskom srdci.²⁷ Tým sa oblasť takýchto mimoriadnych udalostí zužuje na oblasť čisto duchovnú, oblasť vedomia. Všetky zázraky sa spiritualizujú. Viera je otázkou dôvery v Boha – takto hovoril už Luther (*fides fiducialis*). Bultmann chcel byť „luterskejší ako sám Luther“, hovorí Berger, preto posunul vieru nielen do subjektívna, ale aj do osobnej oblasti (stáva sa súkromnou vecou jednotlivca), čím sa viera vytráca z verejného diania.²⁸

Begerova štúdia vyúsťuje do záverečnej tézy: Meradlom kresťanstva je práve to mimoriadne. Zázraky v Novom zákone a v dejinách Cirkvi sú zárukou toho, že len to „mimoriadne“ (*das Ausserordentliche*) zachraňuje. Úsilie o nenápadnosť, všednosť, priemernosť nie je podľa Bergera ideálom kresťanstva, ale jeho úpadkom.

Záverom treba poznamenať, že Bergerove štúdie prinášajú niečo nového, čo je v rozpore s tradičnou protestantskou teológiou, a preto aj prekvapujú, mnohých možno až dráždia. Už aj preto, že ide o profesora protestantskej teologickej fakulty na najstaršej nemeckej univerzite v Heidelbergu. Nemôžeme však tak ľahko vysloviť nejaký definitívny úsudok alebo záverečné hodnotenie. Berger nie je azda na konci svojho vývoja a možno sa postará o prekvapenia. Doteraz naznačil dosť výrazne smer tohto vývoja. Nedá sa však povedať, že by jeho exegetické diela spôsobili doteraz nejaký otras, nejaké zemetrasenie v nemeckej exegéze, tým menej v celej nemeckej teológii. Možno mu však gratu-

²⁴ BULTMANN, R.: *Kerygma a Mythos*, s. 20

²⁵ Porov. BERGER, K.: *Darf man an Wunder glauben?* Gütersloher Verlag, 1999, s.11.

²⁶ BERGER, K.: *Darf man an Wunder glauben?* (text na obálke)

²⁷ Porov. BERGER, K.: *Darf man an Wunder glauben?*, s. 50.

²⁸ Porov. BERGER, K.: *Darf man an Wunder glauben?*, s. 51.

lovať, ak sa mu podarilo pripraviť pôdu, na ktorej generácie exegétov po ňom budú môcť budovať.

LITERATÚRA

- BERGER, Klaus: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1986.
- BERGER, Klaus: *Darf man an Wunder glauben?* Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- BULTMANN, Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1957.
- BULTMANN, Rudolf: *Kerygma und Mythos*. Hamburg : Evangelischer Verlag, 1957.
- BULTMANN, Rudolf: *Glauben und Verstehen : Gesammelte Aufsätze*. Tübingen : J. C. B. Mohr-Verlag, 1933 - 1954.
- BULTMANN, Rudolf: *Jesus Christus und die Mythologie : Das Neue Testament im Lichte der Bibelkritik*. Heidelberg, 1964.
- BULTMANN, Rudolf: *Das Evangelium des Johannes*. Meyer Verlag, 1941; 1954.
- CORETH, Emerich: *Grundfragen der Hermeneutik : Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg : Herder, 1969.
- EICHEL, Peter: *Die anthropologische Wende*. Freiburg : Universität-Verlag, 1969.
- FRÖR, Kurt: *Wege zur Schriftauslegung : Biblische Hermeneutik*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1963.
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen : J. C. B. Mohr-Verlag, 1975.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, 2006.
- HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Tübingen, 1929.
- HEIDEGGER, Martin: *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1950.
- HEIDEGGER, Martin: *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, 1962.
- MARÉCHAL, Joseph: *Le point de départ de la Métaphysique*, I - V. 1922 - 1949.
- MARLÉ, René: *Das theologische Problem der Hermeneutik*. Mainz : Grünewald-Verlag, 1965
- PANNENBERG, Wolfhart: *Was ist der Mensch? : Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen : Vandenhoeck-Verlag, 1981.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen : Vandenhoeck-Verlag, 1983.
- PRÜMMER, Karl: *Gnosis an der Wurzel des Christentums? : Grundlagenkritik der Entmythologisierung*. Salzburg : Otto Müller Verlag, 1972.
- RAHNER, Karl: *Geist in Welt : Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. München : Kösel-Verlag, 1939.
- RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes : Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München : Kösel-Verlag, 1941.

ThDr. DOMINIK KALATA SJ
episcopus emeritus
Dom Spoločnosti Ježišovej Loyola
Nám. Padlých hrdinov 7
900 28 Ivanka pri Dunaji



Religia przyszłości w myśli Ojca Pierre'a Teilharda de Chardin

JÓZEF KULISZ SJ

KULISZ, J.: Religion of the Future in the Thought of Fr. P. Teilhard de Chardin. *Teologický časopis*, VIII, 2010, 2, s. 37 – 44.

Vaticanum II in the Declaration of the religious freedom *Dignitatis humanae* teaches, that people, because they are persons, are urged by own nature, and obliged morally to look for the freedom, especially in the area of religion (2). It is the mystery of a person – intellect and will – the source of the existential anxiety, in which is born the question about sense of the existence of the world and the human being in it. The answer for it has been looking and is looking by a man in the culture, where he is trying to know himself and take the world under his government. In the culture a man finds religions, which give the answer for his existential anxiety. Which one can be the way of maturity? It is not an easy choice. French Jesuit wants to show the values in the culture, and in the Christianity itself, which can't be find in other religions, and the ways of spiritual life, which give the possibility to see and choose the Christianity as a unique true religion of the future.

„We Włoszech zapanowało oburzenie,“ czytamy w *Internetowym Dzienniku Katolickim*, „gdy przebywający tam z oficjalną wizytą przywódca Libii, Muammar Kadafi, zaapelował do 500 młodych Włosek, żeby przeszły na islam. Jak donoszą włoskie media, podczas spotkania w akademii libijskiej w Rzymie z grupą dziewcząt wynajętych przez agencję hostess szef libijskiego państwa powiedział 29 sierpnia (2010 r.), że wcześniej czy później islam będzie religią całej Europy. Każda z dziewcząt otrzymała od Kadafiego 70 euro oraz egzemplarz Koranu. Według mediów, trzy z dziewcząt zdecydowały się przejść na islam.“¹

Dowiadujemy się czasem, że ktoś zmienia wyznanie, religię. Od czego to zależy? Są różnorakie tego przyczyny. Nie sposób jednak nie zapytać: Czy zmieniając wiarę, religię, osoba wymierająca na nowo, dopiero teraz odnajduje prawdę o swoim życiu? Czy zmieniając, myśli kategorią prawdy? Szkoda jednak, że nie podano bliżej racji, w imię których Muammar Kadafi apelował do 500 młodych Włosek, żeby przeszły na islam.

Drugi Sobór Watykański, w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* poucza, że „wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii ... skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przyświadczeniem“ (DWR 2, 3).

¹ Włosi oburzeni misyjnymi zabiegami Kadafiego. In: *Internetowy Dziennik Katolicki*, 30. 8. 2010.

Nasz autor – Teilhard de Chardin – na różnych miejscach i na różne sposoby ukazywał istotę chrześcijaństwa, bez poznania której nie może być wyboru, a następnie ukształtowania postawy chrześcijańskiej. Jego istotę stanowi trójsta wiara: wiara w osobowość Boga, ognisko świata; wiara w boskość Chrystusa historycznego – przedmiot miłości i adoracji; wiara w rzeczywistość Kościoła, w którym i przez który Chrystus zmartwychwstały jednoczy ludzkość z Bogiem i między sobą – rozbudowuje w świecie swą osobowość totalną.² Tę trójsta wiarę następnie wyjaśniał, ale zawsze w kontekście kultury, w której żył człowiek, któremu pragnął przybliżyć Jezusa Chrystusa przynoszącego prawdę o człowieku i świecie.³

W naszym tekście nie będziemy jednak śledzić wyjaśniania przez francuskiego jezuitę tajemnicy Jezusa Chrystusa i Jego nauczania, które przynosi prawdę. Skupimy się bardziej na kulturze i jej pytaniach dotyczących sensu życia, sensu świata, a przede wszystkim na pytaniu, ku czemu zmierza twórczy wysiłek ludzki. To są właśnie problemy, zdaniem Ojca Piotra, wymagające rozwiązania, pomagające jednocześnie wybrać chrześcijaństwo człowiekowi poszukującemu prawdy o swoim życiu.

U początków trzeciego tysiąclecia istnienia chrześcijaństwa uświadomiamy sobie, że na Ziemi istnieje około 6 miliardów ludzi: mężczyzn i kobiet, ludzi bogatych i ogromna liczba ludzi ubogich; ludzi o żółtym, brązowym, czarnym bądź białym kolorze skóry; żyjących w stanie pokoju i takich, którzy prowadzą wojnę; uświadomiamy sobie, że istnieją chrześcijanie – 1,95 miliard; muzułmanie – 1 miliarda; hinduiści – 777 milionów; buddyści – 341 milionów; członkowie nowych ruchów religijnych – 128 milionów; wyznawcy religii pierwotnych – 99 milionów; Żydzi – 14 milionów; wreszcie ludzie w ogóle niereligijni – 1, 1 miliarda.⁴

Jakże wspaniała i różnorodna mozaika kultury, religii, ludzi zatroskanych o godne życie, ludzi przeżywających niepokój egzystencjalny. Choć za czasów Teilharda mozaika religii i ludzi wyglądała nieco inaczej niż za naszych dni, ale to właśnie w niej, w kulturze przełomu XIX i XX w. francuski jezuita dostrzegał niepokój i twórczy wysiłek w wyjaśnianiu ludzkiej egzystencji.⁵ Niepokój epoki był jego niepokojem. Wchodząc w dialog z myślą przełomu wieków, przejął jej język i pozytywistyczny sposób myślenia. Był bowiem przekonany, że kultura i myśl danej epoki to oblicze ludzkości, z którą Bóg prowadzi dialog, w którym powołuje ludzkość do wspólnoty ze sobą. Dialog ten nie może przybrać postaci ostatecznej. Przeciwnie, musi się stale rozwijać. Jest to bowiem dialog Boga Objawienia z kulturą. Ojciec Piotr pragnął swoją twórczością pomóc lepiej zrozumieć kulturę swoich czasów, gdyż w niej społeczność ludzka poznaje swe ostateczne przeznaczenie w obliczu Boskiego Trybunału.

² Zob. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Istota chrystianizmu : Wszechświat personalistyczny*. In: *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2. Warszawa, 1985, s. 151–160.

³ Zob. KULISZ, J.: *Tajemnica Jezusa Chrystusa w rozumieniu Teilharda de Chardin*. Warszawa, 1995.

⁴ Dane zostały umieszczone w *International Bulletin of Missionary Research*, t. 19, 1995, nr 1, s. 25. Cyt. za *Dekrety 34. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego, 15. od przywrócenia Towarzystwa*. Kraków; Warszawa, 1998, s. 68.

⁵ Od tego momentu rozwijana myśl Teilharda była już drukowana w nieco innej formie. Zob. KULISZ, J.: *Zmierzch chrześcijaństwa*. In: *Wiara i kultur śmiały eksperyment Pana Boga*. Kraków, 2008, s. 38–46.

Jaka będzie religia u kresu rozwoju ludzkości? Które religie zaginą a którą ostatecznie ludzkość wybierze? – te pytania były bliskie Teilhardowi. Ludzkość w przyszłości stanie wobec fundamentalnego problemu metafizycznego – problemu istnienia: Czy jest ono skazane na wieczność, czy ostatecznie na nieistnienie? To stanie się też przedmiotem wyboru ludzkości.

Francuski jezuita odrzucał dziewiętnastowieczne teorie i poglądy głoszące, że religia to pierwotne i przejściowe stadium ludzkości, znamionujące jej wiek dziecięcy.⁶ Powszechność religii pozwalała mu na stwierdzenie, że jego własna religia nie jest i nie może być samotną nitką w tej wielkiej całości zmysłu religijnego ludzkości. Powszechność ta zmusza człowieka do wyjścia poza własny indywidualizm, by odkryć religijne doświadczenie ludzkości i świadomie wziąć w nim udział. W przekonaniu Ojca Piotra „fenomen religii w swym całokształcie to po prostu reakcja rozwijającej się ludzkiej zbiorowej świadomości i działalności na wszechświat jako całość”⁷. Powszechność religii na Ziemi świadczy, zdaniem francuskiego jezuita, że człowiek od swych początków przeżywał niepokój i wykazywał zainteresowania metafizyczne.⁸

„Religia zrodzona z potrzeby ziemi, by przedstawić sobie swego Boga, jest związana i współbrzmiąca nie z człowiekiem jako jednostką, ale z całą ludzkością.”⁹ W religii bowiem gromadzi się, udoskonala i łączy w uporządkowaną całość nieskończona liczba ludzkich poszukiwań.¹⁰ Religia jednostki nie jest czymś nowym, oderwanym od doświadczenia wspólnoty, w której żyje człowiek. Jest ona wyrazem całościowego doświadczenia ludzkości i w nim znajduje swe przedłużenie.¹¹ Teilhard dostrzega jednak, że to doświadczenie ludzkości zawiera się „w rozlewnej rzece licznych religii”¹². Z którą, pyta francuski jezuita, złączyć osobisty strumyk wewnętrznych wysiłków i poszukiwań? I dodaje: „Z tyłu stron słyszę nawoływanie w imię jakiegoś boskiego objawienia! Któremu z tych na pozór przeciwnych sobie prądów mam zawierzyć, aby nurt poniósł mnie do oceanu?”¹³

⁶ Tak głosił pozytywizm w wydaniu Comte’a, materializm Feuerbacha, materializm dialektyczny Marksa, psychologia naturalistyczna Freuda.

⁷ 1934 Oe T. X, s. 139. Sposób cytowania dzieł Teilharda jest następujący: Na pierwszym miejscu podajemy rok napisania cytowanej pracy a następnie skrót dzieła, w którym się ona znajduje, tom i stronicę. Tłum. pol. *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2. Warszawa, 1985, s. 38. Podobnie o religii wypowiada się A. N. Whitehead. Zob. *Nauka i świat nowożytny*. Kraków, 1987, s. 257.

⁸ Zob. 1933 Oe T. X, s. 131–134; LEROI GOURHAN, A.: *Religie prehistoryczne*. Warszawa, 1966, s. 9, 17.

⁹ 1936 Oe T. X, s. 139. Tłum. pol. t. 2, s. 39.

¹⁰ Zob. 1936 Oe T. X, s. 139. Tłum. pol. t. 2, s. 39. W Deklaracji *Dominus Jesus* czytamy, że „wzrost w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu”. Zob. *Deklaracja Dominus Jesus, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Watykan, 2000, nr 7.

¹¹ Podobną myśl znajdujemy w twórczości Eliadego. Opracowując funkcję i genezę mitu pisze, że mit nie jest dziełem jednostki. Przynależy do społeczności, jest wyrazem jej doświadczenia egzystencjalnego społeczności, wyrazem pewnej tradycji i myślenia społecznego – jest elementem cywilizacji społeczności archaicznej. Zob. ELIADE, M.: *Mythes, rêves et mystères*. Paris, 1957, s. 8–34.

¹² 1936 Oe T. X, s. 140. Tłum. pol. t. 2, s. 39.

¹³ 1936 Oe T. X, s. 140. Tłum. pol. t. 2, s. 39.

W przeszłości wybór ten był ułatwiony. Na boskie pochodzenie objawienia wskazywał cud. Jeśli jakaś religia, pisze Teilhard, występowała w asyście sił przekraczających prawa natury, „to przywilej ten gwarantował jej boskie pochodzenie”¹⁴. Wtedy nie pozostawało nic innego, jak przyjąć prawdy objawione. Dawna apologetyka wskazywała też na harmonię i odpowiedniość między pragnieniami człowieka a treścią objawienia. Zakładano bowiem, że objawione słowo Boga musi odpowiadać potrzebom rozumu i serca jego stworzeń. Jednak, jak pisze nasz autor, harmonia między pragnieniami człowieka a objawieniem, wyrażanym w teologii pierwszej połowy XX wieku, była w znacznej mierze czymś, czego trzeba się było domyślać.¹⁵ Jak trudno było tej argumentacji uzyskać prawo obywatelstwa w myśleniu ówczesnej teologii, świadczy choćby twórczość M. Blondela (1861-1949).¹⁶ Wystąpił on krytycznie przeciw racjonalizmowi XIX wieku. Ale też nie brakowało w jego twórczości krytycznych odniesień do tego, co sam określał jako zewnętrżność, wskazując na to, co nadprzyrodzone, a co w myśli ówczesnej teologii przychodziło do człowieka z zewnątrz, z nieba i nie łączyło się z dynamizmem ducha ludzkiego. Dynamizm ludzkiego ducha wskazuje, zdaniem Blondela, na naturalne otwarcie człowieka na tajemnicę Boga, na to, co nadprzyrodzone. Myśl Blondela nie zyskała zaufania i spotkała się z opozycją ze strony teologów scholastycznych.¹⁷

Teilhard, przyjmując otwarcie człowieka na nadprzyrodżoność od momentu stworzenia, czego wyrazem jest m.in. niepokój egzystencjalny, dodaje jednocześnie, że ostatecznym kryterium prawdziwości wybieranej przez człowieka religii będzie nie tyle wewnętrzne jego spełnienie, ile „zdolność tej religii do nadania całościowego sensu wszechświatowi, wciąż odkrywanemu wokół nas”¹⁸. A odkrywamy świat nie tylko stworzony, ale ciągle stwarzany, objawiający się „jako organiczna całość zdążająca ku stanom coraz większej wolności i osobowości. Istotnie, jedyną religią, której ludzkość pragnie, i którą może odtąd przyjąć, jest religia zdolna usprawiedliwić, wchłonąć i natchnąć postęp kosmiczny – taki, jaki się zarysowuje we wnoszeniu się ludzkości”¹⁹.

Od XVIII wieku zaczęła narastać, pisze francuski jezuita, niepowstrzymana zmiana perspektywy. Kosmos starożytnych – ograniczony, ześrodkowany i zrównoważony – zaczął ustępować miejsca wszechświatowi niezmiernemu, wszech-

¹⁴ 1934 Oe T. X, s. 140. Tłum. pol. t. 2, s. 39.

¹⁵ Zob. 1934 Oe T. X, s. 140. Tłum. pol. t. 2, s. 39; 1944 Oe T. X, s. 182. Tłum. pol. t. 2, s. 153. Na temat roli cudu w apologetyce przełomu dziewiętnastego i dwudziestego wieku zob. RUSECKI, M., JACENTY, J.: Metodologia chrystologii fundamentalnej: Demonstratio Christiana. In: *Studia Nauk Teologicznych PAN, Metoda teologii*, t. 2. Lublin, 2007, s. 97–116. Sam Teilhard nie neguje samej wartości cudu i jego mocy argumentacyjnej: „Osobiście nie mam żadnej trudności w przyjęciu cudu, byleby nie przeczył (tak nawet twierdzi Kościół) coraz liczniejszym i ściślej ujętym regułom, jakie odkrywamy w naturalnej ewolucji świata.” (1936 Oe T. X, s. 140. Tłum. pol. t. 2, s. 40.)

¹⁶ Wystarczy tu wymienić BLONDEL, M.: *L'ation, Assai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris, 1893; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en science et pratique*. Paris, 1896. Treść *L'Action...* wywołała kontrowersje w kręgach teologów zarzucających Autorowi racjonalizowanie religii, filozofowie zaś oskarżali go o wprowadzanie do filozofii elementów irracjonalnych.

¹⁷ Zob. SARANYANA, J. I., ILLIANES, J. L.: *Historia teologii*, s. 423–424.

¹⁸ 1944 Oe T. X, s. 182. Tłum. pol. t. 2, s. 153.

¹⁹ 1944 Oe T. X, s. 182. Tłum. pol. t. 2, s. 153.

światowi w toku genezy w przestrzeni i w czasie. Ta nowa perspektywa świata zrodziła, zdaniem naszego autora, dwa wielkie nurty psychologiczne, które podzieliły świat. Zrodziła pasję budowania ziemi i pasję dążenia do nieba. Do dziś pozostają one od siebie oddzielone, wegetują i są źródłem licznych konfliktów wewnątrz ludzkich serc.²⁰

Teilhard nie neguje cudu jako kryterium prawdziwości religii, ale uważa go za kryterium zależne i wtórne przy jej wyborze. Ostateczną i jedyną rajcą, składającą dziś człowieka do przyjęcia jakiejś religii, jest, zdaniem naszego autora, harmonia między tą religią a pasją budowania ziemi, harmonia między religią a wiarą w jedność świata, wiarą w istnienie i nieśmiertelność ducha rodzącej się ludzkiej wspólnoty.²¹

Człowiek XX wieku, i wieków następnych, stanie, według jezuitę francuskiego, przed trzema typami religii, z pośród których, kierując się kryterium harmonii, będzie musiał wybierać jedną jako prawdziwą. Te religie to grupa religii wschodnich, humanistyczne neopanteizmy i chrześcijaństwo.²²

To, co przyciąga w religiach wschodnich, zdaniem Teilharda, to ich uniwersalistyczny i kosmiczny charakter. Żywotny sok mistyki, na wiele wieków przed Chrystusem, wytrysnął na równinach Indii. Tam zrodził się panteizm, który w wielu nurtach ludzkiej myśli przybierał różne formy. Dziś również, gdy narasta oczekiwanie na nowe objawienie, oczy Europy zwracają się w stronę Indii. To, co dla hinduskiego mędrca najistotniejsze, to homogeniczna jedność ducha, w którym zatracą się człowiek, pozbawiając się wszelkich bogactw jednostkowych. Wszystko, co podejmuje człowiek – badania naukowe, postęp ziemski – to choroby zabójcze dla duszy, a sama materia to zbędny balast i złudzenie. Jedność dla Wschodu oznacza zniesienie mnogości i wielości. Logika religii Wschodu prowadzi do pasywnego wyrzeczenia się świata, który przecież jest powierzony człowiekowi, by go przemieniał.²³ W duchowości Wschodu, przeżywanej przez konkretnych ludzi, dostrzegał niezgłębione przestrzenie mistyki, ale też duchową inercję, więcej, wrogość wobec osób proponujących zmiany, dla których nie było miejsca w ich myśleniu i pragnieniach.²⁴

²⁰ Zob. 1944 Oe T. X, s. 182. Tłum. pol. t. 2, s. 182, 183. Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandii* (nr 20) pisał: „...rozdział między Ewangelią a kulturą jest niewątpliwie dramatem naszych czasów, jak był nim także w innych epokach.” Adhortacja ogłoszona w 1975 r. stanowi owoc synodu biskupów obradującego w 1976 r. na temat działalności misyjnej Kościoła.

²¹ Nieśmiertelność „ducha ludzkiej wspólnoty”, o którym pisze nasz autor, nie jest jakąś nową nieśmiertelną duszą rodzącą się w procesie budowania ziemi, ale ludzką wspólnotą odnajdującą się w adoracji powszechnej zbieżności – Centrum osobowego i personalizującego. To w procesie budowania wspólnego domu, ludzkość w świetle Bożego Objawienia odkrywa i poznaje przeznaczenie nie tylko jednostki, ale całej ludzkiej wspólnoty.

²² Nie ulega wątpliwości, iż podejmując problem harmonii między budowaniem ziemi a dążeniem do nieba jako kryterium wyboru religii Teilhard pragnął pobudzić czytelnika do własnych przemyśleń, by w ten sposób wiara przekazana przez tradycję przeszła przez jego własny wybór i stała się wiarą prawdziwą. Problem sprawdzianu i kryterium wyboru religii podejmował już w 1932 r. a później jeszcze w 1947 i 1950 r. Zob. 1932 Oe T. XI, s. 45–64; 1947 Oe T. XI, s. 147–159. Tłum. pol. t. 3. Warszawa, 1987, s. 153–164; 1950 Oe T. VII, s. 223–236. Tłum. pol. t. 3, s. 155–164.

²³ Zob. 1934 Oe T. X, s. 142–143. Tłum. pol. t. 2, 41–42; 1932 Oe T. XI, s. 49–52; 1950 Oe T. VII, s. 223–236. Tłum. pol. t. 3, s. 249–260.

²⁴ Zob. ARNOULD, J.: *Teilhard de Chardin : Eretico o profeta?* Torino, 2009, s. 127–129

Nową postacią religii w naszej współczesności, zdaniem francuskiego jezuitę, są panteizmy humanistyczne. Choć jest to religia bez Boga i objawienia, jest jednak religią w prawdziwym znaczeniu. Przynosi bowiem wiarę w ideał, któremu warto poświęcić życie. Postęp we wszelkiej postaci i zróżnicowaniu, postęp w rozwoju ludzkości, jawi się jako najwyższa wartość istnienia. W ubiegłym stuleciu ów postęp przybierał różne postacie – komunizm, nacjonalizm, indywidualizm, kolektywizm. To nowa wiara stulecia – religia ewolucji. Myśl ludzka wznosi się w niej ku wierze w ducha – ducha sublimacji i syntezy. Wyznawców tej religii, jak pisze Teilhard, nie obchodzi jednak, czy ów duch nosi cechy nieśmiertelności i osobowości.²⁵ Odrzucając te wartości, tworzą trzon swej religii niezależnie od nich, religii, która przynosi „poczucie niepewności, niespełnienia i duszności”²⁶.

Wreszcie chrześcijaństwo. Francuski jezuita zdawał sobie sprawę, że istnienie dwu nurtów psychologicznych, dzielących świat – pasji budowania ziemi i dążenia do nieba, nurtów oddzielonych i będących źródłem niezliczonych konfliktów wewnątrz każdego z nas – zda się sugerować, że Pan Bóg po to stworzył świat, by go diabli wzięli. Teoria doskonałości chrześcijańskiej, jeszcze w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku opierała się – jak pisze nasz autor – „na przekonaniu, że w świecie dzisiejszym »natura« (w przeciwieństwie do »nadnatuury«) jest całkowicie ukończona. Pod względem ilościowym duch, rzecz jasna, nadal rośnie (mnożenie się dusz). Pod względem jakościowym jednak (w swych mocach »przyrodzonych«) jest niezmienny, nigdzie nie zdoła, po prostu utrzymuje się, trwa. W tych warunkach doskonałość nie może być dla człowieka niczym innym, jak indywidualnym wzlotem w sferę nadprzyrodzoną. Reszta nie ma żadnego znaczenia dla Królestwa Bożego po za tym, że trzeba zapewnić na czas nieokreślony funkcjonowanie i zachowanie życia w ciągu wieków. Zauważmy, że »dzieci wieku« poradzą sobie doskonale z tym zadaniem. W zasadzie chrześcijanin jest tym bardziej i tym prawdziwiej chrześcijaninem, im szybciej odrywa się od świata. Im mniej potrzebuje stworzeń, tym bardziej zbliża się do ducha”²⁷.

Powoli jednak w ludzkiej świadomości pojawia się, zdaniem francuskiego jezuitę, przekonanie, że naturalne i nadające się do „unadnaturalnienia“ możliwości człowieka wciąż wzrastają i przez wiele milionów lat będą nadal wzrastać.²⁸ Ludzkości daleko jeszcze do dojrzałości i do tego, by „uznać ją za całkowicie stworzoną – i to zarówno pod względem wartości indywidualnych, jak i zbiorowego celu, do którego zmierza pod wpływem doniosłego zjawiska »zbieżności duchowej«”²⁹. Bóg bowiem stwarzając a więc powołując do istnienia to, co nie jest Boskie, sam wkracza w tę rzeczywistość, by urzeczywistnić w niej własną historię miłości.³⁰ Można więc powiedzieć, że Bóg, który radykalnie odróżnia się od świata stworzonego, w sposób wolny, z czystej miłości, ofiarował i udzielił sie-

²⁵ Zob. 1934 Oe T. X, s. 143–145. Tłum. pol. t. 2, s. 42–43; 1932 Oe T. XI, s. 52–56; 1950 Oe T. VII, s. 279–291; Tłum. pol. t. 3, s. 337–348.

²⁶ 1934 Oe. T. X, s. 144. Tłum. pol. t. 2, s. 43.

²⁷ 1942 Oe T. XI, s. 113–114. Tłum. pol. t. 2, s. 123–124.

²⁸ Zob. 1942 Oe T. XI, s. 113–114. Tłum. pol. t. 2, s. 123–124.

²⁹ 1942 Oe T. XI, s. 113–114. Tłum. pol. t. 2, s. 123–124.

³⁰ Zob. RAHNER, K.: *Pisma wybrane*, t. 1. Kraków, 2005, s. 290.

bie we własnej rzeczywistości świata, w jego duchowym stworzeniu jako jego wewnętrzna dynamika oraz jako ostateczny cel. Stworzenie więc – rzeczywistość świata – należy pojmować jako możliwość samoudzielania się Boga.³¹ Stworzenie, pisze Teilhard, jest dla Boga – na mocy samej definicji – jednoczeniem się ze swym dziełem, czyli angażowaniem się, w taki czy inny sposób w świat przez wcielenie.³²

Wcielać się oznacza dla Boga uczestniczyć w cierpieniach, w złu podzielonej ludzkości, a scalającej się w bolesnym trudzie. To wielki trud stwórczego jednoczenia świata w Bogu – czyli *pleromizacji*.³³ Wcielony Syn Boży, Jezus Chrystus „poczuł w sobie ludzkie jednostkowe serce – to serce, które jest dla nas źródłem wielkich cierpień i wielkich radości. Chrystus nie był jednak jakimś człowiekiem; był Człowiekiem, czyli nie tylko człowiekiem doskonałym, idealnym, lecz człowiekiem całkowitym, totalnym, mieszczącym w swej świadomości, świadomości wszystkich ludzi. Dlatego też doświadczył wszystkiego, co ludzkie. Wyobraźmy sobie ocean wszystkich ludzkich namiętności, oczekiwań, cierpień, radości. Każdy człowiek jest kroplą w tym oceanie. Chrystus zanurzył się w tym ogromnym morzu, chłonał wszystkimi porami ludzkie doświadczenia i wszystkie uczynił swoimi. Przelął to burzliwe morze w swoje serce, ujarzmił je w sobie, nadając jego falowaniu, jego przyptywom i odpływowi swój własny rytm. Oto sens żarliwego życia dobrotliwego, rozmodlonego Chrystusa. Oto niezgłębiona tajemnica Jego Męki. Oto niezrównana zasługa Jego śmierci na krzyżu³⁴. Oto sam Bóg w Swym Synu Wcielonym, uczestniczy w cierpieniach i złu właściwej wielości jeszcze nie zorganizowanej i nie zjednoczonej ludzkości a dzięki Jego miłości scalającej się w bolesnym trudzie w Kościele i przez Kościół, który jest *filum* miłości w naturze.³⁵

Trzy wielkie nurty duchowego życia w wielkiej rzece ludzkości, to nurty: wschodni, humanistyczny i chrześcijański. Od każdego z nich ludzie oczekują wyjaśnienia głębokich tajemnic ludzkiej egzystencji. W religiach Wschodu wyczuwa się przepastną głębię, w którą człowiek rzuca się, by pochwycić jedynie odbicie słońca.³⁶

Współczesne humanizmy, odrzucające ducha noszącego cechy nieśmiertelności i osobowości, przynoszą perspektywę uduszenia się pod zbyt niskim niebem.³⁷

Jedynie chrześcijaństwo, które jest religią osoby i wiarą w zjednoczenie świata w Bogu przez wcielenie, przedstawia w swej istocie postawę duchową ciągłego rozwoju, rozwoju świadomości *chrystycznej* na marę i podług wymogów wzrastającej świadomości ludzkiej.³⁸ Dlatego jest ono przeznaczone, by stać się religią jutra. Tylko ono może zmierzyć się „z wielkimi współczesnymi prądami huma-

³¹ Zob. RAHNER, K.: *Pisma wybrane*, t. 1. Kraków, 2005, s. 167.

³² Zob. 1945 Oe T. X, s. 213. Tłum. pol. t. 3, s. 149.

³³ Zob. 1945 Oe T. X, s. 213. Tłum. pol. t. 3, s. 149.

³⁴ 1924 Oe T. IX, s. 90-91. Tłum. pol. t. 1, s. 132.

³⁵ Zob. 1924 Oe T. IX, s. 90-91. Tłum. pol. t. 1, s. 187.

³⁶ Zob. 1934 Oe T. X, s. 145. Tłum. pol. t. 2, s. 43.

³⁷ Zob. 1934 Oe T. X, s. 145. Tłum. pol. t. 2, s. 152.

³⁸ Zob. 1944 Oe T. X, s. 197. Tłum. pol. t. 2, 165.

nizmu i przyswoić je sobie tylko przez żywą i uorganizowaną oś katolicyzmu rzymskiego. Być katolikiem, to jedyny sposób bycia chrześcijaninem w pełni i do końca³⁹.

prof. Dr. hab. JÓZEF KULISZ SJ
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

³⁹ 1944 Oe T. X, s. 197. Tłum. pol. t. 2, s. 197. Tłum. pol. t. 2, s. 166. Nasz autor stwierdza też, że przywilej, „jaki sobie Kościół rzymski przypisuje, iż on jest jedynym autentycznym wyrazem chrystianizmu, nie stanowi roszczenie nieuzasadnionego, ale odpowiada pewnej nieuniknionej potrzebie organicznej“ (s. 195–196). Chrześcijaństwo ma w katolicyzmie zmysł, potencjalność umożliwiającą odnalezienie, oczywiście nie bez trudu poszukiwań, właściwej drogi ku dojrzałości i ostatecznemu wypełnieniu. Tym organem nieomylności są sobory i papież, który wyraża nie swoje własne idee, ale myśl Kościoła (zob. s. 181).

Univerzálnosť Ježišovej misie podľa evanjeliových spisov

LADISLAV BUČKO

BUČKO, L.: Universality of Jesus' Mission according to Gospel Scriptures. *Teologický časopis*, VIII, 2010, 2, s. 45 – 55.

The New Testament scriptures introduce Jesus as the one sent to fulfill promises given to Israel. During his earthly public life, Jesus focused his mission to Jews in Galilee and Judea. However, gospel scriptures found universal dimension of Jesus' mission and show Jesus of Nazareth as the one whose joyful message is addressed to all nations and groups of people. Many of the gospel scripture themes connected with Jesus' mission have universal character: Kingdom of God; Jesus' interest in pagan people; Jesus' effort to promote and liberate poor, sick, oppressed people and little ones; mission of the cross; new universal liturgy; missionary commission; journey to God the Father and sending the Holy Spirit. All people from all nations and groups are invited to the Kingdom of God, or according to John's gospel to the new life, where fullness of God the Father, Son and Holy Spirit presence exists.

V spisoch Nového zákona je Ježiš predstavený ako ten, ktorý bol poslaný splniť prisľúbenia dané otcom a dedom Izraelitov. Evanjeliá ukazujú, že Ježišovo účinkovanie sa sústredilo na Židov v Galilei a Judei. Okrem zmienky o Ježišovom pobyte vo Fenícii (porov. Mk 7,24; Mt 15,21) nemáme správy o tom, že by bol Ježiš podnikal nejaké misijné cesty k okolitým národom. Výnimkou sú tu azda iba Samaritáni, žijúci medzi Judeou a Galileou, o ktorých vieme, že neboli čistými pohanmi, ale akýmisi „položidmi“. Napriek tomu evanjeliá poukazujú na univerzálny rozmer Ježišovej misie a vykresľujú Ježiša z Nazareta ako toho, ktorého poslanstvo je adresované všetkým národom a skupinám ľudí. Mnohé témy, ktorými sa spisy Nového zákona v súvislosti s Ježišovou misiou zaoberajú, majú univerzálny charakter. Pravdu o univerzálnosti Božieho plánu spásy uskutočneného skrze osobu Ježiša Krista vyjadrujú napríklad Pavlove hymny na začiatku listov Kolosanom, Efezanom a Filipanom.

DOBOVÝ KONTEXT A SITUÁCIA

Ježiša mnohí jeho súčasníci pokladali za Mesiáša, ktorý má obnoviť slávu a moc Izraela. Preto im vôbec nebolo zrejmé, že by sa čoskoro dvere viery mali otvoriť aj pre pohanov. V tom čase totiž univerzálny rozmer spásy, ktorý predstavuje Ježiš, nebol jasný ani najbližšiemu okruhu ľudí okolo Ježiša, akým boli jeho učeníci a apoštoli. V tejto súvislosti si treba všimnúť tiež Ježišovho predchodcu Jána Krstiteľa, ktorý Ježišovi pripravoval cestu. Poslaním Jána Krstiteľa bolo kázať ľuďom o obrátení a pokání. V tom čase panoval v Izraeli dokonca

názor, že ani nie všetci členovia izraelského spoločenstva budú spasení, ale iba akýsi „verný zvyšok“, ktorý si úplne zachoval vieru otcov a robí pokánie.

Ježišovo obdobie bolo plné sektárstva a fanatizmu. Vyznačovalo sa tiež náboženským pohybom medzi Východom a Západom. Palestína bola pod rímskou okupáciou. Rimania ju začlenili do svojej organizačnej štruktúry a do svojho daňového systému. Pre Židov to bola urážka a pohanenie. Veď ich starodávna a prisľúbená zem sa stala iba akousi provinciou pohanskej Rímskej ríše. Preto sa v tomto období čoraz viac vracali v spomienkach k veľkým a významným obdobiam svojej histórie, ako bolo vyslobodenie z Egypta, slávne Dávidovo kráľovstvo, povstanie Machabejcov a pod. Mnohí Ježišovi súčasníci, najmä radikálna skupina zelótov, vkladali do Ježiša nádej ako do poslaného Mesiáša, ktorý vyslobodí Židov spod politickej nadvlády Rimanov a vráti Izraelu bývalú slávu a výsostné postavenie medzi ostatnými národmi v obnovenom kráľovstve.

V tomto kontexte treba vidieť Ježišovo účinkovanie, jeho misiu. Podobne ako Ján Krstiteľ, aj Ježiš začal svoje verejné vystupovanie kázňami o obrátení a nutnosti viery pre spásu: „Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Kajajte sa a verte evanjeliu.“ (Mk 1,15) Jeho misia bola nasmerovaná najmä na záchranu Židov, čo dosvedčuje napríklad text: „Ja som poslaný iba k ovciam strateným z domu Izraela.“ (Mt 15,24; porov. Mt 1,21; Lk 1,54) Dvanástim, ktorých posielala kázať, odporúča to isté: „K pohanom nezabočujte a do samarijských miest nevchádzajte; choďte radšej k ovciam strateným z domu Izraela.“ (Mt 10,5n) Z evanjelií možno vybadať, že územie Samaritánov a pohanov navštevoval Ježiš s akousi zdráhavosťou. Ježišova misia je však, na rozdiel od vtedy všeobecne uznávanej mienky o spáse iba verného zvyšku Izraela, nasmerovaná na celý Izrael. Dokumentuje to Ježišovo neprestajné pohybovanie sa z jedného miesta krajiny na druhé s kázaním a uzdravovaním, bez viazanosti na trvalé bydlisko.¹ Počas svojej verejnej misijnej činnosti však Ježiš ukázal, že jeho misia je určená nielen Židom, ale že má univerzálny rozmer.

BOŽIE KRÁĽOVSTVO AKO OBSAH UNIVERZÁLNEJ JEŽIŠOVEJ MISIE

Ústredným prvkom Ježišovej misie je ohlasovanie Božieho kráľovstva. Niekedy sa v evanjeliách označuje aj ako nebeské kráľovstvo (u Matúša). Ježiš hovorí o Božom kráľovstve najmä v podobenstvách, a preto nie je vôbec ľahké presne vyjadriť, čo Ježiš pod týmto pojmom chápal. Z jeho učenia však možno vybadať tieto charakteristiky Božieho kráľovstva:

1. Božie kráľovstvo pochádza od Boha a Boh ho dáva ľuďom slobodne a z lásky. Je otvorené pre všetkých ľudí a ako také nezávisí od náboženských, etických alebo iných podobných úkonov človeka. Božie kráľovstvo prichádza napriek všetkým ľudským zlyháním, lebo Boh je milosrdný. Kráľovstvo ponúka Boh ľuďom zadarmo, ale od človeka sa očakáva, že túto ponuku prijme. Pri uskutočňovaní Božieho kráľovstva v živote človeka nie je teda človek pasívny, ale sa od neho očakáva slobodná odpoveď na Božiu ponuku: obrátenie a život viery.

2. Božie kráľovstvo neznamená len niečo, čo sa týka výlučne budúcnosti, ale zahŕňa v sebe aj niečo, čo je už prítomné teraz (porov. Lk 17,21; Mk 1,15;

¹ Porov. BOSCH, D. J.: *Transforming Mission*, s. 26.

Mt 4,17). Táto skutočnosť vyvoláva isté napätie, ktoré sa tiahne dejinami a bude sa tiahnuť až do konca čias: napätie medzi „už“ a „ešte nie“. Je to napätie vyplývajúce zo vzťahu medzi prítomnostnou a finálnou eschatológiou. Znamená to, že Božie kráľovstvo je tu už prítomné, ale ešte nie v plnosti a v završení, čo nastane až po skončení čias.

3. Božie kráľovstvo je prítomné v Ježišovom spoločenstve, v ktorom sa často nachádzajú chudobní, chorí, utláčani, doráňani, odstrčení, ale tiež hriešnici a niekedy aj cudzinci, o ktorých má Ježiš záujem. Všetkých týchto vylučovaných a sociálne odkázaných ľudí Ježiš pozdvihuje zo stavu, v ktorom strácajú svoju dôstojnosť, a ponúka im dôstojnosť Božích synov a dcér.

4. Božie kráľovstvo vládne všade tam, kde Ježiš prekonáva sily zla a moci temnosti. Zlo nadobúda vo všeobecnosti mnoho podôb: bolesť, choroba, smrť, posadnutosť, hriech, nemravnosť, sebeckosť, klamstvo atď. Avšak o čo viac foriem nadobúda zlo a ľudské trápenie, o to viac ich prekonáva Božia moc. Príchod Božieho kráľovstva nemôžu znemožniť nijaké sily a mocnosti zla, či už osobného (diabol, zlo v človeku, zlyhania človeka a pod.) alebo neosobného (prírodné katastrofy, choroby a pod.).

5. Božie kráľovstvo prichádza nebadane, nečakane a v skrytosti (porov. Mk 4,26-29.30-32; Mt 13,44). Možno ho však spoznať podľa istých znakov. Božia vláda je neviditeľná pre toho, kto je schopný vnímať len pozemské veci, lebo nie je podobná spôsobom vládnutia v tomto svete a ani jej moc nie je podobná mocným tejto zeme. Jej viditeľnosť a moc sú na inej úrovni. Božie kráľovstvo totiž nie je nejaká vonkajšia inštitúcia moci, ako je to v prípade ľudského chápania kráľovstva. Božie kráľovstvo je skôr Božie pôsobenie v človeku.

JEŽIŠOV VZŤAH K ŽIDOM A K ZÁKON

Evanjelium podľa Lukáša na niekoľkých miestach obracia pozornosť na pretrvávajúci Boží záujem o vyvolený ľud Izrael, aj napriek misijnej orientácii na pohanov. Sú to chválospevy na začiatku evanjelia (porov. Lk 1,54n; 1,68n; 2,32), vzkriesenie dcéry predstaveného synagógy (porov. Lk 8,49-56), Ježišova návšteva u farizeja (porov. Lk 11,37), Ježišov nárek nad Jeruzalemom (porov. Lk 13,34), rozhovor s učeníkmi na ceste do Emauz (porov. Lk 24,21), Jeruzalem ako východisko misie ku všetkým národom (porov. Lk 24,27).

Ježiš nezavrhol židovský zákon. Veď sám bol Žid a vyrastal v židovskom náboženskom a kultúrnom prostredí. Vyčítal však farizejom ich pokrytectvo vo vzťahu k zákonu. Na jednej strane hovorili o zákone a prijímali jeho autoritatívny charakter, na druhej strane podľa neho buď sami nežili, alebo žili iba podľa litery zákona, a nie podľa jeho ducha. Ježiš neprišiel zákon zrušiť, ale naplniť (porov. Mt 5,17). Niekedy ho radikalizuje: „počuli ste..., ja vám však hovorím...“ (Mt 5,21-48). Ide mu skôr o vnútorný postoj človeka k Bohu, k ľuďom, k svetu, ako o vonkajšie skutky, ktoré by nevychádzali z úprimného vnútra. Základná motivácia tohto Ježišovho počínania zjavne spočívala v tom, že Ježiš prišiel ohlasovať a predstavovať predovšetkým Božie kráľovstvo, a nie zákon.² Toto Božie kráľovstvo sa preukazuje ako láska. V Starom zákone je predstavená

² Porov. BOSCH, D. J.: *Transforming Mission*, s. 35.

najmä Božia láska k vyvolenému ľudu Izrael. V Novom zákone ide láska Boha už jasne poza hranice Izraela a je nasmerovaná aj k ostatným národom.

Ježiš poukazuje na podriadenosť zákona láske, čo v konkrétnom prípade napríklad znamená prvoradosť vzťahu k blížnemu v núdzi pred zákonom (napr. Mt 12,9-14). Je totiž nemožné milovať Boha bez lásky k blížnemu. A čo znamená láska k blížnemu? Ježiš to názorne ukázal pri Poslednej večeri, keď učeníkom umyl nohy. Je to predovšetkým služba druhým. Ježiš, na rozdiel od rabínov, nebol pre svojich učeníkov iba učiteľom, ale bol ich Pánom. Avšak ako ich Majster bol im zároveň aj sluhom. Ako povedal apoštol Pavol, naplnením zákona je láska (porov. Rim 13,10). Láska otvára dvere univerzálnosti misie.

JEŽIŠOV ZÁUJEM O POHANOV

Ježišovo účinkovanie, hoci v židovskom prostredí, sa predsa len dotýkalo aj príslušníkov pohanských národov. Náznaky sú v niektorých evanjeliových textoch, napríklad Mt 2,1n; 12,41n; Jn 12,20-24. Ba čo viac, misia k pohanom bola naznačená už počas účinkovania Jána Krstiteľa (porov. Mt 3,9). Ježiš nevyklučoval zo svojho záujmu pohanov, čo dokumentuje úryvok o uzdravení dcéry pohanskej ženy, rodom Sýrofeničanky (porov. Mk 7,24-30; Mt 15,21-28). Ježiš na ceste do Jeruzalema uzdravuje tiež malomocného Samaritána (porov. Lk 11,19). Jasná výpoveď o Ježišovom záujme aj o neizraelské národy zaznieva v úryvku o uzdravení stotníkovho sluhu (porov. Mt 8,5-13). Ježiš tu hovorí o konaní eschatologickej hostiny v Božom kráľovstve na konci čias. Zo všetkých strán sa na ňu zbehnú mnohé národy, zatiaľ čo Izraeliti, „synovia kráľovstva“, budú z nej vylúčení. V tejto udivujúcej perspektíve sa staré položenie Židov a ostatných národov vzhľadom na výsady zmluvy obráti naruby. Božia vinica sa odníme Izraelu a zverí sa iným národom (porov. Mt 21,33-44).

S Ježišovým obrazom o eschatologickom stolovaní v Božom kráľovstve korešponduje aj podobenstvo o večernej hostine (porov. Lk 14,15-24). Hovorí sa v ňom o tom, kto môže byť členom Božieho kráľovstva. Sú to tí, ktorí počúvajú pozvanie Pánových ohlasovateľov. Pozvaní nie sú iba príslušníci vyvoleného národa, ale všetci ľudia z celého sveta (pozvaní mimo „mesta“). Vstup pohanov, ako aj Židov do Božieho kráľovstva je darom, ktorý môže ponúknuť len Boh. Človek sa k tejto ponuke môže postaviť tak, že ju prijme, alebo odmietne. Toto podobenstvo hovorí, že nik nemôže vstúpiť do Božieho kráľovstva bez Božieho pozvania, a tiež, že nik z pozvaných nemôže ostať vonku bez toho, že by o tom sám nerozhodol. Človek nemôže spasiť sám seba, ale môže sám seba odsúdiť. V podobenstve sa hovorí o univerzálnosti spásy aj v inom obraze. Na hostinu sú pozvaní chudobní, mrzáci, slepí a chromí (porov. Lk 14,13.21), teda tí, čo boli za Ježišových čias pokladaní za menejcenných a boli vylučovaní zo spoločenstva.³ Táto skutočnosť poukazuje na sociálny rozmer Ježišovej misie.

Na univerzálne poslanie Ježišovho príchodu chce poukázať aj Evanjelium podľa Lukáša, keď predstavuje Ježišov rodokmeň, siahajúci až k Adamovi, otcovi celého ľudstva, ktoré prišiel Ježiš spasiť (porov. Lk 3,23-38). Preto starec Simeon vebí Boha a v dieťati Ježišovi vidí spásu, ktorú Pán „pripravil pred tvárou všetkých národov: svetlo na osvietenie pohanov a slávu Izraela“ (Lk 2,31n).

³ Porov. VARŠO, M.: *Zjedz, čo máš po ruke... Úvod do biblickej exegézy*, s. 205, 207-209.

Lukáš uvádza v evanjeliu aj ďalšie miesta, ktoré poukazujú na Ježišov záujem o pohanov a ktoré naznačujú, že aj pohanovia sú pozvaní mať účasť v Božom kráľovstve (porov. Lk 4,16-30; 13,29n; 14,23; 17,11-19; 20,16; 23,47; 24,47).

Mohlo by sa zdať, že vzniká protirečenie medzi prvoradým Ježišovým záujmom o Židov (porov. Mt 10,5n; 15,24) a univerzálnosťou misijného poverenia, nasmerovaného na všetky národy (porov. Mt 28,19; Mk 16,15). Protirečenia tu však niet. Ježiš sa prispôsobuje postupným fázam vyvíjajúcej sa situácie. Spočiatku chce obrátiť celý Izrael, aby z neho urobil misionára Božieho kráľovstva. Preto nevychádza za hranice svojho národa. Dúfa, že obrátenie izraelského ľudu uvedie do pohybu eschatologické putovanie národov na „svätý Boží vrch“ (porov. Iz 2,2; Mich 4,1), čo by viedlo ku spásu sveta. No zatvrdilosť Židov utvorila prekážku tomuto plánu – Izrael odmietol ponúkanú misiu (porov. Mt 21,33-46; 22,1-14). Ježiš, odvrhnutý svojím národom (porov. Mt 27,25), vyleje krv „za všetkých na odpustenie hriechov“ (Mt 26,28) a táto obeta umožní vstup do Božieho kráľovstva všetkým ľuďom zo všetkých národov a bude pečatou Novej zmluvy. Zmŕtvychvstanie dá Ježišovi autoritu „na nebi i na zemi“ a otvorí cestu pre univerzálnu misiu ku všetkým národom. Ľudstvo bude takto môcť opäť nájsť svoju vnútornú jednotu, lebo jeho puto s Bohom bude obnovené.⁴

Nová zmluva sa na rozdiel od Starej zmluvy nevzťahuje na jeden etnický národ ako Božieho partnera v zmluve. Hoci abrahámovská zmluva ostáva v jej základe (porov. Rim 4,16-18; Gal 3,29), potenciálnym partnerom je teraz celé ľudstvo. Tí, čo sa skrze vieru a krst včlenili do Kristovho ľudu, sú povolaní mať účasť na Novej zmluve bez ohľadu na to, z akého etnického či kultúrneho prostredia pochádzajú. Pôsobenie Ducha Svätého ruší rozdelenie ľudí, národov a jazykov, ktoré nastalo pri stavbe Babylonskej veže, a umožňuje duchovné zjednotenie ľudí (porov. Sk 2,6.11). Mať účasť na tomto zjednotení predpokladá osobnú voľbu.⁵

JEŽIŠOV VZŤAH K NÚDZNYM A MALIČKÝM

Ježišovu misiu treba chápať aj v sociálnom rozmere. Vo všetkých evanjeliách vidieť Ježišov záujem o chudobných, slabých, chorých, ubolených a hriešnych, ktorým ponúka duchovné i telesné uzdravenie a oslobodenie. Dôležitou súčasťou Ježišovej misie je služba týmto ľuďom, ktorých spoločnosť z akýchkoľvek dôvodov odstrčila na okraj. V istom zmysle prednostný Ježišov záujem o chudobných (Mt 5,3; 11,5; Lk 6,20; 7,22), deti (Mk 9,36n; 10,13-16; Mt 18,2-5; 19,14n; 21,15n; Lk 18,15-17), unavených a preťažených (Mt 11,28), chorých a postihnutých (Mk 6,53-56; Mt 21,14; Lk 7,22; Jn 5,5-9), maličkých a najmenších zo všetkých (Mt 10,42; 11,11; 18,6.10.14; 25,40.45) je súčasťou Ježišovej zvláštnej stratégie. Oni sú objektom, no zároveň aj subjektom Ježišovej misie. Ako keby kľúčom k univerzalite boli práve poslední a tí najmenší.⁶

O sociálny rozmer Ježišovho misijného účinkovania sa zaujímal najmä evanjelista Lukáš, ktorému ako lekárovi boli sociálne témy blízke. Ukazuje Ježiša ako

⁴ Porov. *Slovník biblickej teológie*, s. 654; NISSEN, J.: *New Testament and Mission*, s. 27–28.

⁵ Porov. HACKER, P.: *Theological Foundations of Evangelization*, s. 24.

⁶ Porov. ARIAS, M., JOHNSON, A.: *The Great Commission: Biblical Models for Evangelism*, s. 31–32; NISSEN, J.: *New Testament and Mission*, s. 32–33.

toho, ktorý odsúdil pomstu, odplácanie sa zlým za zlé a usiloval sa viesť svojich poslucháčov k pochopeniu významu odpustenia. Ježiš na kríži odpúšťa svojim protivníkom, ktorí ho ukrižovali. Lukáš ukazuje Ježiša ako zástancu chudobných, utláčaných, chorých a sociálne opovrhovaných (porov. Lk 7,36-50; 16,19-31; 23,43). Predstavuje Ježiša ako toho, ktorý prišiel týchto ľudí oslobodiť. Pozerá sa tiež na Ježišov vzťah k Samaritánom. Dáva do popredia Ježišov súcit so všetkými týmito na okraj spoločnosti vytláčanými ľuďmi, ktorý láme tradičné spoločenské bariéry. Lukáš osobitne vyzdvihuje pozornosť, ktorú Ježiš venuje ženám.

Evanjeliá ukazujú, že Ježiš pristupoval k núdzným a maličkým kvôli nim samým, pre ich dobro a ich ľudskú dôstojnosť. Ježišov záujem o chudobných a núdznych však neznamená, že pre Ježiša boli dôležití iba títo ľudia. Adresátmi jeho posolstva boli aj bohatí, ba i zákonníci a farizeji (porov. Mk 2,13-17; Mt 9,9-13; Lk 7,36; 19,1-10; Jn 3,1n).

MISIA KRÍŽA

Evanjelium podľa Marka je ohraničené výrokmi o Božom Synovi (porov. Mk 1,1; 15,39), pričom je veľmi významné, že vyznanie Ježišovho Božieho synovstva vyslovil práve pohanský stotník. Znamenie roztrhutej chrámovej opony nemohol stotník vidieť. Prečo potom vyznal vieru? Autor evanjelia tu pravdepodobne okrem misijného účinku Ježišovej cesty do Jeruzalema chcel poukázať aj na skutočnosť, že spásu možno dosiahnuť iba skrze utrpenie, kríž. Božieho Syna, Mesiáša sveta, možno spoznať na kríži, kríž je jeho poznávacím znakom. Je to súčasť *teológie kríža*, ktorá je v synoptických evanjeliách, najmä však v Evanjeliu podľa Marka, výrazne prítomná (porov. Mk 8,31-38; 9,30-37; 10,32-45). „Potom zvolal k sebe zástup aj učeníkov a povedal im: »Kto chce ísť za mnou, nech zaprie sám seba, vezme svoj kríž a nasleduje ma. Lebo kto by si chcel život zachrániť, stratí ho, ale kto stratí svoj život pre mňa a pre evanjelium, zachráni si ho.«“ (Mk 8,34-35) Marek Ježiša ukazuje ako toho, ktorý putuje, je na ceste. Ježiš vystupuje do Jeruzalema, aby tu podstúpil smrť, pretože dobrovoľne vzal na seba ťarchu hriechov celého ľudstva. Človek, ktorý sa stretol s Ježišom a rozhodol sa ho nasledovať, sa musí vydať tiež na cestu, na cestu kríža. Autor kladie v evanjeliu dôraz na utrpenie ako cestu k novému životu, ku vzkrieseniu. Treba vziať svoj kríž a nasledovať Ježiša. Je to cesta odporu, avšak cesta mesiášska. Každý musí stratiť svoj život; ak ho však stratí v angažovaní sa za Ježišovu vec, vtedy ho nachádza. V tomto svete spravodlivý musí trpieť – nie však preto, že by to Boh tak chcel, ale preto, že sa ľudia v zatvrdilosti svojho srdca voči spravodlivému previaňujú.

„Sadol si, zavolať Dvanástich a povedal im: »Kto chce byť prvý, nech je posledný zo všetkých a služobník všetkých.«“ (Mk 9,35; porov. Mk 10,42-45) Ježiš neruší hierarchický poriadok, ale ho nanovo vykladá: kto chce byť prvý, musí byť služobníkom ostatných. Postavenie na čele teda znamená slúžiť. Vedúci človek musí mať predovšetkým ducha služby. Ježiš prišiel na svet, aby svojim nasadením služby a svojou obetou života zachránil ľudí z moci smrti (porov. Mk 10,45). Za Ježišom idú tí, čo túto jeho školu pochopili a nežijú na úkor iných, ale žijú preto, aby iní mohli žiť.⁷

⁷ Porov. LIMBECK, M.: *Evangelium sv. Marka*, s. 101, 115, 137.

Kto túto etiku kríža nechápe, podobá sa slepcovi. Keď slepý Bartimej počul, že okolo ide Ježiš Nazaretský, dal sa do kriku: „Ježiš, syn Dávidov, zmiluj sa nadó mnou!“ (Mk 10,47) Vytrvalo a úpenlivo kričal za Ježišom, napriek všetkým prekážkam a odporu okolia. Ježiš zastal a splnil mu jeho túžbu vidieť, uzdravil ho. Kto Ježišovi verí, bude môcť vidieť. Bartimej však dostal viac, ako žiadal. Okrem fyzického zraku dostal aj zrak duše. V Ježišovi spoznal toho, koho hodno nasledovať. Pochopil a vydal sa za ním (porov. Mk 10,52).

JEŽIŠ VYSIELA UČENÍKOV DO CELÉHO SVETA

Ak v predveľkonočnom období Ježišovho života cítiť istý zdráhavý prístup Ježiša k pohanom, po završení jeho obety a zmŕtvychvstani vidieť už výslovnú Ježišovu orientáciu na všetky národy. Dokumentuje to najmä tzv. *misijné poverenie*, ktoré dal Ježiš učeníkom pred svojím nanebovstúpením. Ježiš posielal svojich učeníkov, ako i jeho poslal Otec (porov. Jn 20,21). Zverí svojim apoštolom poslanie ohlasovať evanjelium každému stvoreniu (porov. Mk 16,15), urobiť učeníkov zo všetkých národov a krstiť ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého (porov. Mt 28,16-20) a vydávať svedectvo až do končín zeme (porov. Lk 24,47; Sk 1,8). Univerzálny charakter Ježišovej misie je tak spečatený.

Matúš, podobne ako Marek, završuje text evanjelia misijným poverením (porov. Mt 28,16-20). Mnohí autori zastávajú názor, že tento text je syntézou celého evanjeliového posolstva, je kľúčom k jeho chápaniu a predstavuje jeho dynamiku. Misijné pôsobenie kresťanského spoločenstva je založené na autorite vzkrieseného Krista. Ježišovo zmŕtvychvstanie je ústrednou udalosťou a základom pre existenciu Cirkvi a jej misiu. Zmŕtvychvstanie dáva Ježišovým učeníkom mandát a autoritu, aby išli do celého sveta ku všetkým národom a podelili sa s nimi o evanjelium a jeho hodnoty. Prvá inštrukcia pre tých, čo sú poslaní, je utvárať učeníkov. V znení misijného poverenia je v gréckom origináli použitá forma „tvorte učeníkov zo všetkých národov“ (slovenský preklad má nie celkom presný tvar „učte všetky národy“, porov. Mt 28,19). Je to jadro misijného poverenia, aby učeníci zabezpečili nepretržitú výchovu učeníkov podľa Ježišovho vzoru u všetkých národov, a tak aby sa evanjelium rozšírilo po celom svete. Dôraz nie je kladený na ohlasovanie evanjelia v rôznych geografických končinách, ale na namáhavú úlohu pozývať a prebúdzat ľudí k učeníctvu, aby nadobudli skúsenosť učeníctva. Základná metóda pre túto úlohu je svedectvo vlastnej skúsenosti učeníctva. Misia je univerzálna, teda nasmerovaná na všetky národy. To však neznamená, že sa myslí na kolektívne konverzie národov a etnických skupín. Univerzálna misia zahŕňa aj Židov. Izrael už splnil svoju úlohu a je zaradený medzi ostatné národy ako prvý medzi rovnými.⁸

Skutočnosť, že znenie misijného poverenia je vo všetkých štyroch evanjeliách odlišné, dokladá jeho pravosť a pôvod od samotného Ježiša, a nie od prvotnej Cirkvi. Ak by totiž misijné poverenie vzniklo v prvotnej Cirkvi, potom by bolo jeho znenie pravdepodobne vo všetkých synoptických evanjeliách rovnaké.

⁸ Porov. HAGNER, D. A.: *Word Biblical Commentary : Matthew 14 – 28*, s. 881–889; SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.: *The Biblical Foundations for Mission*, s. 251–252; DAVIES, W. D., ALLISON, D. C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, s. 676–688.

PROTIKLADNÉ MISIJNÉ STRATÉGIE

Skúsme porovnať Ježišovu misijnú stratégiu, ktorá sa odzrkadľuje v misijnom poverení na konci Matúšovho evanjelia, so satanskou „misijnou“ stratégiou pri pokúšaní Ježiša na púšti. To, čo diabol ponúkol Ježišovi (porov. Mt 4,1-11), by sme mohli nazvať „PR stratégiou“⁹, založenou na verejnej superšou, ktorá by bez pochybností „potvrdila“ Ježišovo božstvo a priniesla mu všeobecnú popularitu a slávu. Ježiš však diablu povedal nie. Možno nájsť isté paralely medzi oboma stratégiami: v oboch prípadoch sa spomína vrch, taktiež klaňanie – vzdávanie úcty, v oboch textoch sloveso „dať“ poukazuje na pôvod moci, a napokon oba prípady majú univerzálny rozmer (označenie „všetky“). Takto nachádzame na začiatku i na konci Ježišovho pozemského účinkovania dva evanjeliové texty, ktoré opisujú alternatívne ponímanie jeho misie ako Božieho Syna (porov. Mt 4,1-11; 28,16-20). Jedna je *diablova stratégia*: Satan navrhuje Ježišovi, aby ukázal svoj božský pôvod a kráľovskú moc svojou svetovládou ako nový politický vodca nad všetkými národmi sveta. Ježiš takto mohol ustanoviť Božie kráľovstvo a zaviesť spravodlivosť prostriedkami politickej moci a vyhnúť sa utrpeniu a krížu. Táto stratégia nedáva ľuďom nijakú slobodu; boli by podriadení Ježišovej vláde tak, ako sú podriadení politickým mocnostiam (porov. Mt 20,20-28).

Ježišova odpoveď je úplne jasná a nedáva priestor na nijaký kompromis. Je to *Božia stratégia*, ktorá nemá nič spoločné s Ježišom ako politickým a triumfálnym mesiášom, akého mnohí ľudia, dokonca niektorí jeho učeníci, očakávali (porov. Mt 16,21-23). Misia Ježiša, Božieho Syna, je jasne ukázať a vteliť Božie kráľovstvo vládou nie zhora, ako to navrhuje diabol, ale ako Emanuel – „Boh s nami“ (Mt 1,23; 28,20). Zmŕtvychvstanie neustanovuje Ježiša ako vládcu nad nami v zmysle svetových vlád, ale potvrdzuje Ježiša ako skutočného Božieho Syna a Kráľa, ktorý býva medzi nami. Ježiš čelil pokušeniu zneužiť svoju moc a svoj vzťah k Otcovi. Bolo to pokušenie triumfalizmu a vyhnutia sa krížu. Božie kráľovstvo však prichádza s Ježišovým utrpením a vďaka jeho solidarite so všetkými, ktorí trpia.

Žiada sa tu ešte jedno porovnanie. Pokušenie diablovej stratégie je ovládať ľudí, manipulovať nimi. Manipulácia znamená postoj, ktorý nerešpektuje slobodu človeka. Ľudia sú tu len objektom pre posolstvo. Avšak misijná stratégia, ktorú ponúka Ježiš, vychádza z úplne iných hodnôt. Keďže je založená na láske, predpokladá slobodu ľudí prijať, alebo odmietnuť posolstvo. V misijnej činnosti, ktorá vychádza z evanjelia, sa ľudská sloboda nanajvyššie cení a rešpektuje. Misionár, učeník Ježišov, sa neusiluje ľudí dirigovať a utvárať z nich svoje kópie, ale ponecháva ľuďom úplnú slobodu.¹⁰

NOVÁ LITURGIA PRE VŠETKÝCH

Na rozdiel od synoptických evanjelií, ktoré Ježiša predstavujú ako ohlasovateľa a sprostredkovateľa Božieho kráľovstva, v Evanjeliu podľa Jána zjavuje Ježiš sám seba, pričom kladie veľký dôraz na svoj osobitný vzťah k Otcovi

⁹ PR je skratka používaná na označenie vzťahu inštitúcií s verejnosťou (z angl. „public relations“).

¹⁰ Porov. NISSEN, J.: *New Testament and Mission*, s. 23–24, 29–30.

(napr. Jn 5,17; 8,42.54; 10,30.37n). Text Evanjelia podľa Jána je kompozične umiestnený do slávenia židovských sviatkov, na ktorých sa Ježiš v Jeruzaleme zúčastňoval a ktoré využíval na ohlasovanie a vysvetľovanie svojho učenia. Týmto sústredenie na Jeruzalem autor sledoval istý teologický zámer: štvrté evanjelium má výrazný liturgický charakter.

Centrom slávenia liturgie pre Židov bol jeruzalemský chrám, ktorý slúžil pre kult pravého Boha (Jahveho). Tu sa Bohu prinášali obety. Najdôležitejšou liturgickou slávnosťou bol *Pesach* (Pascha, Veľká noc), počas ktorej sa obetoval veľkonočný baránok ako spomienka a sprítomnenie veľkého Božieho činu voči svojmu ľudu: vyslobodenia Izraela spod egyptského otroctva. Ježiš sa otvorene dáva poznať ľudu v nábožensko-politickom centre židovstva, v Jeruzaleme, počas sviatkov. Evanjelium podľa Jána tak ukazuje, že Ježiš je tým naozajstným naplnením starozákonnej liturgie a zároveň uskutočňovateľom novej liturgie. Ukazuje Ježiša ako najvyššiu sviatosť. Ježiš vystúpil do Jeruzalema, aby tam naplnil slávenie starozákonnej Paschy a súčasne ju premenil na slávenie Paschy Novej zmluvy, pričom sa on sám stal paschálnym Baránkom. Ide už o novú liturgiu, viazanú síce na židovský nábožensko-kultový kontext, ktorá je však určená nielen pre Židov, ale pre príslušníkov všetkých národov.

Téma, ktorá veľmi silno zaznieva v evanjeliách, je téma lásky. Evanjelista Ján má hlboký zmysel pre jednotu spoločenstva Otca, Syna a Ducha, ktorá je prameňom aj bratskej jednoty kresťanov navzájom. Ich bratstvo sa má prejavovať v zjednotení (*koinonii*), v ktorom sa každý angažuje s plnou láskou a vierou. Vzájomnou láskou medzi sebou ostávajú kresťania v zjednotení s Bohom. To bola aj Ježišova posledná modlitba: „aby láska, ktorou ma (Otče) miluješ, bola v nich a aby som v nich bol ja“ (Jn 17,26).¹¹

JEŽIŠ UKAZUJE SVETU OTCA A DÁVA DUCHA

Evanjelium podľa Jána priťahuje svojou duchovnosťou a neobyčajnou atmosférou, ktorá čitateľa vtahuje do Ježišovho vnútorného života a do jeho jedinečného vzťahu s Otcom. Poodhaľuje pritom veľký misijný náboj, ktorý pochádza z vnútorného života trojjediného Boha a ktorý sa prenáša aj na apoštolov, učeníkov a na Cirkev vôbec: „Ako mňa poslal Otec, aj ja posielam vás.“ (Jn 20,21) V Jánovej teologickej perspektíve každú misiu predchádza misia Otca, Syna a Ducha Svätého. V konečnom dôsledku misia apoštolov je len zbieraním toho, čo už bolo zasiate (porov. Jn 4,35-38).¹²

Evanjelista Ján odpovedá tiež na otázku, ako môže človek po Ježišom odchode nadviazať s Ježišom živý osobný vzťah. Odpoveď znie: prostredníctvom Ducha. Evanjelium nazýva Ducha Svätého *Parakletos*, čo znamená „tešiteľ“, „prostredník“, „povzbuditeľ“ či „zástanca“. Skrze Ducha Svätého je Ježiš aj po svojom zmŕtvychvstaní naďalej prítomný medzi svojimi učeníkmi, v jednotlivých kresťanských obciach i v celej Cirkvi. Tento životodarný Duch vedie ľudí k viere, ktorá je podmienkou živého vzťahu človeka ku zmŕtvychvstalému Kristovi. Cez tento vzťah získava človek nový život.¹³

¹¹ Porov. *Slovník biblickej teológie*, s. 514.

¹² Porov. ARIAS, M., JOHNSON, A.: *The Great Commission : Biblical Models for Evangelism*, s. 92.

¹³ Porov. PORSCHE, F.: *Evanjelium sv. Jana*, s. 11-12.

Ježišova misia, misia Ducha Svätého a misia cirkevného spoločenstva sú navzájom spojené. Jána Krstiteľa poslal Boh, aby svedčil o Ježišovi a pripravil mu cestu; Ježiša poslal Otec, aby svedčil o Otcovi a plnil jeho vôľu; Ducha Svätého posielal Otec a Syn, aby svedčil o Ježišovi. Napokon, učeníkov posielal Ježiš, aby konali tak, ako ich naučil. Všetky tieto misie sú navzájom spojené, ich dejiskom je svet a ich cieľom je spása sveta. Všetky sa krútia okolo Ježiša: Ján Krstiteľ oznámil jeho príchod, Duch Svätý posilňuje jeho prítomnosť, učeníci ohlasujú svetu jeho slovo. Avšak táto konštelácia misie okolo Ježiša sa tým nekončí. Začiatkom i definitívnym cieľom jánovskej misiológie je Otec, ktorý jediný nie je poslaný. On je pôvodom i cieľom evanjeliového ohlasovania i spásnodejinného pohybu.¹⁴

ZÁVER

Ježiš z Nazareta ohlasoval radostnú zvesť o prichádzajúcom Božom kráľovstve pred dvetisíc rokmi v izraelských mestách a dedinách. Jeho poslucháčmi boli predovšetkým Židia, obyvatelia krajov v povodí rieky Jordán. Posolstvo evanjelia má však univerzálny obsah a dnes sa ohlasuje po celom svete. Ježiš už počas svojho verejného života postupne prispôboval svoje misijné pôsobenie v meniacich sa podmienkach duchovno-spoločenskej situácie v Palestíne a jeho činnosť presahovala etnický, kultúrny a náboženský rámec židovského spoločenstva, aj keď sa geograficky, okrem malých výnimiek, nevzdialil z izraelského historického prostredia. Jeho ohlasovanie a misijné aktivity smerovali ku skutočnosti, ktorú synoptické evanjeliá nazývajú Božím kráľovstvom. Evanjelium podľa Jána ju nazýva novým životom. Ide o život v Božom dome, v prítomnosti a blízkosti Ježišovho a nášho Otca, kam sú pozvaní ľudia zo všetkých etnických a sociálnych skupín.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- ARIAS, M., JOHNSON, A.: *The Great Commission : Biblical Models for Evangelism*. Nashville : Abingdon Press, 1992.
- BOSCH, D. J.: *Transforming Mission*. New York : Orbis Books; Maryknoll, 1991.
- DAVIES, W. D., ALLISON, D. C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew III*. Edinburgh : T&T Clark, 1997.
- HAGNER, D. A.: *Word Biblical Commentary : Volume 33 B : Matthew 14 – 28*. Dallas : Word Books Publisher, 1995.
- HACKER, P.: *Theological Foundations of Evangelization*. Köln : Steyler Verlag; St. Augustin, 1980.
- HERIBAN, J.: *Úvody do Starého i Nového zákona s výberovou a tematicky zoradenou bibliografiou*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997.
- LIMBECK, M.: *Evanjelium sv. Marka : Malý stuttgartský komentár*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997.
- NISSEN, J.: *New Testament and Mission : Historical and Hermeneutical Perspectives*. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2002.

¹⁴ Porov. SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.: *The Biblical Foundations for Mission*, s. 286–292.

- PORSCH, F.: *Evangelium sv. Jana : Malý stuttgartský komentář*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- SENIOR, D., STUHLMUELLER, C.: *The Biblical Foundations for Mission*. New York : Orbis Books, 1983.
- Slovník biblickej teológie*. Red. Xavier Léon-Dufour. Zagreb : Kršćanska sadašnjost, 1990.
- VARŠO, M.: *Zjedz, čo máš po ruke... : Úvod do biblickej exegézy*. Zrno, 1998.

prof. PhDr. Ing. LADISLAV BUČKO, PhD.
Vysoká škola zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety
Palackého 1, P. O. Box 104
810 00 Bratislava



Religijne i wychowawcze zasady życia chrześcijańskiego w świetle Pierwszego listu św. Jana

ADAM KOPEREK, JERZY KOPEREK

KOPEREK, A., KOPEREK, J.: Religious and Educational Rules of the Christian Life in the Light of the First Letter of St. John. *Teologický časopis*, VIII, 2010, 2, s. 57 – 68. First Letter of St. John, like the fourth gospel, the Church tradition attributed to John Apostle. However, in a letter there is no direct data on the author, hence the modern exegetes are unanimous on this point. Similarities in vocabulary and style between the Fourth Gospel and First John's Letter indicates that the letter comes from a representative of the John tradition, who refers himself in the 2 and 3 J as Presbyter.

1 John was written in conjunction with a religious crisis, which survived the John churches at the turn of first and second century, in order to ensure the recipient that they have communication with God. The reason for the crisis were the errors propagated by the false prophets, who rejected the incarnation of Christ and the morality of the Gospel. The letter does not include a direct polemic with the false prophets, but is a collection of doctrinal instruction and moral guidance.

The author, sharing with the audience reflection on the loftiness of the Christian life, provide a synthesis of biblical thoughts about God revealed in Jesus Christ.

The leitmotiv of the letter is the participation of Christians in the divine life. In the prologue and epilogue, John emphasizes the experience of eternal life, which was offered by God in Jesus Christ. The Christian is in communion with God, when he comes to light, acting in accordance with the requirements of the saving righteousness of God revealed in Christ and the practice of mutual love. Domain of the divine life – the light, truth and love, is opposed by Satan's domain of death, darkness, lies and hatred.

The Christian must avoid evil and sin of the world, which pulls the human into the realm of the evil influence. In this light appears the ethical and educational value of the letter, which encourages people to zeal in faith and love, and patiently waiting for the coming of the Lord. The author urges the recipient to avoid sin, to confess the apostolic faith in Christ as the Son of God who became man, and keep the commandments of God, which is the fullest expression of mutual love.

Key words: religious and educational rules, Christian life, First Letter of St. John

WSTĘP

Pierwszy List św. Jana, podobnie jak czwartą Ewangelię, tradycja kościelna przypisała Janowi apostołowi. W liście nie ma jednak bezpośrednich danych dotyczących autora, stąd współcześni egzegeci nie są zgodni w tej kwestii. Podobieństwa w słownictwie i stylu między czwartą Ewangelią a 1 J wskazują, że pismo

to pochodzi od reprezentanta tradycji Janowej, który określa siebie w 2 i 3 J tytułem Prezbiter.¹

1 J został napisany w związku z kryzysem religijnym, jaki przeżywały Kościoły Janowe na przełomie I i II w., w celu zapewnienia adresatów, iż mają łączność z Bogiem. Powodem kryzysu były błędy propagowane przez fałszywych proroków, którzy odrzucali wcielenie Chrystusa i moralność ewangeliczną. List nie zawiera jednak bezpośredniej polemiki z błędnowiercami, lecz jest zbiorem pouczeń doktrynalnych i wskazówek moralnych.²

1. PROLOG: SŁOWO ŻYCIA (1,1-4)

W prologu zawarte są podstawowe tematy teologiczne całego listu: objawienie się życia Bożego w Jezusie Chrystusie, autorytatywny charakter świadków tego objawienia oraz konsekwencje tego wydarzenia – współuczestnictwo wiary, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Chrześcijanin przeżywa zjednoczenie z Bogiem w doświadczeniu religijnym, ale ze względu na swą naturę jest ono przedmiotem wiary. Ta wiara opiera się na autentycznym świadectwie apostołskim. Autor uwydatnia potrzebę wyznawania wiary w zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem i ukazuje treść tej wiary oraz jej owoce w życiu moralnym.³

Za podstawowe swe zadanie autor listu uważa świadczenie o Słowie życia i głoszenie tego Słowa, aby wierni mieli w nim współudział. Określenie Jezusa jako Słowa życia nawiązuje do Starego Testamentu, gdzie w tradycji kapłańskiej słowo Boże symbolizuje wszechmoc twórczą Boga, a w tradycji prorockiej Jego zbawcze działanie. Słowo Boże jest znakiem Bożej obecności, zewnętrznym przejawem Jego własnego bytu, jest narzędziem, za pomocą którego Bóg kieruje historią swojego ludu (por. Ps 147,18-19; Mdr 18,14-16). W specjalny sposób Bóg objawia się Izraelowi przez swoje przykazania (Wj 34,1), które mają uformować lud Boży i doprowadzić go do autentycznego życia Bożego (por. Pwt 30,15).⁴

W oparciu o biblijną naukę o słowie Bożym tradycja chrześcijańska określiła Jezusa jako Słowo (J 1,1; por. Hbr 1,1), żeby uwydatnić, że w Nim całe stworzenie i dzieje świata, całe prawo Boże i ludzkie przeznaczenie osiągnęły najwyższą doskonałość. Syn Boży jest pierwszym i ostatnim Słowem od Boga, pełnym objawieniem Boga dla człowieka i najdoskonalszym obrazem Boga.⁵

Autor 1 J uwydatnia nowe treści w pojęciu Jezusa jako Słowa. Określając Go jako Słowo życia, główny akcent kładzie w tym wyrażeniu na pojęcie życia mając na uwadze życie wspólnoty chrześcijańskiej. W prologu 1 J autor mówi, że życie się objawiło. Pragnie on w ten sposób zakomunikować, że życie wieczne, ukryte w Bogu, stało się słyszalne, dostrzegalne, dotykalne i obecne w świecie.

¹ Por. LANGKAMMER, H.: *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*. Legnica, 2007, s. 337; LANGKAMMER, H.: *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*. Wrocław, 1997, s. 254; LANGKAMMER, H.: *Teologia Nowego Testamentu*. Wrocław, 1985.

² Por. GRYGLEWICZ, F.: *Listy Katolickie : Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*. Poznań, 1959; GRYGLEWICZ, F.: *Wstęp do Nowego Testamentu*. Poznań, 1969.

³ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2. Poznań : Wydawnictwo Pallottinum, 1999, s. 550.

⁴ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 550-551.

⁵ Por. LANGKAMMER, H.: *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, s. 337-339.

Autor akcentuje, że Jezus, przychodząc na świat jako odwieczne Słowo Boga, był prawdziwym człowiekiem. Wspólnota wierzących jest świadkiem tej rzeczywistości wobec świata, jest świadkiem człowieczeństwa Jezusa, przez które Bóg objawił się człowiekowi w sposób najgłębszy, który polega na przekazaniu mu własnego życia.⁶

Przekazując człowiekowi życie wieczne, Bóg objawia, kim jest człowiek w zamiarach Bożych. Życie wieczne jako dar dany człowiekowi, to autentyczna egzystencja ludzka teraz i na wieki, to życie we wspólnocie miłości, która stanowi centrum obecności Ojca i Jego Syna, jako wzorcowej wspólnoty miłości. Owocem takiego życia jest pełna radość, czyli radość z istnienia mającego pełnię sensu, jaki wynika z doświadczenia miłości i nadziei na przyszłość.⁷

2. ZJEDNOCZENIE Z BOGIEM I POZNANIE BOGA (1,5 – 2,28)

2.1. BÓG JEST ŚWIATŁOŚCIĄ (1,5-10)

Bóg objawia się pod pewnymi przymiotami (światłość, sprawiedliwość, miłość), a chrześcijanin ma egzystencjalne uczestnictwo w Bogu, jeśli postępuje zgodnie z nimi (chodzi w światłości, działa sprawiedliwie, praktykuje miłość). Wizję życia wiecznego ofiarowanego człowiekowi rozważa autor najpierw jako światłość. Kluczowym stwierdzeniem tej płaszczyzny rozważań jest wyrażenie: *Bóg jest światłością* (1,5). Bóg jako światłość jasno, przejrzysto, najdoskonalej zna siebie i wszystko, co istnieje. Bóg zbliża się do człowieka jako olśniewająca jasność, aby mu objawić, co to znaczy żyć po Bożemu. W światłości Bożej człowiek najdoskonalej może poznać swoją naturę i swoje przeznaczenie.⁸

Objawiająca się w osobie Jezusa Chrystusa światłość Boga wyznacza człowiekowi sposób postępowania. Zbliżanie się do sfery Boga-Światła dokonuje się przez nienaganne życie moralne w duchu miłości Chrystusowej. W tym kontekście (1,6-7) na uwagę zasługuje wyrażenie: *chodzi w światłości* – oznacza ono postępowanie zgodne z objawieniem Bożym, zgodne z wolą Bożą, życie w łączności z Bogiem, w zjednoczeniu z Bogiem. Według św. Jana światłem, lampą wskazującą drogę postępowania nie jest już Prawo, lecz sam Bóg. Oznacza to, że świętość chrześcijanina nie pochodzi z praktyk zewnętrznych, z wypełniania określonych nakazów, lecz z wewnętrznej mocy przekazywanej przez samego Boga. Uczestnictwo, trwanie w światłości Bożej tworzy wspólnotę wierzących, wzajemną więź między ludźmi.⁹

2.2. CHRYSTUS NASZYM RZECZNIKIEM (2,1-6)

W 2,1-2 autor bezpośrednio zwraca się do adresatów, aby wyjaśnić sprawę obecności grzechu wśród wierzących. Chrześcijanin, jak każdy człowiek, jest

⁶ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 551.

⁷ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 551.

⁸ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 551.

⁹ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 551–552.

grzesznikiem, ale to nie oznacza, że żyje w grzechu. W tym celu podaje autor streszczenie nauki chrześcijańskiej na temat roli Jezusa Chrystusa w stosunku do grzeszników.

Uczestnictwo w życiu Bożym otrzymuje człowiek przez Jezusa Chrystusa, którego *krwć oczyszcza nas z wszelkiego grzechu* (1,7), który jest *ofiara przebłagalną za nasze grzechy* (2,2). W Starym Testamencie środkiem do uznania swego stanu grzechowego i przyjmowania więzi z Bogiem były rytzy ofiarne. Chrześcijaństwo wprowadziło inną formę uznawania swojej grzeszności przez człowieka i przyjmowania swej zależności od Boga. Jest to wyznawanie wiary, że w śmierci Chrystusa nastąpiła zbawcza ingerencja Boga. Od momentu przyjęcia śmierci Chrystusa jako najwyższego wyrazu miłości Syna do Ojca mamy w Jezusie zmartwychwstałym Rzecznika u Ojca. Św. Jan posługuje się tu na określenie Chrystusa terminem „Paraklet”. Autor wskazuje na Jego arcykapłańską funkcję w niebie oraz na miejsce Chrystusa w kontekście kultowym. Chrystus, będąc sam „sprawiedliwym”, poniósł śmierć za grzeszników, a będąc świętym i bez grzechu mógł dokonać najdoskonalszej ofiary wprowadzającej łączność między człowiekiem a Bogiem (por. Hbr 7,26n). Teraz Chrystus, przebywający w chwale Ojca, może wyjednywać odpuszczenie grzechów, gdyż sam przyjął zależność od Ojca, aby przejść przez bramę śmierci. Grzech stanowi zatem okazję do łączności z Bogiem przez odwoływanie się do Bożego przebaczenia.¹⁰

2.3. NOWE PRZYKAZANIE (2,7-11)

Zbawcza obecność Boga w Chrystusie przywołuje na myśl prorockie zapowiedzi nowego przymierza, w którym Bóg ma dać człowiekowi *serce do poznania Go* (Ez 36,25-27; Jr 24,7; 31,31-34). Dlatego autor wprowadza myśl o poznaniu go. Chodzi tu o poznanie doświadczalne, które wyraża się w świadomości, że Bóg w nas działa, a to działanie znajduje wyraz w zachowywaniu Jego słowa oraz w promieniowaniu Jego miłością. Wskazuje, że sprawdzianem znajomości Boga, trwania w Nim i przebywania w Jego światłości jest zachowywanie przykazań Bożych, które sprowadzają się ostatecznie do przykazania miłości. Przykazanie miłości nazywa on „dawnym” i „nowym”. Pod pojęciem dawnego przykazania św. Jan rozumie przykazanie dane od początku głoszenia nauki chrześcijańskiej (por. 2,24; 3,11).¹¹

To dawne przykazanie św. Jan nazywa jednocześnie nowym przykazaniem, aby uwydatnić eschatologiczny charakter egzystencji człowieka wprowadzonej przez Jezusa. Chrystus doprowadził miłość do całej pełni i nadał jej nowe wymiary; przykazanie miłości bliźniego przemienił On w przykazanie miłości każdego człowieka, nawet wroga (por. Łk 10,23-37), oraz daje wierzącemu uzdolnienia do praktykowania tego rodzaju miłości (por. J 15,12-13). Dla św. Jana miłość drugiego człowieka stała się znakiem rozpoznawczym miłości Boga do nas i naszej miłości do Boga.¹²

¹⁰ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 553-554.

¹¹ Por. LANGKAMMER, H.: *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, s. 254-260.

¹² Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 554-556.

2.4. WALKA ZE ZŁEM (2,12-28)

W 2,12-18 autor rozważa życie chrześcijańskie w aspekcie walki eschatologicznej ze złem. U podstaw tej walki jest wiara, że szatan został pokonany przez Chrystusa (por. J 12,13). Człowiek, przyjmując przez wiarę Ewangelię, aktualizuje w swoim życiu zwycięstwo nad Złem (2,12n). W pismach Janowych zwycięzcą Złego jest sam Chrystus. Wskazując na młodych jako na zwycięzców Złego, autor poucza, że mają oni w sobie broń daną przez Boga – Jego słowo. Istotą zaś słowa Bożego jest przyjęcie Jezusa jako Syna Bożego. *Kto uznaje Syna, ten ma i Ojca* (2,23).

Chrześcijanie mający wiarę w Chrystusa trwają w łączności z Bogiem, gdyż posiadają tę rzeczywistość, która pozwala im doświadczyć Boga. Tę tajemniczą rzeczywistość w sercu wierzącego określa św. Jan jako *olej namaszczenia*. Z kontekstu wynika, że przez *olej namaszczenia* rozumie on naukę otrzymaną od Chrystusa jako trwającą w wierzących i stanowiącą podstawę ich działania. Nauka Chrystusa zaszczipiona w wierzących u początków życia chrześcijańskiego (por. 2,24) jest źródłem ich stałego kontaktu z Bogiem, ich wewnętrznego pouczenia. W ten sposób autor ukazuje harmonię między obiektywną wiarą głoszoną przez Kościół a subiektywnym doświadczeniem tej wiary pod działaniem Ducha Świętego. Duch Święty, który działa przy głoszeniu słowa Bożego przez Kościół, jest sprawcą przyjęcia tego słowa przez człowieka i jego owocowania w duszy wierzącego. Trwanie w nauce Chrystusowej daje wierzącemu ufność i pewność przyszłego zbawienia (2,28).¹³

3. ZBAWCZA MIŁOŚĆ BOGA (2,29 – 4,6)

3.1. DZIECI BOGA A ZBAWIENIE (2,29 – 3,10)

Po przedstawieniu zjednoczenia z Bogiem i sposobu poznania Go, autor podejmuje w 2,29 – 4,6 te same idee pod aspektem objawienia się ojcowskiej miłości Boga do człowieka. Św. Jan rozpoczyna rozważanie tego tematu od stwierdzenia, że Bóg jest sprawiedliwy (2,29). Ten przymiot Boga, odnoszony także do Chrystusa (2,1; 3,7), oznacza przede wszystkim zbawczą ingerencję, przez którą Bóg uwalnia człowieka z grzechu i czyni go sprawiedliwym. Pojęcie sprawiedliwości Boga u Jana, podobnie jak u św. Pawła, nawiązuje do tradycji biblijnej. W Starym Testamencie sprawiedliwość Boża występuje jako synonim zbawienia (por. Iz 46,13; 56,1; Ps 98,2). W Ps 71,15 czytamy: *Usta moje będą głosiły Twoją sprawiedliwość, przez cały dzień – Twoje zbawienie, bo nie znam jego miary*. W tym znaczeniu sprawiedliwość Boża w wielu tekstach Starego Testamentu występuje jako przymiot objawienia.

Pojęcie zbawczej sprawiedliwości Bożej łączy się z pojęciem przymierza. Bóg jest wtedy nazywany sprawiedliwym, gdy autor pragnie uwydatnić Jego wierność obietnicom wyzwolenia i zbawienia swego ludu. Dlatego w kontekście przymierza termin „sprawiedliwość“ występuje zamiennie ze słowem „wierność“ lub „miłosierdzie“. Sprawiedliwość Boga najpełniej objawia się w Jezusie Chry-

¹³ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 556–561.

tusie (por. Rz 1,17), w którym Bóg wskazuje człowiekowi jego istotne przeznaczenie i udziela mu pełni swego życia. Człowiek postępuje sprawiedliwie, kiedy bezwzględnie przyjmuje od Boga wyznaczone mu miejsce i idzie za wewnętrznym głosem Boga. Bóg w swych zbawczych planach wyznaczył człowiekowi miejsce dziecka Bożego. Dzieciństwo Boże chrześcijan ma charakter daru eschatologicznego. Życie chrześcijanina jako dziecka Bożego polega na uświęcaniu się, na upodabnianiu się do Boga, na ustawicznym oczyszczaniu przygotowującym do pełnej wizji Boga. To oczyszczanie polega na odsuwaniu się od grzechu i na uświadamianiu sobie mocy, jakie daje wierzącemu wiara, porównana do nasienia. W 3,9 autor stwierdza, że *każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga*. Więź z Bogiem otrzymuje chrześcijanin przez nowe narodzenie. Nowe narodzenie z Boga dokonuje tak radykalnej zmiany w naturze człowieka, że grzech jest w nim sprawą do tego stopnia nienaturalną, iż popełnianie go stanowi odrzucenie jakiegokolwiek roszczenia do posiadania życia Bożego. Kto grzeszy, należy do diabła, gdyż uczestniczy w złu, które on reprezentuje. Przynależność do diabła więzi człowieka w grzechu, a przynależność do Boga chroni go od grzechu. Jak sprawdzianem dzieciństwa Bożego jest postępowanie sprawiedliwe (2,29), tak postępowanie niesprawiedliwe jest oznaką przynależności do diabła.¹⁴

3.2. MIŁOŚĆ WZAJEMNA (3,11-18)

Postępowanie sprawiedliwe, czyli prawe, sprowadza się do praktykowania miłości wzajemnej, która stanowi cechę rozpoznawczą chrześcijan.¹⁵ Przeciwwstawienie postawy chrześcijańskiej jest nienawiść. Św. Jan wykazuje, że miłość i nienawiść występują w świecie od początku historii ludzkiej. Abel postępował sprawiedliwie, a Kain żył w nienawiści i był zabójcą brata (3,12). Podobnie Chrystus został znienawidzony przez świat i wydany na śmierć. Chrześcijanie, będąc znakiem i świadkami miłości Chrystusowej, są przedmiotem nienawiści świata. Nienawiść jest związana ze śmiercią i zmierza do uśmiercania bliźniego (3,15). Natomiast chrześcijanie, którzy przeszli ze śmierci do życia, uczestniczą w życiu wiecznym przez praktykowanie wzajemnej miłości. Nienawiść ze strony świata może pozbawić ich życia ziemskiego, ale nie potrafi pozbawić życia wiecznego.

Autor doświadczył miłości w zbawczym dziele Chrystusa, który poświęcił swe życie dla ludzi (3,16). Miłość chrześcijańska nie jest zatem jakąś teorią, lecz przykładem, wzorem danym do naśladowania. Jeśli zatem, idąc za Chrystusem, mamy oddawać swe życie za innych, to tym bardziej mamy oddawać dla nich swe

¹⁴ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 561–563.

¹⁵ Por. KOPEREK, J.: Zasada solidarności międzyludzkiej w budowie ładu społecznego. In: *Studia Podlaskie*, 10, 1995, nr 1, s. 77–90; KOPEREK, J.: Nauka społeczna Kościoła w służbie społecznej formacji chrześcijan. In: *Studia Podlaskie*, 12, 1997, nr 2, s. 69–86; KOPEREK, J.: Dobro wspólne. In: *Słownik Społeczny*. Ed. B. Szlachta. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004, s. 139–147; KOPEREK, J.: Zasady życia społecznego. In: *Słownik Społeczny*, s. 1604–1608; KOPEREK, J.: Chrześcijański Katechizm Społeczny. In: *Widoki : Pismo Społeczno-Kulturalne*, Łódź, 5, 1994, s. 13, 27; LUCIANI, A.: *Catechismo sociale cristiano*. Milano : Arnoldo Mondadori Editore, 1992.

dobra materialne (3,17). Miłość nie jest sentymentem, lecz ofiarą. Stąd nasza znajomość Boga nie ma charakteru abstrakcyjnego, lecz ma charakter konkretny, przejawiający się w działaniu zgodnym z objawieniem (3,18). Tylko miłość wzajemna jest znakiem rozpoznawczym naszej miłości ku Bogu.¹⁶

3.3. OTWARTA POSTAWA WOBEC BOGA (3,19-24)

W 3,19-21 św. Jan poucza, że praktykowanie wzajemnej miłości jest podstawą naszej otwartej postawy wobec Boga. Człowiek, jako istota wolna, daje Bogu dobrowolną odpowiedź. W tej odpowiedzi człowiek musi iść za sumieniem, które autor określa jako serce. Ale serce człowieka jest zbyt małe wobec wielkości objawiającego się Boga. *Bóg jest większy od naszego serca* (3,20). Człowiek musi otwierać się na Boga, którego działanie nadaje pełny wymiar naszej egzystencji. Ponieważ Bóg jest miłością, dlatego pełne życie człowiek może osiągnąć tylko w miłości. Nasze decyzje muszą wypływać z sumienia, z serca, ale w tych decyzjach mamy się wzorować na odpowiedzi danej Bogu przez Chrystusa i otwierać się na Jego oddziaływanie. Sumienie obciążone grzechem stanowi barierę dzielącą człowieka od Boga. Ale zbawcze działanie Boga w Chrystusie otwiera człowiekowi dostęp do Niego.¹⁷

W 3,2 autor listu wskazał, że pełne zjednoczenie z Bogiem następuje dopiero w wieczności. Natomiast w 3,4 wyjaśnia, iż obecnie w takiej mierze możemy doświadczyć zjednoczenia z Bogiem, w jakiej zachowujemy Jego przykazania. Przykazanie, które nas upewnia przed Bogiem i daje nam gwarancję Jego przebywania w nas jest podwójne: wierzyć w imię Jezusa Chrystusa i miłować się wzajemnie (3,23). Św. Jan ukazuje te dwa przykazania jako jedność. Wiara i miłość stanowią u niego dwa wymiary tej samej postawy, mianowicie wymiar transcendentny i immanentny.¹⁸ Przez wiarę w Jezusa Chrystusa jesteśmy dziećmi Bożymi (aspekt transcendentny), a z daru dziecięctwa Bożego, stanowiącego wewnętrzną zdolność i moc, wypływa wzajemna miłość (aspekt immanentny). Wzajemna miłość jest owocem i konkretyzacją przyjęcia objawienia (por. J 13,34-36; 15,12-17).¹⁹

3.4. DUCH PRAWDY I DUCH FAŁSZU (4,1-6)

W pierwotnym Kościele, podobnie jak w starożytnym Izraelu, pojawiali się prorocy, ludzie przemawiający w imieniu Boga. Każdy prorok powoływał się na znajomość woli Bożej i posiadanie ducha Bożego. Ale podobnie jak w prawo-

¹⁶ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 564-567.

¹⁷ Por. KOPEREK, A.: Personalistyczny aspekt pojednania w sakramencie pokuty. In: *Homo Dei*, 2-3, 1996, s. 53-68; KOPEREK, J.: *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Roma : Pontificia Universitas S. Thomae de Urbe, 1989.

¹⁸ Por. CHMIEL, J.: Wiara i miłość w Pierwszym Liście św. Jana. In: GRYGLEWICZ, F. (ed.): *Chrystus i Kościół*. Lublin, 1979; LANGKAMMER, H.: *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, s. 337-339.

¹⁹ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 564-567.

dawstwie Mojżeszowym (Pwt 13,1-5; 18,22), w Nowym Testamencie są podawane kryteria dotyczące wiarygodności proroka. Sprawdzanie wiarygodności proroka w praktyce polegało na sprawdzaniu ducha, który tym człowiekiem kierował. W związku z tym św. Jan przypomina adresatom działanie w świecie dwóch duchów – Ducha Bożego i ducha Antychrysta.

Fałszywi prorocy nie uznawali wcielenia; nie przyjmowali, że Jezus jest Mesjaszem; poszukiwali Boga poza człowiekiem. Autor listu stwierdza, że odrzucanie tych prawd wiary jest znakiem rozpoznawczym ducha Antychrysta, ducha fałszu. Natomiast znakiem rozpoznawczym Ducha Bożego jest wiara we wcielenie Syna Bożego, wiara w zesłanie Syna Bożego w ciele. Uznanie prawdy, że Jezus dał odpowiedź w jedyny sposób na miłość Ojca, oraz wola naśladowania Go w wyrzuceniu siebie i synowskim oddaniu Ojcu jest sprawdzianem posiadania autentycznego Ducha Bożego, ducha prawdy. W 4,6 przytacza autor jeszcze jedno kryterium rozpoznawania Ducha Bożego – słuchanie nauczania Kościoła. Zgodność proroka z nauczaniem Kościoła jest sprawdzianem, czy głosi on prawdę czy fałszywą naukę, czy należy on do Boga, czy do „świata”.²⁰

4. ŚWIADECTWO DUCHA W POZNAWANIU WIARY (4,7 – 5,12) 4.1. BÓG JEST MIŁOŚCIĄ (4,7-21)

Duch Boga objawia się w miłości (4,7.11), duch świata w braku miłości (4,8). Przyłgnięcie do Ducha Bożego, a zatem i do miłości, którą on wskrzesza, łączy się z wyznaniem wiary w objawienie się miłości Boga w Jezusie Chrystusie. Wyznanie wiary w zesłanie na świat Jednorodzonego Syna Bożego polega nie tylko na przyjęciu, że Bóg nas miłuje z wysokości niebios, ale przede wszystkim, że miłość Boga przybrała formę ludzką i objawiła się w warunkach ziemskiej egzystencji człowieka. Sprawdzianem obecności Boga w nas jest więc wzajemna miłość. Duch Boży działa równocześnie wewnątrz, w sercu wierzącego, i na zewnątrz, we wspólnocie braterskiej.²¹

W 4,11-11 autor omawia znaki rozpoznawcze zjednoczenia z Bogiem, którymi są miłość (4,12) i wiara (4,15), oraz owoce miłości wzajemnej ożywionej przez miłość Bożą, a mianowicie ufność (otwarta postawa) i brak lęku. To, co wiara mówi nam o miłości Boga w stosunku do nas, to zobowiązuje nas wewnętrzną koniecznością do życia w miłości. Wiara kształtuje więc naszą moralność.

Owoce życia w miłości jest ufność – postawa zawierzenia Bogu na dzień sądu (4,18). Ten, kto żyje miłością, a więc w łączności z Ojcem i Synem, nie żyje w lęku przed karą, lecz zbliża się do Boga z dziecięcym zaufaniem.²²

4.2. WIARA ZWYCIĘŻA ŚWIAT (5,1-5)

Według prawa żydowskiego należało przedstawić trzech świadków w celu uwierzytelnienia deklaracji (por. Pwt 17,6; 19,15; Lb 35,30). Mając na uwadze

²⁰ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 568–569.

²¹ Por. LANGKAMMER, H.: *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, s. 259–260.

²² Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 570–573.

te wymogi prawa żydowskiego, św. Jan w 5,1-5 wskazuje na trzy świadectwa stanowiące sprawdzian naszego dziecięctwa Bożego, a mianowicie na wiarę, miłość i zachowywanie przykazań.

Przez wiarę w Jezusa jako Mesjasza stajemy się dziećmi Bożymi. Jako dzieci Ojca miłujemy się wzajemnie. Miłość Boga polega na zachowywaniu Jego przykazań. Postawa wiary odróżnia chrześcijanina od „świata“, który zamyka się na działanie Boże (por. 3,2). Mówiąc o relacji wierzącego do świata autor wprowadza ideę zwycięstwa. *Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat; tym właśnie zwycięstwem, które zwycięża świat, jest nasza wiara* (5,4). To zwycięstwo rozpatruje autor z jednej strony jako fakt dokonany (5,4), a z drugiej strony jako proces, który trwa (5,5). Decydujące zwycięstwo nad światem jako sferą grzechu już się dokonało w dziele Chrystusa (J 16,33; por. 1 J 5,6). To zwycięstwo aktualizuje się w życiu każdego chrześcijanina w momencie przyjęcia wiary i w ustawicznym życiu miłością, którą ta wiara inspiruje.²³

4.3. ŚWIADECTWO ODNOSZĄCE SIĘ DO SYNA (5,6-12)

Autor poucza, że Duch Święty, który kieruje życiem chrześcijan, poświadcza, że Jezus jest Synem Bożym. Wiara w Jezusa jako Syna Bożego ma uzasadnienie zarówno w odniesieniu do Jego egzystencji historycznej (5,6), jak również w odniesieniu do życia Jezusa w Kościele (5,8-11). Podobnie jak w Ewangelii (19,35) również w 1 J akcentuje autor świadectwo odnoszące się do rzeczywistego człowieczeństwa Jezusa. Św. Jan jako świadek Jezusa stwierdza tożsamość osoby Jezusa w momencie chrztu w Jordanie (*przyszł przez wodę*), w śmierci (krew) i w uwielbieniu (Duch – por. 2 Kor 3,17). U podstaw tego świadectwa apostołskiego jest świadectwo samego Ducha Świętego (5,6).

W 5,12 autor nawiązuje do prologu listu, wskazując na przekazanie życia wiecznego człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Życie wieczne oznacza u św. Jana rzeczywistość eschatologiczną – życie przyszłego wieku, życie ery zmartwychwstania. W Jezusie już objawiło się życie końca czasów, bo sam Jezus objawił się jako „zmartwychwstanie i życie“, aby tym, którzy w Niego wierzą, już teraz dać udział w życiu wiecznym (por. J 11,23n; 3,18).²⁴

5. EPILOG: POZNANIE ŻYCIA WIECZNEGO (5,13-21)

5.1. MODLITWA ZA GRZESZNIKÓW (5,13-17)

W 5,13 znajduje się formalne zakończenie listu. Autor zaznacza, że pisze list do tych, którzy wierzą w Syna Bożego, znają prawdę, aby ich zapewnić, iż mają udział w życiu wiecznym. W ujęciu św. Jana świadomość posiadania Życia wiecznego stanowi wyraz dojrzałości chrześcijańskiej i nadaje egzystencji wierzą-

²³ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 574–575; CHMIEL, J.: Wiara i miłość w Pierwszym Liście św. Jana. In: GRYGLEWICZ, F. (ed.): *Chrystus i Kościół*; LANGKAMMER, H.: *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, s. 337–339; KOPEREK, J. Wiara w kulturze europejskiej. In: *Życie i Myśl*, 3, 1997, s. 87–89; *La religione degli europei*. Torino, 1992.

²⁴ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 574–575.

cego jakby nowy wymiar – pełnię radości. Zakończenie, podobnie jak cały list, ma wydźwięk apologetyczny, gdyż autor bierze pod uwagę błędy przeciwników wiary apostołskiej.

Jedną z cech autentycznej postawy chrześcijańskiej jest zawierzenie i zaufanie Bogu. Już w 3,22 autor zapewnia, że *o co prosić będziemy, otrzymamy od Niego, ponieważ zachowujemy Jego przykazania i czynimy to, co się Jemu podoba*. Zatem modlitwa wierzącego jest zgodna z wolą Bożą. W 5,14 św. Jan podkreśla, że Bóg wysłuchuje naszych prośb zgodnych z Jego wolą.

Nawiązując do konkretnej sytuacji kościelnej, autor zaleca modlitwę za grzeszników. Każdy chrześcijanin, wstawiając się u Ojca za grzeszników na wzór Chrystusa, spełnia pewnego rodzaju rolę pośrednika między bratem upadającym w grzech a Bogiem. Nie poleca natomiast autor modlić się za takiego, którego grzech sprowadza śmierć. Egzegeci na ogół sądzą, że autor ma tutaj na uwadze odstępców od wiary apostołskiej, ludzi gardzących przykazaniem miłości wzajemnej, tych których określa w liście jako antychrystów (2,18). Nie uznając Chrystusa, odcinają się oni od życia wiecznego. W wypadku takich ludzi modlitwa chrześcijan nie może być skuteczna, gdyż sami dobrowolnie usuwają się poza sferę, w której działa prawo solidarności. Tacy grzesznicy, trwając w ciemności, wchodzą w sferę oddziaływania szatana i należą do tego świata, który leży w mocy Złego (5,19; por. 4,4) i za który Chrystus się nie modli (J 17,9). Modlitwa wstawiennicza za tych, którzy dobrowolnie wyłączają się ze sfery oddziaływania Chrystusa, a poddają się pod władzę Złego, jest bezskuteczna, bo niezgodna z wolą Bożą. Zbawcza wola Boża wyraża się bowiem w potępieniu „Władcy tego świata“ (J 16,19) i stworzeniu przez Chrystusa sfery udziału w życiu Bożym.²⁵

5.2. PODSTAWOWE PRAWDY WIARY (5,18-21)

Końcowe zdania 1 J stanowią formę wyznania wiary. Podstawowe prawdy wiary wprowadza autor słowem *wiemy* (5,18.19.20). Św. Jan stwierdza, że chrześcijanie jako dzieci Boże nie żyją w grzechu (por. 3,6-9), że wspólnota wierzących znajduje się w sferze oddziaływania Boga, a nie Złego, że Syn Boży daje wierzącemu poznanie, czyli świadomość, która oddziela go od świata i zła.

Ostatnie dwa wiersze (5,20-21) stanowią pewnego rodzaju apel do wyboru między Bogiem objawiającym się w Chrystusie a fałszywymi bożkami. Wybór między Bogiem a bożkami stanowi jeden z głównych tematów biblijnych.

Chrześcijanin jest ustawicznie kuszony przez kult fałszywych bogów – władzę, egoizm, fałszywą miłość (por. 1 Kor 10,14-22; Mt 6,24-34; Ef 5,1-20; Ap 13,11-17). Życie chrześcijańskie ma polegać na odsuwaniu od siebie grzechu, fałszywych bogów, eliminowaniu fałszywych koncepcji Boga i ustawicznym wybieraniu Boga prawdziwego i życia wiecznego; życia, które się nam objawiło.²⁶

²⁵ Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 576-577.

²⁶ Por. Pierwszy List Świętego Jana. In: ROMANIUK, K., JANKOWSKI, A., STACHOWIAK, L.: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 2, s. 577-578.

ZAKOŃCZENIE

Autor, dzieląc się z odbiorcami refleksją nad wzniosłością życia chrześcijańskiego, przekazuje syntezę myśli biblijnej na temat Boga objawionego w Jezusie Chrystusie.

Myślą przewodnią listu jest uczestnictwo chrześcijan w życiu Bożym. W prologu i epilogu św. Jan kładzie nacisk na doświadczenie życia wiecznego, które zostało ofiarowane przez Boga w Jezusie Chrystusie. Chrześcijanin ma łączność z Bogiem, jeśli chodzi w światłości, działa zgodnie z wymogami zbawczej sprawiedliwości Bożej, objawionej w Chrystusie oraz praktykuje miłość wzajemną. Domenie życia Bożego – światłości, prawdy i miłości, przeciwstawia autor domenę szatana – śmierci, ciemności, kłamstwa i nienawiści.

Chrześcijanin musi unikać złego świata i grzechu, który wciąga człowieka w sferę oddziaływania Złego. Na tym tle wyrasta pareneza listu, który zachęca do gorliwości w wierze i miłości oraz cierpliwego wyczekiwania na przyjście Pana. Autor wzywa adresatów, aby unikali grzechu, wyznawali wiarę apostołską w Chrystusa jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem, i zachowywali przykazania Boże, których najpełniejszym wyrazem jest wzajemna miłość.

LITERATURA

- CHMIEL, J.: *Wiara i miłość w Pierwszym Liście św. Jana*. In: GRYGLEWICZ, F.: (ed.): *Chrystus i Kościół*. Lublin, 1979.
- GRYGLEWICZ, F.: *Listy Katolickie : Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*. Poznań, 1959.
- GRYGLEWICZ, F.: *Wstęp do Nowego Testamentu*. Poznań, 1969.
- KOPEREK, A.: Personalistyczny aspekt pojednania w sakramencie pokuty. In: *Homo Dei*, 1996, 2–3, s. 53–68.
- KOPEREK, J.: *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Roma : Pontificia Universitas S. Thomae de Urbe, 1989.
- KOPEREK, J. (rec.): Chrześcijański Katechizm Społeczny [Alfredo Luciani, *Catechismo sociale cristiano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992]. In: *Widoki : Pismo Społeczno-Kulturalne*, 5, Łódź 1994, s. 13, 27.
- KOPEREK, J.: Zasada solidarności międzyludzkiej w budowie ładu społecznego. In: *Studia Podlaskie*, 10, 1995, 1, s. 77–90.
- KOPEREK, J.: Nauka społeczna Kościoła w służbie społecznej formacji chrześcijan. In: *Studia Podlaskie*, 12, 1997, 2, s. 69–86.
- KOPEREK, J. (rec.): Wiara w kulturze europejskiej [La religione degli europei, pr. zb., Torino 1992]. In: *Życie i Myśl*, 3, 1997, s. 87–89.
- KOPEREK, J.: Dobro wspólne. In: *Słownik Społeczny*. Ed. B. Szlachta. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004, s. 139–147.
- KOPEREK, J.: Zasady życia społecznego. In: *Słownik Społeczny*. Ed. B. Szlachta. Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004, s. 1604–1608.
- LANGKAMMER, H.: *Teologia Nowego Testamentu*. Wrocław, 1985.
- STACHOWIAK, L.: Pierwszy List świętego Jana. In: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*. Poznań, 1975.

PhDr. ADAM KOPEREK, PhD.
Społeczna Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania
ul. Sienkiewicza 9
90-113 Łódź

prof. doc. PhDr. ThDr. JERZY KOPEREK, PhD.
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
Aleje Racławickie 14
20-950 Lublin

Apoštol Pavel a Písmo : Sborník příspěvků z konference. Ed. Ladislav Tichý, Dominik Opatrný. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2009. 222 s. ISBN 978-80-244-2465-1

V dňoch 4. a 5. júna 2009 sa na pôde Cyrilometodějskej teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci uskutočnila vedecká konferencia na tému „Apoštol Pavol a Písmo“. Príspevky, ktoré odzneli na tomto podujatí, sú – s výnimkou jedného – uverejnené v rovnomennom zborníku, ktorý sa práve dostáva do rúk čitateľom v Česku aj na Slovensku. Pätnásť príspevkov, ktoré sa tu nachádzajú, analyzuje rozmanité aspekty Pavlovej činnosti a myslenia, ako i jeho vplyv v širších súvislostiach.

Prevažná väčšina štúdií sa zaoberá jednotlivými slovnými spojeniami či perikopami z Pavlových spisov. Sémantickej analýze výrazu διαθήκη – „posledná vôľa“, „zmluva“ sa venuje Ladislav Tichý v príspevku *Διαθήκη u apoštola Pavla* (s. 186 – 201), kde rozoberá osem veršov (šesť miest) Pavlových listov, v ktorých sa vyskytuje toto slovo – Gal 3, 15.17; 4,24; 1 Kor 11,25, 2 Kor 3,6.14; Rim 9,4; 11,27.

Jaroslav Brož sa zameril na výraz τέλος νόμου, ktorý býva prekladaný ako „koniec zákona“ aj „cieľ zákona“. Z tohto hľadiska analyzuje text Rim 9,30 – 10,10, pričom sa prikláňa skôr na stranu druhého prekladového variantu (*Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30–10,10*, s. 5 – 30).

Inú pasáž z Listu Rimanom rozoberá Jan Roskovec v príspevku *Kristova smírná oběť podle Ř 3,25 : Pavlova soteriologická argumentace a její starozákonní pozadí* (s. 138 – 154). Autor analyzuje širší kontext tohto verša a poukazuje na mnohé interpretačné problémy. Na základe kľúčových slov ἱλαστήριον – „expiácia“ a αἷμα – „krv“ navrhuje alternatívne riešenie, vychádzajúce zo židov-

ského obradu na Deň zmierenia a verša Lv 17,11.

Zmierenie a spása sú aj témou príspevku Ladislava Heryána *Smíření jako křesťanský paradox u apoštola Pavla* (s. 69 – 75). Hoci hneď v úvode autor vymedzuje pojem „zmierenie“ len na jeden vzťah, vzťah Boha a človeka, možno by nebolo zlé zachytiť túto skutočnosť aj v nadpise. Takto znie trochu zavádzajúco, akoby (akékoľvek) zmierenie poznali len kresťania. Zmierenie Boha a človeka, ktoré je v evanjeliách predstavované viacerými Ježišovými podobenstvami a samotnou jeho smrťou, Pavol rozpracúva v 2 Kor 5, 18-19. V kresťanskom chápaní iniciatíva pri tomto zmierení vychádza paradoxne zo strany Boha.

Analýzu toho istého textu nachádzame takisto v štúdiu Pavla Větrovca *2K 5,11-21 – paradoxní Pavlovská soteriologie* (s. 202 – 209), kde autor takisto poukazuje na logickú nepochopiteľnosť ľudského zmierenia s Bohom.

Téme soteriologie sa venuje aj príspevok Petra Cimalu (*Svoboda jako soteriologická metafora v listu Galatským*, s. 31 – 54), ktorý skúma Pavlove výroky o slobode a v obraze slobody vidí jednu z metafor spásy, ktorú prináša Ježiš Kristus. V prvej časti článku autor najprv definuje, čo rozumie pod slovom metafora, ktoré – podľa neho – mnohí exegeti používajú veľmi vágne. Tento zodpovedný prístup k filologickej terminológii a z neho vychádzajúci precízny postup v analýze hodnotíme veľmi vysoko. Len zriedka ho totiž nachádzame v prostredí teológov a biblistov, ktorí odvážne používajú filologické metódy práce a lingvistickú, literárnu a textovokritickú terminológiu, ale – žiaľ – veľmi často bez filologickej precíznosti.

Viacero príspevkov rozoberá vzťah apoštola Pavla a prorokov. Miroslav Pacifik Matějka sa venuje spôsobu, akým Pavol pracuje s textom proroka Izaiáša

(*Pavlovská reinterpretace izaiášských textů v listu Římanům*, s. 95 – 110). Autor tu rozoberá dvadsať miest Listu Rimanom s priamymi citáciami z Izaiáša, ktoré Pavol aktualizuje a používa na podporu svojho teologického stanoviska a svojej viery v Krista. V príspevku sa poukazuje na to, že Pavol, často obviňovaný zo svojvoľnosti pri práci s biblickým textom, v podstate postupuje rovnako ako iní starozákonní autori, ktorí sa tiež venovali reinterpretácii svojich predchodcov.

K tomuto podnetnému príspevku máme len jednu drobnú filologickú poznámku. Na s. 101 – 102, kde sa rozoberá Iz 10,22-23 a Rim 9,27-28 („keď bude synov Izraela ako morského piesku...“), autor rozdiel medzi znením u proroka (ἐάν γένηται) a u Pavla (ἐάν ᾗ) vysvetľuje ako „zaujímavý posun“. U Izaiáša sa Izrael len stáva početným, v Novom zákone už ním je. Nie je nám známe, aké teologické dôvody sú za takýmto tvrdením, ale z gramatiky textu to odvodiť nemožno. Podľa nás ide o synonymné výrazy. Autor sám na s. 104 píše, že Pavol nemal problém pri citovaní nahradiť nejaký výraz jeho synonymom. Spojka ἐάν s konjunktívom uvádza podmienkovú vetu týkajúcu sa budúcnosti. Prečo by sa mal konjunktív aoristu (prvý prípad) týkať budúcnosti, ale konjunktív prezenta (druhý prípad) nie? A nezabúdajme na to, že sloveso γίνομαι v helénistickej gréčtine môže mať aj veľmi oslabený význam, takže neznamena „stávať sa“, ale len jednoducho „byť“. A tým je plne synonymné s εἶναι, ktoré je použité v Pavlovej citácii. Podľa nás nejde o nijaký významový posun.

No poďme k ďalším príspevkom. Ohlasmi Izaiáša u Pavla sa zaoberá tiež Gabriela Ivana Vlková v štúdiu *Pavel jako „Hospodinův služebník“ : Iz 49,1-9a v novozákonných textech souvisejících s Pavlovou činností* (s. 211 – 218). Hoci novozákonní autori v postave Izaiášových

štyroch piesní o Pánovom služobníkovi (Iz 42,1-9; 49,1-9a; 50,1-11; 52,13 – 53,12) spravidla vidia Ježiša, text 49,1-9a je výnimkou. Ten býva totiž občas vzťahnutý na Pavlovu činnosť – či už v Skutkoch apoštolov, alebo v samotných Pavlových listoch.

Pri tematike prorocietv zostávame aj v štúdiu Oldřicha Svobodu *Pozdrav „milost a pokoj“ jako hermeneutický klíč k Pavlově interpretaci starozákonních prorocství* (s. 179 – 185). Tieto dva pojmy typické pre Pavlova teológiu dáva autor do súvisu so starozákonnými prislúbeniami a poukazuje na to, že Pavol ich interpretuje nie v zmysle očakávaní pozemského kráľovstva, ale kristologicky, ako výsledok Ježišovej obete.

Mireia Ryšková v príspevku *Prorocký fenomén a tradice Ježíšových slov v listech apoštola Pavla* (s. 155 – 178) obracia svoju (a našu) pozornosť na Pavla v úlohe proroka. Apoštol pokračuje v tradícii starozákonných prorokov a ohlasuje Božie slovo súdu a napomenutia, ale aj útechy a povzbudení (porov. s. 159). Otázku, či ranokresťanská zbierka Ježišových výrokov bola prorockou knihou, pokladá autorka za nezodpovedateľnú. Takisto nie je jasné, či ju Pavol vôbec poznal. Faktom však je, že sa na Ježišove slová odvolával. Pavlove prorocké výroky vo vzťahu k Ježišovým tradovaným slovám autorka podrobnejšie skúma na príklade 1 Sol 4,15-17.

Pavlom v širšom kontexte Nového zákona sa zaoberá Jiří Mrázek v štúdiu *Pavel po Pavlovi : Recepce a polemika v rámci Nového zákona* (s. 111 – 121). Skúma tu, ako niektorí novozákonní autori reagujú na Pavlove názory. V Jakubovom liste ide o polemiku, no ústretovú, nie konfrontačnú. Matúšovo evanjelium bojuje na tom istom fronte ako Pavol, no používa iné argumenty. Prvý Petrov list preberá Pavlove myšlienky a v Druhom Petrovom liste je Pavol už kánonická autorita. Jediná nekompromisná kritika je v Zjavení, kde je

Pavlov liberálny postoj voči mäsu obetovanému modlám (1 Kor 8) pokladaný za modloslužbu (Zjv 2,14.15.20).

Pavlovou misijnou činnosťou sa zaoberá Dominik Opatrný v príspevku *Apoštol Pavel a problematika šírenia kresťanstva v Malé Asii* (s. 122 - 137). Okrem Pavla ako vyslanca antiochijskej cirkvi bolo na tomto území činných viacerých širitelov kresťanstva, pretože z ranokresťanských dokumentov máme doloženú existenciu kresťanov aj v miestach, kde tento apoštol nikdy nebol. Okrem neho možno predpokladať ďalších päť skupín misionárov: pútnici, ktorí prišli do Jeruzalema a zažili zoslanie Svätého Ducha (Sk 2), apoštol Peter, kolonisti z Ríma, židovskokresťanskí misionári (iní ako Peter) a Pavlovi spolupracovníci. Hoci činnosť prvých troch skupín pokladá autor za menej relevantnú, je nesporné, že k šíreniu kresťanstva v Malej Ázii prispeli mnohí známi aj neznámi kresťania.

Jan A. Dus v príspevku *Apoštol Pavel v listoch Ignatia Antiochijského* (s. 62 - 68) skúma vzťah tohto antiochijského biskupa, autora listov kresťanským spoločenstvám, ktorý nakoniec skončil ako mučeník v Ríme, k jeho predchodcovi Pavlovi. Napriek veľkej úcte, ktorú Ignác prejavoval voči tomuto apoštolovi, necituje ho explicitne ani vtedy, keď priamo preberá jeho myšlienky, pretože – podľa autora – najvyššou autoritou je preňho Kristus.

Obraz Pavla, ako ho podáva apokryfný spis *Skutky Pavla a Thekly*, je témou príspevku Jiřího Lukeša *Pavel v progymnasmatech Skutků Pavla a Thekly* (s. 76 - 94). Autor tu analyzuje niektoré rétorické techniky, ktoré sa objavujú v tomto diele – *prosópopia* (*éthopoiá*) a *ekfrasis*. Dospieva k názoru, že tieto rétorické postupy, ktoré mala kresťanská literatúra spoločne so súdobou profánnou literatúrou, sú tu použité maximálne účelne na charakterizovanie Pavla a jeho činnosti.

Pre naše filologické čítanie však veľmi paradoxne pôsobí autorovo zaobchádzanie s výrazom *progymnasmata*, ktoré označuje „prípravné rétorické cvičenia“. Iste, skúmané rétorické techniky sa používali pri štúdiu rétoriky a tvorili časť školského *curricula* – v tom prípade by bolo použitie pojmu *progymnasmata* správne. No prečo nazývať školským cvičením rétorický postup, ktorý sa nachádza v zrelom literárnom diele, čo už nie je zo školského prostredia?! Chcel azda autor degradovať *Skutky Pavla a Thekly* na školometskú slohovú prácu? Nazdávame sa, že nie. Skôr tu ide o prípad neuváženeho používania odbornej terminológie.

K tomuto príspevku máme ešte jednu poznámku, ktorá sa takisto dotýka terminológie. Na strane 83 v druhom odseku čítame: „*paromoiosis* (παρομοίωσις; česky – *paronomázie*)“. Dúfame, že ide len o preklep, najmä keďže v závere tohto príspevku máme varovanie, že autor sa rétorickej problematike venuje v rámci istého projektu Akadémie vied Českej republiky... *Paromoiosis*, po latinsky *assimilatio*, „pripodobnenie“, je zvukový paralelizmus dvoch viet, ktorý môže byť na začiatku, na konci, kde sa nazýva *homoioteleuton*, alebo všade. Toto mal zrejme autor na mysli. *Paronomasia*, po latinsky *adnominatio* (po slovensky ju nazývame „paronomázia“), je celkom iná rečnícka figúra. Je to slovná hra, ktorá vzniká, keď sa v blízkom susedstve ocitnú slová s podobným alebo rovnakým kmeňom. Nechceme českým kolegom vnucovať slovenskú terminológiu, ale nazdávame sa, že medzi slovenskými a českými odbornými výrazmi budú len drobné fonetické a ortografické rozdiely.

Príspevok, ktorý predniesol Dominik Duka OP (*Svätý Pavel – apoštol pohanů či národů?*, s. 55 - 61), nás takisto naplnil istými rozpakmi, no z iné-

ho dôvodu. Problematický nie je ani tak príspevok samotný, ktorým je krátka úvaha o Pavlovej činnosti so záverom, že Pavol bol asi skôr „apoštol národov“, ako po ňom nasledujúce anglické resumé, ktoré vyzera, akoby patrilo k úplne inému článku. Dočítame sa v ňom o inkulturácii v Európe, o semitsko-starovekej kresťanskej kultúre, ktorá dosiahla vrchol v 13. storočí, v čase univerzít a katedrál, a o súčasnej dobe globalizácie...

Ako sme mohli vidieť, pätnásť príspevkov v zborníku *Apoštol Pavel a Písmo* sa venuje viacerým aspektom Pavlovej činnosti a jeho myslenia a analyzuje aj širšie súvislosti teologické, historické a kultúrne. Škoda len, že editori ignorovali širšie súvislosti, ktoré existujú medzi týmito príspevkami, a zvolili ich alfabetické usporiadanie podľa mien autorov. To sa nám zdá zbytočne mechanické. Mnohé tu publikované štúdie sú si totiž tematicky blízke, no rozhodnutím editorov sa často ocitli veľmi ďaleko od seba. My osobne by sme ocenili napríklad, keby sme analýzu jedného a toho istého textu, ktorú urobili dvaja autori, našli ved-

ľa seba. V tejto publikácii sú však dve analýzy 2 Kor 5,11-21, resp. 5,18-19 od seba vzdialené o viac než sto strán. Podobné očakávania by sme mali pri príspevkoch, ktoré sa venujú soteriológii v širšom kontexte, a pri tých, ktoré skúmajú vzťah Pavla a Izaiáša, resp. širšiu tematiku prorokov.

V našej recenzii sme prechádzali jednotlivé príspevky v pozmenenom poradí, o ktorom si myslíme, že reflektuje obsahovú súvislosť, ktorá tu – podľa nás – existuje. Takéto usporiadanie by sa nám zdalo čitateľsky ústretivejšie. Dúfame, že sme našich čitateľov zaujali a ich kroky budú teraz viesť priamo k zborníku. Ide totiž o publikáciu, v ktorej sa nachádza množstvo podnetných štúdií, čo môžu zaujať nielen biblistov a teológov, ale aj vedcov z iných humanitných odborov.

HELENA PANCZOVÁ, PhD.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

**ZVALENÁ, E.: *Žánrové dimenzie biblickej epištoly*. Prešov : FHPV PU, 2009. 96 s.
ISBN 978-80-55500-77-5**

21. storočie je príkladom otvorenia sa všetkému technickému, mediálnemu či informačnému, preto by sa „návrat k náboženskému“ mohol javiť ako spiatočnícky krok. O to viac by sme tento fakt mohli dokumentovať tým, že biblická epištola, ktorú si autorka E. Zvalená vybrala za predmet výskumu v publikácii *Žánrové dimenzie biblickej epištoly*, predstavuje v súčasnosti „mŕtvy žáner“. Ak sa však pozornejšie zahlbíme do problematiky biblickej epištoly, zistíme, že tento žáner bol doteraz spracovaný zväčša len z filozoficko-teologického pohľadu, pričom absencia lingvistického výskumu načrtnutej tematiky je prinajmenšom zarážajúca. V tejto súvislosti si smelo dovoľíme negovať „náboženské ako spiatočnícke“, pretože biblický text ako podnet na napísanie tejto práce je jedným „zo zdrojov poznávania a poznania človeka a určenia jeho miesta v historickom i aktuálnom časopriestore“ (s. 7).

Približne stostranová publikácia vychádza z náboženskej komunikácie a biblických textov. Väčšinou zahŕňa výskum epištol Nového zákona (listy svätého apoštola Pavla a katolícke listy).

V prvej, teoreticko-metodologickej časti práce sa autorka zaoberá žánrom z lingvisticko-štylistického hľadiska, pričom sa nevyhýba ani biblicko-exegetickému výkladu. Teoretické východiská spracúva v rámci šiestich kapitol. Autorka oboznamuje čitateľov s druhovými a žánrovými kategóriami podľa literárnej kritiky biblických textov, približuje problematiku náboženských žánrov v súčasnej slovenskej jazykovede, vymedzuje pojmy náboženský a biblický žáner, ale i list a epištola v priestore biblickej exegezy.

E. Zvalená uvádza, že „lingvistika pokladá pojmy list a epištola za synony-

má, biblická exegeza poníma epištolu ako špecifický druh listu“ (s. 5). Autorka vymenúva niekoľkých jazykovedcov, ktorí sa venujú epištolárnej komunikácii. K najvýraznejším lingvistom radí J. Mlacka, L. Saicovú Rímalovú, Z. Hladkú, no predovšetkým pracuje s menom F. Ruščáka, pretože sa v najrozsiahlejšej miere zaoberá štylistikou epištolárnych textov. „Epištola ako subsystémová dimenzia Bible“ je názov poslednej kapitoly prvej časti práce, v ktorej autorka približuje listy svätého apoštola Pavla a katolícke listy z obsahového a formálneho hľadiska.

V druhej časti práce „Epištola ako žáner“ má čitateľ možnosť na základe výskumu epištolárnych novozákonných textov oboznámiť sa s ich invariantnými dominantami vyčlenenými v podobe žánrových kritérií biblickej epištoly.

Aj druhý celok publikácie je rozdelený do šiestich kapitol, pričom v prvej z nich – „Žánrové dimenzie epištoly – kritériá a ich aplikácia a explanácia“ – sa autorka opiera o modelové štruktúry textu J. Findru (*Štylistika slovenčiny*, 2004). E. Zvalená definuje biblickú epištolu ako „žáner prvoplánovo sa zaoberajúci výkladmi náboženských otázok chápaných v duchu kresťanského nazerania na svet. Zachytáva a analyzuje – vysvetľuje adresátovi – problémy a vzťahy týkajúce sa náboženskej viery (teda nejde tu o taký dialogický rozmer, ako ho poznáme z bežných súkromných listov)“ (s. 36 – 37).

Autorka sa na pomerne širokej ploche venuje otázke obsahových modelových štruktúr epištoly prostredníctvom témy, slohových postupov a slohových útvarov. „Keďže cieľom epištoly je poučanie, vysvetľovanie a aktivizovanie, myšlienkovito je vybudovaná na výkladovom slohovom postupe, s vysokou mierou uplatnenia explikatívnosti, kohézności a koherencie, sukcesívnosti, ale aj s prvkami gnómickeho a aktualizovanosti, objektívnosti

a subjektívnosti.“ (s. 79) Práve posledná „modelová“ vlastnosť spôsobuje, že autorka vníma biblickú epištolu ako odbornú úvahu.

Tretia časť druhého celku nesie názov „Tematické dominanty biblických epištol“; v nej E. Zvalená približuje nosné, ale i parciálne témy epištol. Za hlavnú tému pokladá evanjeliové posolstvo v podobe kristologickej nauky (s. 49), pričom je táto dominanta koncipovaná na základe vedľajších tém. Autorka sa však neuspokojuje len s analýzou tematických dominant epištol, ale vo štvrtej kapitole „Funkčné dominanty biblických epištol“ zameriava svoju pozornosť na teokratické poslanie tohto žánru, z ktorého vyplýva i poznávací, vzdelávací, argumentačný, persuzívny, estetický, emotívny a fatický funkcia epištol.

Nasledujúca časť sa venuje faktorom spätým s komunikačnou situáciou. Z objektívnych faktorov môžeme vnímať predovšetkým prostredie, formu, funkciu a adresáta; zo subjektívnych faktorov je kľúčovým aspektom autor. V tejto súvislosti sa dozvedáme, že „autori epištol boli inteligentní, vzdelaní a rozhladení ľudia, ktorí mali rečnícke a štylistické predpoklady. Vedeli vystihnúť praktickú stránku vecí, venovali pozornosť ľuďom a ich problémom, vedeli prejavit záujem, sympatie, mali schopnosť empatie“ (s. 69). Expedient je vykreslený ako komplexná osobnosť a jeho individualita je pre epištolu veľmi dôležitá.

Záverečná kapitola „Lingvoštylistické dominanty biblických epištol“

uzatvára publikáciu stručným priblížením lexiky, syntaxe a kompozície epištol. Zvýrazňuje najcharakteristickejšie črty, ktoré sú pre biblickú epištolu príznačné.

Autorka E. Zvalená koncipuje svoju prácu *Žánrové dimenzie biblickej epištol* na pozadí bohatej literatúry; okrem jazykovedne ladených kníh a štúdií sa nevyhýba ani teologicko-filozofickým publikáciám. V tejto súvislosti je vhodné poznamenať, že nevyplnený lingvoštylistický priestor na analýzu biblických žánrov nie je jediným určovateľom smerovania predkladanej práce, pretože môže osloviť i kňazov, kazateľov v pastorácii, študentov teológie, ale i každého, koho načrtnutá problematika zaujíma a irituje (možno aj ku stále novým zamysleniam v tejto oblasti).

Publikácia *Žánrové dimenzie biblickej epištol* je prínosnou a podnetnou knihou, ktorá čitateľovi ponúka nielen veľa praktických poznatkov, ale aj možnosť hlbšej analýzy vyčlenených historických súvislostí, nábožensko-filozofických aspektov, no predovšetkým i poznávanie seba samého.

PaedDr. KATARÍNA BIELEKOVÁ, PhD.
Prešovská univerzita
Fakulta humanitných
a prírodných vied
Katedra knižničných
a slovakistických štúdií
Nám. legionárov 3, 080 01 Prešov
e-mail: bielekk@unipo.sk

Medzinárodné vedecké konferencie, ktoré zorganizovalo Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach v roku 2010, a medzinárodné vedecké konferencie na Slovensku i v zahraničí, na ktorých sa zúčastnili pracovníci Centra spirituality Východ – Západ

Konferencie sú jedným z podstatných výstupov činnosti Centra spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach, vedeckovýskumného pracoviska Teologickej fakulty Trnavskej univerzity. V súlade so svojím zameraním, Centrum spirituality poskytuje konferenčné výstupy zamerané na osvetu a informovanie odbornej verejnosti, zverejňovanie výsledkov svojho bádania a prináša informácie odbornej a vedeckej verejnosti, a to nielen na domácej pôde, ale aj na pôde iných domácich či zahraničných inštitúcií. Rok 2010 bol v tomto ohľade pre Centrum spirituality Východ – Západ mimoriadne bohatý.

Prvá konferencia, do diania ktorej Centrum spirituality Východ – Západ zasiahlo, bola konferencia s názvom **Orthodox-Catholic Relations in Modern Europe**, ktorá sa konala 15. mája 2010 na Institute for Religion, Ethics and Public Life, Heythrop College, University of London. Konferenciu otvoril westminsterský arcibiskup Vincent Nichols reflexiou o dôležitosti katolícko-pravoslávnych vzťahov. Podobne zameranú prednášku mal aj metropolita Kallistos (Ware) z Univerzity v Oxforde, ktorý túto tému rozoberal z pravoslávnej perspektívy. Prof. Aidan Nichols OP z Univerzity v Cambridge sa na túto tému zameril z katolíckej perspektívy. Za Centrum spirituality Východ – Západ sa na konferencii zúčastnil Šimon Marinčák, ktorý predniesol príspevok s názvom *Between Eastern and Western Christendom : Eastern Catholic Reflections on Liturgy and Ecclesiology* (Medzi východným a západným kresťanstvom : Východné katolícke postrehy o liturgii a ekleziológii). Na konferencii sa zúčastnil aj Demtrios Chabak z patriarchátu v Antiochii a zastúpený bol i Ukrajinský katolícky patriarchát.

V dňoch 21. a 22. mája 2010 organizovalo Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka konferenciu s názvom **Problematika prekladov bohoslužobných textov do národného jazyka**. Hlavným zameraním tejto konferencie bolo poukázať na jednotlivé aspekty procesu prekladania bohoslužobných textov do živého jazyka, upozorniť na rôzne úskalia a priniesť skúsenosti okolitých krajín do povedomia na Slovensku. Najpodstatnejším cieľom konferencie bolo však zozbierať podklady, ktoré by mohli napomôcť proces prekladov v gréckokatolíckej cirkvi. Konferenciu otvoril Marcel Mojžeš z Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity, ktorý sa zamýšľal nad teologickým a spirituálnym rozmerom prekladu bohoslužobných textov. Po ňom hovoril Marcel Gajdoš, ktorý poukázal na aktuálny stav prekladov a vyzdvihol aj výzvy, ktoré tento proces na Slovensku so sebou prináša. Za slovenskú stranu ďalej vystúpili: Michal Glevaňák z Univerzitnej knižnice Prešovskej univerzity porovnával prvé preklady obradov krstu v trebníkoch z rokov 1973

a 1987; Ján Veľbacký z Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku hovoril o problémoch spojených s adaptáciou gregoriánskych melódií na živý jazyk, pričom poukázal na rôzne obmedzenia s tým spojené; Ján Sabol z Filozofickej fakulty UPJŠ sa zameril na semiotické reflexie biblického textu; Katarína Gajdošová z Jazykovedného ústavu L. Štúra SAV predstavila projekt paralelného korpusu kresťanských prekladov Svätého písma; Mária Šimková z toho istého ústavu sa zamerala na porovnanie aplikácie súčasného jazyka v bohoslužbe, pričom poukázala na rôzne nedostatky a obmedzenia; Jozef Matejovský, doktorand TF TU, predstavil modlitby za občianskych predstavených v bohoslužobných knihách Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Zo zahraničných účastníkov spomenieme Henryka Paprockého a Przemysława Nowakowského z Poľska, Istvana Ivancsa z Maďarska a Evu Hrdinová, Tomáša Mrňávka, Janu Novákovú a Waleriana Bugela z Českej republiky. Príspevky z tejto konferencie budú dostupné v publikácii, ktorá by mala vyjsť koncom roka 2010.

V dňoch 26. až 30. mája 2010 sa konalo medzinárodné vedecké sympóziu Spoločnosti pre východnú liturgiu (**Societas liturgiarum orientalium**). Táto spoločnosť vznikla pričinením profesora Pápežského východného inštitútu v Ríme Roberta Tafta SJ, ktorý ju nielen založil, ale v prvých rokoch aj výrazne motivoval a napomáhal rozbehnutie jej plnej funkčnosti. Spoločnosť má za cieľ predstavovať kolegom rovnakej alebo príbuznej odbornosti výsledky jednotlivých výskumných projektov, zároveň podporuje vzájomné vymieňanie informácií o postupoch výskumu, a tým zvyšovanie efektívnosti celosvetového výskumu. Sympóziá sa konajú každé dva roky. Tohtoročné sympóziu bolo hosťom Svätej metropolie Demetrias (*Ιερά Μητρόπολη Δημητριάδος*) a Tesálskeho konferenčného centra vo Volose (*Συνεδριακό Κέντρο Θεσσαλίας*), kde sa samotné sympóziu aj konalo. Na sympóziu sa stretlo takmer päťdesiat vedcov z celého sveta. Zastúpení boli vedci z Bulharska, Cypru, Etiópie, Francúzska, Grécka, Gruzínska, Holandska, Indie, Kanady, Nemecka, Nórska, Rakúska, Ruska, Slovenska, Srbska, Talianska, USA a Veľkej Británie. Slovenskú stranu reprezentoval Šimon Marinčák z Centra spirituality Východ – Západ.

V dňoch 28. júna až 1. júla 2010 sa v Paríži na Saint-Serge, Institut de théologie orthodoxe, konalo sympóziu **Semaine d'études liturgiques** s témou *La liturgie comme témoin de l'Église*. Sympóziu malo šesť tematických okruhov. V rámci prvého, ktorý bol venovaný liturgickému zhromaždeniu a cirkvi, vystúpili Michel Berder a Nicolas Cernokrak z Paríža, metropolita Kallistos (Ware) z Oxfordu a Enrico Mazza z Milána. Nasledoval okruh venovaný euchológii, v rámci ktorého vystúpili Youhanna Nessim Yousef zo Sydney, pastor Pierre-Alain Jacot z Nîmes a Manlio Sodi z Ríma. Nasledoval okruh venovaný eucharistickému zhromaždeniu, v rámci ktorého vystúpili André Lossky z Paríža, Goffredo Boselli z komunity v Bose a Michel Stavrou z Paríža. Štvrtý okruh sa venoval téme sviatostí a ich vysluhovateľov, v rámci neho vystúpili pastor Michel Leplay z Paríža, Bartomeu Ubach z Lérins, Basilius Groen z Grazu, Marco Gallo z Fossana, André Haquin z Louvain-la-Neuve a Jovan Takovski zo Skopje. Piaty okruh sa venoval téme starobylých cirkevných tradícií a v jeho rámci vystúpili Heinzgerd Brakmann a Tinatin Chronz z Bonnu a Charles Renoux z Kalkaty. Predposledný okruh sa venoval téme miestnych tradícií, v jeho rámci vystúpili Andrew Wade z Pistoie, Šimon Marinčák z Košíc a David Petras z Pitts-

burgu. Posledný, šiesty okruh sa venoval téme liturgického jazyka a spevu. Vystúpili v ňom Alexandre Winogradsky z Jeruzalema, Michel Fortounatto z Paríža a pastor Stuart Ludbrook z Colombes. Celé sympóziu uzavrela prednáška Thomasa Potta zo Chevetogne. Centrum spirituality reprezentoval Šimon Marinčák, ktorý predniesol príspevok s názvom *Les sources et les ressources de la tradition liturgique byzantine des Carpates de l'éparchie de Moukatchevo*. Tento tematický týždeň sa pravidelne opakuje každý rok, pričom vždy prináša novú tému. Je koncipovaný s výrazným ekumenickým podtónom a pravidelne sa na ňom zúčastňujú zástupcovia pravoslávnej, rímskokatolíckej a gréckokatolíckej cirkvi, ďalej zástupcovia starovercov, evanjelickej cirkvi a.v. a reformovanej cirkvi.

Centrum spirituality Východ – Západ je aktívnym členom medzinárodnej siete jezuitských centier Scribani (www.scribani.net), ktorá bienálne organizuje konferencie na témy dotýkajúce sa socio-politického vývoja Európskej únie. V dňoch 8. až 10. septembra 2010 sa konala konferencia v Madride na Pápežskej univerzite Comillas (Universidad Pontificia Comillas – Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones). Za Centrum spirituality Východ – Západ sa na nej zúčastnili dvaja zástupcovia: Dušan Bezák SJ a Šimon Marinčák. Témou tohtoročnej konferencie bolo **European Migration and Asylum policies : Coherence or Contradiction? – An Interdisciplinary Evaluation of the EU Summits of Tampere (1999), The Hague (2004) and Stockholm (2009)**. Aj keď nešlo o aktívnu účasť našich zástupcov, ich prítomnosť potvrdila záujem Slovenskej provincie Spoločnosti Ježišovej o účasť na aktuálnom dianí v Európe.

4. októbra 2010 sa na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Košiciach konala monotematická konferencia s témou **Zmapovanie liturgicko-hudobného dedičstva na Slovensku**. Zúčastnili sa na nej vedci z celého Slovenska. Zastúpené boli inštitúcie ako Teologická fakulta KU (Ján Veľbacký, Anton Konečný, Gabriel Ragan), Ústav hudobnej vedy SAV (Eva Veselovská), Pedagogická fakulta KU (Janka Bednáriková, Rastislav Adamko), Teologická fakulta Trnavskej univerzity (Šimon Marinčák) a Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity (Vojtech Boháč). Na konferencii vystúpili aj samostatní muzikológovia (Silvia Fecsková, Andrea Meščanová) a zastúpená bola aj Evanjelická cirkev a. v. na Slovensku (Dušan Havrila). Na tejto konferencii odzneli výsledky mnohoročných výskumov v danej oblasti a publikácia, ktorá po nej vyšla, solídnym spôsobom prináša všetky údaje, ktoré sú v tejto téme dôležité.

Poslednou konferenciou v roku 2010 bola konferencia, ktorú organizovalo Centrum spirituality Východ – Západ. Konferencia bola venovaná téme **350. výročia vzniku jezuitskej univerzity v Košiciach**. Konferencia sa konala v dňoch 8. a 9. októbra 2010 a bola rozdelená do dvoch dní. Prvý bol viac akademický, druhý naopak populárnejší. V prvom dni odzneli prednášky Petra Zubka a Cyrila Hišema z Teologickej fakulty Katolíckej univerzity, Ferenca Szabóa SJ z Maďarska, Juraja Dolinského SJ z Teologickej fakulty Trnavskej univerzity, Jozefa Koláčeka SJ a Martina Zborovjana. V druhom dni boli predstavené kultúrne pamiatky spojené s činnosťou jezuitov v Košiciach, ale predstavila sa aj funkčnosť generálnej kongregácie Spoločnosti Ježišovej, exercícií, intelektuálny apoštolát jezuitov, aj ich pastoračná činnosť v Košiciach. Tieto vstupy predniesli János Lukács SJ, Ladislav Csontos SJ, Milan Lach SJ, Peter Bujko SJ, Jozef Kyšlica SJ, Juraj Dufka SJ a ďalší. Na záver konferencie v košickom kostole pre-

monštrátov, bývalom jezuitskom kostole, odznelo v premiére scénické oratórium *Košickí mučeníci* autora Pavla Kršku. Podrobný program konferencie je dostupný tiež na webovej stránke Centra spirituality Východ – Západ (www.csvzml.org).

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



