

Bratislava

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

1/2012

ročník X

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník X, 2012, číslo 1

Recenzovaný časopis

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

Redakčná rada:

Dr. Jozef Tiňo, predseda
Marcela Andoková, PhD.
prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.
doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.
Bohdan Hroboň, DPhil
ThDr. Maria Kardis, PhD.
ThLic. Miloš Lichner SJ, docteur en théologie
doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

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

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

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

| | |
|--|----|
| Marcela Andoková | |
| „Proste a dostanete.“ Kedy Boh vypočuje naše modlitby? | 5 |
| Bernard Bruning OSA | |
| Existuje protiklad medzi komunitným a aktívnym životom? | 15 |
| Miloš Lichner SJ | |
| Teologická analýza diela <i>De correptione et gratia</i> a možné nové chápanie problematiky milosti | 29 |
| Anabela Obyšovská | |
| Čnosť – cesta ku šťastiu | 59 |
| Juraj Pigula OSA | |
| Ján Krstiteľ ako <i>exemplum</i> pre biskupov v donatistickej polemike sv. Augustína | 65 |

RECENZIE

| | |
|---|----|
| Viktória Šoltésová | |
| MASARIK, Albin: <i>Transformácia človeka v Kristovi</i> . Banská Bystrica : PF UMB, 2009. 42 s. ISBN 978-80-8083-841-6 | 75 |
| Sidonia Horňanová | |
| TARANT, Zbyněk, a i.: <i>Nová doba, stará zloba : Soudobý antisemitismus v historickém kontextu</i> . Plzeň : Západočeská univerzita, 2010. 195 s. ISBN 978-80-7043-937-1 | 76 |
| Milan Šalka | |
| HALÍK, Tomáš. <i>Divadlo pro anděly : Život ako náboženský experiment</i> . Praha : NLN, 2010. ISBN 978-80-7422-051-7 | 82 |
| Jozef Tiňo | |
| STONE, E. M.: <i>Ancient Judaism : New Visions and Views</i> . Grand Rapids (MI); Cambridge (UK) : Eerdmans, 2011. 242 s. ISBN 978-0-8028-6636-3 | 83 |

Jozef Šimončič

JUDÁK, V.: *Vo všetkom láska : Životopisný profil ThDr. Eduarda Nécseyu.*

Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2012. 414 s.

ISBN 978-80-89481-14-9 84

Ladislav Bučko

BOSCH, David J.: *Dynamika kresťanskej misie : Dejiny a budúcnosť*

misijných modelov. 2 zv. Prel. Z. Jurechová-Maňková, P. Bargár.

Praha : Středoevropské centrum misijních studií, 2010. 375 s.

ISBN 978-80-9039-863-4 87

SPRÁVY

Šimon Marinčák

„Ikona – staronový nástroj evanjelizácie.“

Medzinárodná vedecká konferencia

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka,

vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity

Košice 10. – 11. novembra 2011 90

Contents

ARTICLES

Marcela Andoková

‘Ask and You Shall Receive.’ When Will God Answer Our Prayers? ... 5

Bernard Bruning OSA

Is There Any Opposition between Community Life and Active Life? . 15

Miloš Lichner SJ

Theological Analysis of the Work *De correptione et gratia*

and a Possible New Reading of the Theme of Grace 29

Anabela Obyšovská

Virtue – the Way towards Happiness 59

Juraj Pigula OSA

John the Baptist as the Example for Bishops in Donatist

Controversy of Saint Augustine 65

REVIEWS – MATERIALS

„Proste a dostanete.“ Kedy Boh vypočuje naše modlitby?

MARCELA ANDOKOVÁ

ANDOKOVÁ, M.: 'Ask and You Shall Receive.' When Will God Answer Our Prayers? *Teologický časopis*, X, 2012, 1, s. 5 - 14.

'Put up with the weakness, if you want perfection.' This citation taken from Augustine's *Sermo 61A* serves as the point of departure of our paper. This short sermon which, though at first sight, does not seem to play a significant role in Augustine's sermonary, however provides us with some important ideas for our reflection upon the question of answered or unanswered prayer. According to the authorities, it was delivered some time after 415, probably in one of the provincial churches at the shrine of the blessed martyr Saint Stephen where miracles of healing occurred every day. There Augustine promised to treat the problem of apparently unanswered prayer, putting forward the urgent question why the prayers of good people are very often unanswered while the bad many a time enjoy good health, wealth and happiness in the present life. Augustine thus preached this sermon on the Gospel words of *Matthew 7:7-8*. After having brought up the question, Augustine uses the example of the apostle Paul who asked that the angel of Satan should depart from him, and didn't receive (see *2 Cor. 12:7*). Developing this idea, the preacher points out the fact that Paul is not excluded from the number of those who belong to God and that all those 'who are his' (see *2 Tim. 2:19*) ask and receive, and not one of them asks and doesn't receive. But the question is: 'Receive what?' So he concludes that God always listens to all who are his as far as eternal life is concerned and sometimes does not answer the prayers regarding the things we request on account of this temporal life which are sometimes good for us and sometimes bad for us.

To show Augustine's ideas concerning the question, we refer in this paper also to other sermons related to the topic, especially to *Sermo 77B* and *105A*. In the selected sermons we have thus observed a certain predilection for a particular set of scriptural quotations used both as an argument or illustration to support Augustine's thoughts concerning the topic. They mostly refer to those scriptural passages which deal with healing. At the same time, Augustine makes a constant appeal to biblical images, among which the image of *Christus Medicus* stands out. This constant use of biblical references is not surprising if we realise that Augustine's sermons are fundamentally normative and exhortative, and in his preaching, he invites the faithful to live the morally good life based on the Gospel, warning them not to ask only with words but mostly with the good deeds and thus to delete their sins.

Keywords: Augustine's preaching, (answered/unanswered) prayer, miracles, healing, good deeds, eternal life

ÚVOD

„Trpezlivo znášaj svoju slabosť, ak túžiš po dokonalosti.“¹ Tento citát z jednej Augustínovej kázne, známej ako *Sermo 61A*, predstavuje východiskový bod tohto príspevku. Hoci by sa na prvý pohľad mohlo zdať, že táto kázeň nehrá zvlášť významnú rolu v Augustínovej kazateľskej tvorbe,² predsa nám poskytuje niekoľko kľúčových myšlienok pre našu úvahu na tému vypočutej, resp. nevypočutej modlitby. Podľa doterajších vedeckých výskumov bola prednesená okolo roku 425, s určitosťou po roku 415, pravdepodobne v jednom z provinčných kostolov³, vo svätyni blahoslaveného mučenika svätého Štefana⁴, kde boli v tom čase zázračné uzdravenia takmer každodennou záležitosťou.⁵ V spise *De civitate Dei* sa Augustín vyjadruje k tejto otázke takto:

„Keby som mal opísať len tie zázraky, ktoré sa týkajú uzdravení na príhovor svätého Štefana, a to len na kalamenskom a našom okolí, potreboval by som na to mnoho kníh.“⁶

¹ s. 61A, 4 (= Wilmar 12), CCL 41Aa. Ed. Pierre-Patrick Verbraken. Turnhout : Brepols, 2008, s. 279–288. „Tolera infirmitatem, si desideras perfectionem.“ (s. 284)

² Táto kázeň je v porovnaní s inými Augustínovými *sermones* veľmi krátka (v jeho dobe trvala totiž kázeň bežne 45 minút, až jednu hodinu), ba zdá sa akoby nedokončená. Z kazateľových úvodných slov vyplýva, že na tomto mieste prisľúbil už skôr rozobrať otázku nevypočutej modlitby, okolnosti mu to však neumožnili. A tak, hoci ani v samotný deň prednesu tejto kázne sa necítil dobre, predsa sa rozhodol splatiť dlh, ktorý mal voči veriacim v tejto komunite. Porov. s. 61A, 1 (CCL 41Aa, 282). K téme kazateľského štýlu v neskoréj antike porov. OLIVAR, A.: *La predicación cristiana antigua*. Barcelona : Editorial Header, 1991. V súvislosti s Augustínovým kázaním porov. DOYLE, G. W.: Augustine's Sermonic Method. In: *The Westminster Theological Journal*, 39. Philadelphia (Pennsylvania), 1976/1977, s. 213–238.

³ E. Hill sa domnieva, že táto kázeň zjavne nebola prednesená v meste Hippo Regius, a ako miesto jej prednesu predpokladá nejaký nevýznamný provinčný kostol, ktorým podľa neho mohol byť Audurus, nachádzajúci sa pravdepodobne v hipponskej diecéze. Porov. WSA III/3. Ed. J. E. Rotelle. Prel. do angl. E. Hill. Brooklyn (New York) : New City Press, 1991, pozn. 1 a 9, s. 154n.

⁴ V roku 415 boli v Palestíne objavené pozostatky svätého Štefana; o ich autenticite nik nepochyboval. Jeho relikvie sa veľmi rýchlo rozšírili do mnohých miest rímskeho impéria, hlavne na západ. Tento mučeník sa stal veľmi populárnym svätcom najmä v Afrike a v spise *De civitate Dei* Augustín vymenúva viacero miest (okrem samotného biskupského sídla Hippo Regius), kde boli postavené svätyně zasvätené tomuto mučeníkovi. Porov. *ciu.* XXII, 8, CCL 48. Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout : Brepols, 1955, s. 821–827.

⁵ s. 61A, 5 (CCL 41Aa, 284): „...quae hoc cotidie fiunt miracula sanitatum per memoriam beatissimi et gloriosissimi martyris praesentis in hoc loco.“

⁶ *ciu.* XXII, 8 (CCL 48, 823n): „Si enim miracula sanitatum, ut alia taceam, ea tantummodo uelim scribere, quae per hunc martyrem, id est gloriosissimum Stephanum, facta sunt in colonia calamensi et in nostra, plurimi conficiendi sunt libri.“ Slov. preklad: SV. AUGUSTÍN: *Boží štát.* 2. zv. Bratislava; Trnava : Lúč; Spolok sv. Vojtecha, 2005, s. 380.

No napriek tomu neboli uzdravení všetci, a zrejme práve tí najviac obracali svoj zrak k biskupovi s otázkou, prečo Boh nevypočul ich modlitbu. Pravdepodobne aj preto sa na tomto mieste Augustín rozhodol pohovoriť o problematike nevypočutej modlitby, pričom hneď v úvode nastoľuje pálčivú otázku: Prečo modlitby dobrých ľudí zostávajú veľmi často nevypočuté, zatiaľ čo zlí sa veľakrát tešia dobrému zdraviu, bohatstvu a šťastiu tohto života? Tento, akoby na prvý pohľad takmer neriešiteľný, problém predstavuje hlavnú tému celej kázne, ktorú hipponský biskup predniesol na slová evanjelia: „Proste a dostanete! Hľadajte a nájdete! Klopte a otvoria vám! Lebo každý, kto prosí, dostane, a kto hľadá, nájde, a kto klope, tomu otvoria.“ (Mt 7,7-8) V súvislosti s týmito slovami sa nám natíska ďalšia otázka:

„Vieme, že mnohí ľudia prosia, a nedostávajú, hľadajú, a nenachádzajú, klopu, a nie je im otvorené. Ako potom môže dostať každý, kto prosí?“⁷

ÚLOHA PÍSMO V AUGUSTÍNOVÝCH KÁZŇACH

Zdá sa, že práve kázanie počas liturgického zhromaždenia bolo ideálnou príležitosťou na objasnenie tejto neľahkej problematiky. Treba si pritom uvedomiť, že kázne (*sermones*) predstavujú v zásade liturgické komentáre k Písmu a samotná Biblia slúži ako ich východiskový bod. Kazateľ používa Písmo jednak ako zdroj argumentov, jednak na ilustráciu ako zdroj príkladov. Augustín rozhodne nepatrí medzi rozprávačov príbehov z bežného života, vo svojich kázňach sa odvoláva buď na príklady z Písma alebo na vzory svätých mučeníkov, ktorí sa v jeho dobe, najmä v severnej Afrike, tešili veľkej obľube a vážnosti. V každom prípade v kázňach venovaných téme vypočutej a nevypočutej modlitby⁸ sa viac-menej stretávame s istými pravidelne sa opakujúcimi biblickými citáciami, ktoré kazateľovi pomáhajú objasniť danú otázku. Úloha biblických citácií teda zohráva ústrednú rolu v jeho argumentácii. Kľúčovým textom Augustínovho výkladu v *Sermo* 61A je pasáž z Matúšovho evanjelia 7,7-8.

⁷ s. 61A, 2 (CCL 41Aa, 282): „*Petite et accipietis, quaerite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis. Omnis enim qui petit accipit et qui quaerens inueniet et pulsanti aperietur. Haec primo hanc inferunt quaestionem, quae dissoluenda est pro uiribus nostris. Nouimus petere multos et non accipere, quaerere et non inuenire, pulsare et non eis aperiri. Quomodo ergo omnis qui petit accipit?*“

⁸ V tomto príspevku sa popri *Sermo* 61A odvolávame najmä na dve Augustínove kázne, a to na s. 77B (MA 1, 655–658) a s. 105A (PLS 2, 744–749), ktoré sú tiež venované problematike vypočutej a nevypočutej modlitby.

ANALÝZA TEXTU *SERMO 61A*

Po tom, čo v úvode zopakoval slová evanjelia, Augustín dodáva, že všetky tieto prosby možno zhrnúť do jedinej: Pros, hľadaj, klop! Poukazuje pritom na fakt, že celá pasáž sa končí slovami: „Keď teda vy, hoci ste zlí, viete dávať dobré dary svojim deťom, o čo skôr dá váš Otec, ktorý je na nebesiach, dobré veci tým, čo ho prosia.“ (Mt 7,11) Z toho vyplýva, že prvou a základnou prosbou, ktorá v sebe obsahuje všetky ostatné, je: Proste!⁹ Ak sú tieto slová pravdivé, prečo potom toľko ľudí nedostáva, o čo prosí? Augustín, aby vyriešil tento problém, si berie na pomoc príklad apoštola Pavla, ktorý prosil Pána, aby od neho odstúpil satanov posol.¹⁰ Hoci on sám bol dobrý, predsa nedostal, o čo prosil, zatiaľ čo na druhej strane zlí často dostanú, čo žiadajú. Vzápätí sa Augustín pýta: Čo je horšie ako démoni? A predsa Pán vypočul ich prosby, keď žiadali: „Pošli nás do sviň, nech vojdeme do nich.« On im to dovolil. Nečistí duchovia teda vyšli a vošli do sviň. A črieda – okolo dvetisíc kusov – sa náramne prudko hnala dolu svahom do mora a v mori sa potopila.“ (Mk 5,12-13) Ako teda možno vysvetliť tento zdanlivý paradox? Augustín si opäť priberá na pomoc slová Písma a hovorí, že Pán pozná svojich (porov. 2 Tim 2,19) a vie, čo potrebujú.¹¹

Vzápätí sa pýta: Nepatrí vari apoštol do počtu tých, ktorí sú „jeho“? Akiste áno. Ak ho však Pán nevypočul, treba sa zamyslieť skôr nad tým, o čo prosíme: „Veci, o ktoré prosíme v súvislosti s časným životom, nám niekedy prospievajú, inokedy škodia.“¹² A ak sú pre nás zlé, tak nám ich Boh nedá, práve tak ako doktor, ktorému záleží na jeho pacientovi, mu veľakrát nedá, o čo ho žiada, aby sa mu uľavilo, práve preto, že mu na ňom záleží. Keby mu totiž na ňom nezáležalo, dal by mu možno i to, čo je pre neho škodlivé, len aby mu vyhovel. Augustín tu používa jeden zo svojich najobľúbenejších obrazov, konštantne sa opakujúcich v jeho kázňach i spisoch, a tým je obraz Krista, pokorného lekára

⁹ Porov. s. 61A, 2 (CCL 41Aa, 282).

¹⁰ 2 Kor 12,7-10: „A aby som sa nevyvyšoval, bol mi daný do tela osteň, satanov posol, ktorý ma bije po tvári, aby som sa nevyvyšoval. Preto som tri razy prosil Pána, aby odstúpil odo mňa, ale on mi povedal: »Stačí ti moja milosť, lebo sila sa dokonale prejavuje v slabosti.« A tak sa budem radšej chváliť svojimi slabosťami, aby vo mne prebývala Kristova sila. Preto mám záľubu v slabostiach, v potupe, v núdzi, v prenasledovaní a v úzkostiach pre Krista; lebo keď som slabý, vtedy som silný.“ Výskyt tejto pasáže v Augustínovej spisbe v súvislosti s obrazom Krista lekára rozoberá vo svojej pomerne rozsiahlej štúdií T. F. Martin. Porov. MARTIN, T. F.: Paul the Patient: Christus Medicus and the “Stimulus Carnis” (2 Cor. 12:7): A Consideration of Augustine’s Medicinal Christology. In: *Augustinian Studies*, 32, 2001, 2, s. 219–256.

¹¹ Porov. s. 61A, 3 (CCL 41Aa, 283).

¹² s. 61A, 4 (CCL 41Aa, 283): „Ea quippe quae propter istam uitam temporalem petuntur aliquando prosunt, aliquando obsunt.“

(*Christus Medicus humilis*)¹³, ktorý sa pre nás stal lekárom i liekom zároveň, aby skrze svoju pokoru vyliečil zhubný nádor našej pýchy, lebo pýcha je počiatkom každého hriechu (porov. Sir 10,15).¹⁴ K tomuto obrazu sa teda Augustín uchýľoval najmä v tých situáciách, keď poukazoval na ľudský stav hriešnosti. Pri rozvíjaní myšlienok o nevypočutej modlitbe opätovne zdôrazňuje:

„On teda vypočuje všetkých, ktorí sú jeho, vo veciach týkajúcich sa večnej spásy.¹⁵ No nevypočuje všetkých vo veciach súvisiacich s časnými túžbami.“¹⁶

Augustín analogickým spôsobom vysvetľuje, že tak ako lekár nevypočuje pacienta kričiaceho od hrôzy, keď sa k nemu približuje so žeravým železom, aby mu vypálil hnisajúcu ranu, tak aj Kristus, lekár ľudskej duše, používa neraz liečebné prostriedky, ktoré sú pre dušu bolestivé. Hipponský biskup tiež na

¹³ Zdá sa, že patristickí autori, predovšetkým – aj keď nie výlučne – kazatelia severnej Afriky, mali veľkú záľubu v používaní metafor z medicínskeho prostredia, najmä obrazu Krista lekára. Spomedzi nich spomeňme aspoň Tertulliana, Cypriána, Ambróza, Hieronyma či Gregora Nazianskeho. Používanie tohto obrazu ako literárnej ozdoby nachádzalo u neskorootantských kazateľov živnú pôdu jednak pre ich rétorické vzdelanie, jednak vďaka svedectvu Písma, a to predovšetkým vďaka evanjeliovým rozprávaniam o uzdraveniach, ktoré záujem o túto tému ešte viac umocňovali. Medzi týmito autormi jednoznačne vyniká Augustín; jeho záujem o medicínu je zjavný z mnohých narážok v jeho spisbe. Prispel k tomu možno aj fakt, že on sám býval často chorý a neraz sa musel vyrovnávať s vlastnou slabosťou (porov. *conf. I, 11, 17, CCL 27*. Ed. L. Verheijen. Turnhout : Brepols, 1981, s. 9n; V,9,16, s. 65n; IX,2,4, s. 134n). V druhej polovici 20. storočia sa prítomnosti obrazu Krista lekára v Augustínovom diele venovalo množstvo odborníkov. Porov. GRIFFITH, S. B.: Medical Imagery in the 'New' Sermons of Augustine. In: *SP*, 43, 2006, s. 107–112; HARMLESS, W.: Christ the Pediatrician : Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy. In: *Augustinian Studies*, 28, 1997, s. 7–34; DUMEIGE, G.: Médecin (le Christ). In: *DSp*, X. Paris, 1980, s. 391–401; BERROUARD, M.-F.: Le Christ Médecin. In: *Saint Augustin: Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, BA 71, 'Notes complémentaires'. Paris, 1969, s. 854n; ARBESMANN, R.: Christ the Medicus humilis in St. Augustine. In: *Augustinus Magister : Congrès International Augustinien*. Paris, 1954, 2. zv., s. 623–629; ARBESMANN, R.: The Concept of 'Christus Medicus'. In: *St. Augustine. Traditio*, 10, 1954, s. 1–28.

¹⁴ s. 123 (*PL* 38, 684): „Si ergo initium omnis peccati superbia; unde sanaretur tumor superbiae, nisi Deus dignatus esset humilis fieri?“

¹⁵ Tému modlitby sa Augustín osobitným spôsobom venuje tiež v liste adresovanom Probe, kde pripomína, že duša úprimne milujúca Boha, pevne zakorenená v láske, je schopná znášať aj tie najhoršie strasti a utrpenia tohto života s trpezlivosťou a neupadá do malomyselnosti, lebo vie, že Boh chce pre ňu len to najlepšie, a to večné šťastie v nebi. Porov. *Ep. 130, 14,25-26, CSEL 44*. Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 – 1898, s. 40–77, tu s. 68–71. Preto vrcholom modlitby kresťana nemá byť prosba o zdravie či iné časné dobro, ale chvála Stvoriteľa, ktorý si želá, aby sme aj my boli večne blažení.

¹⁶ s. 61A, 4 (*CCL 41Aa*, 282n): „Exaudit ergo omnes suos ad aeternam salutem, non omnes exaudit ad temporalem cupiditatem.“ Silu Augustínovej argumentácie zdôrazňuje tiež skutočnosť, že latinské slovo *salus* možno v zásade preložiť dvoma spôsobmi: zatiaľ čo klasická latinčina ním označuje predovšetkým fyzické zdravie alebo časné blaho, v kresťanskej latinskej terminológii znamená spásu.

viacerých miestach pripomína, že fyzické zdravie tela nemusí vždy nutne prospieť spáse našej duše. V tomto ohľade sa Kristus prejavuje ako skutočný lekár, ktorému záleží na pacientovom zdraví, nie iba na jeho túžbach. Augustín tu opäť pripomína slová úryvku z Druhého listu Korintánom, keď Pavol nedostal to, o čo trikrát prosil, a Pán mu povedal: „Stačí ti moja milosť, lebo sila sa dokonale prejavuje v slabosti.“ (2 Kor 12,9) Tento osteň mu bol daný, aby sa nevyvyšoval pre zjavenia, ktorých sa mu dostalo. A keď my žiadame o pozemské dobrá či zdravie, prirodzene veľakrát nevieme, čo je pre nás dobré. „Dôveruj teda lekárovi“ – ako hovorí Augustín: „Čo ti predpísal, je síce trpké, ale užitočné. Bolí to, ale lieči to.“¹⁷ A opäť pripomína záverečné Pánove slová Pavlovi, ktoré len uisťujú o tom, čo bolo práve povedané:

„Ak teda túžiš po zdraví, trpezlivo znášaj svoju slabosť. Trpezlivo znášaj svoju slabosť, ak túžiš po dokonalosti, *lebo sila sa dokonale prejavuje v slabosti*. A aby som ťa uistil, že som ťa neopustil, *stačí ti moja milosť* (2 Kor 12,9).“¹⁸

Echo týchto myšlienok zaznieva i v *Sermo 77B*, kde sa hipponský biskup venuje tiež problematike vypočutej a nevypočutej modlitby a pripomína, že nie vždy je pre nás dobré, aby nás Boh vypočul tak, ako to bolo napríklad v prípade kanaánskej ženy. Čítame tu:

„Toto robila kanaánska žena (porov. Mt 15,21-28): prosila, hľadala, klopa-la a dostala. [...] A hľa, o čo si ty prosil? Avšak tvoj Otec, ktorého si o to prosil, ti milosrdne odmietol dať to, o čo si ho žiadal, aby si sa nedostal do záhuby a do zatratenia. Zmeň teda svoju prosbu (porov. 2 Kor 12,7-10). [...] Ak teda apoštol Pavol prosil, a nebol vypočutý, prečo si potom smutný ty, keď nie si vypočutý? Možno prosíš o to, čo ti dostať neosoží.“¹⁹

PROSEBNÁ MODLITBA A ZÁZRAKY

Táto otázka úzko súvisí so zázrakmi, ktoré sa v tom čase hojne diali na príhovor blahoslaveného mučeníka svätého Štefana. Augustín si bol dobre

¹⁷ s. 61A, 4 (CCL 41Aa, 284): „Crede medico. Quod imposuit acre est, sed utile; facit dolorem, sed parturit sanitatem.“

¹⁸ s. 61A, 4 (CCL 41Aa, 284): „Tolera ergo infirmitatem, si desideras sanitatem; tolera infirmitatem, si desideras perfectionem, quia uirtus in infirmitate perficitur. Nam, ut scias te non deseri, sufficit tibi gratia mea.“

¹⁹ s. 77B (MA 1, 654 n.): „Hoc fecit chananaea: petiit, quaesiit, pulsauit, accepit. [...] Ecce quod petebas: Sed pater tuus, a quo hoc petebas, misericorditer negabat quod petebas, ne in interitum et perditionem deuenires. Ecce muta precem. [...] Si ergo apostolus Paulus petiit, et non est exauditus, tu autem quare tristis es, quando non exaudiris? Fortasse enim hoc petis, quod tibi accipere non expediat.“

vedomý toho, ako veľmi boli kresťania severnej Afriky fascinovaní zázrakmi a ako ich aj vyhľadávali. On sám sa v mladom veku, ovplyvnený hlavne novoplatonizmom, zaujímal o problematiku zázakov len veľmi okrajovo. Neskôr, zrejme predovšetkým v dôsledku zázračných uzdravení, ktoré sa diali na príhovor svätých mučeníkov, sa jeho postoj k zázrakom postupne modifikoval. V XXII. knihe *De civitate Dei* sa téme zázračných uzdravení obsérne venuje v ôsmej kapitole a hovorí, že hoci zázraky sa v jeho dobe dejú omnoho zriedkavejšie ako v čase apoštolov, predsa sú dôležité na posilnenie viery v najväčší zázrak, ktorým je Kristovo vzkriesenie a nanebovstúpenie v tele.²⁰ Avšak, ako pokračuje ďalej, zázraky, čo sa dejú v jeho dobe, nie sú rozhlasované s takou silou a vervou ako tie, ktoré boli zaznamenané v kánone Svätého písma, a dokonca ani ľudia z blízkeho okolia sa o nich zavše vôbec nedozvedia. Ako príklad tu spomína príbeh akejsi Innocencie, veľmi nábožnej ženy z Kartága, patriacej k najpoprednejším ľuďom v meste, ktorá mala rakovinu prsníka a bola z tejto choroby zázračne uzdravená. Na margo tejto udalosti sa Augustín vyslovuje takto:

„Keď som sa o tom do počul, veľmi ma popudilo, že v tej obci a na osobe nie neznámej sa stal veľký zázrak, a pritom o ňom nikto nevie. Pomyslel som si, že tá žena si zasluhuje nielen napomenutie, ale aj pokarhanie.“²¹

Nato pripomína svojim poslucháčom, že hoci sa vo svätyni svätého Štefana dejú mnohé zázraky, predsa niektorí prosia, a nedostanú. Títo ľudia si však nesmú myslieť, že ich Boh opustil. Čo teda majú robiť? Na radu Augustína by mali najprv skúmať svoje srdcia, či o danú vec žiadajú naozaj vo viere. Tí, čo žiadajú vo viere, raz pre svoje dobro dostanú, o čo prosia, inokedy zas nedostanú.

„Keď [Boh] neuždraví telo, chce uzdraviť dušu. Dôveruj mu teda a ver, že ak tá povolal do večného kráľovstva, čokoľvek si želá, je ti na úžitok.“²²

Na druhej strane tí, čo s vierou prosili a boli uzdravení, sa zas nemajú vyvyšovať nad tých, ktorí uzdravení neboli. V Písme totiž stojí: „Nesúďte, aby ste neboli súdení“ (Mt 7,1), lebo jediným skutočným sudcom²³ je Boh, ktorý vie,

²⁰ Porov. *ciu.* XXII, 8 (CCL 48, 815).

²¹ *ciu.* XXII, 8 (CCL 48, 818n): „Hoc ego cum audissem et uehementer stomacharer in illa ciuitate atque in illa persona non utique obscura factum tam ingens miraculum sic latere, hinc eam et admonendam et paene obiurgandam putauí.“ Slov. preklad: SV. AUGUSTÍN: *Boží štát.* 2. zv., s. 375.

²² s. 61A, 5 (CCL 41Aa, 284n): „Quando non curat corpus, curare uult animam. Crede ergo expedire tibi quod ille uoluerit, qui te in regnum aeternum uocauit.“

²³ Augustín dobre poznal názory aj pocity svojich poslucháčov a vedel, že obraz Krista, „sudcu živých i mŕtvych“ (Sk 10,42), v nich vzbudzoval veľký strach a bázeň. Jeho súčasníci mali totiž tendenciu vnímať Boha ako strach budiaceho sudcu a aj Augustín zastával do istej miery tento

prečo jedného uzdraví, a druhého nie. Nemáme súdiť takýchto ľudí, zdôrazňuje Augustín, lebo ich viera môže byť silnejšia ako viera tých, čo boli uzdravení. A ďalej sa zamýšľa nad tým, či by tí, ktorých modlitba za fyzické zdravie bola vypočutá, nezlyhali vo viere a nevzdali sa, keby uzdravení neboli. Iným dôvodom, prečo ľudia nedostávajú, o čo žiadajú, je, že prosia bez viery. Inokedy zas, podobne ako v prípade apoštola Pavla, je človek dostatočne silný na to, aby zvládol svoje utrpenie aj bez uzdravenia, nie je však ešte dokonalý, preto sa na ceste k dokonalosti musí cvičiť v trpezlivosti a vytrvalosti.²⁴

Augustín, aby svojim slovám dodal ešte väčšiu váhu, sa opäť odvoláva na príklady z Písma a hovorí, že apoštoli mali síce moc uzdravovať svojim slovom v Kristovom mene, avšak nie každý, kto im bol blízky, bol na ich príhovor naozaj aj uzdravený. Ako príklad vypočutej modlitby uvádza prípad Epafrodita (porov. Flp 2,26-27) a ako príklad nevypočutej modlitby zas Timoteja (porov. 1 Tim 5,23). Paradoxne, ako hovorí Augustín, Pavol, skrze ktorého sa udiali mnohé zázraky, nebol schopný uzdraviť priateľa, ktorý mu bol bližší ako vlastný brat, a preto mu odporúča, aby si namiesto vody dal trochu vína, a tak uľavil boľavému žalúdku.²⁵

Po tom, čo kazateľ objasnil túto problematiku a podložil ju množstvom biblických citátov a príkladov, sa ešte v závere kázne obracia na svojich veriacich, aby ich povzbudil k dobrému a mravnému životu v súlade s evanjeliom. V Augustínových kázňach totiž môžeme všeobecne sledovať tento pastoračno-povzbudzujúci cieľ, zameraný na praktické uplatňovanie zásad kresťanstva v každodennom živote. Zároveň možno povedať, že sú normatívne a poskytujú aj istý návod, ako žiť, aby sme mohli byť šťastní a dosiahli večný život. V závere *Sermo 61A* sa Augustín opäť vracia ku slovám z Matúšovho evanjelia:

„Keď teda vy, hoci ste zlí, viete dávať dobré dary svojim deťom, o čo skôr dá váš Otec, ktorý je na nebesiach, dobré veci tým, čo ho prosia.“ (Mt 7,11)

Vzápätí dodáva:

„A predsa, dobré veci, ktoré dávame svojim deťom, nás nerobia dobrými. Ak teda môžeme dávať dobré veci, ktoré nás nerobia dobrými, hoci sú dobré, o čo máme Boha prosiť, ak nie o dobré veci, skrze ktoré sa staneme dobrými? [...] Ak sme teda my zlí, hoci máme dobrého Otca, nech toto je tým, čo žiadame, čo hľadáme, na čo klopecme, aby nás vo svojej добрote urobil dobrými, a tak aby prestal mať zlé deti.“²⁶

názor a čiastočne ho modifikoval. Porov. HARMLESS, W.: *Augustine and the Catechuminate*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995, s. 285.

²⁴ Porov. s. 61A, 5 (CCL 41Aa, 284-286).

²⁵ Porov. s. 61A, 6 (CCL 41Aa, 286).

²⁶ s. 61A, 7 (CCL 41Aa, 287n): „Vos cum sitis mali, nostis bona data dare filiis uestris' quanto magis Pater uester caelestis dabit bona petentibus se? [...] Ea bona damus filiis nostris, quae tamen

ZÁVER

V podobnom duchu nabáda hipponský biskup svojich poslucháčov žiť mravným životom založeným na viere, nie na túžbe po časných dobrách, aj v inej kázni venovanej téme vypočutej a nevypočutej modlitby, kde čítame:

„Každý, kto prosí, dostane, hľadajúci nájde a klopajúcemu otvorí. Pretože nám Pán dal veľkú nádej, musíme vedieť, o čo máme prosieť.“²⁷

Napomína ich však:

„Keď sa modlíte, prosíte o bohatstvo, hľadáte, klopete. Kto klope, chce vstúpiť; avšak tesná je brána, ktorou vstupuješ. Čo toľko nesieš? Musíš teda poslať pred sebou, čo nesieš, aby si cez tesnú bránu mohol poľahky prejsť bez bremena. Nežiadajte si teda od Pána veľké bohatstvo, ba ani smrť nepriateľov. [...] Čo si máme žiadať? Vari svetské pocty? Sú ako dym, ktorý sa rozplynie.“²⁸

Na inom mieste zas dáva Augustín konkrétnu radu, ako byť vypočutý a ako dosiahnuť večný život: „Neproste, nehľadajte a neklopte iba slovami, ale aj mravmi. Konajte dobré skutky. [...] Každodennými dobrými skutkami ničte hriechy.“²⁹

Zoznam použitých skratiek

- BA *Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1949 –*
 CCL *Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 –*
 MA *Miscellanea Agostiniana, Roma 1930 – 1931 (2 zv.)*
 PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Paris 1844 – 1864*
 PLS *Supplementum k Patrologiae Cursus Completus, Paris 1958 – 1963*
 WSA *The Works of Saint Augustine : A Translation for the 21th Century*

non faciunt bonos, tamen bona sunt; quid restat ut petamus a Deo, nisi bona quibus simus boni? [...] Si ergo mali sumus, et patrem bonum habemus, hoc petamus, hoc quaeramus, ad hoc pulsemus, ut bonus nos faciat bonos, ne habeat filios malos.“

²⁷ s. 105A (PLS 2, 747): „Omnis enim qui petit accipit, et quaerens inueniet, et pulsanti aperietur. Quia magnam spem dedit, scire debemus quid petere debeamus.“

²⁸ s. 105A (PLS 2, 747): „...quando oratis, pro magno diuitias petatis, quaeratis, pulsetis. Qui pulsat intrare uult. Angustum est quo intras. Quid multum portas? Debes ergo quod portas ante praemittere ut per angustum facile sine onere possis intrare. Nolite ergo pro magno a Domino Deo diuitias postulare. [...] nolite petere etiam mortem inimicorum [...] quid petituri sumus? Honores saeculi? Fumus est transiens.“

²⁹ Porov. s. 77B (MA 1, 658): „Nolite autem solis uocibus petere, quaerere, pulsare, sed etiam moribus: facite opera bona. [...] Cotidianis operibus bonis delete peccata.“

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AUGUSTINUS: *Confessiones*. CCL 27. Ed. L. Verheijen. Turnhout : Brepols, 1981.
- AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. CCL 48. Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout : Brepols, 1955.
- SV. AUGUSTÍN: *Boží štát*. 2 zv. Preklad z lat. originálu J. Kováč, Š. Dian, M. Pätoprstý. Bratislava; Trnava : Lúč; Spolok sv. Vojtecha, 2005.
- AUGUSTINUS: *Epistulae*. CSEL 34.1, 34.2, 44, 57, 58. Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 – 1898, s. 40–77.
- AUGUSTINUS: *Sermones*. CCL 41 (= s. 1–50). Ed. C. Lambot. Turnhout : Brepols, 1961; CCL 41Aa. Ed. P.-P. Verbraken. Turnhout : Brepols, 2008. *Sermo 77B*. MA 1. Ed. G. Morin. Roma 1930, s. 655–658; *Sermo 105A*. PLS 2. Ed. J. P. Migne, stl. 744–749; *Sermo 123*. Ed. J. P. Migne. PL 38, stl. 684–686.
- AUGUSTINUS: *Sermons 51–94*. WSA III/3. Ed. J. E. Rotelle. Prel. do angl. E. Hill. Brooklyn (New York) : New City Press, 1991.
- ARBESMANN, R.: Christ the Medicus humilis in St. Augustine. In: *Augustinus Magister : Congrès International Augustinien*. Paris, 1954, 2. zv., s. 623–629.
- ARBESMANN, R.: The Concept of ‘Christus Medicus’. In: *St. Augustine. Traditio* 10, 1954, s. 1–28.
- BERROUARD, M.-F.: Le Christ Médecin. In: *Saint Augustin: Homélie sur l’Évangile de Saint Jean I-XVI*, BA 71, ‘Notes complémentaires’. Paris, 1969.
- DOYLE, G.W.: Augustine’s Sermonic Method. In: *The Westminster Theological Journal*, 39. Philadelphia (Pennsylvania), 1976/1977, s. 213–238.
- DUMEIGE, G.: Médecin (le Christ). In: *DSp X*. Paris, 1980, s. 391–401.
- GRIFFITH, S. B.: Medical Imagery in the ‘New’ Sermons of Augustine. In: *SP*, 43, 2006, s. 107–112.
- HARMLESS, W.: *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville : The Liturgical Press, 1995.
- HARMLESS, W.: Christ the Pediatrician : Infant Baptism and Christological Imagery in the Pelagian Controversy. In: *Augustinian Studies*, 28, 1997, s. 7–34.
- MARTIN, T. F.: Paul the Patient : Christus Medicus and the “Stimulus Carnis” (2 Cor. 12:7) : A Consideration of Augustine’s Medicinal Christology. In: *Augustinian Studies*, 32, 2001, 2 s. 219–256.
- OLIVAR, A.: *La predicación cristiana antigua*. Barcelona : Editorial Header, 1991.

MARCELA ANDOKOVÁ, PhD.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P. O. Box 173
 814 99 Bratislava
 e-mail: marcela@mail.cz

Existuje protiklad medzi komunitným a aktívnym životom?

BERNARD BRUNING OSA

BRUNING, B.: Is There Any Opposition between Community Life and Active Life? *Teologický časopis*, X, 2012, 1, s. 15 – 27.

The history of religious life shows clearly a difference between monks who led a solitary life and refrained from any activity in public life, and religious who devoted their lives to alleviate the needs of the Church. Hence the question: Is common life then in a similar way the opposite of active life? Or: Is not common life rather the support of apostolic life? Augustine's view is strongly opposed to a utilitarian concept of common life. The first task of an Augustinian does not lie outside, but inside the community. For how can one build up the community of the Church, if one doesn't know how to build up a religious community? How can one proclaim Christ if one does not know that God Himself is community and creates communion among people? We find this wide view from the very beginning of Augustine's Rule. Is there an opposition between contemplative life (or: living in a monastic community) and active life? The Augustinian way of life shows that there is no opposition at all. How can there be apostolate without a community in which God's unity is confessed and proclaimed? And this community life is at the same time our first contemplation and prayer. And how can we assert to be in this perfect love of Christ, if we do not feel the pain of division still present in his Body? Among us or elsewhere.

Keywords: Augustine's Rule, Augustinian community life, apostolate, contemplation, brotherly love

Niektor by sa azda mohol domnievať, že túto otázku treba postaviť inak: Existuje protiklad medzi kontemplatívnym a aktívnym životom? Dejiny náboženského života jasne poukazujú na rozdiel medzi mníchmi, ktorí viedli osamelý život a vyhýbali sa akejkoľvek činnosti vo verejnom živote, a rehoľníkmi na druhej strane, ktorí zasvätili svoj život napomáhaniu potrieb Cirkvi. Z toho potom pramení otázka: Je spoločný život protikladom aktívneho života? Alebo je spoločný život skôr podporou aktívneho života? Augustínov pohľad stojí výrazne v protiklade k utilitaristickému konceptu spoločného života. Prvou úlohou augustiniána nie je byť mimo, ale vnútri spoločenstva. Ved' ako môže niektor budovať komunitu Cirkvi, ak nevie, ako treba budovať rehoľné spoločenstvo? Ako môže niektor ohlasovať Krista, ak nevie, že Boh sám je spoločenstvo a utvára

spoločenstvo medzi ľuďmi? S týmto širokým pohľadom sa stretávame od samého začiatku Augustínovej Reguly.¹

Dôvodom augustiniánov pre spoločný život je:

„žiť spolu vo svornosti, mať jedno srdce a jednu dušu (porov. Sk 4,32) na ceste k Bohu (úplne zameraní na Boha). Vari to nie je práve tento dôvod, pre ktorý ste prišli bývať spolu?“

Na konci prvej a zároveň najdôležitejšej kapitoly Augustínovej Reguly rezonuje táto veta:

„Množstvo veriacich malo jedno srdce a jednu dušu. A nik z nich nehovoril, že niečo z toho, čo mal, je jeho, ale všetko mali spoločné. (Sk 4,32) A chváľte Boha jeden v druhom, lebo ste chrámom živého Boha (porov. 2 Kor 6,16).“

BUDÚCNOSŤ A PRÍTOMNOSŤ

Tieto vety z Reguly ukazujú napätie medzi (a) komunitou, ktorá je neustále na ceste k dokonalosti v Bohu, a (b) komunitou, v ktorej Boh prebýva už dnes. Je to napätie medzi budúcnosťou a prítomnosťou.

a) Budovať autentický spoločný životný štýl znamená žiť spolu v najplnšom zmysle slova. Jeť za tým istým stolom a bývať v tej istej budove ešte samo osebe nestačí. Augustiniánska komunita je viac než len spoločenstvo ľudí organizovaných okolo spoločnej práce, niečo druhoradá vo svojej funkcii v porovnaní s apoštolskou činnosťou. Musíme sa deliť navzájom o svoj najhlbší život, musíme mať spoločnú vieru. To znamená, že samotný spoločný životný štýl nestačí, znamená to, že by sme mali byť spoločenstvom viery: sme na ceste k Bohu, k jednote, ktorú ešte nevidíme, ale v ktorú veríme.

Boh je ideál a konečný cieľ našej cesty, lebo v ňom zakúsime jednotu, len ak zakúsime jednotu s ľudskými bytosťami. Mníšsky ideál kontemplácie, teda odpočinok v Bohu skrze videnie Boha, možno dosiahnuť iba skrze lásku k nášmu blížnemu:

„...nebudeme mať čím vidieť Boha, ak vzájomnými hádkami necháme vyhasnúť v nás nevyhnutný zrak. ... A tak, aby sme boli schopní vidieť Boha, očistíme svoje srdcia vierou, vyliečme ich láskou, posilnime ich pokojom, pretože to, čím milujeme jeden druhého, už vyšlo od toho, ktorého túžime vidieť.“²

¹ Porov. VAN BAVEL, T. J. (ed.): *The Rule of Saint Augustine*. Garden City (New York) : Image Books, 1986.

² s. 23, 17 (CCL 41, 318n): „Nam unde uideamus Deum non habebimus, si contendendo in nobis ipsum oculum extinxerimus.“ s. 23, 18 (CCL 41, 318n): „Ergo ut Deum uidere possimus,

Spoločenstvo bude vybudované ako projekt, ako dom, ktorý je srdce Boha. On hovorí: „Choď späť do toho domu, to znamená: do srdca. ... Nik, kto je pyšný, nebude prebývať v mojom srdci. ... Žijete spolu, len ak ste jednomyseľní.“³

b) Boh však už v tomto dome prebýva, ak „my Boha uctieваме jeden v druhom“. No čo rozumieme pod výrazom „uctievanie Boha“? V súvislosti s uctievaním Boha obvyčajne najprv myslíme na modlitbu, liturgiu, eucharistiu alebo na iné sviatosti. Augustín má však na mysli predovšetkým vzťah medzi ľudskými bytosťami, vzťah s bratom či sestrou vedľa mňa. Naším prvoradým uctievaním Boha je samotný komunitný život. Ešte pred druhou kapitolou Reguly, ktorá sa zaoberá modlitbou a miestom modlitby, Augustín už v prvej kapitole opísal komunitu ako modlitbu. Dôvod je zjavný, pretože láska je podstatou každého Božieho kultu. Láska je naplnením Zákona. Ak na to hľadáme v tomto svetle, už nás neprekvapuje, že celá Regula sa sústreďuje na ľudské vzťahy a že sa nimi zaoberá takmer v každej vete, zatiaľ čo láska k Bohu sa spomína explicitne len raz, a to vo výraze „nepáčiť sa Bohu“ (4. kapitola). A tak budovať komunitný život, či cvičiť sa v ňom je naším prvým prejavom kultu v Božom chráme, v „Božom dome, ktorým sme my sami“.⁴

Na druhej strane Augustín môže povedať, že v nezhode Boh nie je prítomný:

„Tí, v ktorých sa Božia láska nestala dokonalou, aj keď môžu zotrvať na jednom mieste, predsa sú plní nenávisti, protivní a hádaví. Svojím vlastným nepokojom vyrušujú ostatných ... nie sú schopní prestať šomrať. Mnohí bratia sú takí; nežijú v jednote, len v tele. Avšak, kto sú tí, čo žijú v jednote? Tí, o ktorých bolo povedané: *Množstvo veriacich malo jedno srdce a jednu dušu. A nik z nich nehovoril, že niečo z toho, čo mal, je jeho, ale všetko mali spoločné.* (Sk 4,32) *Tam Pán udeľuje požehnanie a život naveky.* (Ž 133,3) Kde udelil Pán svoje požehnanie? Na tých bratov, ktorí žijú v jednote ... tam tí, ktorí žijú vo svornosti, chvália Boha. Lebo v nesvornosti nechváľite Pána.“⁵

fide corda mundemus, caritate sanemus, pace firmemus, quia hoc ipsum unde inuicem diligimus, iam ex illo est quem uidere desideramus.“

³ en. ps. 100, 11 (CCL 39, 1415): „Referte ad domum illam, id est, ad cor. Non habitabit in corde meo faciens superbiam... Nemo habitabat in corde meo, nisi mitis et quietus; superbus non illic habitabat. Non enim habitat in corde iusti iniustus. Sit a te iustus remotus nescio quot millibus et mansionibus; simul habitatis, si unum cor habetis.“

⁴ s. 336, 1, 1 (PL 38, 1471): „Domus ergo nostrarum orationum ista est, domus Dei nos ipsi. Si domus Dei nos ipsi, nos in hoc saeculo aedificamur, ut in fine saeculi dedicemur. Aedificium, imo aedificatio habet laborem, dedicatio exultationem.“

⁵ en. ps. 132, 12-13 (CCL 40, 1934n): „Nam in quibus non est perfecta caritas Christi, et cum in uno sint, odiosi sunt, molesti sunt, turbulenti sunt, anxietate sua turbant ceteros, et quaerunt quid de illis dicant... Sic sunt multi fratres; non habitant in unum nisi corpore. Sed qui sunt qui habitant in unum? Illi de quibus dictum est: *Et erat illis anima una et cor unum in Deum; et nemo dicebat aliquid suum esse, sed erant illis omnia communia. ... Quoniam ibi mandauit Dominus benedictionem.* Ubi mandauit? In fratribus qui habitant in unum. ... ibi benedicunt Dominum, qui habitant concorditer. Nam in discordia non benedicis Dominum.“ Porov. ZUM-

Našou chválou je samotné spoločenstvo, v ktorom prebýva Boh a ktoré nám nariadil ako jeho prvý kult. A keď Augustín predstavuje veci týmto spôsobom, vychádza z monasticizmu svojej doby. V slove „mních“ (*monachos*) objavujeme grécke slovo *monos*, ktoré znamená „jeden“. Mních je teda osobou, ktorej srdce je nerozdelené, vyhýba sa nemiernosti vo svojom živote a aktivitách, je na jednom mieste a vie, ako priniesť jednotu do tohto života tým, že seba samého plne zasväť službe Bohu, tomu, ktorý je skutočne Jeden.⁶ Je to jasne záležitosť jednoty v človeku ako v jednotlivcovi. Augustín však dáva do súvisu „jednotu srdca“ s komunitným životom a s jednotou medzi ľuďmi.

„Tí, čo tak žijú v jednote, že tvoria jednu osobu, sa právom nazývajú *monos*, jedna jediná osoba. Skutočne o nich platí to, čo je o nich napísané, *jednej mysle a jedného srdca*, to znamená mnoho tiel, ale nie mnoho myslí, mnoho tiel, ale nie veľa srdc.“⁷

Niečo také ako prvotná jednota jednotlivého človeka s Bohom, ktorá sa potom aplikuje na kolektívne vzťahy v rámci komunity, neexistuje. Vzájomná láska vteká do absolútnej jednej, skutočnej, všeobjímajúcej lásky, ktorou je Boh. „Spolu jeden, v jednom Kristovi, na ceste k jednému Otcovi“⁸ – to je najkratšie zhrnutie, ako Augustín vôbec kedy predstavil tento ideál.

Na tejto ceste k jednote sú najväčšími nepriateľmi pýcha a hromadenie majetku, pretože vyvolávajú rozdelenie medzi ľuďmi. Augustínova Regula okamžite odmieta tieto neresti tým, že zdôrazňuje spoločenstvo dobier: „Medzi vami nemôže byť reč o osobnom vlastníctve (*proprius*).“ Termín *proprius* je pre Augustína synonymom *priuatus* a opakom *communis*. Osoba, ktorá vlastní (materiálne) dobrá takým spôsobom, že iní sú z nich vylúčení, si ich privlastňuje, t. j. vyníma ich zo spoločného používania.

Prečo by sme mali niekoho oberať o niečo, ak si neželá byť viac ako iná ľudská bytosť a nechce si nárokovať moc? Preto chamtivosť nie je len cestou k pýche, je sama osebe pýchou. Najlepšou zbraňou proti nej je deliť sa o spoločné dobré. Nečudo, že Augustín okamžite pripája po svojom hymne

KELLER, A.: *Augustine's Ideal of the Religious Life*. New York : Fordham University Press, 1986, s. 403–404.

⁶ en. ps. 4, 10 (CCL 38, 19).

⁷ en. ps. 132, 6 (CCL 40, 1931): „Qui ergo sic uiuunt in unum, ut unum hominem faciant, ut sit illis uere quod scriptum est, *anima una et unum cor*; multa corpora, sed non multa corda; recte dicitur *mónos*, id est unus solus.“

⁸ en. ps. 147, 28 (CCL 40, 2164n): „Si unum semen, unus Iacob, unus Israël, et omnes gentes unus in Christo. ... Quid est Israel? Videns Deum. Ubi uidebit Deum? In pace. In qua pace? Pace Ierusalem, quia, *Posuit*, inquit, *finis tuos pacem*. Ibi laudabimus, omnes unus in uno ad unum erimus; quia deinceps multi dispersi non erimus.“

na lásku realistické poznámky o súkromnom majetku a spoločnom vlastníctve. Nie je vari túžba po súkromných dobrách pýchou, predstavujúcou neustálu hrozbu (nebezpečenstvo)?

A práve keď sa pokorne delíme o svoje dobrá, uctieame Boha jeden v druhom. Vyhlasujeme, že tieto dobrá dal Boh a že nám nie je dovolené osvojovať si (znevažovať) práva na seba samých.

„Bratia, nemali by sme si nič prisudzovať povýšenecky. Ak tak robíme, strácame, čo sme dostali. Avšak v tom a skrze to, čo sme dostali, máme vzdávať slávu (*gloriarī*) Pánovi, vzdávať mu česť (*honorare*)...“⁹

Ak prijímame tieto dobrá ako dary, nie sme si vedomí len Darcu, ale aj spoločenstva, ktoré ich dostane. Skrze svoje talenty prejavujeme česť Bohu práve preto, že ich dávame k dispozícii spoločenstvu:

„Lebo ak si ctíš, čo je Božie v tebe ako v jeho stvorení, bude to ctené v Bohu. No keď si ctíš v sebe to, čo je Božie, ako niečo, čo patrí tebe, nie Bohu ... si ďaleko od svätých a od Svätého.“¹⁰

Vzdávať sa našich dobier od Boha znamená nielen to, že sa dostávame ďaleko od Boha, ale tiež ďaleko od spoločenstva a ďaleko od spoločenstva svätých, ktorí sú najväčšími svedkami Božej svätosti:

„Kdekoľvek si ľudia ctia jeden druhého, chvália Boha... Komu inému adresuje žalmista tieto slová, ak nie samotným svätým? A v kom inom by mali chváliť Boha, ak nie v sebe samých? Preto hovorí, že vy ako Boží svätí ste jeho silou. Avšak túto silu v nás stvoril Boh. A vy ste jeho silou a úžasnou veľkosťou. No opäť je to on, kto stvoril a zjavil tieto veci vo vás.“¹¹

Ak sme Božím chrámom, v ktorom sa on uctieva, ak sa spolu delíme o svoje dobrá, potom to znamená, že nie sme nič viac ako miesto, v ktorom prebýva Boh. Hoci sme jedinečným miestom, v ktorom On prebýva, nie sme tým, čím je On. Augustín vyjadruje toto napätie, keď hovorí, že Boh je uctievaný v nás a pre nás:

⁹ s. 26, 14, 15 (CCL 41, 359): „...nihil nobis arrogemus, ne et quod accepimus perdamus. Sed in eo quod accepimus, illi gloriam demus, ipsum honoremus, semina sua ipse conpluat.“

¹⁰ en. ps. 55, 7 (CCL 39, 682): „Si autem cognoveris nihil te uerum... posse dicere, nisi quod ab illo accepisti... in Deo laudas sermones tuos, ut in Deo lauderis sermonibus Dei. Etenim si quod in te Dei est, honoratur a te; et tu factus a Deo, honoraberis in Deo; si autem quod in te Dei est, honoraueris tamquam tuum, non Dei, quomodo populus ille longe factus est a sanctis, sic tu longe a sancto.“

¹¹ en. ps. 150, 8 (CCL 40, 2196): „...et inuicem honorantes dant laudem Deo... Quod ergo proposuit: Laudate Dominum in sanctis eius, quibus hoc dixit, nisi eis ipsis? Et in quibus ut Deum laudent, nisi in seipsis? Vos enim sancti eius, inquit, uirtus eius estis, sed quam fecit in uobis; et potentatus eius, et multitudo magnitudinis eius, quam fecit et ostendit in uobis.“

„Vzdávame mu vďaku za to, že zakúšame jeho svätú lásku hlboko zakorenenú vo vašich srdciach. Chválime ho (*benedicimus*), prejavujeme mu česť (*honoramus*) zároveň pre vás i vo vás. *Lebo Boží chrám je svätý – a ním ste vy.* (1 Kor 3,17) Pozrite, ako veľmi je Boh živý alebo ako On žije, keď sú týmto spôsobom živé kamene jeho chrámu. ... *Živé kamene* (1 Pt 2,5) povedia svojmu obyvateľovi: Boh, ktorý je vám rovný?“¹²

Ako dom sme ním preniknutí a zároveň od neho rozdielni. Dokonca i v jeho prítomnosti ostáva Boh našou budúcnosťou.

Augustín opisuje zvláštnu Božiu prítomnosť tiež v dare priateľstva:

„Vyznávam to. Úplne sa vzdávam seba pre lásku, s ktorou prežívam najväčšiu intimitu a priateľstvo, najmä keď som vyčerpaný súženiami tohto sveta. Ostávam v ich láske bez akejkoľvek starosti. Lebo cítim, že Boh je tu a v bezpečí mu seba vydávam a práve tak bezpečne v ňom zotrávam. ... Keď vnímam, že nejaký človek je zapálený kresťanskou láskou a stal sa mi práve preto vernejším priateľom, idey a myšlienky, ktoré zverujem tomuto človeku, nepatria viac ľudskej bytosti, ale Bohu. *Lebo Boh je láska; a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom* (1 Jn 4,16).“¹³

Dar priateľstva sa stáva miestom, kde Boh sám prebýva, ale tým spôsobom, že Boh nie je milovaný tak, akoby sa Boh obmedzoval na priateľa, ale tak, že priateľ je milovaný v Bohu.¹⁴

CELÝ KRISTUS A APOŠTOLSKÁ AKTIVITA

Ak je pravda, že budovanie komunity je našou prvou modlitbou (pred každou inou modlitbou), je tiež pravda, že je našou prvoradou apoštolskou aktivitou, dokonca skôr, než sme rozvinuli akúkoľvek činnosť v tej či onej oblasti Cirkvi. Čo vlastne je v Augustínových očiach Cirkev? Je to veľké spoločenstvo veriacich inšpirované Kristovou láskou. A je také spoločenstvo lásky cieľom každej augustiniánskej komunity?

¹² s. 24, 1 (CCL 41, 326): „Gratias Domino Deo nostro, et abundantiam laudis illi Deo, quem decet hymnus in Sion. Gratias illi, cui et cordis et oris cantauimus: ‘Deus quis similis tibi?’ quod eius sanctam caritatem inuisceratam sentimus cordibus uestris... Ipsum benedicimus, ipsum honoramus, et pro uobis et in uobis. ‘Templum enim Dei sanctum est, quod estis uos.’ [1 Kor 3,17] Iam uidete quantum ille uiuat, uel quomodo uiuat, quando lapides templi eius sic uiuunt. ... Lapides uiui dicunt habitatori suo, ‘Deus, quis similis tibi?’“

¹³ ep. 73, 3, 10 (CSEL 34/2, 276): „In quorum ego caritatem, fateor, facile me totum proicio praesertim fatigatum scandalis saeculi et in ea sine ulla sollicitudine requiesco. Deum quippe illic sentio, in quem me securus proicio et in quo securus requiesco.“

¹⁴ conf. IV, 9, 14 (CCL 27, 47): „Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te.“

Augustín opisuje Cirkev ako Kristovo telo. V podstate je to veľké puto vzťahov, *Christus totus*, celý Kristus, je to Kristus ako Hlava a kresťania ako údy jeho Tela. Augustín sa pritom často odvoláva na text z Pavlovho listu: „Lebo ako je jedno telo a má mnoho údov, ale všetky údy tela sú jedno telo, hoci je ich mnoho, tak aj Kristus. Veď my všetci ... boli sme v jednom Duchu pokrstení v jedno telo. ... Vy ste Kristovo telo a jednotlivo ste údy.“ (1 Kor 12,12-27) Tiež v príbehu Pavlovho obrátenia (porov. Sk 9,1-19) objavuje Augustín hlbokú jednotu medzi Hlavou a Telom, keď Pavol počul Kristov hlas, ktorý hovoril v mene svojich údov: „Šavol, Šavol, prečo ma prenasleduješ?“ (Sk 9,4) To isté platí o texte z Matúšovho evanjelia 25,31-46. – „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili.“ (Mt 25,40) Hlava, Kristus, sám zakúša, čo sa deje jeho údom. Obidva texty vyjadrujú dôvernú a mystickú jednotu Krista s ľudskými bytosťami; tak veľmi, že „on“ a „my“ sa stávajú navzájom zameniteľnými: On je my a my sme on. Augustín vyhlasuje:

„Aj on je my. Keby sme my neboli ním, veta *Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili* by nebola pravdivá. Keby sme my neboli ním, veta *Šavol, Šavol, prečo ma prenasleduješ?* by nebola pravdivá. Teda, my sme on, lebo sme jeho údmi; lebo sme jeho telo; lebo on je našou Hlavou; lebo celý Kristus je Hlava a Telo.“¹⁵

Hlava, ktorá oživuje celé Telo, je vertikálnym vzťahom zhora dolu a zakúša, čo sa deje v každom úde. Okrem tohto vertikálneho vzťahu vytvára toto oživenie horizontálny vzťah medzi jednotlivými členmi navzájom. To je dôvod, prečo si každý člen nielen uvedomuje Hlavu, Krista, ale tiež všetky ostatné údy: „Ak teda trpí jeden úd, trpia spolu s ním všetky údy, a ak vychvalujú jeden úd, radujú sa s ním všetky údy.“ (1 Kor 12,26)

Ako jedna a tá istá duša je Kristus úplne (*totus*) a súčasne (*simul*) prítomný v mnohých údoch svojho Tela. Je zjednocujúcim princípom Tela, ktorým sme my všetci. On je našou dušou, spája nás dohromady ako živé kamene jednej Cirkvi. Zmŕtvychvstalý Kristus v nebi je prameňom nášho spoločenstva, ktoré nás nabáda žiť v láske. On, ktorý teraz žije s Otcom, cíti bolesť svojich trpiacich údov na zemi.¹⁶ Tu na zemi je Kristus stále v ťažkostiach a útrapách v rukách Šaula. Kristus je tu stále v núdzi, stále cudzinec, stále chorý, stále vo väzení.

¹⁵ s. 133, 8 (PL 38, 742): „...quia et nos ipse est. Nam etsi nos ipse non essemus, non esset verum, Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecisti [Mt 25,40]. Si nos ipse non essemus, non esset uerum, Saule, Saule, quid me persequeris [Sk 9,4]? Ergo et nos ipse, quia nos membra eius, quia nos corpus eius, quia ipse caput nostrum [Ef 1,22], quia totus Christus caput et corpus.“

¹⁶ en. ps. 90, 2, 5 (CCL 39, 1270n).

Neverili by sme tomu, keby to on sám nebol povedal.¹⁷ A keď sa niekto raduje, Kristus sa raduje. Pociťuje vo svojom Tele zároveň bolesť i radosť.

Vertikálne zjednotenie, ktoré spôsobuje horizontálnu jednotu, nie je bez rozličných dôsledkov pre náš životný štýl. Ako môžeme my, ktorí veríme, že sme zjednotení s Kristom, našou Hlavou, ignorovať Krista, ktorý je stále v núdzi vo svojich údoch? Ak zdravá ruka cíti bolesť nôh, potom by sme aj my mali pociťovať bolesť a núdzu ostatných údov Tela. Ako zdravé údy máme pomáhať chorým údom, a tak naplňať Kristovo vykupiteľské dielo, inšpirovaní jedným a tým istým Duchom.

„Čokoľvek Cirkev vytrpí v ranách osudu tohto sveta, v jeho pokušeniach, v jeho potrebách, v jeho úzkostiach, vytrpí to Kristus, nie vo svojom vlastnom, ale v našom tele.“¹⁸

KONTEMPLÁCIA V ČINNOSTI

Nebol vari Augustín, ktorý cítil, že má zanechať svoj kontemplatívny pokoj a ticho, keď ho ľudia požiadali, aby sa stal ich biskupom, presvedčený, že jeho *monasterium* je údom celého Krista? Vari si neuvedomoval nedostatok inšpirácie v niektorých údoch, ktoré vychladli a ktorým hrozila smrť? V okamihu svojej vysviacky v Hippo v r. 391 Augustín ešte nerozvinul svoju náuku o celom Kristovi. Uvedomoval si však skutočnosť, že Cirkev ako Kristovo telo ho volá. O niekoľko rokov neskôr opísal svoje pocity v liste mníchom z Capraria, naliehajúc, aby nezanedbávali potreby Cirkvi:

„Povzbudzujeme vás v Pánovi, bratia, aby ste bdeli nad svojimi rozhodnutiami a aby ste vytrvali až do konca a ak Matka Cirkev potrebuje nejakým spôsobom vašu službu ... (povzbudzujeme vás), aby ste poslúchli Boha...“¹⁹

Kontemplatívni ľudia majú v Cirkvi zvláštne miesto. Sú miláčikmi blízkymi Majstrovi ako apoštol Ján. Majú svoje srdcia pozdvihnuté hore (*sursum cor-*

¹⁷ *en. ps.* 86, 5 (CCL 39, 1202n).

¹⁸ *en. ps.* 62, 2 (CCL 39, 794n): „...quidquid patitur ecclesia ipse in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis... ipse patitur.“ Porov. 61, 4 (CCL 39, 773-775); 142, 3 (CCL 40, 1846-1847): „Patitur, inquit, adhuc Christus pressuram; non in carne sua, in qua ascendit in caelum, sed in carne mea, quae adhuc laborat in terra. Christus, inquit, pressuram patitur in carne mea: *Vivus enim non iam ego, vivit uero in me Christus* (Gal 2,20).“

¹⁹ *ep.* 48, 2 (CSEL 34/2, 138): „Vos autem, fratres, exhortamur in Domino, ut propositum uestrum custodiatis et usque in finem perseueretis ac, si qua opera uestra mater ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis Deo cum mansuetudine portantes eum, qui uos regit, qui dirigit mites in iudicio, docebit mansuetos uias suas.“

da), blízko k Hlave, kde počujú Božie slovo a prijímajú teplo. Avšak, starajú sa o šírenie tohto tepla do celého Tela? Kiež horizontálna jednota nespôsobí, že nebudú cítiť chlad ostatných údov, ktorým chýba toto teplo pre nedostatok vertikálnej jednoty. Hlava, Kristus, klope na dvere ticha a pokoja kontemplatívnych ľudí, lebo si nie je istý, že cítia chlad ostatných:

„Vy ste v teple a dvere sú predou mnou zavreté; ste horliví pre pohodu niekoľkých a uprostred prekypujúcej nespravodlivosti láska mnohých chladne. ... Otvorte mi ... z môjho slova, ktoré ste plnšie spoznali zo svojho pohodlia. Otvorte mi; ohlasujte ma. Ako môžem vstúpiť k tým ... ktorí zavreli predou mnou, bez toho, kto mi otvorí? Veď ako budú počuť bez toho, kto káže?“²⁰

Hlava bojuje za najnepatrnejšie zo svojich údov.

To neznamená, že by si Augustín želel nechať kontempláciu zmiznúť v činnosti. Oba životné štýly sú pre Cirkev nevyhnutné, aby sa dalo povedať, že Cirkev vedie dvojité život. Cirkev načúva Hlave v Márii a v Marte slúži jednotlivým údom. To isté sa dá aplikovať na Jána ako model kontemplatívneho života, aj na Petra ako model aktívneho života. Tým istým spôsobom je Ráchel žiarivým príkladom kontemplácie a Lea zas symbolizuje namáhavé rodenie detí (*uoluptuosa* a *laboriosa*),²¹ v pôrodných bolestiach pre narodenie nových kresťanov.²²

Tak ako by sa Cirkev nemala vzdávať svojho dvojitého života, ani Augustín sa nechcel vzdať svojho mníšskeho života. Ostal žiť v komunite klerikov (*monasterium clericorum*).²³ Tam viedol spoločný život a zároveň sa pridŕžal princípov kontemplatívneho života, konkrétne štúdia a modlitby. Nebola iná cesta, ako pokračovať v práci pre obranu a ohlasovanie Božieho slova. A tak Augustínov život vyrástol do zmiešaného života (*uia mixta*) činnosti a kontemplácie.

Augustín opisuje spojenie týchto dvoch životných ciest ako stredný prúd medzi dvoma extrémami. Nik by nemal byť až taký kontemplatívny, že by prestal myslieť na prospech blížneho. Na druhej strane zas, nik by nemal byť taký aktívny, že by zanedbával kontemplovanie Boha. Radosť z nájdenia pravdy je dokonca veľkou pomocou, keď nás ťaží nutnosť služby.²⁴

²⁰ Io. eu. tr. 57, 4 (CCL 36, 471). Porov. AUGUSTINUS: *Tractates on the Gospel of John 55-111*. Prel. J. W. Rettig. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1984, s. 16-17.

²¹ c. *Faust.* 22, 52-58 (CSEL 25/1, 645-654).

²² ep. 48, 2 (CSEL 34/2, 138): „Nec uestrum otium necessitatibus ecclesiae praeponatis, cui parturienti si nulli boni ministrare uellent, quo modo nasceremini, non inueniretis.“

²³ Porov. POSSIDIUS: *Vita Augustini 5; The Life of Augustine by Possidius, Bishop of Calama*. Ed. J. E. Rottelle. Villanova: Augustinian Press, 1988, s. 47.

²⁴ Porov. *ciu. Dei* XIX, 19 (CCL 48, 686n).

Augustín rozvíja podrobnejšie tému zmiešanej cesty vo svojom Liste 48. Opisuje v ňom nebezpečenstvá číhajúce na pravej i ľavej strane cesty. Napravo sme očarení ilúziou, že my sami môžeme urobiť čokoľvek a že všetko je v našich rukách. Naľavo sme zasa uchvátení ilúziou, že my sami nezmôžeme nič a že všetko je v Božích rukách. A keď Augustín trvá na tom, že správna cesta je stredná cesta, chce sa vyhnúť nielen deformáciám všemocnosti a bezmocnosti, ale chce predovšetkým spojiť oboje – činnosť i kontempláciu – do jednej a tej istej životnej cesty, ktorá je plodným napätím.

„Lebo toto je činnosť (tých) na strednej ceste, ktorých oči sa neprestajne upierajú na Pána, veď on mi vyslobodzuje nohy z osídel (Ž 25,15). Taká činnosť nie je ani suchá z povinností, ani chladná z pokoja a ticha, ani nie je búrlivá, ani vycivená, ani smelá, ani plachá, ani unáhlená, ani zbabelá. *Robte to, čo ste sa naučili, prijali, počuli a videli na mne! A Boh pokoja bude s vami.* (Flp 4,9; 2 Kor 13,11)²⁵

Kontemplácia, t. j. obrátenie zraku k Pánovi, je činnosť, ktorá sa dotýka každého kresťana, či žije aktívnym, alebo mníšskym životom. Nie je to ani deformácia ľavej cesty, ani deformácia pravej cesty, ale stredná cesta, ktorá zjednocuje obe životné cesty. Činnosť pravej životnej cesty by mala zachovávať pokoj a ticho odpočinku (úľavy) nie mimo, ale vnútri pociťovania napätia. Bez ticha a pokoja sa akékoľvek napätie stane preťažením. Odpočinok je bezpečným sprievodcom vo všetkých našich aktívnych úsiliach; pomáha nám, aby sme nestratili smer našich aktivít. Otupenosť je úplne typická pre preťaženosť. Preťaženie ľudia sa stávajú apatickými a nepozierajú viac vpred. Podobajú sa pokazenej pružinke v budíku. Nechajú sa unášať, pretože nemajú správne napätie. Pokoj a ticho (*otium*) nespočíva v absencii napätia, v opačnom prípade by viac nebola činnosť (*actio*). Vnútri činnosti (*negotium*) je odpočinok podmienkou plodného úsilia.

Kto sa zasväť apoštolskej práci, musí vedieť, že úsilie (*negotium*) v prospech ľudí, čo ho potrebujú, neobstojí bez odpočinku (*otium*), ktorý je uzdravujúcou silou inšpirujúcej Hlavy. Nie pastorační pracovníci uzdravujú, ale Duch Krista. Pracovníci sú len nástrojmi. Toto je dobrá rada pre každého, kto sa nechce stať preťaženým. Čo vedie ku preťaženiu, nie je väčšinou práca ako taká, ale preceňovanie svojich vlastných síl. Ak pomáhame ostatným údom celého Krista, mali by sme mať kontemplatívny odpočinok (*otium*), v ktorom počujeme Kristov hlas:

²⁵ ep. 48, 3 (CSEL 34/2, 137): „Ipsa est enim actio recti itineris, quae oculos semper habet ad Dominum, quoniam ipse euellet de laquaeo pedes [Ž 24,15]. Talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio nec turbulenta nec marcida est nec audax nec fugax nec praeceps nec iacens. Haec agite et Deus pacis erit uobiscum [Flp 4,9; 2 Kor 13,11].“

„Je len jeden človek, ktorý hovorí, menovite Kristus ... Ak sme jeho údmi, jeho hlas bude našim hlasom. ... Kristus ohlasuje seba v tých, ktorí už patria k jeho údom, tak, aby ostatní, ktorí ešte nie sú jeho údmi, mohli byť k nemu privedení.“²⁶

Každý pracuje intenzívne mnohými spôsobmi (*distentio*) ako Marta, ale mal by zároveň obrátiť svoj zrak k jedinému Pánovi (*extensio*). Naša dôvera v to, čo je za našimi vlastnými silami, kontemplatívny moment, je regulátorom našich úsílí. Modlitba musí mať svoje miesto v činnosti. Potom práca menej zaťažuje. Odstup rešpektu v tom, čo robíme, akoby práca nebola našou vlastnou, urobí našu prácu dokonca radostnejšou.

Spojením akcie a kontemplácie nasleduje Augustín dvojitý život Cirkvi. Ako biskup vedel, že nemusí niesť všetku zodpovednosť sám. Vnútri Kristovho tela existuje úžasná solidarita. Augustín môže zakúsiť tento pokoj a ticho kontemplujúcich, zatiaľ čo kontemplatívni mníši zostávajú spojení s utrpeniami a bolesťami Kristovho tela na zemi:

„Keď myslíme na odpočinok, ktorý máte v Kristovi, aj my, hoci sa zmieta-
me v rozličných a ťažkých námahách, nachádzame odpočinok vo vašej láske.
Lebo sme jedno Telo pod jednou Hlavou tak, že vy sa v nás namáhate a my
máme vo vás odpočinok. Ak teda trpí jeden úd, trpí spolu s ním všetky údy, a ak
vychvalujú jeden úd, radujú sa s ním všetky údy. (1 Kor 12,26)“²⁷

Popri širšom spolení akcie a kontemplácie v Cirkvi a vnútornom spolení v rámci každej jednotlivej činnosti musí byť tretia kombinácia v rámci každej augustiniánskej komunity: nemali by sme zostať v našom pokoji bez poznania potrieb vonku a zároveň by sme nemali zabúdať na pokoj, odpočinok a pokoj života v harmónii, ktorý bude nevyhnutnou podporou v našich apoštolských aktivitách.

²⁶ en. ps. 74, 4 (CCL 39, 1027): „Sponsum se dixit ex capite, sponsam ex corpore. Loquitur ergo unus; audiamus eum, et in eo nos quoque loquamur: simus membra eius, ut haec uox et nostra esse possit. ... Euangelizat Christus seipsum, euangelizat se etiam in membris suis iam existentibus, ut et alios adducat, et accedant qui non erant, et copulentur membris eius, per quae membra eius predicatum est euangelium...“

²⁷ ep. 48, 1 (CSEL 34/2, 137): „Quando quietem uestram cogitamus, quam habetis in Christo, etiam nos, quamuis in laboribus uariis asperisque uersemur, in uestra caritate requiescimus. Unum enim corpus sub uno capite sumus, ut et uos in nobis negotiosi et nos in uobis otiosi simus, quia, si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra et, si glorificatur unum membrum, gaudent omnia membra.“

ZÁVER

Existuje teda protiklad medzi kontemplatívnym životom (alebo: životom v mníšskej komunitě) a aktívnym životom? Augustiniánsky spôsob života ukazuje, že v tom vôbec nijaký protiklad nie je. Ako môže byť apoštolát bez komunity, v ktorej sa vyznáva a ohlasuje Božia jednota? A tento komunitný život je zároveň našou prvou kontempláciou a modlitbou. Ako potom môžeme vyhlásovať, že sme v tejto dokonalej Božej láske, a necítiť bolesť z rozdelenia stále prítomného v Kristovom tele? Medzi nami, či inde. Ideál harmónie a pokoja v augustiniánskej komunitě je a ostáva programom, ktorý zahŕňa všetkých tých, ktorým máme povedať: „Nechcem byť spasený bez teba.“²⁸

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AUGUSTINUS: *Confessiones*. CCL 27. Ed. L. Verheijen. Turnhout : Brepols, 1981.
- AUGUSTINUS: *Contra Faustum*. CSEL 25. Ed. J. Zycha. Wien, 1891, s. 251-797.
- AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. CCL 48. Ed. B. Dombart , A. Kalb. Turnhout : Brepols, 1955.
- AUGUSTINUS: *Enarrationes in psalmos*. CCL 38-39-40. Ed. E. Dekkers, J. Fraipont. Turnhout : Brepols, 1956.
- AUGUSTINUS: *Epistulae*. CSEL 34/1, 34/2, 44, 57, 58. Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 - 1898.
- AUGUSTINUS: *In Iohannis Euangelium tractatus*. CCL 36. Ed. R. Willems. Turnhout : Brepols, 1954.
- AUGUSTINUS: *Tractates on the Gospel of John 55-111*. Prel. J. W. Rettig. Washington D.C. : Catholic University of America Press, 1984.
- AUGUSTINUS: *Sermones*. CCL 41 (= s. 1-50). Ed. C. Lambot. Turnhout : Brepols, 1961; CCL 41Aa. Ed. P.-P. Verbraken. Turnhout : Brepols, 2008; PL 38. Ed. J.-P. Migne, stl. 737-742; PL 68. Ed. J.-P. Migne, stl. 1471-1475.
- POSSIDIUS: *Vita Augustini 5. The Life of Augustine by Possidius, Bishop of Calama*. Úvod a pozn. M. Pellegrino. Ed. J. E. Rottelle. Villanova : Augustinian Press, 1988.

²⁸ s. 17, 2 (CCL 41, 238): „Quid autem uolo? Quid desidero? Quid cupio? Quare loquor? Quare hic sedeo? Quare uiuo? nisi hac intentione, ut cum Christo simul uiuamus? Cupiditas mea ista est, honor meus iste est, possessio mea ista est, gaudium meum hoc est, gloria mea ista est. Sed si non me audieritis, et tamen ego non tacuero, liberabo animam meam. Sed nolo saluus esse sine uobis.“

- VAN BAVEL, T. J. (ed.): *The Rule of Saint Augustine*. Preklad a pozn. T. J. van Bavel, R. Canning. Garden City (New York) : Image Books, 1986.
- ZUMKELLER, A.: *Augustine's Ideal of the Religious Life*. Prel. E. Colledge. New York : Fordham University Press, 1986.

prof. BERNARD BRUNING OSA
Augustijns Historisch Instituut
Pakenstraat 65, B-3001 Heverlee
Belgium
e-mail: bernard.bruning@augustijnen.be

(Z anglického originálu preložila M. Andoková.)

Teologická analýza diela *De correptione et gratia* a možné nové chápanie problematiky milosti

MILOŠ LICHNER SJ

LICHNER, M.: Theological Analysis of the Work *De correptione et gratia* and a Possible New Reading of the Theme of Grace. *Teologický časopis*, X, 2012, 1, s. 29 – 58.

This article focuses on the years 425 – 427, when Augustine wrote to the monks of Hadrumetum in order to explain his doctrine of the grace. The principal works are *De gratia et libero arbitrio* and *De correptione et gratia*. In this article we offer an analysis of his work *De correptione et gratia* which stands in the center of the problem: Augustine tries to answer a question whether we should correct someone who did not receive grace. The aim of this article is to offer a possible new pastoral and spiritual reading of this treatise and a new understanding of the theme of grace through theological analyses of this treatise.

Keywords: grace, predestination, Augustine, *De correptione et gratia*, Hadrumetum, Adam

ÚVOD

V tomto príspevku sa budeme venovať problematike milosti u svätého Augustína. Keďže táto téma je veľmi obsiahla a chronologicky zahŕňa skoro celý život hipponského teológa, vybrali sme časové obdobie rokov 425 – 427, keď Augustín adresoval mníchom v Hadrumete dve svoje diela: *De gratia et libero arbitrio* a potom *De correptione et gratia*.¹ Úvodom nakrátko predstavíme základné metodologické východisko, ktoré môže pomôcť porozumieť toto dielo. Hlavná časť príspevku bude venovaná dielu *O napomínaní a milosti – De correptione et gratia*², ktoré je ústredným dielom v tejto problematike. Záme-

¹ Používané skratky Augustínových diel sú z *Augustinus Lexikon*. Ed. Cornelius Mayer, Bâle, Schwabe. 1986–, zv. 1, s. XLIII–XLV. Biblické citácie sú prispôsobené biblickým textom, ktoré mal Augustín k dispozícii a ktoré sa niekedy odlišujú od nášho čítania textu.

² Pokiaľ ide o terminológiu slova *correptio*, porov. GROSSI, V.: *Correptio-Correctio-Emendatio* in Agostino d'Ipbona: Terminologia penitenziale e monastica. In: *Augustinianum*, 37, s. 215–222. Autor zdôrazňuje penitenčný pôvod pojmov (*correptio-correctio* et *emendatio*), ktoré Augustín používa, a poukazuje na to, ako boli neskôr používané v monastickom kontexte. Na konci článku zdôrazňuje sémantický vývoj týchto slov a záverom zdôrazňuje: „*correptio, emendatio, correctio* rappresentano tre momenti del processo liberatorio da una mancanza cui si sottomettono i fratres in monastero. [...] La *correctio* fraterna perciò non indica in Agostino una correzione a livello individuale, bensì la *correptio* in uso nei monasteri a diversi livelli di responsabilità la quale, attraverso l'*emendatio* produce il frutto della *correctio* o il ravveder-

rom štúdie je ponúknuť možné chápanie problematiky milosti na základe analýzy tohto diela, ktoré bolo v dejinách teológie často komentované a analyzované. Viacerí teológovia ho nazývali kľúčom k augustiniánskej náuke o milosti. V tejto štúdii poukážeme na možné nové pastoračno-spirituálne chápanie témy milosti, a to podrobnou analýzou konkrétneho diela.

Pripomíname, že sa budeme vyhýbať scholastickej terminológii, ktorá rozlišuje u Augustína *milosť dostačujúcu* a *milosť účinnú*, pretože toto pojmoslovie vôbec nezodpovedá Augustínovmu svetu a skôr mení obsah pojmov, ako by ich vysvetlilo.³ Táto problematika medzi Augustínom a mníchmi v kláštore v Hadrumete, ktorá potom pokračovala inou problematikou s mníchmi v južnom Francúzsku, v Marseille, sa niekedy nazýva semipelagianizmus, označenie, ktoré pochádza zo 16. storočia, z debát nazývaných *De auxillis*.⁴ Označenie pokladáme za nesprávne, pretože spoločných bodov medzi Augustínom a napríklad Kasiánom bolo viac ako tých, ktoré ich rozdeľovali, navyše, Augustín ich nenazýval semipelagiáni, ale používal pojmy ako *fratres* (bratia)⁵, *dilectissimi* (milovaní)⁶ alebo *nostri* (naši)⁷. Kvôli jednoduchému zadeleniu budeme používať výraz *mnísi z Hadrumetu*.

METODOLOGICKÉ POZNÁMKY K POCHOPENIU DIELA *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

SPÔSOB POUŽÍVANIA SVÄTÉHO PÍSM A V DIELE *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

Prvým dôležitým krokom v snahe o porozumenie diela *De correptione et gratia* je pochopenie spôsobu, ktorý Augustín používa pri interpretovaní Svätého písma. Bežný pohľad na toto dielo totiž ukazuje na veľké množstvo priamych biblických citácií, prípadne parafráz na biblické verše, ktoré sú navzájom poprepájané. Ak chceme pochopiť Augustínovo myslenie, treba vziať do úvahy

si“ (s. 221). Porov. VAN BAVEL, T. J.: Correctio, corrigere – Correptio, corripere. In: *Augustinus Lexikon*, 1, stl. 22–27; 35–39.

³ Klasickým príkladom je BOYER, Ch.: Le système de saint Augustin sur la grâce. In: *RechSR*, 20, 1930, s. 481–505 (napr. „...nous devons d’abord donner à la grâce qui est ici en question le nom qu’elle porte aujourd’hui: c’est évidemment et uniquement la grâce efficace“). Podobné rozdelenie nájdeme aj v LITVA, A.: *Teológia sv. Augustína*. Trnava: Dobrá kniha, 1991, s. 216. Tu pripomenieme, že ak hipponský teológ vraví o zásluhách, nikdy nepoužíva scholastické rozlíšenie *ante praeuisa merita* alebo *post praeuisa merita*, používa iba *ullis praecedentibus meritis*.

⁴ Porov. WEAVER, R. H.: Semipelagianism. In: *Encyclopedia of Early Christianity* 1 – 2. Ed. E. Ferguson. New York; London, 1997, s. 1046–1047.

⁵ *gr. et lib. arb.* 1, 1 a 24, 46, BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris: Desclée de Brouwer, 1962, s. 90–91, 204–205; *corrept.* 1, 1, BA 24, s. 268–269.

⁶ *gr. et lib. arb.* 1, 1, BA 24, 90–91.

⁷ *perseu.* 24, 66, BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris: Desclée de Brouwer, 1962, s. 758–759.

jeho hermeneutický intertextuálny prístup k Písmu; hipponský teológ totiž interpretuje biblický text pomocou iného biblického verša, a to v kontexte celej Biblie. Používa antický spôsob interpretovania *Homerum ex Homero*, na základe ktorého určitý literárny *corpus* tvorí uzavretý celok a interpretuje sa vo vnútri tohto celku. Augustín poznal tento spôsob interpretácie a transformoval ho na *scriptura per scripturam intellegi*; to znamená, že tie časti v Písme, ktoré sú ťažké na vysvetlenie, sa vysvetľujú pomocou iných, jasnejších biblických miest.⁸ Toto zdôvodňuje veľké množstvo biblických citácií v diele.

V duchu tejto exegézy má každé slovo veľkú váhu aj osamote, preto keď napríklad Augustín číta v 1 Sam 10,26 („Aj Šaul išiel domov do Gabay a sprevádzal ho oddiel tých, ktorým sa Boh dotkol srdca“ – *tetigit corda*), prijíma doslovnú exegézu slovného spojenia *tetigit corda*⁹, pretože nenachádza v Písme inú stať, ktorá by ponúkala alegorický výklad slovesa *tangere*. Podobne, keď napríklad Augustín hľadá *intentio* apoštola Pavla z Rim 8,28 („všetko slúži na dobré; tým, čo sú povolani podľa jeho rozhodnutia“), nachádza ho prostredníctvom iného verša, a to z Mt 22,14 („Lebo mnoho je povolaných, ale málo vyvolených“); samozrejme, *intentio*, ktoré Augustín nachádza, nie je v duchu dnešnej historickokritickej exegézy Pavlovo. *Intentio apostoli*, ktoré Augustín hľadá u Pavla, je *intentio* celého Písma, ktoré nám hovorí o nezaslúženom a zdarma danom dare milosti Ježiša Krista. Dá sa preto povedať, že pre Augustína *intentio apostoli* je jednoznačne chápané v kontexte 1 Kor 1,29 („aby sa pred Bohom nik nevystatoval“). Samozrejme, pri takomto exegetickom prístupe hrozí, že človek spontánne utvorí medzi textami korelácie, ktoré tam nemusia byť – nebezpečenstvo, ktorému sa ani Augustínovi nepodarilo vždy vyhnúť.¹⁰

⁸ Porov. *doctr. chr.* II, 6, 8; 9, 14, BA 11/2. Ed. M. Moreau, I. Bochet. Paris : I.E.A., 1997, s. 144–145, 154–155; SV. AUGUSTÍN: O kresťanskej náuke. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky M. Andoková. In: SV. AUGUSTÍN: O kresťanskej náuke : O milosti a slobodnej vôli. Edícia Bibliotheca Antiqua Christiana. Prešov : Petra 2004, s. 60, 64. Táto interpretačná metóda bola bežná v kresťanskom staroveku a je dôležité ju vziať do úvahy, aby sme pochopili nielen spôsob interpretácie, ale aj teologické závery, ku ktorým cirkevní otcovia prichádzali. Sväté písmo tvorilo určitú interpretačnú maticu, ktorou starí myslitelia nazerali na svet, a zároveň biblické verše utvárali hranice ich teologických dokazovaní. Porov. LIENHARD, J. T.: Reading the Bible and Learning to Read : The Influence of Education on St. Augustine's Exegesis. In: *Augustinian Studies*, 27, 1996, s. 7–25.

⁹ *corrupt.* 14, 45 (BA 24, 370). Vzhľadom na prítomnosť biblických citátov u Augustína porov. TRAPÈ, A.: *S. Agostino : Introduzione alla dottrina della Grazia*. II. CSA 2. Roma : Città Nuova, 1987, s. 71–74, 80–81, 105–107.

¹⁰ Porov. SOLIGNAC, A.: Les excès de l' 'intellectus fidei' dans la doctrine d'Augustin sur la grâce. In: *NRTh*, 110, 1988, s. 825–849.

MNÍŠSKY KONTEXT HADRUMETSKEJ KRÍZY

Krátky náčrt kontextu nám pomôže situovať dielo *De correptione et gratia*. Tento historický exkurz pokladáme za dôležitý. Dielo bolo totiž často interpretčne vytrhnuté z kontextu a bolo chápané ako nadčasové Augustínovo vyjadrenie o milosti. Podľa našej interpretácie dielo má byť čítané a chápané v kontexte formovania dobového mníšstva a rozvoja chápania mníšskej spirituality.

Hadrumetská kríza sa začína okolo roku 425, keď mních Florus z hadrumetského kláštora objavil v knižnici, ktorá patrila Evodiovi, biskupovi v Uzale, Augustínov list z roku 418 adresovaný kňazovi Sixtovi, neskoršiemu pápežovi Sixtovi III. (*ep.* 194).¹¹ Augustín v tomto liste vysvetľuje svoju náuku o nezslúžiteľnosti milosti viery, o ospravedlivení, o zodpovednosti a slobode ľudskej vôle, o úplnej milosti vyvolenia a predurčenia, ako aj o dedičnom hriechu a krste detí. Florus prepísal list so svojím spolubratrom Felixom a kópiu listu poslal do svojho kláštora v Hadrumete.¹² Obsah listu vyprovokoval v kláštore nepokoj. Mnísi boli presvedčení, že Augustínovo učenie o milosti podceňuje a minimalizuje ľudské úsilie – najmä ich mníšsky život plný askézy; v lepšom prípade si mysleli, že Florus sfalšoval Augustínovo myslenie. Predstavený kláštora opäť Valentinus napísal najprv biskupovi Evodiovi, ktorý sa pokúsil listom vysvetliť mníchom a upokojiť ich.¹³ Jeho vysvetlenie mníchov neuspokojilo, ba ani ďalší pokus opáta, ktorý pozval kňazov Sabina a Januararia.¹⁴ Keďže mnísi sa stále dožadovali vysvetlenia, dvaja z nich, Cresconius a Felix, boli vyslaní za Augustínom do Hippo Regius, ale bez sprievodného listu opáta.

Dvaja mnísi Cresconius a Felix, ktorí prišli za Augustínom do Hippo Regius, tam prežili Veľkú noc a pod Augustínovým vedením študovali niektoré jeho diela, ako aj oficiálne cirkevné dokumenty dotýkajúce sa pelagianizmu. Do svojho kláštora sa vrátili s Augustínovou odpoveďou, s dielom *De gratia et*

¹¹ *ep.* 194, CSEL 57. Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 – 1898, s. 176–214. D. Ogliari ponúka vynikajúcu doktrínálnu analýzu listu. Porov. OGLIARI, D.: *Gratia et Certamen : The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with So-called Semipelagians*. Leuven, 2003, s. 28–41.

¹² Hadrumetum – dnešné Sousse v Tunisku. Porov. LANCEL, S.: Hadrumète. In: *DHGE*, 22, 1988, stl. 1493–1495.

¹³ Porov. *Epistula Evodii episcopi ad Abbatem Valentinum Adrumetinum*, BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962, s. 46–53; LÖSSL, J.: *De correptione et gratia : Ueber Zurechtweisung und Gnade*. In: *Augustinus Handbuch*. Ed. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007, s. 341; CHÉNE, J.: *Le semipélagianisme du midi de la Gaule, d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à s. Augustin*. In: *RechSR*, 43, 1955, s. 321–341; GROSSI, V.: *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*. In: *Aug*, 19, 1979, s. 103–133; TRAPÈ, A.: *S. Agostino : Introduzione alla dottrina della Grazia*, s. 14–30.

¹⁴ *epistula sancti Ianuariani*, BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962, s. 228–245.

libero arbitrio.¹⁵ Ku svojej odpovedi pridal Augustín aj oficiálne cirkevné ustanovenia a rozhodnutia o pelagiánskej problematike a dva listy (*ep.* 214 a 215¹⁶). V liste 214 Augustín vysvetlil, že bol zle pochopený. Chcel Sixtovi ukázať, že milosť sa nedáva ako odmena, pretože by to viedlo k pýche. V tomto sprievodnom liste Augustín píše, že milosť je teda na jednej strane potrebná pre spásu sveta a na druhej strane slobodná vôľa je tiež potrebná, aby svet mohol byť súdený, pretože Kristus prišiel, aby svet zachránil, a nie aby ho súdil. Avšak na druhej strane – nástojí Augustín – Cirkev tiež vyznáva, že Kristus príde na konci sveta ako sudca živých a mŕtvych. Preto aj milosť a aj slobodná vôľa sú rovnako potrebné: milosť nesmie byť popieraná a slobodná vôľa nesmie byť preceňovaná do tej miery, že by bola nezávislá od Božej milosti.¹⁷

Dielo *De gratia et libero arbitrio* predchádza, a v istom zmysle slova dokresľuje, teologické posolstvo diela *De correptione et gratia*, ktoré je pokusom o správne pochopenie vyššie uvedeného. Preto je potrebné, aby sme, hoci len nakrátko, načrtli jeho základné línie. Augustínovým východiskom v *De gratia et libero arbitrio* je, že milosť neníči slobodnú vôľu, pretože Písmo jasne učí, že človek má slobodnú vôľu,¹⁸ a Augustín cituje mnohé biblické citáty, ktoré to dokladajú.¹⁹ Avšak, pripomína Augustín, tieto biblické citáty, ktorých je veľa, nesmú byť pochopené v tom zmysle, akoby tu už nebolo miesta pre potrebu Božej milosti na dobrý život,²⁰ že by sa človek mohol chváliť sám v sebe, a nie v Bohu, preto-

¹⁵ *gr. et lib. arb.* (BA 24, 90–207). V tejto štúdii používame vlastný preklad tohto Augustínovho diela, no zároveň odkazujeme čitateľa na publikovaný slov. preklad R. Horku: SV. AUGUSTÍN: O milosti a slobodnej vôli. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky R. Horka. In: SV. AUGUSTÍN: O kresťanskej náuke : O milosti a slobodnej vôli. Edícia Bibliotheca Antiqua Christiana. Prešov : Petra 2004, s. 169–217.

¹⁶ *ep.* 214 (BA 24, 52–60) a *ep.* 215 (BA 24, 60–73).

¹⁷ *ep.* 214, 2 (BA 24, 54): „Primo enim Dominus Iesus, sicut scriptum est in euangelio Ioannis apostoli, non uenit ut iudicaret mundum, sed ut saluaretur mundus per ipsum. Postea uero, sicut scribit apostolus Paulus, iudicabit Deus mundum, quando uenturus est, sicut tota Ecclesia in symbolo confitetur, iudicare uiuos et mortuos. Si igitur non est Dei gratia, quomodo saluat mundum? Et si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum? Proinde librum uel epistolam meam, quam secum ad nos supradicti attulerunt, secundum hanc fidem intellegite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tamquam sine illa uel cogitare aliquid uel agere secundum Deum ulla ratione possimus; quod omnino non possumus. Propter hoc enim Dominus cum de fructu iustitiae loqueretur, ait discipulis suis: ‘sine me nihil potestis facere’.“

¹⁸ *gr. et lib. arb.* 2, 2 (BA 24, 92–93): „Reuelauit autem nobis per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum uoluntatis arbitrium.“ Porov. 2, 3, s. 96–97: „Ecce apertissime uidemus expressum liberum humanae uoluntatis arbitrium.“

¹⁹ *gr. et lib. arb.* 2, 2 – 3, 5 (BA 24, 92–104).

²⁰ *gr. et lib. arb.* 4, 6 (BA 24, 104): „Sed metuendum est ne ista omnia diuina testimonia, et quaecumque alia sunt, quae sine dubitatione sunt plurima, in defensione liberi arbitrii, sic intellegantur, ut ad uitam piam et bonam conuersationem, cui merces aeterna debetur, adiutorio et gratiae Dei locus non relinquatur; et audeat miser homo, quando bene uiuit et bene

že je prekliaty človek, ktorý vkladá dôveru v človeka – presvedčenie, ktoré Augustín čerpá parafrázovaním proroka Jeremiáša (Jer 17,5: „Zlorečený je muž, ktorý dôveruje v človeka.“).²¹ Milosť je teda potrebná na konverziu, čo Augustín dokladá príkladom konverzie svätého Pavla²², milosť je tiež potrebná na konanie dobrých skutkov, ktoré nasledujú po konverzii²³, a konečne večný život je odmenou, ktorá je tiež najprv Božím darom. Ak sú niekde zásluhy, tak sú prostredníctvom milosti, ak by sa tá odtiahla, človek padá do hriechu:

„Z Božieho svedectva ukazujeme, že milosť sa nám nedáva podľa našich zásluh: veď vidíme, že sa dáva nielen bez akýchkoľvek dobrých skutkov, ale aj po mnohých zlých skutkoch, a to dennodenne. Isteže, keď sa vyskytne, aj naše skutky začínajú byť dobré, avšak to už skrze milosť; lebo keby tá zmizla, človek padne, nie vzpriamene, ale strmhlav, zo slobodnej vôle: preto aj keď človek začne mať dobré skutky, nemá si ich prisvojovať, ale Bohu, ktorému sa hovorí v žalme (26,9): »Bud' mojím pomocníkom, neopúšťaj ma.« Keď hovorí »neopúšťaj ma«, ukazuje, že keby bol opustený, nič dobré nevládze sám od seba.“²⁴

„Ak sú teda Božie dary tvojimi dobrými zásluhami, Boh nekorunuje tvoje zásluhy ako tvoje zásluhy, lež ako svoje dary.“²⁵ Toto je silné Augustínovo presvedčenie, ktoré zdôvodňuje Jánovým evanjeliom (Jn 15,5b: „lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť“).²⁶ Preto dobré skutky pochádzajú z Boha, a nie z človeka, „aby sa nik nevystatoval“, ako Augustín zvyčajne parafrázuje apoštola Pavla. Preto aj viera je milosťou, a nie je to iba Božia odmena na predchádzajúcu

operatur, uel potius bene uiuere et bene operari sibi uidetur, in se ipso, non in Domino gloriari, et spem recte uiuendi in se ipso ponere, ut sequatur eum maledictum Ieremiae prophetae dicentis: 'maledictus homo qui spem habet in homine, et firmat carnem brachii sui, et a Domino discedit cor eius'.“

²¹ gr. et lib. arb. 4, 7 (BA 24, 106–107): „Nos ergo ad bene operandum spem non habeamus in homine, firmantes carnem brachii nostri: nec a Domino discedat cor nostrum (...)“

²² gr. et lib. arb. 5, 12 (BA 24, 116–119).

²³ gr. et lib. arb. 6, 13–14 (BA 24, 120–122).

²⁴ gr. et lib. arb. 6, 13 (BA 24, 120): „His et talibus testimoniis diuinis probatur, gratiam Dei non secundum merita nostra dari: quandoquidem non solum nullis bonis, uerum etiam multis meritis malis praecedentibus uidemus datam, et quotidie dari uidemus. Sed plane cum data fuerint, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen: nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. Quapropter nec quando coeperit homo habere merita bona, debet sibi tribuere illa, sed Deo, cui dicitur in Psalmo: 'adiutor meus esto, ne derelinquas me'. Dicendo: 'ne derelinquas me', ostendit quia si derelictus fuerit, nihil boni ualet ipse per se [...]“

²⁵ gr. et lib. arb. 6, 15 (BA 24, 124): „Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua.“ Avšak už v rokoch 397 – 400, keď písal *Vyznania*, sa Augustín vyjadril: „Quisquis autem enumerat uera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua?“ Conf. IX, 13, 34 (BA 14, 134).

²⁶ gr. et lib. arb. 6, 13 (BA 24, 122).

vieru človeka; hipponský teológ to odôvodňuje citovaním 1 Kor 7,25b („dosiahol som milosrdenstvo, aby som bol verný“).²⁷ V tomto pohľade milosť teda premieňa zlú vôľu na dobrú. A hoci pre Augustína je pravdou, že Boh má orientovanie ľudského srdca vo svojich rukách a nakláňa ho, kam chce,²⁸ pretože číta v Knihe Príslovi 21,1: „Šta vodná struha je srdce kráľa v ruke Pánovej, vedie ho, kamkoľvek chce“, na druhej strane Augustín neustále nástojí na slobode ľudskej vôle ako druhom fakte danom Písmom. Augustín sa nepokúšal definovať presnejšie vzájomný vzťah medzi týmito dvoma pravdami Písma, pretože bol presvedčený, že ich vnútorný vzťah je nám skrytý.²⁹

Krátko po napísaní Augustínovho diela a odchode týchto dvoch mníchov prišiel do Hippo Regius mních Florus, ktorý priniesol Augustínovi opätovne vyvetľujúci list (*ep.* 216³⁰). List dosvedčuje, že Augustínovo dielo *De gratia et libero arbitrio* bolo prijaté v kláštore s uspokojením. Zo záverečných viet listu sa navyše dozvedáme, že kláštor nebol podľa všetkého riadený Augustínovou regulou *Praeceptum* – čo vyvodzujeme z toho, že titul *abbas* je netypický pre Augustína a na konci listu sa opát dožaduje určitých vysvetlení o ich vlastnej regule.³¹ Navyše, cez tohto mnícha sa Augustín nepriamo dozvedel o novom probléme, ktorý vznikol v hadrumetskom kláštore. Jeden z mníchov (*quendam*) sa po prečítaní diela *De gratia et libero arbitrio* vyjadril, že ak je to s milosťou tak, ako hovorí Augustín, opát by nemal nikoho karhať, pretože ten, kto sa previnil, nedostal na to milosť, opát by sa teda mal iba a predovšetkým modliť, aby Boh udelil vinníkovi milosť, aby mohol splniť nariadenie.³² Vďaka tejto námietke máme k dispozícii jedno z najucelenejších Augustínových diel o milosti, *De cor-*

²⁷ *gr. et lib. arb.* 14, 28 (BA 24, 150–152).

²⁸ *gr. et lib. arb.* 21, 43 (BA 24, 196): „His et talibus testimoniis diuinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum uoluntates quocumque uoluerit, siue ad bona pro sua misericordia, siue ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. Fixum enim debet esse et immobile in corde uestro, quia non est iniquitas apud Deum.“

²⁹ Istým prepojením je augustínovské chápanie lásky, ktorá umožňuje existenciu ľudskej slobody a zároveň nevyvracia základnú Augustínovu axiómu o preeminencii Božej vôle v tomto svete. Zdá sa, že Augustín je tu ovplyvnený svojou manichejskou minulosťou. Sám bol totiž členom tejto sekty viac rokov a neskôr napísal viaceré diela proti základným myšlienkovým axiómam manichejcov, najmä proti ich názoru, že na počiatku sú dva princípy dobra a zla, ktoré sú rovnako silné. Ak teda Augustín zdôrazňuje nadvládu Božej vôle nad ľudskou vôľou, nepriamo tým prekonáva manichejský princíp.

³⁰ *ep.* 216 (BA 24, 216–227).

³¹ *ep.* 216, 6 (BA 24, 226).

³² *retr.* 2, 67, BA 12. Ed. G. Bardy. Paris : Desclée de Brouwer, 1950, s. 558: „Rursus ad eosdem scripsi alterum librum quem: »De correptione et gratia« praenotauim, cum mihi nuntiatum esset dixisse ibi quemdam, neminem corripendum, si Dei praecepta non facit, sed pro illo ut faciat tantummodo orandum [...]“

reptione et gratia, asi z roku 426 – 427, odoslané do kláštora spolu so sprievodným listom (216A).

Po tomto diele už nemáme ďalšie správy z hadrumetského kláštora a môžeme sa iba domnievať, že kríza ustúpila. Zdá sa, že kláštor prežil nasledujúcu dobu vandalského útlaku, v každom prípade sa ešte spomína v roku 325. Kríza však vypukla na inom mieste, na juhu Francúzska u marseillských teológov, no túto problematiku prenecháme na inú štúdiu. Reakcia mníchov z Hadrumetu si vyžaduje, aby sme objasnili ich teologické zázemie.

TEOLÓGIA AUGUSTÍNOVÝCH PROTIVNÍKOV

Kto boli vlastne títo mnísi? A aký bol ich myšlienkový teologický svet? Opát Valentinus ich nazýva *imperiti* (ep. 216,2) a *ignari* (ep. 216,6). Ak vezmeme do úvahy, že v kláštore nevedeli nič o pelagianizme a kňaz Januarius dáva v závere svojho listu odporúčania o výbere vhodného čítania pre mníchov,³³ dá sa predpokladať, že išlo o jednoduchých, v teológii nie veľmi vzdelaných mníchov, ktorí sa naplno odovzdali askéze, a ich svet sa začal rúcať pri čítaní Augustínovho listu Sixtovi.³⁴ Nemáme zachované písomné dokumenty od hadrumetských mníchov, iba niekoľko otázok, na ktoré Augustín odpovedal vo svojich dvoch dielach adresovaných do Hadrumetu. Máme však zachovaných niekoľko textov od Prospera, v ktorých predstavuje teológiu marseillských majstrov, vrátane Kasiána, ktorí vehementne odmietli myšlienkový svet diela *De correptione et gratia* a ktorým potom Augustín venoval svoje dve diela *De praedestinatione sanctorum* (O predesťinácii svätých) a *De dono perseuerantiae* (O dare vytrvalosti). Dá sa preto predpokladať, že názorový svet marseillských mníchov nebol veľmi vzdialený od sveta mníchov z Hadrumetu. Navyše jedni aj druhí mali mnohé spoločné body s Augustínom. Tvrdili, že sme všetci zhręšili v Adamovi – ako Augustín; tvrdili, že záchrana sa poskytuje prostredníctvom krstu – rovnako ako Augustín;³⁵ tvrdili,

³³ BA 24, s. 244.

³⁴ Napríklad Augustínovo konštatovanie: „Nunc autem ueniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, uel etiam liberti, uel propter hoc a dominis liberati siue liberandi, et ex uita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur, graue delictum est.“ Porov. *op. mon.* 22, 25, CSEL 41. Ed. J. Zycha. Wien, 1900, s. 570.

³⁵ Treba si uvedomiť, že africká teológia bola silne presvedčená o nevyhnutnosti krstu pre spásu, bez ktorého je iba zatratenie (*et sine illo Sacramento nemo intret in regnum Dei – corrept.* 8, 19 [BA 24, 308]). Ako dokladá V. Grossi, v teológii africkej cirkvi bola spoločná idea, že spása sa dosahuje v *communio sanctorum* a vstupnou bránou do nej je krst. V takom kontexte sa preto krst chápal ako absolútne nevyhnutný pre spásu. Porov. GROSSI, V.: *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo : Le fonti agostiniane*. Roma, 1993, s. 163; MARAFIOTI, D.: *L'uomo tra legge e grazia : Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino*. Napoli : Morcelliana, 1983, s. 38.

že počet zachránených nebude veľký – opäť ako Augustín; rozdielne však bolo chápanie toho, ako sa zachránime. Podľa marseillských teológov sa človek zachráni tým, že slobodne, z vlastných síl odpovie na Boží dar znovuzrodenia v krste a sám sa asketickým životom dopracuje ku spáse. Ich koncepcia mníšskeho života bola silne voluntaristická a založená na vlastných osobných zásluhách a dá sa silne predpokladať, že mnísi z Hadrumetu si mysleli to isté.

Mníšske hnutie prekvitalo na konci 4. a na začiatku 5. storočia tak na Východe, ako aj na Západe³⁶ a podľa všetkého nadviazalo na predchádzajúce mučenícke obdobie, ktoré sa skončilo iba niekoľko desiatok rokov predtým. Augustín poznamenáva vo svojom diele *De opere monachorum*, že mnísi pochádzajú z rôznych sociálnych vrstiev.³⁷ Pokladali sa za priamych nasledovníkov mučeníkov z obdobia prenasledovania kresťanov a v literatúre tohto obdobia nájdeme pomenovania *martyrium sine cruore* alebo *sine sanguine*.³⁸ Asketický vôľový prístup ku spáse bol na konci štvrtého storočia bežný tak medzi mníchmi, ako aj medzi laikmi. Spomenieme napríklad korešpondenciu svätého Hieronyma, ktorý píše Julii Eustachii, aby sa učila *svätej pýche* a uvedomila si, že je lepšia ako iní kresťania: *disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem*,³⁹ a hoci by napríklad Pelagius a Julián z Eklanu nikdy neodsúhlasili takéto slová, vieme, že sa obaja obracajú výlučne na kresťanov pochádzajúcich z aristokracie a vyzývajú ich, aby sa stali duchovnou elitou kresťanov – primerane ich aristokratickému pôvodu.⁴⁰

Augustínove vyjadrenia o zásluhách človeka pred Bohom treba preto interpretovať v tomto kontexte myšlienkového odmietnutia takej formy kresťanstva, ktorá príliš zdôrazňuje vôľový aspekt na úkor nezaslúženého pôsobenia milosti. Ak by totiž samotné konanie dobrých skutkov prostredníctvom duchovného života otváralo cestu ku spáse, aký by bol v zásade rozdiel medzi novozákonným farizejom, ktorý si nárokuje spásu na základe dobrých skutkov, a asketickým mníchom, ktorý si nárokuje to isté na základe spirituality? Augus-

³⁶ Porov. BIARNE, J.: Moines et rigoristes en Occident. In: *Naissance d'une chrétienté (250–430): Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. zv. Desclée, 1995, s. 747–768.

³⁷ *op. mon.* 22, 25 (BA 3, 386): „Nunc autem ueniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, uel etiam liberti, uel propter hoc a Dominis liberati siue liberandi, et ex uita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati: qui si non admittantur, graue delictum est.“

³⁸ Porov. MARKUS, R.: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1990, s. 63–83; BIARNE, J.: *Moines et rigoristes en Occident*, s. 747–768.

³⁹ HIERONYMUS: *ep.* 22, 16, CSEL 54. Ed. I. Hilberg. Wien, 1910 – 1918, s. 163.

⁴⁰ SALAMITO, J.-M.: *Les virtuoses et la multitude: Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble, 2005. Autor aplikuje Weberove sociologické kategórie na polemiku Augustína s Pelagiom a Juliánom a ponúka mnohé texty, ktoré dosvedčujú spomenutý názor.

tín teda neponúka všeobecnú náuku o milosti, ale reaguje na konkrétnu formu asketizmu, ktorá bola v tej dobe rozšírená. Hipponský teológ adresuje dielo *De correptione et gratia* najprv mníchom v Hadrumete a prostredníctvom nich kresťanom, ktorí sa angažovali naplno v asketickom spôsobe života, a im zdôrazňuje, že všetci tvoríme *massa perditionis*, z ktorej sa nezachránime na základe svojho pôvodu, prípadne asketických výkonov, ale len výlučne Božím milosrdenstvom. A. De Veer poukázal na fakt, že slovo „massa“ nie je myšlienkovým konceptom, ktorý vyjadruje počet, ale je konceptom, ktorý zdôrazňuje pôvod, spoločnú substanciu vlastnú všetkým ľuďom.⁴¹ Augustín teda používa slovo „massa“ v zmysle starolatinských prekladov listov apoštola Pavla, kde sa toto pomenovanie používalo na označenie prvotnej matérie, ktorú používa hrnčiar na svoju prácu (napr. Rim 9,21: „Alebo nemá hrnčiar moc nad hlinou, aby z tej istej hmoty urobil jednu nádobu na vznešené účely a druhú na všedné?“), alebo na cestu na uhnetenie chleba (1 Kor 5,6: „Vaše vystatovanie nie je dobré. Neviete, že trocha kvasu prekvasí celé cesto?“).

AUGUSTÍNNOVO VÝCHODISKO PRI PÍSANÍ *DE CORREPTIONE ET GRATIA*

Okrem morálno-asketického pozadia problematiky milosti treba vziať do úvahy východiskovú pozíciu Augustína. Ak vraví, že *adiutorium quo* sa dáva iba predestinovaným, treba vziať do úvahy *eschatologickú pozíciu*, z ktorej vraví. To znamená, že hovorí o víťaznej milosti a nepremožiteľnej sile z eschatologického, teda spätného pohľadu. Až potom, keď človek zvíťazí nad pokušením, uzná v pokore, že Božia milosť bola v ňom silná, nepremožiteľná a že s ňou zvíťazil. Bolo by nesprávne si myslieť, že táto milosť zápasí s vôľou a keď ju premôže, tak je nazvaná víťaznou milosťou. Božia milosť pôsobí prostredníctvom vôle, formou malých dotknutí, a keď vôľa odolá pokušeniu, vtedy je milosť nazvaná nepremožiteľná, pretože bojovala a zvíťazila nie nad vôľou, ale s vôľou – je *adiutorium quo*, milosť, ktorou sa zvíťazilo. Milosť zvíťazila, pretože vôľa zvíťazila. To však neznamená, že Augustín nepoznal inú milosť, iba tú, ktorú scholastika, nesprávne interpretujúc Augustína, nazvala „milosť účinná“. Vedel, že nenačúvame vždy Božím dotykom a že v tomto zmysle nás milosť nedovedie vždy až ku skutku, ku ktorému nás nakláňa. Predsa však, dovolíme si nástožiť, základným východiskom Augustína je postoj pokory človeka, ktorý prijíma spásu od Boha, a to zdarma, bez ohľadu na asketické zásluhy. Takýto človek vie, že sa nikdy nedopracuje sám od seba ku spáse, že sa nesmie emancipovať od Boha. Táto

⁴¹ Porov. VEER DE, A.: *Massa perditionis*. In: BA 22. Ed. H. Chirat et al. Paris : Desclée de Brouwer, 1975, s. 736.

základná Augustínova pozícia bola vyjadrená veľmi jasne v inom diele, napísanom proti Juliánovi z Eklany, ktorý sa zastával takej slobodnej vôle, ktorou sa človek emancipuje od Boha (*libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo: c. Iul. imp. I, 78*), tvrdenie, ktoré je pre Augustína neprijateľné. Približne v tom istom duchu, hneď na úvod *De correptione*, spomína Augustín Božiu autoritu, od ktorej by sme sa nemali emancipovať, ak sa chceme dopracovať ku spásu.⁴² V tomto kontexte sú zaujímavé analýzy, ktoré ponúka P.M. Hombert a ktoré zdôrazňujú, že podstatným aspektom náuky o predestinácii u Augustína je privedenie človeka k pokore.⁴³

Po týchto niekoľkých poznámkach môžeme prejsť k samotnej problematike.

DE CORREPTIONE ET GRATIA

Základnou témou knihy je, že napriek tomu, že milosť je absolútne nadradená, je potrebné, aby sa dobré skutky nielen nariadovali, ale treba k tomu aj povzbudzovať, prípadne kárať tých, ktorí tak nekonajú.⁴⁴

NÁMIETKY PROTI NAPOMÍNANIU

Augustín začína svoje dielo tým, že pripomenie základnú myšlienku svojho predchádzajúceho diela, ktorou je absolútna nadradenosť milosti voči zákonu. Zákon totiž prináša poznanie, ale iba milosť dáva schopnosť vyhnúť sa zlu a konať dobro.⁴⁵ Milosť je vnútornou Božou pomocou určenou pre človeka, aby jeho slobodná vôľa konala dobro, navyše prostredníctvom milosti vzniká túžba chcieť a konať dobro.⁴⁶ Augustín sa opiera najmä o 2 Kor 13,7 („Modlíme sa k Bohu, aby ste neurobili nič zlé – nie preto, aby sme sa my ukázali ako hodní, ale aby ste vy robili dobre“), ktorý pochopil v tom zmysle, že Pavol prosil pre svojich veriacich o túto milosť, ale pritom neprestal napomínať, poučovať a povzbudzovať.⁴⁷

⁴² *corrupt.* 1, 1 (BA 24, 268–269).

⁴³ Porov. HOMBERT, P.-M.: *Gloria Gratiae : Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris, 1996, s. 332.

⁴⁴ Pri analýze diela boli konzultované predovšetkým: DRECOLL, V. H.: *Gratia*. In: *Augustinus Lexikon*, 3, 2004, s. 182–242; ZUMKELLER, A.: *Correptione et gratia (De-)*. In: *Augustinus Lexikon*, 2, 2004, s. 39–46; CHÉNÉ, J.: *La théologie de saint Augustin : Grâce et prédestination*. Lyon : Editions Xavier Mappus, 1961, s. 17–88; KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : Oikoymenh, 2006, s. 267–273; HOMBERT, P.-M.: *Gloria Gratiae*, s. 253–339.

⁴⁵ *corrupt.* 1, 2 (BA 24, 270–271): „Qui ergo legitime lege utitur, discit in ea malum et bonum, et non confidens in uirtute sua confugit ad gratiam, qua praestante declinet a malo, et faciat bonum.“

⁴⁶ *corrupt.* 2, 3 (BA 24, 272–273): „Intellegenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus siue cogitando, siue uolendo et amando, siue agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, uerum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt.“

⁴⁷ *corrupt.* 2, 3 (BA 24, 272–273): „Et tamen etiam loquebatur eis, et faciebat illa omnia quae commemorauit: monebat, docebat, hortabatur, increpabat; sed sciebat haec omnia non uale-

Ak je to však tak, znie prvá námietka, ak Božia milosť v nás takto pôsobí, ako to dosvedčuje apoštol Pavol, prečo sa potom predpisuje konanie dobra? Augustín zamieťa námietku, podľa ktorej by sa pri vnútorne pôsobiacej milosti usmerňovania a modlitba stávali nadbytočnými. Milosť neodsúdila ľudí na pasivitu, ľudia sú totiž vnútorne pohýňaní, aby konali, a nie aby nič nerobili (*aguntur enim ut agant non ut ipsi nihil agant*). Ak nemajú túto milosť, majú si ju vyprosiť v modlitbe.⁴⁸ Z tohto pohľadu majú rozhodne svoje miesto v poriadku milosti aj príkaz a poučovanie.

Čo však konať v tom prípade, pokračuje argument hadrumetských mníchov, ak ten, koho chceme napomínať, nedostal od Boha potrebnú milosť na konanie dobra? Má zmysel, aby ho predstavený napomínal? Augustín na to odpovedá, že je správne napomenúť, pretože vinník si vybral zlo svojou vlastnou vôľou (*tuum quippe uitium est quod malus es*⁴⁹), a navyše toto napomenutie sa môže ukázať ako spásne. Skrze napomínanie sa hriešnikovi vo svedomí prítomní ošklivosť jeho hriechu, a tak sa v ňom môže prebudiť túžba po zmene a bude prosiť o milosť.⁵⁰ Úspech napomenutia, ako aj nasledujúceho pokánia, závisí však samozrejme stále od Božieho milostivého pôsobenia, čo Augustín dokazuje citáciou z 2 Tim 2,25-26 („Tých, čo odporujú, má mierne karhať; možno im raz Boh dá kajúcnosť, aby poznali pravdu a vymanili sa z osídel diabla, ktorý ich drží v zajatí svojej vôle“).⁵¹ A aj keď nepoznáme výsledok nášho napomína-

re, quae plantando et rigando faciebat in aperto, nisi eum pro illis exaudiret orantem, qui dat incrementum in occulto.“

⁴⁸ *corrupt.* 2, 4 (BA 24, 274–275): „Sed potius intellegant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant; et cum egerint, illi a quo aguntur gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant; et ad hoc eis ostenditur quid agere debeant, ut quando id agunt sicut agendum est, id est, cum dilectione et delectatione iustitiae, suauitatem quam dedit Dominus, ut terra eorum daret fructum suum, accepisse se gaudeant. Quando autem non agunt, siue omnino non faciendo, siue non ex caritate faciendo, orent, ut quod nondum habent accipiant. Quid enim habebunt, quod non accepturi sunt? aut quid habent, quod non acceperunt.“

⁴⁹ *corrupt.* 4, 6 (BA 24, 278–279).

⁵⁰ *corrupt.* 5, 7 (BA 24, 278–279): „Non uis enim tibi tua uitia demonstrari; non uis ut feriantur, fiatque tibi utilis dolor, quo medicum quaeras; non uis tibi tu ipse ostendi, ut cum deformem te uides, reformatorem desideres, eique supplices, ne in illa remaneas foeditate.“

⁵¹ *corrupt.* 5, 7 (BA 24, 280–281): „Haec est correptionis utilitas, quae nunc maior, nunc minor pro peccatorum diuersitate salubriter adhibetur; et tunc est salubris, quando supernus medicus respicit. Non enim aliquid proficit, nisi cum facit ut peccati sui quemque poeniteat. (...) Unde et apostolus Paulus posteaquam dixit, cum modestia corripiendos esse diuersa sentientes, protinus addidit: Ne quando det eis Deus poenitentiam ad cognoscendam ueritatem, et resipiscant de diaboli laqueis.“ Porov. *corrupt.* 5, 8 (BA 24, 282): „...concedant etiam corripere se debere a praepositis suis, a quibus christiana gratia praedicatur; quamuis non negetur Deus posse, quem uelit, etiam nullo homine corripiente, corrigere, et ad dolorem salubrem poenitentiae occultissima et potentissima medicinae suae potestate perducere.“

nia a modlitby a nevieme vysvetliť, prečo sa niekto obráti a iný nie, je potrebné pokračovať v oboch.⁵²

Ak je však pravdivá Pavlova veta z 1 Kor 4,7 („Veď kto ti dáva vyniknúť?! Čo máš, čo si nedostal? A keď si dostal, čo sa chvasceš, akoby si nebol dostal?“), pokračujú v argumentácii hadrumetskí mnísi, tak ten, kto neposlúcha Boha, nedostal od neho dar poslušnosti – má teda zmysel ho napomínať?

Augustínovo vysvetlenie sa pohybuje v oblasti teologickej antropológie. Boh stvoril prvého človeka bez hriechu, teda hriech má svoj pôvod v človeku, ktorý sa dobrovoľne odvrátil od Boha. A pretože, pokračuje Augustín, podľa Pavla sme zhrešili v Adamovi (porov. Rim 5,12), aj nepokrstený môže byť pokarhaný – a to minimálne za následky prvotného hriechu – v nádeji, že toto pokarhanie môže spôsobiť spásne obrátenie človeka.⁵³ Pokiaľ ide o pochybenie pokrsteného, ten dostal milosť, hovorí Augustín, ale ju stratil svojou vinou, a pretože nevytrval, má byť pokarhaný v nádeji, že sa bude kajať zo svojich zlých skutkov.⁵⁴

VYTRVALOSŤ AKO BOŽÍ DAR

V tomto momente predkladá sám Augustín nový argument proti napomínaniu: vinník nenesie za svoj opätovný pád do hriechu nijakú zodpovednosť, lebo i keď prijal „vieru, ktorá je činná skrze lásku“ (Gal 5,6c), neprijal vytrvalosť až do konca (*usque ad finem perseuerantiam*), a bez tej sa nedá vytrvať. Akým právom teda chceme karhať niekoho, kto nevytrval, lebo nedostal dar vytrvalosti od Boha, od ktorého predsa pochádza každý dar?⁵⁵ Na túto vážnu námietku odpovedá hipponský teológ najprv afirmatívne, teda, že vytrvalosť (*perseuerantia*) je skutočne Božím darom (*magnum esse Dei munus*), ako mu to napovedá Jakubov list (Jak 1,17: „Každý dobrý údel, každý dokonalý dar je zhora, zostupuje od Otca svetiel“).⁵⁶ Napriek tomu je napomenutie oprávnené, lebo ten, kto koná zlo, ho koná slobodne a vlastnou vôľou a je stále nádej, že Boh mu udelí dar pokánia; presvedčenie, ktoré Augustín znovu čerpá z 2 Tim 2,25-26 („Tých, čo odporujú,

⁵² *corrupt.* 5, 8 (BA 24, 282–281).

⁵³ *corrupt.* 6, 9 (BA 24, 284–285): „Ac per hoc prima prauitas qua Deo non obeditur, ab homine est; quia ex rectitudine, in qua eum Deus primitus fecit, sua mala uoluntate decidens, prauus effectus est. An uero ideo prauitas ista corripienda non est in homine, quia non eius propria qui corripitur, sed communis est omnibus? (...) Peccata quidem ista originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes, sicut dicit Apostolus, peccauerunt. Corripiatur ergo origo damnabilis, ut ex dolore correptionis uoluntas regenerationis oriatur...“

⁵⁴ *corrupt.* 6, 9 (BA 24, 286–287): „Qui si correptione compunctus salubriter ingemit, et ad similia bona opera uel etiam meliora reuertitur, nempe hic apertissime utilitas correptionis apparet.“

⁵⁵ *corrupt.* 6, 10 (BA 24, 286–287).

⁵⁶ *corrupt.* 6, 10 (BA 24, 288–289).

má mierne karhať; možno im raz Boh dá kajúcnosť, aby poznali pravdu“). Augustín je silne presvedčený, že mnohé biblické citácie, napríklad Kristove slová adresované Petrovi: „Ale ja som prosil za teba, aby neochabla tvoja viera“ (Lk 22,32), jednoznačne znamenajú, že mu Kristus vlastne vyprosoval dar vytrvalosti.⁵⁷ A ak sa nakoniec niekto opýta, prečo ten, kto dostal milosť znovuzrodenia v krste, nedostal tiež milosť vytrvalosti do konca, Augustín smeruje odpoveď na dar viery: tak ako niekto nedostal dar viery, tak iný nedostal dar vytrvalosti v nej. Ak niekto dostal dar krstu, dostal ho zdarma ako milosť Spasiteľa.⁵⁸ Ľudstvo sa teraz nachádza na rovnakej úrovni, ktorú Augustín nazýva *perditionis massa*⁵⁹. Boh teda nie je povinný nikomu dať ani vieru, ani vytrvalosť v nej. Naše vnútorné spojenie s Adamom spôsobuje, že sme, tak ako on, vinní pred Bohom a nemáme „právny“ nárok na jeho lásku.⁶⁰

TAJOMSTVO SLOBODNEJ BOŽEJ PREDESTINÁCIE JE PRE NÁS SPÁSONOSNÉ

V ďalšej časti svojho diela sa Augustín zaoberá tajomstvom neomylnnej a zvrchovane slobodnej Božej predestinácie a komentuje známe verše z Listu Rimanom 8,28-30:

„Vieme, že tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré; tým, čo sú povolani podľa jeho rozhodnutia. Lebo ktorých predpoznal, tých aj predurčil, že sa stanú podobnými obrazu jeho Syna, aby on bol prvorodený medzi mnohými bratmi. A tých, ktorých predurčil, aj povolal, a ktorých povolal, tých aj ospravedlnil, a tých, čo ospravedlnil, aj oslávil.“⁶¹

Augustín pochopil tento text v tom zmysle, že pred počiatkom dejín Boh niektorých povolal na základe svojho rozhodnutia (*secundum propositum*), teda prostredníctvom svojej slobodnej a ničím neovplyvniteľnej Božej voľby, a nie

⁵⁷ *corrupt.* 6, 10 (BA 24, 288–292).

⁵⁸ *corrupt.* 7, 12 (BA 24, 294–295).

⁵⁹ Porov. komentár k pojmu *massa*.

⁶⁰ *corrupt.* 7, 12-13 (BA 24, 294–296).

⁶¹ *corrupt.* 7, 14 (BA 24, 296–299). Augustín cituje túto verziu Listu Rimanom 8,28-30: „Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperatur in bonum, his qui secundum propositum uocati sunt: quoniam quos ante praesciuit, et praedestinauit conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multos fratribus: quos autem praedestinauit, illos et uocauit; quos autem uocauit, ipsos et iustificauit; quos autem iustificauit, ipsos et glorificauit“; ale napríklad v inom diele *De catechizandis rudibus* 11, 16 (BA 11/1, BA 11/1. Ed. G. Madec, Paris : I.E.A., 1991, s. 108–109, číta „...diligentibus Deum omnia concurrant in bono“. Porov. FOLLIET, G.: (Deus) omnia cooperatur in bonum, Rom. 8,28 : Les citations du verset chez Augustin. In: *Sacris erudiri*, 37, s. 33–55. Augustín sa opiera o tranzitívny význam slovesa *operor* a chápe *cooperatur* tak, že Boh kooperuje vo všetkých veciach. Porov. THONNARD, F.J.: Grâce opérante et grâce coopérante selon saint Augustin. In: *Note complémentaire* 4, BA 24, s. 776.

na základe skutkov.⁶² Takto vybraní sa nemôžu zatradiť a sú účastní všetkých milostí potrebných na večnú spásu. Predestinovaní sú tí, o ktorých prosil Ježiš v modlitbe svojho Otca, aby sa ani jeden z nich nestratil, ale aby dosiahli večný život (Jn 6,39a: „A vôľa toho, ktorý ma poslal, je, aby som nestratil nič z toho, čo mi dal“, doplnené časťou verša Jn 3,15b: „mal v ňom večný život“).⁶³

Augustín je vo svojom myslení ovplyvnený veršom z Mt 22,14b („Lebo mnoho je povolaných, ale málo vyvolených“), ktorý mu pomáha interpretovať Rim 8,28-30, a preto rozlišoval medzi tými, ktorí sa stávajú iba povolaní (*uocati*), ale nie sú vyvolení (*electi*). Z predestinovaných sa nik nemôže stratiť, pretože by to znamenalo, že Boh sa zmýlil.⁶⁴

Augustín, aby dokázal správnosť svojho výkladu, parafrázuje verš z Knihy Múdrosti (Múd 4,11: „Pretože sa ľúbil Bohu, stal sa jeho miláčikom, pretože žil medzi hriešnikmi, bol prenesený. Bol vzatý, aby zloba nezmenila jeho zmysľanie, alebo klam aby jeho dušu nezviedol“).⁶⁵ Vo svojom chápaní Augustín pokračuje v línii svojho predchodcu Cypriána⁶⁶, podľa ktorého je predčasná smrť dospelého človeka prejavom Božej milosti. A.-M. La Bonnardière pripomína, že Augustín často spájal tento text s veršom Rim 11,33, ktorý mu slúžil na to, aby zdôvodnil odmietnutie skúmať Božiu voľbu, pretože, podľa Augustína, nepoznať to je pre človeka spásonosné (*sed hoc quoque nobis saluberrimum esse credamus*).⁶⁷

Samozrejme, človek by rád vedel, podľa akého kľúča Boh vyberá a rozdeľuje milosť vytrvalosti. Augustín však odmieta oprávnenosť tejto požiadavky, pretože človek nie je schopný preniknúť do Božej podstaty, a na potvrdenie svojho názoru cituje Rim 11,33 („Aká hĺbka Božieho bohatstva, múdrosti a vedomosti! Aké nepochopiteľné sú jeho súdy a nevyspytateľné jeho cesty!“).⁶⁸ Toto nás však nesmie priviesť k tomu, nástojí Augustín, aby sme interpretovali Kristovu modlitbu za Petra v tom zmysle, že by napriek tejto modlitbe Petrova vytrvalosť závisela od jeho vôle, a nie od Kristovej modlitby. Preto nie prostredníctvom ľudskej vôle dosahujeme milosť, ale prostredníctvom samej milosti dosa-

⁶² *corrupt.* 7,13 (BA 24, 296–297).

⁶³ *corrupt.* 9, 21-22 (BA 24, 314–315).

⁶⁴ *corrupt.* 7, 14 (BA 24, 298–300): „Multi uocati, pauci electi. Quicumque enim electi, sine dubio etiam uocati: non autem quicumque uocati, consequenter electi. Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum uocati, qui etiam praedestinati atque praesciti. Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.“

⁶⁵ *corrupt.* 8, 19 (BA 24, 308–311): „Neque enim hoc non donat Deus quibus uoluerit, aut uero scriptura illa mentitur, quae de morte uelut immatura hominis iusti ait: ‘Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam eius’.“

⁶⁶ CYPRIANUS: *De mortalitate* 23, CSEL 3A. Ed. M. Simonetti. Wien, 1976, s. 311.

⁶⁷ *corrupt.* 8, 17 (BA 24, 304–305).

⁶⁸ *corrupt.* 8, 17 (BA 24, 304–305): „O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uiae eius!“

hujeme slobodu; a aby sme v nej vytrvali, prijíma (táto sloboda) z milosti aj dar potešujúcej stability (*delectabilem perpetuitatem*) a nepremožiteľnej sily (*insuperabilem fortitudinem*).⁶⁹

Augustínov argument, podľa ktorého smrť detí kresťanských rodičov, ktoré zomreli bez krstu, ako aj dar krstu udelený deťom neveriacich rodičov nepokazuje ani na neprítomnosť zásluh u prvých, ani na prítomnosť možných zásluh u druhých,⁷⁰ môže byť ľahko transponovaný na úroveň mníšskeho života. Mních, ktorý by sa nazdával, že vedie asketický a svätý život, si musí uvedomiť, že jeho stabilita v duchovnom živote je výsledkom čistej milosti, ktorá mu bola udelená bez predbežných zásluh, preto musí ostať pokorný, lebo dar pevnosti v dobre ešte neznamená dar konečnej vytrvalosti. Nevieme totiž, či je niekto predurčený, alebo nie, dozvieme sa to len neskôr, po jeho odchode z kláštora; týmto spôsobom interpretuje Augustín verš 1 Jn 2,19.⁷¹ Duchovný život musí byť teda prežívaný v akomsi druhu „spásonosného strachu“, ktorý odporúča svätý Pavol v Liste Filipanom 2,12-13, pretože je to Boh, ktorý vo svojej láske pôsobí v nás aj chcenie a aj konanie. Augustín sa často vracia k téme spásonosného strachu, ktorú využíva, aby adresoval svoje teologické poslanstvo tým, ktorí sú pokladaní za svätejších a asketickejších. Základom je pokora a vkladanie dôvery a nádeje v Boha; toto je nevyhnutný augustiniánsky predpoklad, aby bol niekto schopný viesť svätý život a v ňom vytrvať. Tento uzáver slúži teológovi z Hippo, aby sa znovu vrátil k prvotnej téme o potrebe napomínania. V každom prípade pokarhanie slúži tomu, kto je podľa Božieho rozhodnutia povolaný, vždy k dobrému – aj pokarhanie *etiam quod corripitur*. Preto by mali predstavení udeľovať napomenutia s láskou, aj keby nevedeli, či ten, koho napomínajú, patrí k Božím vyvoleným. Ak k nim patrí, tak mu Boh cez napomenutie udeľuje milosrdenstvo, ak však nie, tak cez napomenutie vykonáva súd.⁷²

⁶⁹ *corrupt.* 8, 17 (BA 24, 304–305): „Rogavi pro te, Petre, ne deficiat fides tua? An audebis dicere etiam rogante Christo ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse si Petrus eam deficere uoluisset, hoc est, si eam usque in finem perseuerare noluisse? quasi aliud Petrus ullo modo uellet, quam pro illo Christus rogasset ut uellet. Quando rogauit ergo ne fides eius deficeret, quid aliud rogauit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, inuictissimam, perseuerantissimam uoluntatem? Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur uoluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseueret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem.“

⁷⁰ *corrupt.* 8, 18 (BA 24, 306–307): „...quod filios quosdam amicorum suorum, hoc est regeneratorum bonorumque fidelium, sine baptismo hinc parvulos exeuntes, quibus utique si uellet huius lauacri gratiam procuraret, in cuius potestate sunt omnia, alienat a regno suo, quo parentes mittit illorum, et quosdam filios inimicorum suorum facit in manus Christianorum uenire, et per hoc lauacrum introducit in regnum, a quo eorum parentes alieni sunt, cum et illis malum, et istis bonum meritum nullum sit paruulis, ex eorum propria uoluntate.“

⁷¹ *corrupt.* 9, 20 (BA 24, 312–313).

⁷² *corrupt.* 9, 25 (BA 24, 324–326): „Nemo ergo dicat non esse corripiendum qui exorbitat de uia iusta, sed ei reditum et perseuerantiam a Domino tantum esse poscendam (...) Si enim secun-

MNÍŠKA POKORA A ADAMOVO ODMJETNUTIE BYŤ POKORNÝM

V centrálnej časti diela *De correptione et gratia* sa Augustín zaoberá problematikou nevytrvalosti praotca Adama a pomoci, ktorú mu Boh udelil.⁷³ Zaujímavá je otázka, prečo Augustín v diele zameranom na napomínanie v kláštore venuje takú dlhú časť diela Adamovi. Námietka, ktorú môže človek položiť, je podľa Augustína táto: Boh teda nie je nikomu nič dlžný a nemusí nikomu dať dar vytrvalosti, prečo však, znie námietka, nedostal tento dar Adam, veď dedičná vina sa odvíja až od jeho pádu a jeho následkov. Dostal Adam milosť daru vytrvalosti? A ak mal dar vytrvalosti, prečo potom nevytrval?⁷⁴

Vo svojej odpovedi poukazuje Augustín najprv na pád a vytrvalosť anjelov: jedni padli svojou vôľou a druhí v nej vytrvali v pravde, za čo dostali dar, že už nikdy nepadnú, dar, ktorý by dostal aj diabol a jeho anjeli, keby boli ostali verní.⁷⁵ Podobne aj Adam bol stvorený so slobodnou vôľou a mohol, keby bol chcel, zotrvať v spravodlivosti (*in statu recto*), ale dopustil, aby sa jeho slobodná vôľa odvrátila od Boha (*per liberum arbitrium Deum deseruit*), a preto bol potrestaný a v ňom celé ľudské pokolenie. Preto keby Boh aj nikoho nebol býval oslobodil, nik by za to nemohol kritizovať spravodlivý Boží rozsudok.⁷⁶

Akú mal teda, podľa Augustína, Adam milosť a mohol sa teoreticky zaoberať bez tejto milosti, pričom by sa spoliehal iba na svoju slobodnú vôľu? Augus-

dum propositum uocatus est iste, procul dubio illi, etiam quod corripitur, Deus cooperatur in bonum. Utrum autem ita sit uocatus, quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit esse faciendum: scit enim talem corripiendum, facturo Deo aut misericordiam, aut iudicium: misericordiam quidem, si a massa perditionis ille qui corripitur, gratiae largitate discretus est, et non est inter uasa irae quae perfecta sunt in perditionem, sed inter uasa misericordiae quae praeparauit Deus in gloriam; iudicium uero, si in illis est damnatus, in his non est praedestinatus.“

⁷³ Porov. LEBOURLIER, J.: Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin. In: *AM*, 3. *Études Augustiniennes*. Paris, 1955, s. 287.

⁷⁴ *corrupt.* 10, 26 (BA 24, 328–329): „Quomodo enim et accepisset perseuerantiam, et non perseuerasset? Porro, si propterea non habuit, quia non accepit, quid ipse non perseuerando peccauit, qui perseuerantiam non accepit? Neque enim dici potest, ideo non accepisse, quia non est discretus a massa perditionis gratiae largitate. Nondum quippe erat illa in genere humano perditionis massa antequam peccasset, ex quo tracta est origo uitiatia.“

⁷⁵ *corrupt.* 10, 27 (BA 24, 330–331): „Ceteri autem per ipsum liberum arbitrium in ueritate steterunt, eamque de suo casu numquam futuro certissimam scire meruerunt. (...) Certum est igitur hoc eos nosse per speciem, quod nos per fidem, nullam scilicet ruinam cuiusquam sancti angeli iam futuram.“

⁷⁶ *corrupt.* 10, 28 (BA 24, 332–333): „In quo statu recto ac sine uitio, si per ipsum liberum arbitrium manere uoluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis exexperimento, acciperet illam, merito huius permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. (...) Quia uero per liberum arbitrium Deum deseruit, iustum iudicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccauerat, damnaretur. (...) Unde etiamsi nullus liberaretur, iustum Dei iudicium nemo iuste reprehenderet.“

tín odpovedá v tom zmysle, že Adam mal milosť, ale odlišnú od našej (*magnam, sed disparem*), pretože sa nenachádzal v stave boja tela proti duši, ktorý je podľa Augustína opísaný v Liste Rimanom 7,23-25 („ale vo svojich údoch pozorujem iný zákon, ktorý odporuje zákonu mojej mysle a robí ma zajatcom zákona hriechu, ktorý je v mojich údoch. Ja nešťastný človek! Kto ma vyslobodí z tohoto tela smrti? Ale nech je Bohu vďaka skrze Ježiša Krista, nášho Pána! Ja sám teda myslou slúžim Božiemu zákonu a telom zákonu hriechu“).⁷⁷ Preto aj milosť, ktorú dostáva dnešný človek, je silnejšia (*potentiore gratia*): táto milosť je účasťou na milosti Ježiša Krista človeka, ktorý dostal zdarma túto milosť vďaka svojmu spojeniu s Božím Slovom, milosť, ktorá udržala Krista človeka v stave neochvejnej spravodlivosti. A cez tohto Prostredníka, ktorý sa nikdy nemohol stať zlým, Boh tvorí dobrých zo zlých, z tých, ktorí boli vykúpení jeho krvou.⁷⁸

Adam mal milosť, ktorá mu umožňovala nestať sa zlým. Keby bol chcel, nemusel požadovať od Boha milosť dobrej vôle, Božiu pomoc však mohol slobodne zamietnuť.⁷⁹ On však túto pomoc opustil a bol potom opustený (*se deseruit, et desertus est*); táto milosť mu však nedávala vôľu chcieť to dobro, zatiaľ čo milosť, ktorú my dostávame, spôsobuje, že aj chceme toto dobro.⁸⁰ Je teda nakoniec Boh vinný, že nedal Adamovi túto milosť chcenia?

Nie, pretože Augustín nehovorí, že Adam nepotreboval Božiu pomoc na to, aby dobre konal, ale zdôrazňuje, že mu táto pomoc nechýbala. Adam nepotreboval milosť chcenia, pretože nepodliehal tomu stavu, v ktorom sa nachádzame my dnes, a nepotreboval ani *žiadať* o túto milosť; nie však preto, že by sa bez nej zaobišiel, ale pretože bola pri ňom – naporúdzí (*quia non deerat*).⁸¹ My

⁷⁷ *correct.* 11, 29 (BA 24, 334–335): „Ille uero nulla tali rixa de se ipso aduersus se ipsum tentatus atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur.“

⁷⁸ *correct.* 11, 30 (BA 24, 336–337): „Deus ergo naturam nostram, id est animam rationalem carcarnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili uel mirabiliter singulari, ut nullis iustitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum quod sine initio est, una persona esset. (...) Ista natiuitas profecto gratuita coniunxit in unitate personae hominem Deo, carnem Verbo. Istam natiuitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt. (...) Per hunc Mediatorem Deus ostendit eos, quos eius sanguine redemit, facere se ex malis deinceps in aeternum bonos, quem sic suscepit, ut numquam esset malus, nec ex malo factus semper esset bonus.“

⁷⁹ *ench.* 28, 107, BA 9. Paris : I.E.A., 1988, s. 298–299: „Sic ergo factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset non sine adiutorio diuino, et suo fieri peruersus arbitrio.“ Porov. 28, 106 (BA 9, 296–299): „[...] sic homo in paradiso ad se occidendum relinquendo iustitiam idoneus erat per uoluntatem, ut autem ab eo teneretur uita iustitiae, parum erat uelle, nisi ille qui eum fecerat adiuuaret.“ Nemôžeme prijať výsledky, ktoré ponúka Ch. Boyer; podľa neho Adam „pouvait avec les seules forces de son état, sans intervention spéciale de la Providence, rester toujours dans l'innocence“ (Le système de saint Augustin sur la *grâce* d'après le *De correptione et gratia*. In: *RechSR*, 20, s. 494).

⁸⁰ *correct.* 11, 31 (BA 24, 338–339).

⁸¹ *correct.* 11, 32 (BA 24, 340–341). Porov. HOMBERT, P.-M.: *Gloria Gratiae*, s. 294, pozn. 133.

totiž pri modlitbe chválime Boha a doprosujeme sa milosti, Adamova modlitba bola modlitbou chvály, teda, zdôrazňuje Augustín, Adam sa nemusel doprosovať milosti, pretože tá bola naporúdzi pri ňom.⁸² Adam sa nemusel modliť ako my: „ale zbav nás zlého“ (Mt 5,13) a ani nemusel volať o pomoc, ale mal uznať, že to je Boží dar. Augustín chce jednoznačne povedať, že keby bol Adam vytrval, čo mohol, nemohol by sa chváliť sám v sebe, ale iba v Bohu.

Adam mohol byť teda svätejší ako my, ale nemohol byť menej závislý od Božej milosti; je nám ťažko predstaviť si emancipovaného Adama v raji. V štrnástej knihe *De ciuitate Dei*, ktorú G. Bardy datuje asi do roku 420, no mohla byť napísaná aj neskôr,⁸³ Augustín jasne hovorí, že „ani v raji neprináležalo človeku, aby žil dobre bez Božej pomoci“⁸⁴. Princíp suverenity Božej milosti neexistoval len po Adamovom páde; dokonca aj anjeli, ktorí vytrvali, mali svedčiť o tom, že „kto sa chváli, nech sa chváli v Pánovi“ (1 Kor 1,31); navyše, sme presvedčení, že pre tento dôvod Augustín napísal okolo roku 417 v dvanástej knihe *De ciuitate Dei*, že dobrí anjeli boli *amplius adiuti*.⁸⁵ Bolo však potrebné, aby Adam uznal, že táto milosť je tiež Božím darom. Podľa našej interpretácie fakt, že Augustín povedal, že Božia pomoc sa v súčasnej dobe dáva ako milosť (*secundum gratiam*), a nie ako odmena (*secundum debitum*),⁸⁶ nás nemôže viesť k uzáveru, že Boh *musel* dať Adamovi nevyhnutnú pomoc. Aj Adam prijal milosť (*secundum gratiam*); Augustín chce naznačiť, že keby bol Adam vytrval,

⁸² *corrupt.* 11, 32 (BA 24, 342–343): „Fit quippe in nobis per hanc Dei gratiam in bono recipiendo et perseueranter tenendo, non solum posse quod uolumus, uerum etiam uelle quod possumus. Quod non fuit in homine primo: unum enim horum in illo fuit, alterum non fuit. Namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat; ut autem in eo permaneret, egebat adiutorio gratiae, sine quo id omnino non posset; et acceperat posse si uellet, sed non habuit uelle quod posset: nam si habuisset, perseuerasset.“ Porov. CHÉNÉ, J.: *Les deux économies de la grâce d'après le 'De correctione et gratia'*. In: BA 24, pozn. 11, s. 796.

⁸³ Porov. BARDY, G.: Introduction. In: BA 33, s. 29.

⁸⁴ *ciu.* XIV, 27, BA 35. Ed. G. Bardy, G. Combès. Paris : I.E.A., 1993, s. 462–463: „...ita bene uiuere sine adiutorio, etiam in Paradiso non erat in potestate...“ Podľa G. Bardyho dvanásta kniha pochádza z tohto obdobia a trinásta je asi z roku 417. Porov. BARDY, G.: Introduction. In: BA 33, s. 28.

⁸⁵ *ciu.* XII, 9, 1 (BA 35, 174–176): „Isti autem, qui, cum boni creati essent, tamen mali sunt [mala propria uoluntate, quam bona natura non fecit, nisi cum a bono sponte defecit, ut mali causa non sit bonum, sed defectus a bono], aut minorem acceperunt diuini amoris gratiam quam illi, qui in eadem persisterunt, aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala uoluntate cadentibus illi amplius adiuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se numquam casuros certissimi fierent, peruenerunt; sicut iam etiam in libro, quem sequitur iste, tractauimus.“

⁸⁶ *corrupt.* 11, 32 (BA 24, 340–341): „Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam poena peccati est: quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Iesum Christum Dominum nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adist sine quo permanere non possumus, etiam si uelimus, uerum etiam tantum ac tale sit, ut uelimus.“

mal by sa chváliť v Pánovi. V augustiniánskej teológii je totiž nepredstaviteľné, že by Boh *sa mal* dať alebo *mal* by dať niečo človeku. Boh sa dáva len preto, lebo miluje človeka, a ak Boh „dlhuje“, dlhuje to svojou láskou, ktorá je jedinou silou, čo ho núti, aby niečo vykonal.

Asi najlepšie vysvetlenie, ktoré môžeme nájsť k tejto problematike, sa nachádza u Petra Lombardského v druhej knihe jeho *Sentencií*, kde komentuje prípad Adama a jeho vytrvalosti a hovorí: „Naozaj nemal, čím by mohol hýbať svojimi nohami bez milosti, ktorá pôsobí a spolupôsobí; predsa však mal to, na základe čoho mohol ostať stáť.“⁸⁷ Adam sa teda mohol, vďaka milosti, neodvrátiť od Boha (*discedit a Deo*), ale nemohol bez neho kráčať ďalej, nemohol konať dobro, aby sa v ňom sám chváliť. Adamovou čnosťou mala teda byť pokora, ktorá je dnes aj našou čnosťou, avšak v zosilnenej miere, pretože sa nachádzame v pozícii hriešnikov.

Adamovou základnou čnosťou mala byť pokora, tá istá čnosť, ktorá by mala byť čnosťou kresťanov. Ako to okomentoval H. Lubac: „...o dôvod viac byť pokorný, ale nie pokornejší ako Adam.“⁸⁸ Toto poukazuje na skutočnosť, že pokora nie je akýmsi následkom prvotného hriechu. Skutočná a pravá pokora pochádza z raja a Adam mal byť pred svojím hriechom pokorný. Pokora nie je negatívnou čnosťou, ktorá dosvedčuje ľudskú neschopnosť; stáva sa skôr chválou, pretože človek uznáva, že ho stvoril Boh a stvoril ho pre seba. Človek bol stvorený pre Boha, aby ho chválil, hovorí Augustín, píšuc svoje *Confessiones*,⁸⁹ a mal by to uznať.

ADIUTORIUM SINE QUO NON A ADIUTORIUM QUO

Kvôli tomu, aby lepšie vysvetlil túto problematiku, rozlišuje Augustín medzi Božou pomocou milosti, bez ktorej sa niečo neudeje (*adiutorium sine quo*

⁸⁷ LOMBARD, P.: *Sententiarum quator libri* II, distinctio 29, 1 (PL 192, 719): „Non enim habebat quo pedem mouere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.“ Porov. *Sententiarum quator libri* II, distinctio 24, 1 (PL 192, 701–702): „...datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem ualeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene uiuere quodammodo, qui poterat uiuere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter uiuere, quo uitam mereretur aeternam [...] His testimoniis euidenter monstratur quod homo rectitudinem et bonam uoluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare potuit.“ Porov. DE LUBAC, H.: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris, 2008, s. 124, pozn. 3.

⁸⁸ DE LUBAC, H.: *Augustinisme et théologie moderne*, s. 121: „...à un titre de plus être humble, mais non plus humble.“

⁸⁹ *conf. I, 1, 1, BA 13*. Paris : Desclée de Brouwer, 1962, s. 272–273: „Tu excitas, ut laudare te delectat, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“

non), a Božou pomocou milosti, skrze ktorú sa niečo deje (*adiutorium quo*), pričom to pripodobňuje k faktu, že bez stravy nemožno žiť, ale prítomnosť stravy neuchová život tomu, kto chce zomrieť.⁹⁰

Prvá milosť bola darovaná Adamovi ako milosť vytrvalosti, bez ktorej by nebol schopný vydržať len so svojou slobodnou vôľou, nešlo však o takú pomoc milosti, ktorou by vytrval. Teraz je však Bohom predurčeným dávaná *adiutorium quo*, ktorá im poskytuje samotnú vytrvalosť.⁹¹ Augustín sa pri svojej argumentácii opiera o dva verše Jánovho evanjelia (15,5b a 16a: „...lebo bezo mňa nemôžete nič urobiť“ a „nie vy ste si vyvolili mňa, ale ja som si vyvolil vás a ustanovil som vás, aby ste išli a prinášali ovocie a aby vaše ovocie zostalo“). Podľa Augustína ľudia v dnešnej situácii potrebujú túto milosť zoči-voči mnohým pokušeniam, ktoré ich utláčajú, preto táto oslobodzujúca milosť po tom, ako ich učinila dobrými, ich udržiava v dobrom až do konca.⁹² Na pozadí týchto myšlienok, ktoré podáva hipponský biskup, sa nachádza spirituálne stanovisko: človek sa podľa Augustína skutočne nemá čím chváliť pred Pánom. A na zavŕšenie argumentácie cituje Augustín jednu zo svojich najobľúbenejších citácií z 1 Kor 1,31: „Kto sa chváli, nech sa chváli v Pánovi.“⁹³

Adiutorium sine quo non, milosť, ktorú dostal Adam, sa udeľuje naďalej ľuďom, navyše, podľa Augustína, udeľuje Boh svojim vyvoleným tiež *adiutorium*

⁹⁰ *correct.* 12, 34 (BA 24, 342): „Itemque ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit. Nam sine alimentis non possumus uiuere, nec tamen cum adfuerint alimenta, eis fit ut uiuat qui mori uoluerit. Ergo adiutorium alimentorum est sine quo non fit, non quo fit ut uiuamus. (...) Alimenta uero non consequenter faciunt ut homo uiuat; sed tamen sine illis non potest uiuere.“ Porov. LÖSSL, J.: De correptione et gratia : Ueber Zurechtweisung und Gnade. In: *Augustinus Handbuch*, s. 343.

⁹¹ *correct.* 12, 34 (BA 24, 346): „Primo itaque homini (...) datum est adiutorium perseuerantiae, non quo fieret ut perseueraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseuerare non posset. Nunc uero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis, non tale adiutorium perseuerantiae datur, sed tale ut eis perseuerantia ipsa donetur: non solum ut sine isto dono perseuerantes esse non possint, uerum etiam ut per hoc donum non nisi perseuerantes sint.“

⁹² *correct.* 12, 35 (BA 24, 348): „Maior quippe libertas est necessaria aduersus tot et tantas tentationes, quae in paradiso non fuerunt, dono perseuerantiae munita atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis uincatur hic mundus: hoc sanctorum martyria docuerunt.“

⁹³ *correct.* 12, 37 (BA 24, 352–354): „lacuit enim Deo, quo maxime humanae superbiam praesumptionis exstingeret, ut non gloriatur omnis caro coram ipso, id est, omnis homo. (...) ta ergo non gloriatur omnis caro coram ipso. Non enim gloriatur iniusti, qui non habent unde; nec iusti, quia ex ipso habent unde, nec habent gloriam suam nisi ipsum, cui dicunt: Gloria mea, et exaltans caput meum. Ac per hoc ad omnem hominem pertinet quod scriptum est: Ut non gloriatur omnis caro coram ipso. Ad iustos autem illud: Qui gloriatur, in Domino gloriatur.“

quo, vďaka čomu vyvolení neodvratne a nepremožiteľne (*indeclinabiliter et insuperabiliter*) vífazia nad pokušením.⁹⁴

UZAVRETÝ POČET TÝCH, KTORÍ PRIJALI MILOŠŤ

Pokiaľ ide o počet osôb, ktorým Boh udeľuje milosť *adiutorium quo*, Augustín zastáva názor, že ich počet je fixne daný⁹⁵, a práve táto časť jeho náuky vzbudila nesúhlas mníchov v Hadrumete. Načo je dobrý duchovný zápas v kláštore, ak človek, ktorý vífází v boji proti pokušeniam, nemôže zmeniť tento fixne daný počet?

Ak máme dobre pochopiť Augustínov slovník, je potrebné, aby sme vzali do úvahy niekoľko skutočností. Množstvo tých ľudí, ktorým sa dáva na pomoc milosť *adiutorium quo*, je presne stanovené.⁹⁶ Augustínov slovník je v tomto ohľade protimanichejský: je len jeden Boh, ktorý riadi všetko, a niet iného boha, ktorý by mohol ovplyvniť jeho rozhodovania, prípadne ich pozmeniť svojím vplyvom: preto nástojí na od Boha určenom počte (*numerus*), ktorý *nec addatur – nec minuat*. Augustín rozlišuje dva ontologicky rozdielne poriadky, ktoré nemôžeme zmiešavať. Najprv je Božie rozhodnutie stvoriť ľudstvo, spasit ho, rozhodnutie, ktoré je od večnosti. Toto Božie rozhodnutie sa nachádza v nemennej prítomnosti spolu s posledným súdom a záverečným oslávením predestinovaných: toto je spomenutý fixný pobyt. Zdá sa, že z tohto dôvodu je Božia vôľa *certa a efficacissima*. Potom existuje historická časovosť, kde sa „prvá“ časť Božieho rozhodnutia odvíja. Dejiny spásy sa „odohrávajú“ v časovosti, ale z Božieho pohľadu sú počiatok a záver týchto dejín „už rozhodnuté“. Nie je to teda chronologický čas, ktorý podmieňuje Božie pôsobenie, pretože Boh stvoril aj čas, aj človeka, ktorý prežíva tento čas. Presne určený počet ľudí, ktorí budú spasení a zatratení, však nevyplýva z predestinačného rozhodnutia, ale z Božieho predpoznania, pretože v konečnom dôsledku počiatok a koniec dejín spásy je pre Boha „jedným okamihom“.

Ak chceme pochopiť Augustína, nesmieme dávať na tú istú úroveň Božie rozhodnutia, ktoré sú „mimočasové“, a skutočnosť, že ich spoznáваме v čase.

⁹⁴ *corrupt.* 12, 38 (BA 24, 356): „Subuentum est igitur infirmitati uoluntatis humanae, ut diuina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo, quamuis infirma, non tamen deficeret, neque aduersitate aliqua uinceretur.“ Porov. HARRISON, C.: *Delectatio uictrix: Gratia y libertad en san Agustin*. In: *Augustinus*, 40, 1995, s. 105–110; MAYER, C.: *Delectatio*. In: *Augustinus Lexikon*, 3, stl. 267–285.

⁹⁵ *corrupt.* 13, 39 (BA 24, 358–359): „Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis...“

⁹⁶ *corrupt.* 13, 39 (BA 24, 358–359): „Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis...“

Navyše je dôležité pripomenúť, že Augustín nevraví o *ante praeuisa merita* a ani o *post praeuisa merita*; teologicky uznáva len *sine ullis praecedentibus meritis*.⁹⁷ Tvrdenie, že milosť *adiutorium quo* je daná vyvoleným, je vypovedané z Božieho pohľadu, a nie z pohľadu človeka.⁹⁸ Božie rozhodnutie o počte predurčených je skryté, pripomína Augustín, a to najmä zo spirituálnych dôvodov, aby sa človek nevyvyšoval (*ne forte quis extollatur*).⁹⁹ Táto neistota neumožňuje vznik duchovnej povýšenosti, pretože veriaci nevie, či patrí, alebo nie do počtu predurčených: pýcha asketického človeka, ako aj beznádej hriešnika sú vylúčené. Nik nevie, či ten druhý je, alebo nie je predurčený. Ak by to tak nebolo, nik by si nezachoval postoj bázne, ktorá je podľa Augustína užitočná, aby prekonávala pýchu.¹⁰⁰ Zdá sa, že Augustín je presvedčený, že duchovný život môže spôsobiť vznik falošnej istoty, založenej na vlastných zásluhách, ktorá umožní vznik pýchy (*ut superbiam possit generare securitas*), a hipponský teológ sa chce vyhnúť tomuto nebezpečenstvu. Skutočná istota je len u anjelov, ktorí vytrvali, a bude udelená ľuďom na konci čias.

1 TIM 2,4 – PASTORAČNÁ PRAX A PREDESTINÁCIA

Po tomto výklade predestinácie sa Augustín znovu vracia späť k pôvodnej problematike hadrumetských mníchov a zdôrazňuje, že napomenutie neprotirečí jeho náuke o nezaslúžiteľnej milosti, ale práve naopak, jej prospieva. Pre predurčených je napomenutie *salubre medicamentum*, a pre druhých je *poenale tormentum*.¹⁰¹ Ako však potom chápať biblické vyjadrenie z 1 Tim 2,4 („ktorý chce, aby boli všetci ľudia spasení a poznali pravdu“), podľa ktorého Boh chce spásu všetkých ľudí? V diele *De correptione et gratia*, ako aj napríklad v skoršom

⁹⁷ Porov. TRAPÈ, A.: *S. Agostino : Introduzione alla dotrina della Grazia II*, s. 181–187.

⁹⁸ Z tohto dôvodu názor D. Ogliariho, že Augustínova pozícia je *infralapsárna*, musí byť zjemnený. „To begin with, the Augustinian theory of predestination, of which the doctrine of the *massa damnata/perditionis/peccatorum* is the ultimate foundation, is *infralapsarian*.“ (OGLIARI, D.: *Gratia et Certamen : The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with So-called Semipelagians*, s. 398.) Hovoriť o *infralapsárnych* a *supralapsárnych* pozíciách znamená zastávať názor, že Boh vykonal rozhodnutia vzťahujúce sa na ľudstvo vo vnútri času, a nie v nemennej Božej prítomnosti.

⁹⁹ *corrept.* 13, 40 (BA 24, 360–361).

¹⁰⁰ *corrept.* 13, 40 (BA 24, 360–361): „Nam propter huius utilitatem secreti, ne forte quis extollatur, sed omnes etiam qui bene currunt timeant, dum occultum est qui perueniant [...] Quorum si nemini contigisset, tamdiu haberent homines istum saluberrimum timorem, quo uitium elationis opprimitur...“

¹⁰¹ *corrept.* 14, 43 (BA 24, 366–367): „...ut si is qui corripitur, ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum; si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum.“

diele *Enchiridion*, podáva Augustín dosť reštriktívnu exegézu, podľa ktorej *omnes* – všetci znamená všetci predestinovaní.¹⁰²

Čo ho privedlo k takejto exegéze? Okrem iných dôvodov, Augustín sa znovu opiera o niektoré verše Biblie, napríklad Lk 11,42 („dávate desiatky ... z každej zeleniny“ – *omne olus*) a 1 Kor 10,33 („ako sa aj ja chcem páčiť všetkým vo všetkom“ – *Sicut et ego omnibus per omnia placeo*), kde *omnes* má zástupný význam.¹⁰³ Z tohto dôvodu v tomto diele Augustín chápe 1 Tim 2,4 tak, že vyvolení sú v rôznych skupinách ľudí.¹⁰⁴ Augustínov postoj sa však často menil a ponúkal aj iné chápanie tohto verša. Napríklad v liste číslo 217,19, ktorý bol adresovaný Vitalovi (medzi 426 – 428), Augustín zastáva názor, že budú zachránení len tí ľudia, ktorých spásu si prial Boh.¹⁰⁵

Ako však pastoračne pôsobiť pri takejto exegéze? Podľa Augustína je potrebné, aby pastoračné pôsobenie bolo založené na vnútornej túžbe po spáse všetkých ľudí. Tento postoj by mal byť vlastný každému kresťanovi a túžba po spáse bližneho by mala riadiť každé cirkevné nariadenie, vrátane trestu. Zmyslom trestu, ktorý Augustín súhrnne nazýva v tomto diele *damnatio* a pod ktorým chápe súhrnne *excommunicatio* určenú pre laikov, *proiicere* pre mníchov, či *degradatio* pre kňazov (cirkevná váha trestov je v zásade tá istá), je vždy náprava hriešnika.¹⁰⁶ No keďže my ľudia nevieme, kto patrí k počtu preduročených, podľa Augustína je našou povinnosťou, aby sme sa podľa vzoru Ježiša Krista, ktorý zomrel *pro omnibus* na kríži, v láske usilovali o záchranu všetkých, a to prostredníctvom modlitby a napomenutia.¹⁰⁷

¹⁰² *ench.* 103, 27 (BA 9, 289–293).

¹⁰³ *corrept.* 14, 44 (BA 24, 368).

¹⁰⁴ *ench.* 27,103 (BA 9, 288–293).

¹⁰⁵ *ep.* 217, 19 (CSEL 57, 417): „Sed sicut illud quod dictum est: ‘omnes in Christo uiuificabuntur’, cum tam multi aeterna morte puniantur, ideo dictum est, quia omnes quicumque uitam aeternam percipiunt, non percipiunt nisi in Christo: ita quod dictum est, ‘omnes homines uult Deus saluos fieri’, cum tam multos nolit saluos fieri, ideo dictum est, quia omnes qui salui fiunt, nisi ipso uolente non fiunt; et si quo alio modo illa uerba apostolica intellegi possunt, ut tamen huic apertissimae ueritati, in qua uidemus tam multos, uolentibus hominibus, sed Deo nolente, saluos non fieri, contraria esse non possint.“

¹⁰⁶ *corrept.* 14, 46 (BA 24, 372–374): „Quia et ipsa quae damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, qua poena in Ecclesia nulla maior est, potest, si Deus uoluerit, in correptionem saluberrimam cedere atque proficere. Neque enim scimus quid contingat sequenti die; aut ante finem uitae huius de aliquo desperandum est (...) ab illo, cui nihil est impossibile, ipsa forsitan separatione sanandam.“

¹⁰⁷ *corrept.* 14, 46 (BA 24, 374): „Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes uelimus saluos fieri. (...) Ad nos ergo qui nescimus quisnam sit filius pacis, aut non sit, pertinet nullum exceptum facere, nullumque discernere; sed uelle omnes saluos fieri, quibus praedicamus hanc pacem.“

Vo všeobecnosti povedané, Augustínovo myslenie je ovplyvnené jeho manichejskou minulosťou a jeho bojom proti manichejcom, keď sa viac zaujímal o konkrétnu účinnosť a silu Božieho rozhodnutia; táto minulosť mu nedovoľovala, aby pripustil teologickú možnosť situácie, keď by Boh chcel spasíť nejakého človeka, ale by neuspel, prinútený akousi vonkajšou silou, silnejšou, ako je on sám. Z tohto dôvodu Augustín vraví o Bohu, že koná všetko, čo chce, a tento Boh nechce nič z toho, čo nekoná. Sväté písmo ho naučilo, že Boh *omnia quae uoluit, fecit*¹⁰⁸, a len pre tento dôvod zdôrazňuje, že Boh má moc, aby naklonil srdce človeka tak, ako sa mu páči.¹⁰⁹ Na druhej strane si však musíme tiež uvedomiť, že Augustín by nikdy neakceptoval obraz Boha, ktorý by konal arbitrárne: Boh koná iba s láskou a pod jej vplyvom. Idea, ktorú Augustín ponúka čitateľovi *De correptione et gratia*, je jasná: Sväté písmo neumožňuje pripustiť si myšlienku, podľa ktorej by sa mohlo stať, že by Boh neudelil svoju milosť niekomu, a ten by napriek tomu žil sväto a zaslúžil by si tak večný život iba na základe svojich vlastných síl. V augustiniánskej teológii mníšskeho života si mních nezasluhuje milosť rehoľného života, nezasluhuje si milosť žiť sväto takýmto spôsobom života, ani si nezasluhuje milosť vytrvať v tomto živote do konca. Človek iba jednoducho prijíma tento dar ako milosť Božiu. Nevykonal nič, aby si ho zaslúžil, a nekoná nič, aby si zaslúžil v ňom vytrvať. Z tohto dôvodu sa nemôže pýšiť tým, že žije sväto. Ak si pripomenieme, čo píše J.-M. Salamito, podľa ktorého sa dá predpokladať, že Augustín, Julián z Eklanu, aj mnísi z Marseille zastávali tú istú teologickú pozíciu, pokiaľ ide o malý počet vyvolených, ako aj zachránených,¹¹⁰ a dá sa predpokladať, že toto bola aj pozícia mníchov v Hadrumete, vidíme, že Augustín nepopiera všeobecný princíp spásy, ale akýsi druh mníšskeho farizeizmu, čo chápeme ako myšlienkový koncept, podľa ktorého je spása odmenou Boha, ktorý ju musí dať askétovi, mníchovi, čo si ju zaslúžil. Pretože, aký by bol nakoniec rozdiel medzi farizejom Nového zákona, ktorý chce dosiahnuť spásu vlastnými silami, a mníchom, ktorý si ju zaobstaráva duchovným životom, čo je naplno v jeho silách, ak je Boh povinný obom udeliť spásu?

Záverom dodáva hipponský teológ ešte jednu zaujímavú exegézu tejto biblickej state, ktorá nebola doteraz dostatočne preskúmaná v rámci *augustiniánskeho korpusu*. Podľa tohto výkladu, hoci nevieme, kto bude spasený, Boh nám nariaďuje túžiť po spásu ľudí, ktorým sa prihovráame, a Boh sám v nás spôso-

¹⁰⁸ *ench.* 24, 97 (BA 9, 274–275), kde Augustín cituje Ž 103,11.

¹⁰⁹ *corrept.* 14, 45 (BA 24, 370–371): „Numquid aliquis dicturus est, non iturum fuisse cum Saul, quemquam eorum quorum tetigit corda Dominus ut irent cum illo; aut isse aliquem pestilentium, quorum ut hoc facerent corda non tetigit?“

¹¹⁰ Porov. SALAMITO, J.-M.: *Les virtuoses et la multitude : Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, s. 276.

buje toto chcenie, a to tým, že rozlieva do našich srdc lásku Božieho ducha (čo je vlastne parafrázou na Rim 5,5: „Božia láska je rozliata v našich srdciach skrze Ducha Svätého, ktorého sme dostali“). Augustín cituje Gal 4,6 („Pretože ste synmi, poslal Boh do našich srdc Ducha svojho Syna a on volá: Abba, Otče!“) a Rim 8,15 („ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva, v ktorom voláme: Abba Otče!“) a vysvetľuje to, že Boží Duch, ktorého sme dostali, v nás vyvoláva túžbu, aby sme chceli spásu všetkých ľudí. Boh teda túži a chce, prostredníctvom nás, aby sa všetci ľudia spasili.¹¹¹ Táto záverečná Augustínova exegéza sa stane teologicky veľmi zaujímavou, ak vezmeme do úvahy iný obľúbený Augustínov citát z Knihy Prísloví 8,35, citovaný podľa Septuaginty: *praeparatus uoluntas a Domino* – vôľa je pripravovaná Pánom.

Ako teda chápať, že Boh pripravuje našu vôľu, aby aj chcela, a z tohto dôvodu vlieva do našich srdc svojho Ducha Svätého, ktorý v nás a prostredníctvom nás túži po spáse všetkých ľudí? Ide o nečakané rozšírenie Augustínovho pohľadu? Na toto nám už bohužiaľ Augustín neodpovie, ale bolo by zaujímavé interpretovať náuku o milosti z tohto pohľadu.

ZÁVER

Zámerom diela *De correptione et gratia* nebolo vypracovať abstraktnú teóriu o predestinácii, hlavným zámerom Augustína je priviesť človeka ku vnútornej konverzii a pokornému prijatiu Kristovej milosti. Preto napríklad, keď Augustín hovorí v diele *De praedestinatione sanctorum* o predestinácii, každú sekciu končí citáciou z Ef 2,(8)9 („Lebo spasení ste milosťou skrze vieru; a to nie je z vás, je to Boží dar: nie zo skutkov, aby sa nik nevystatoval“). Augustínovu teológiu milosti treba preto chápať v spirituálnom kontexte hovorenia o pýche a pokore.¹¹² Teológia milosti a predestinácie chápaná v kontexte rehoľného

¹¹¹ *corrupt.* 14, 47 (BA 24, 376–377): „Quia ergo nos qui salui futuri sint nescientes, omnes quibus praedicamus hanc pacem saluos fieri uelle Deus iubet, et ipse in nobis hoc operatur, diffundendo istam caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, potest etiam sic intellegi quod omnes homines Deus uult saluos fieri, quoniam nos facit uelle: sicut misit Spiritum Filii sui clamantem: Abba, Pater, id est, nos clamare facientem. De ipso quippe Spiritu, alio loco dicit: Accepimus Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Nos ergo clamamus, sed ille clamare dictus est, qui efficit ut clamemus.“

¹¹² *praed. sanct.* 2, 6, BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris: Desclée de Brouwer, 1962, s. 474–475: „Cauendum est, fratres dilecti a Deo, ne homo se extollat aduersus Deum, cum se dicit facere quod promisit Deus“; 7, 12 (BA 24, 500–501); 10, 19 (BA 24, 522–523); *perseu.* 14, 36 (BA 24, 684–686): „Nec rursus, praedicatione fidei proficientis et usque ad ultimum permanentis, impedienda est praedictio praedestinationis, ut qui fideliter et obedienter uiuit, non de ipsa obedientia tamquam de suo non accepto bono extollatur, sed qui gloriatur, in Domino gloriatur“; 22, 59 (BA 24, 742–744): „Si qui autem adhuc in peccatorum damnabilium delectatione remoramini, apprehendite saluberrimam disciplinam; quod tamen cum feceri-

života zabraňuje tomu, aby sa mnísi pokladali za tvorcov vlastnej spásy, nezávisle od Boha. To, čo ostáva mníchovi, je *insecuritas* v oblasti spásy. Augustín, aby to zdôraznil ešte viac, nástojí na fakte, že všetci zhrešili v Adamovi. Pozícia mnícha, ktorému hipponský teológ adresuje dielo o milosti a napomínaní, je taká, že napriek všetkému úsiliu si nie je istý svojou spásou, a navyše, nemá nárok na Božiu lásku. Nemôže sa chváliť svojimi skutkami, pretože nevie, či patrí do počtu predurčených. Jeho život je situovaný do historickej a spirituálnej pozície medzi pôvodným *posse non peccare/posse non mori* a eschatologickým zavŕšením *non posse peccare / non posse mori*: jeho pozícia je definovaná ako *non posse non peccare* a *non posse non mori*.¹¹³ Jediná čnosť, ktorá mníchovi ostáva, je pokora srdca. Taký mních sa správa pokorne voči inému mníchovi, modliac sa a karhajúc ho a túžiac po jeho spáse.

Záverom si myslíme, že asi najlepšie Augustínovo myslenie o predestinácii vyjadril F. Cayré: „Žite, akoby ste boli predestinovaní, aby ste sa raz dozvedeli, že nimi ste.“¹¹⁴

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AUGUSTINUS: *Confessiones*. BA 13; zv. I: knihy I–VII, zv. II: knihy VIII–XIII. Úvod a pozn. k dielu A. Solignac, preklad E. Tréhorel, G. Bouissou. Paris : I.E.A., 1962 (nová edícia 1992).
- AUGUSTINUS: *De catechizandis rudibus*. BA 11/1. Ed. G. Madec. Paris : I.E.A., 1991.
- AUGUSTINUS: *De civitate Dei*. BA 33–37. Ed. G. Bardy, G. Combès. Paris : Desclée de Brouwer; I.E.A., 1959 – 1993.
- AUGUSTINUS: *De correptione et gratia*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *De doctrina christiana*. BA 11/2. Ed. M. Moreau, I. Bochet. Paris : I.E.A., 1997.
- SV. AUGUSTÍN: O kresťanskej náuke. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky M. Andoková. In: SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke : O milosti*

tis, nolite extolli quasi de operibus uestris, aut gloriari quasi hoc non acceperitis: 'Deus est enim qui operatur in uobis et uelle et operari', pro bona uoluntate..."; *corrept.* 10, 28; 13, 40 (BA 24, 332–333, 360–361); *gr. et lib. arb.* 7, 17; 8, 20; 9, 21 (BA 24, 128–129, 132–133, 138–139).

¹¹³ *corrept.* 12, 33 (BA 24, 344–345); *ciu.* XXII, 30, 3 (BA 37, 710–711); porov. GROSSI, V.: L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino : De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia. In: *Studi storico religiosi*, IV/1, s. 104–108.

¹¹⁴ CAYRE, F.: *Patrologie et Histoire des dogmes* I. Paris, 1953, s. 816–817: „Vivez en prédestinés pour apprendre un jour que vous l'étiez.“

- a slobodnej vôle*. Edícia Bibliotheca Antiqua Christiana. Prešov : Petra 2004, s. 19–168.
- AUGUSTINUS: *De dono perseverantiae*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *De gratia et libero arbitrio*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- SV. AUGUSTÍN: O milosti a slobodnej vôle. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky R. Horka. In: SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke : O milosti a slobodnej vôle*. Edícia Bibliotheca Antiqua Christiana. Prešov : Petra, 2004, s. 169–217.
- AUGUSTINUS: *De opere monachorum*. CSEL 41. Ed. J. Zycha. Wien, 1900, s. 531–595.
- AUGUSTINUS: *De praedestinatione sanctorum*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *Enchiridion*. BA 9. Paris : I.E.A., 1947, 1988.
- AUGUSTINUS: *Epistula Evodii episcopi ad Abbatem Valentinum A drumetinum*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *Epistula sancti Ianuariani*. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *Epistulae*. CSEL 57. Ed. A. Goldbacher. Wien, 1895 – 1898. *Epistulae* 214–216, 225–226. BA 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- AUGUSTINUS: *Retractationes*. BA 12. Úvod, preklad a pozn. k dielu G. Bardy. Paris : Desclée de Brouwer, 1950.
- CYPRIANUS: *De mortalitate*. CSEL 3A. Ed. M. Simonetti. Wien, 1976, s. 17–32.
- HIERONYMUS: *Epistulae*. CSEL 54, 55, 56. Ed. I. Hilberg. Wien, 1910 – 1918. *Augustinus Lexikon*. Ed. Cornelius Mayer. Bâle, Schwabe, 1986–, zv. 1.
- BARDY, G.: *Introduction*. In: BA 33. Ed. G. Bardy, G. Combès. Paris : Desclée de Brouwer, 1959.
- BIARNE, J.: Moines et rigoristes en Occident. In: *Naissance d'une chrétienté (250–430) : Histoire du christianisme des origines à nos jours*. II. zv. Desclée, 1995, s. 747–768.
- BOYER, Ch.: Le système de saint Augustin sur la grâce. In: *RechSR*, 20, 1930, s. 481–505.
- CAYRE, F.: *Patrologie et Histoire des dogmes*. I. zv. Paris, 1953.
- DRECOLL, V. H.: Gratia. In: *Augustinus Lexikon*, 3, 2004, s. 182–242.
- FOLLIET, G.: (Deus) omnia cooperatur in bonum, Rom. 8,28 : Les citations du verset chez Augustin. In: *Sacris erudiri*, 37, s. 33–55.

- GROSSI, V.: *Correptio-Correctio-Emendatio in Agostino d'Ipbona : Terminologia penitenziale e monastica*. In: *Augustinianum*, 37, s. 215–222.
- GROSSI, V.: *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino (De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia)*. In: *Studi storico religiosi*, IV, 1, s. 104–108.
- GROSSI, V.: *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo : Le fonti agostiniane*. Roma, 1993.
- GROSSI, V.: *La crisi antropologica nel monastero di Adrumeto*. In: *Aug*, 19, 1979, s. 103–133.
- HARRISON, C.: *Delectatio uictrix : Gracia y libertad en san Agustín*. In: *Augustinus*, 40, 1995, s. 105–110.
- HOMBERT, P.-M.: *Gloria Gratiae : Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*. Paris, 1996.
- CHÉNÉ, J.: *La théologie de saint Augustin : Grâce et prédestination*. Lyon : Editions Xavier Mappus, 1961.
- CHÉNÉ, J.: *Le semipélagianisme du midi de la Gaule, d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à s. Augustin*. In: *RechSR*, 43, 1955, s. 321–341.
- CHÉNÉ, J.: *Les deux économies de la grâce d'après le 'De correptione et gratia'*. In: *BA*, 24. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha : Oikoymenh, 2006.
- LANCEL, S.: *Hadrumète*. In: *DHGE*, 22, 1988, stl. 1493–1495.
- LEBOURLIER, J.: *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin*. In: *AM*, 3. *Études Augustiniennes*. Paris, 1955.
- LIENHARD, J. T.: *Reading the Bible and Learning to Read : The Influence of Education on St. Augustine's Exegesis*. In: *Augustinian Studies*, 27, 1996, s. 7–25
- LITVA, A.: *Teológia sv. Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 1991.
- LOMBARD, P.: *Sententiarum quator libri II, distinctio 29, 1 (PL 192, 719)*.
- LÖSSL, J.: *De correptione et gratia (Ueber Zurechtweisung und Gnade)*. In: *Augustinus Handbuch*. Ed. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007.
- LUBAC DE, H.: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris, 2008.
- MARAFIOTI, D.: *L'uomo tra legge e grazia : Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino*. Napoli : Morcelliana, 1983.
- MARKUS, R.: *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1990.
- MAYER, C.: *Delectatio*. In: *Augustinus Lexikon*, 3, stl. 267–285.
- OGLIARI, D.: *Gratia et Certamen : The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with So-called Semipelagians*. Leuven, 2003.
- SALAMITO, J.-M.: *Les virtuoses et la multitude : Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble, 2005.

- SOLIGNAC, A.: Les excès de l' 'intellectus fidei' dans la doctrine d'Augustin sur la grâce. In: *NRTh*, 110, 1988, s. 825–849.
- THONNARD, F.J.: Grâce opérante et grâce coopérante selon saint Augustin. In: *Note complémentaire 4. BA 24*. Ed. J. Chéné, J. Pintard. Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
- TRAPÈ, A.: *S. Agostino : Introduzione alla dottrina della Grazia*. II. zv. CSA 2. Roma : Città Nuova, 1987.
- VAN BAVEL, T. J.: Correctio, corrigere. In: *AugustinusLexikon*, 1, stl. 22–27.
- VAN BAVEL, T. J.: Correptio, corripere. In: *AugustinusLexikon*, 1, stl. 35–39.
- VEER DE, A.: Massa perditionis. In: *BA 22*. Ed. H. Chirat et al. Paris : Desclée de Brouwer, 1975.
- WEAVER, R. H.: Semipelagianism. In: *Encyclopedia of Early Christianity 1 – 2*. Ed. E. Ferguson. New York; London, 1997.
- ZUMKELLER, A.: Correptione et gratia (De-). In: *AugustinusLexikon*, 2, 2004, s. 39–46.

ThLic. MILOŠ LICHNER SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: milisj@jesuites.com

Čnosť – cesta ku šťastiu

ANABELA OBYŠOVSKÁ

OBYŠOVSKÁ, A.: Virtue – the Way towards Happiness. *Teologický časopis*, X, 2012, 1, s. 59 – 64.

Saint Augustine in his writing *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, which has become a source of this article, treats the question of virtues from the point of view of their effect. The four cardinal virtues (*temperantia, fortitudo, iustitia, prudentia*) represent in his view the basis of God's love, and thus they become indispensable in the life. The objective of this article is to show Augustine's concept of principal virtues as well as to indicate the aim of human life.

Keywords: virtue, cardinal virtues, Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, the way towards happiness

ÚVOD

Túžba po šťastnom a bezstarostnom živote je asi najzákladnejšou hnacou silou v existencii každého človeka. Pod pojmom šťastie a blaženosť si však všetci predstavujeme niečo iné. Pre svätého Augustína, neúnavného hľadača šťastia a pravdy, je najvyšším stupňom blaženosti Boh. Jediná cesta, ktorá k nemu vedie, je cesta čností, cesta úprimnej a nepretržitej lásky k Bohu i k blížnemu.

Svätý Augustín vo svojom diele *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, z ktorého v tejto práci vychádzame, veľmi jasne opisuje túto cestu. Odpovedá na otázku, čo máme rozumieť pod slovom čnosť. Zaoberá sa jej rôznymi prejavmi a nakoniec mnohými príkladmi zo Svätého písma ukazuje smer, ktorým sa treba vydať, aby človek bezpečne došiel ku svojmu cieľu.

ČNOSŤ

V dobe svätého Augustína filozofia väčšinou hľadela na čnosť ako na schopnosť ľudskej duše a intelektu rozoznať dobro od zla. A život v súlade so zvoleným dobrom a harmónia so sebou samým i s okolitým svetom boli len praktickým uskutočňovaním túžby dosiahnuť dokonalé šťastie a blaženosť.

Najväčší filozofi obdobia staroveku, ktorí svojím učením poznačili vývoj myslenia na celé stáročia, chápali čnosť podobne. Sokratov žiak Platón pod

vplyvom svojho učiteľa stotožňuje každú čnosť s poznaním dobra a zla.¹ Aristoteles vo svojej etike tiež vychádza z tvrdenia, že čnosť je spôsob prežívania života, v ktorom záleží len na rozumovej voľbe medzi dobrom a zlom.² Rozum je pre neho neoddeliteľný od čnosti. Stoicizmus, filozofický smer usilujúci sa nájsť a rozpracovať morálne zásady pre človeka, úplne stotožňuje čnosť s rozumom.³ Čnosť pokladá za trvalú dispozíciu človeka konať a žiť v súlade s rozumom.⁴ V ponímaní týchto filozofických názorov neexistuje nijaká morálna čnosť bez praktického rozumu, ani praktický rozum bez čnosti.⁵

Pohľad svätého Augustína na čnosť je už úplne odlišný od predchádzajúcich tvrdení. Zatiaľ čo tie definovali čnosť predovšetkým ako rozumovú schopnosť poznať a konať dobro, Augustín ju chápe ako zvrchovanú lásku k Bohu. Píše, že „čnosť nie je nič iné ako zvrchovaná láska k Bohu“⁶. Táto láska však musí byť absolútna, človek musí Boha milovať celým svojím srdcom, celou svojou myslou a celou svojou dušou.⁷ Čnosť sa tak stáva prostriedkom na uspôsobenie duše stať sa dokonalou v láske k Bohu. Ba čo viac, práve čnosť nás robí schopnými zjednotiť sa s Bohom, „spôsobuje, že sa spájame s Bohom, ak je v nás, sama nás spája“⁸. Čnosť je tak jedinečným dôkazom a prejavom lásky k Bohu⁹ a ako taká sídli v duši človeka.

V Augustínových očiach už čnosť nespočíva v rozume a intelektu človeka, lebo ten je veľmi často zatienený neresťami a hriechom.¹⁰ Čnosť sa stáva výlučnou záležitosťou ľudskej duše, a nie tela.¹¹ Telo vo všetkých svojich zločkách nemôže mať zásluhy na čnostiach duše, aj keď ich účinkom podlieha. Pod vplyvom duše sa však stáva jediným prostriedkom, ako sa môžu čnosti prejavíť navonok v podobe dobrých skutkov konaných z lásky k Bohu.

Augustín v súvislosti s čnosťou veľmi často hovorí o múdrosti. Jediné múdry človek môže poznať Boha a byť s ním v úzkom spojení. Múdry si vie vybrať správ-

¹ Porov. STUMP, E., KRETZMANN, N.: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, 2001, s. 226.

² Porov. STUMP, E., KRETZMANN, N.: *The Cambridge Companion to Augustine*, s. 12.

³ Porov. RIST, J.: *Stoická filosofie*. Praha, 1998, s. 29.

⁴ Porov. RIST, J.: *Stoická filosofie*, s. 24.

⁵ Porov. STUMP, E., KRETZMANN, N.: *The Cambridge Companion to Augustine*, s. 226.

⁶ *De mor. Ecc. Cath.* XV, 25, CSEL 90. Ed. J. B. Bauer. Wien, 1990, s. 52: „nihil omnino esse uirtutem affirmauerim nisi summum amorem Dei.“

⁷ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* IX, 14 (CSEL 90, 36).

⁸ *De mor. Ecc. Cath.* XI, 19 (CSEL 90, 44): „fauet ut coniungamur Deo, si in nobis est, ipsa coniungit.“

⁹ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XVII, 31 (CSEL 90, 58).

¹⁰ *De mor. Ecc. Cath.* II, 3 (CSEL 90, 22): „quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum uitiorumque uelantur.“

¹¹ *De mor. Ecc. Cath.* V, 8 (CSEL 90, 28): „bonos mores ea nostra pars actura est, quae inquirat et discit et haec animae sunt propria; non igitur de corpore ... quaestio est.“

nu cestu svojho života. Táto múdrosť však nie je učenosťou filozofov, ani nespočíva v prenikavom intelektu človeka. Je chápaná z biblického hľadiska ako vnútorná sila a schopnosť človeka, ktorá ho vedie k bohabojnému a nábožnému životu: „Ona spôsobuje čnosť, lebo ona vyučuje miernosti a opatrnosti, spravodlivosti a pevnej odvahe, od ktorých nič užitočnejšieho nieta v ľudskom živote.“ (Múd 8,7) Múdrost sa tak stáva základným predpokladom človeka na získanie čnosti.

Filozofické systémy staroveku pokladali čnosť za zručnosť dobrého života a po jej osvojení človek získa šťastie a blaženosť. Chápanie svätého Augustína je v tejto problematike oveľa hlbšie. Na základe Biblie stotožňuje čnosť a múdrosť s Ježišom Kristom. Hovorí, že Boží Syn je Božia čnosť a Božia múdrosť (porov. 1 Kor 1,24).¹² V jeho ponímaní sa preto čnosť stáva nezaslúženým darom Boha, aby človek mohol Boha hľadať a nájsť.

ŠTYRI KARDINÁLNE ČNOSTI

Svätý Augustín vo svojom diele *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* rozlišuje štyri kardinálne alebo základné čnosti. Svoje miesto si tu nachádza umiernenosť, sila, spravodlivosť a rozvážnosť ako štyri prejavy jednej a tej istej lásky k Bohu.¹³

UMIERNENOSŤ

Umiernenosť cituje Augustín medzi kardinálnymi čnosťami ako prvú, pretože nám zabezpečuje „celistvosť a neporušenosť lásky, ktorou sa zjednocujeme s Bohom“¹⁴. Jej najdôležitejšou úlohou je odvrátiť nás od osídel žiadostivosti a priviesť späť k Bohu. Augustín to vyjadruje slovami:

„Umiernenosť nás má teda vyzliecť zo starého človeka a obnoviť nás v Bohu, to znamená zahrnúť všetky telesné pokušenia, ľudské chvály a nasmerovať celú našu lásku k veciam neviditeľným a božským.“¹⁵

¹² *De mor. Ecc. Cath.* XVI, 27 (CSEL 90, 54): „Dei Filium, Dei Virtutem esse atque Sapientiam.“

¹³ Augustín sa ku problematike štyroch kardinálnych čností vracia aj vo svojich neskorších dielach, kde sa inšpiruje najmä myšlienkovým odkazom Cicera a rieši otázku, či tieto čnosti budú existovať aj po smrti človeka. Porov. *De Trin.* XIV, 1, 3; 9, 12, CCL 50A. Ed. W. J. Mountain, F. Glorie. Turnhout : Brepols, 1968; AUGUSTINUS: O Trojici, kniha XIV. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky M. Andoková. In: *Antológia : Patristika a scholastika*. Ed. M. Chabada, M. Andoková. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 64, 74–75; ANDOKOVÁ, M.: Mysel ako Boží obraz podľa De Trinitate XIV. In: *Antológia : Patristika a scholastika*, s. 48–61.

¹⁴ *De mor. Ecc. Cath.* XIX, 35 (CSEL 90, 62): „amoris illius quo innectimur Deo integritatem quamdam et incorruptionem.“

¹⁵ *De mor. Ecc. Cath.* XIX, 36 (CSEL 90, 64): „Omne igitur officium temperantiae est exuere ueterem hominem, et in Deo renouari; id est contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem totumque amorem ad inuisibilia et diuina conferre.“

Cieľom umiernenosti je teda odvrátiť človeka od túžob, ktoré by ho svojou nezriadenosťou odvádzali ďaleko od Boha.

SILA

Sila je ešte vyššou a dôležitejšou čnosťou ako umiernenosť, pretože pomáha človekovi zrieknuť sa nielen túžob, ale aj samotných dobier, ktoré mu bránia v ceste k Bohu.¹⁶ Zo všetkých vecí, ktoré človek v živote vlastní, pokladá Augustín ľudské telo za bytie, ku ktorému človek cíti najpevnejšie puto. V tomto význame sa čnosť sily stáva synonymom umŕtšovania tela a jeho žiadostivosti, bolesti i utrpenia, aby sa duša, nezaťažaná nijakou telesnosťou, mohla pozdvihnúť hore k Bohu. Nemá však nič spoločné s telesnou silou, preto nie je podmienená fyzickou stavbou tela, odvahou, či pohlavím.¹⁷ Čnosť sily predstavuje stupeň lásky duše k Bohu, ktorá je ochotná zriecť sa všetkého telesného, aby sa mohla užšie spojiť so svojim Bohom.

SPRAVODLIVOSŤ

Podstata spravodlivosti, o ktorej hovorí svätý Augustín vo svojom diele, nespočíva v spravodlivom konaní človeka, ako by sme sa mohli domnievať. Práve naopak, touto čnosťou charakterizuje Augustín správny postoj a vzťah človeka k Bohu. Napomína ho, aby dbal na zachovávanie Bohom daného prikázania neslúžiť aj stvoreniam, aj Stvoriteľovi (porov. Mt 6,24). Píše:

„Milujúcemu človekovi, o ktorom hovoríme, spravodlivosť dá toto nariadenie života, aby slobodne slúžil Bohu, ktorého miluje, teda aby slúžil najvyššiemu dobru, najvyššej múdrosti, najvyššiemu pokoju.“¹⁸

ROZVÁŽNOSŤ

O rozvážnosti hovorí Augustín veľmi stručne ako o schopnosti duše človeka rozlišovať medzi dobrom a zlom, medzi tým, čo človeku osoží, a tým, čo mu naopak môže uškodiť. Pomáha človekovi, aby sa nedal oklamať zdaním dobra.¹⁹ Rozvážnosť ide ruka v ruku s bedlivosťou a ostrážitosťou ľudskej mysle, ku ktorej nás pobáda sám Ježiš Kristus, keď hovorí: „Bdejte.“ (Mk 13,33)

¹⁶ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXII, 40 (CSEL 90, 70).

¹⁷ Porov. *De mor. Ecc. Cath.*, XXIII, 43 (CSEL 90, 72).

¹⁸ *De mor. Ecc. Cath.* XXIV, 44 (CSEL 90, 74): „Hanc ergo iustitia uitae regulam dabit huic amatori de quo sermo est, ut Deo quem diligit, id est summo bono, summae sapientiae, summae paci libentissime seruiat.“

¹⁹ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXV, 46 (CSEL 90, 76).

CESTA KU ŠTASTIU

Čnosť je podľa svätého Augustína zvrchovanou láskou k Bohu. Možno ju nazvať aj cestou hľadania Boha. Čnosti ako výraz lásky k Bohu majú za cieľ zjednotiť človeka s objektom jeho lásky, s Bohom: „Nasledovanie Boha je hľadanie blaženosti, jeho dosiahnutie je sama blaženosť.“²⁰ Boh je pre ľudskú dušu najvyšším dobrom²¹ a krásou, ktorá ju svojou podstatou k sebe priťahuje a ktorú duša môže dosiahnuť. Najistejšou cestou, ako dosiahnuť Boha, je kráčať cestou čností, ktorá vedie k tomuto najvyššiemu dobru a stáva sa zjednotením človeka s Bohom. Bez nej totiž nemožno poznať Boha.

Obťažnosť tejto cesty poznal aj svätý Augustín. Hneď na začiatku svojho diela píše: „Aké jednoduché je čnosť predstierať a aké ťažké je vlastniť ju.“²² A predsa je to jediná cesta, ktorá vedie k blaženosti.²³ Pre človeka je ťažké sa vôbec dostať na cestu čnosti. Musí ju často hľadať zabúdajúc, že najjednoduchším spôsobom je nasledovať Boha. V jeho hľadaní a nachádzaní sa totiž ukrýva pravá čnosť i pravé šťastie a blaženosť:

„Ostáva teda Boh, ak ho nasledujeme, dobre žijeme, ak ho dosahujeme, nežijeme len dobre, ale aj blažene.“²⁴

Postupným prichádzaním pred tvár Pána sa človek očisťuje od všetkej svojej telesnosti a svoju dušu robí schopnou prijať Boha. Skutkami milosrdenstva, pokáním človek svoju dušu posväcuje, zbavujúc ju hriechov. Duša človeka sa však v tomto procese musí živiť stravujúcou Božou láskou, ktorá mu prichádza na pomoc.²⁵

Človek svoje vrcholné šťastie nachádza už v kontemplácii Boha, v kontemplácii božskej krásy, ktorá je prístupná len svätým. Podľa Augustína sú takéto šťastie a blaženosť dostupné ľuďom všetkých stavov. Jedinou podmienkou je zachovať si v srdci pokoj a mier²⁶ a žiť v stave kresťanskej lásky, svätosti a slobody.²⁷ Na ceste čností musí však človek zachovávať isté pravidlá. Nemá robiť nič, čo by bolo nad jeho sily.²⁸ Nikto totiž, hoci nevládze kráčať po ceste druhého,

²⁰ *De mor. Ecc. Cath.* XI, 18 (CSEL 90, 42): „Secutio igitur Dei, beatitatis appetitus est, assecutio autem ipsa beatitas.“

²¹ Porov. *De nat. boni* 1, CSEL 25.2. Ed. J. Zycha. Wien, 1891, s. 855.

²² *De mor. Ecc. Cath.* I, 2 (CSEL 90, 20): „quam sit facile simulare et quam difficile habere uirtutem.“

²³ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* V, 8 (CSEL 90, 28).

²⁴ *De mor. Ecc. Cath.* VI, 10 (CSEL 90, 32): „Deus igitur restat quem si sequimur, bene, si assequimur, non tantum bene sed etiam beate uiuimus.“

²⁵ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXX, 64 (CSEL 90, 94).

²⁶ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXXII, 69 (CSEL 90, 102).

²⁷ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXXIII, 70 (CSEL 90, 102).

²⁸ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXXIII, 71 (CSEL 90, 104).

v láske a čnosti dokonalejšieho človeka, nie je z nej úplne vylúčený. Človek má robiť jedine to, k čomu je povolaný svojím stavom a spoločenským postavením, pretože každý dostal od Boha iný dar (porov. 1 Kor 7,7).²⁹ Ako najdôležitejšia sa tu prejavuje bratská láska zachovávaná v spoločenstve. Svätý Augustín tvrdí, že preto je lepšie zanechať rôzne spôsoby sebazapierania a umŕtšovania, ak spôsobujú pohoršenie alebo smútok u spolubratov.³⁰

ZÁVER

Čnosť v učení sv. Augustína je jedinečným prejavom lásky človeka k Bohu. Sama od Boha pochádza, k nemu smeruje, ľudskú dušu robí schopnou predstúpiť pred tvár svojho Stvoriteľa a oddane mu slúžiť. Stáva sa preto najkratšou cestou, ktorá vedie k Bohu, k najvyššiemu dobru a blaženosti.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AUGUSTINUS: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. CSEL 90. Ed. J. B. Bauer. Wien, 1990.
- AUGUSTINUS: *De natura boni*. CSEL 25.2. Ed. J. Zycha. Wien, 1891, s. 855–889.
- AUGUSTINUS: *De Trinitate*. CCL 50 (knihy I–XII), 50A (knihy XIII–XV). Ed. W. J. Mountain, F. Glorie. Turnhout : Brepols, 1968.
- AUGUSTINUS: O Trojici, kniha XIV. Preklad z lat., úvodná štúdia a poznámky M. Andoková. In: *Antológia : Patristika a scholastika*. Ed. M. Chabada, M. Andoková. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 62–88.
- ANDOKOVÁ, M.: Mysel ako Boží obraz podľa De Trinitate XIV. In: *Antológia : Patristika a scholastika*. Ed. M. Chabada, M. Andoková. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 48–61.
- NADEAU, Ch.: *Le vocabulaire de saint Augustin*. Paris, 2001. 63 s.
- RIST, J.: *Stoická filosofie*. Praha, 1998.
- STUMP, E., KRETZMANN, N.: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, 2001.

Mgr. ANABELA OBYŠOVSKÁ
 Vyšný dvor 8
 Krásna nad Hornádom
 04018 Košice
 e-mail: anabelaobysovska@yahoo.co.uk

²⁹ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXXV, 78 (CSEL 90, 111–112)

³⁰ Porov. *De mor. Ecc. Cath.* XXXIII, 71–72 (CSEL 90, 102–106).

Ján Krstiteľ ako *exemplum* pre biskupov v donatistickej polemike sv. Augustína

JURAJ FIGULA OSA

FIGULA, J.: John the Baptist as the Example for Bishops in Donatist Controversy of Saint Augustine. *Teologický časopis*, X, 2012, 1, s. 65 – 74.

The aim of this article is to present Augustine's response to the concept of the Donatist Church based on episcopacy. From his argumentation it becomes clear that self-opinion of moral perfection of Donatist bishops indicates *de facto* a source of rivalry between them and Christ. Augustine's response is expressed by inviting the Donatist leaders to learn from the example of John the Baptist. His humility, meekness and awareness of his place in the history of salvation guides to indicate Christ and his light and salvation. John the Baptist is the friend of the bridegroom, but not the groom, he is the voice, but not the word. Augustine with the example of John the Baptist underlined a right relationship of the bishops to sacraments, to Christ and to believers. Bishop as a good shepherd must not seek his own interests and must not be a center of life for believers. For Augustine a good bishop has to lead others to the groom (Christ), must diminish his importance, while Christ must grow in the hearts of all.

Keywords: Augustine, Donatist church, John the Baptist, humility, bishop

ÚVOD

Ján Krstiteľ sa v spisoch a kázňach Aurélie Augustína predstavuje ako vzorný predstaviteľ pokorného biskupa, ktorý poukazuje stále na Krista svojím ohlasovaním a svojím správaním. Augustín používa často jeho príklad, aby vysvetlil donatistickým biskupom správny vzťah ku Kristovi a v starostlivosti o veriacich. V našej analýze sa sústredíme predovšetkým na prvých šestnásť kázní *In Iohannem euangelium*, v ktorých Augustín jasne polemizuje s donatistami, ale nevylučujeme ani ďalšie *Sermones*, ktoré nám ponúknu hodnotnú pomoc pri stanovení úlohy proroka dvoch zákonov v Augustínových argumentáciách.¹

¹ Osobnosť Jána Krstiteľa prítomná v donatistickej polemike bola už vyzdvihnutá v knihe francúzskeho dominikána Berrouarda. Porov. BERROUARD, M.-F.: *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean*. Paris : I.E.A., 2004, s. 67–69.

JÁNOVA POKORA

„Medzi tými, čo sa narodili zo ženy, nepovstal nikto väčší ako Ján Krstiteľ.“ (Mt 11,11) Augustín vysvetľuje, že táto veľkosť sa vzťahuje *ad testimonium magnae humilitatis*. Svedectvo Krstiteľa má takú autoritu, že ho pokladali za Krista. Ján teda mohol využiť omyl ľudí a ľahko mohol presvedčiť zástupy, že on je Kristus.² Bol pokladaný za veľmi vplyvného, mohol byť pokladaný za Krista, ale poprel, že to je on sám, a tak dokázal svoju pokoru: „Ja nie som Mesiáš.“ (Jn 1,19-20)³ Krstiteľ, hoci bol najvýznamnejší medzi narodenými zo ženy, tým pokornejšie vyznal a uznal Krista. Nehľadal vlastnú slávu, hľadal Kristovu slávu.⁴ Tu sa začína Augustínov útok na pýchu donatistických biskupov:

„Ako sa budú musieť pokoriť tí, ktorí vravia: Sme to my, ktorí krstíme; to, čo dávame, je naše, a to, čo je naše, je sväté! On vraví: Nie som ja, ale on. Oni vravia: my sme!“⁵

Ján bol služobníkom, ale on pokrstil Pána. Augustín argumentuje, že donatisti pyšnými hlasmi vravia: „Ja krstím.“ Práve vysluhujúc sviatosť krstu sa stávajú pyšnými. Čo by asi robili, keby práve oni pokrstili Krista? Ján nebol žiarlivý na Krista, nevydával sa za jeho rivala, aj keď azda mohol mať úspech medzi ľuďmi, ktorí si ho veľmi ctili.⁶ No ani pokrstený Kristus sa nepovyšoval, ale podriadil sa Krstiteľovi. Ján mu povedal: „Ja by som sa mal dať tebe pokrstiť, a ty prichádzaš ku mne?“ (Mt 3,14) Krstiteľ pokorne uznával, že Ježiš je väčší od neho. Augustín vysvetľuje, že kým Ján krstil, Pán ho uzdravil. Skutočne, Augustín chápe slová Krstiteľa v tom zmysle, že Ján potreboval uzdravenie a uznával túto potrebu. Náš biskup dedukuje zo slov sv. Pavla Kristus „je Spasiteľom všetkých ľudí“ (1 Tim 4,10), že Kristus je aj Jánovým Spasiteľom. Teda Ján potreboval lekára. Bol veľkým človekom, ale napriek tomu bol človekom, a Kristus ako Spasiteľ všetkých ľudí je i Jánovým Spasiteľom.⁷

² Porov. s. 288, 2; 289, 4; 292, 2, 2.

³ Porov. *Io. eu. tr.* 4, 3; s. 292, 2, 2.

⁴ Porov. *Io. eu. tr.* 4, 1.

⁵ *Io. eu. tr.* 4, 9, CCL 36. Ed. R. Willems. Turnhout : Brepols, 1954, s. 35: „...quomodo habent humiliari, qui dicunt: Nos baptizamus, nos quod damus nostrum est, et quod nostrum est, sanctum est. Ille dicit: Non ego, sed ille; illi dicunt: Nos.“

⁶ Porov. s. 292, 2, 2, PL 38. Ed. J. P. Migne. Paris, 1845, stl. 1320–1321: „Ubi sunt qui de ministerio Baptismi arrogantia tumidae animositatis inflantur? Ubi sunt voces carentes humilitate, elatae superbia, Ego baptizo, ego baptizo? Quid dixisses, si Christum baptizare meruisses? (...) Quod enim est maius testimonium veritatis, quam se humiliando eum agnoscere, cui aemulando poterat invidere? Putari Christus potuit, et noluit: existimari Christus potuit, et noluit. Dixerunt homines, cum fallerentur in eo: Num forte hic est Christus? Respondit ille quod non erat, ut maneret quod erat.“

⁷ Porov. s. 292, 4, 4.

Augustín sa pozastavuje aj nad výnimočnosťou Kristovej pokory. Ježiš povedal Krstiteľovi: „Len to nechaj, lebo sa patrí, aby sme splnili všetko, čo je spravodlivé.“ (Mt 3,15) Augustín vysvetľuje slová Pána v tom zmysle, že odporúča spravodlivosť s pokorou. Veď sám Majster a pravý Pán dal rozpoznať spravodlivosť predovšetkým v pokore. To, že sa dal pokrstiť Jánom, bola podľa Hippončana záležitosť Kristovej pokory.⁸

Podľa Augustína veľkosť Jána spočíva v jeho pokore, pretože namiesto toho, aby oklamal ľudí a dal sa pokladať za Krista, vyhlasuje: „Ja nie som Mesiáš.“⁹ Naopak, Ján sa pokoruje až tak, že hovorí: „...ja nie som hoden rozviazať mu remienok na obuvi.“ (Jn 1,27) O koľko viac sa musia pokoriť donatistickí biskupi, ktorí si nárokuje krstiť a posväcovať druhých tým, čo oni vlastnia. Krstiteľ uznáva, že je sluhom, a spoznáva Pána, preto si zasluhuje jeho priateľstvo.¹⁰

Ďalší dôkaz, že Ján nehľadal svoju vlastnú slávu, ale svedčil o pravde, nachádza Augustín v stati z evanjelia, kde Ján ukazuje svojim učeníkom Krista: „Hľa, Boží Baránok.“ (Jn 1,36) Oni pokladali Krstiteľa za baránka, ale on sám ukazuje na Krista ako na Božieho Baránka a od tej chvíle nasledujú Ježiša.¹¹ Takto Ján po tom, ako v lone Alžbety spoznal v Ježišovi Bohočloveka, teraz na neho ukázal jasne prstom.¹²

Augustín spomína donatistov, ktorí si namýšľajú, že môžu ľudí zbaviť hriechov, a vyhlasujú sa za svätých. Skutočne, Hippončan zdôrazňuje fakt, že kto krstí, nie je svätý v tom zmysle, že by bol vo všetkom imúnny od hriechu. Preto nie je možné, aby donatisti zbavovali ľudí hriechov, lebo aj oni patria medzi hriešnikov. Človek nesmie vložiť svoju dôveru do iného človeka, pretože pomoc pre človeka prichádza vždy od Pána (porov. Ž 120,1-2).¹³

Augustín tvrdí, že nikto si nesmie privlastňovať moc zbavovať hriechu či snímať hriech sveta, okrem Krista, o ktorom Ján hovorí: „Hľa, Boží Baránok, ktorý sníma hriech sveta.“ (Jn 1,29) Baránok označuje nevinného. Určite aj Ján bol nevinný, ale nikto z ľudí nie je nevinný tak ako Kristus. Augustín tvrdí, že všetci ľudia, a aj Krstiteľ, sú hriešnici už od narodenia, ako to vyjadruje Dávid: „Naozaj som sa v nepravosti narodil a hriešneho ma počala moja mať.“ (Ž 51,7) Teda Augustín dedukuje, že len Kristus je Baránok, pretože on jediný je nevinný. Iba v Kristovi sa nenachádza dedičstvo Adamovho hriechu, aj keď

⁸ Porov. s. 292, 4, 4.

⁹ Porov. *Io. eu. tr.* 4, 6.

¹⁰ Porov. *Io. eu. tr.* 4,9.

¹¹ Porov. *Io. eu. tr.* 7, 8; BERROUARD, M.-F.: *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean*, s. 68.

¹² Porov. s. 288, 1.

¹³ Porov. *Io. eu. tr.* 4, 11.

si vzal telo z Adamovho potomstva. Jedine ten, kto bol bez hriechu, mohol sňať hriech sveta.¹⁴

JÁN AKO ŽENÍCHOV PRIATEL

V konflikte s donatistami našiel Augustín v Jánových slovách „ženíchov priateľ“ (Jn 3,29) ďalší spôsob, ako bojovať proti správaniu biskupov vzhľadom na Krista. Augustín začal aplikovať titul „ženíchov priateľ“ nielen na Jána Krstiteľa, ale aj na ideál katolíckeho biskupa.¹⁵ V dynamike obrazu ženích je Kristus a nevesta je Cirkev. Ján Krstiteľ je pravý ženíchov priateľ, lebo uprednostnil cestu pokory.

Počas donatistického sporu Augustín zdôrazňuje fakt, že jedine pastier Božieho ľudu je povoláný byť ženíchovým priateľom. Pre Augustína *amicus sponsi* je viac než len akýsi čestný titul. Náš biskup tam nachádza vzor na to, aby pochopil pastoračnú úlohu biskupov v starostlivosti o ich stádo. Samotný kontext Evanjelia podľa Jána a pravdepodobne aj situácia v mestečku Hippo pomáhajú Augustínovi pri použití príkladu Krstiteľa na kritiku donatistickej koncepcie kresťanskej služby pastierov.¹⁶

Ján bráni pravdu, že Kristus je pravý ženích Cirkvi (porov. Jn 3,25-30). Ak jedna cirkev je vedená k niekomu inému ako ku Kristovi, táto cirkev sa stáva cudzoložnicou. Augustín vyjadruje koncept schizmy a herézy v termínoch cudzoložstva, nasledujúc tak príklad svojich predchodcov v Afrike.¹⁷ Donatis-

¹⁴ Porov. *Io. eu. tr. 4, 10* (CCL 35, 36): „*Altera die vidit Ioannes Iesum venientem ad se, et ait: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (Io 1,28-29). Nemo sibi arroget, et dicat quia ipse auferat peccatum mundi. Iam intendite, contra quos superbos intendebat digitum Ioannes. Nondum erant nati haeretici, et iam ostendebantur: contra illos clamabat tunc a fluvio, contra quos modo clamat ex Evangelio. Venit Iesus; et quid dicit ille? *Ecce Agnus Dei*. Si agnus innocens, et Ioannes agnus. An non et ipse innocens? Sed quis innocens? quantum innocens? Omnes ex illa traduce veniunt et ex illa propagine, de qua cantat gemens David: *Ego in iniquitate conceptus sum, et in peccatis mater mea in utero me aluit* (Ps 50:7). Solus ergo ille Agnus, qui non sic venit. Non enim in iniquitate conceptus est; quia non de mortalitate conceptus est: nec eum in peccatis mater eius in utero aluit, quem virgo concepit, virgo peperit; quia fide concepit, et fide suscepit. Ergo *ecce Agnus Dei*. Non habet iste traducem de Adam: carnem tantum sumpsit de Adam, peccatum non assumpsit. Qui non assumpsit de nostra massa peccatum, ipse est qui tollit nostrum peccatum. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*.“

¹⁵ Porov. SHERWIN, M.: *The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops*. In: *Aug*, 38, 1998, s. 197.

¹⁶ Porov. BERROUARD, M.-F.: *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l’évangile de saint Jean*, s. 69; SHERWIN, M.: *The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops*. In: *Aug*, 38, 1998, s. 198.

¹⁷ Porov. SHERWIN, M.: *The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops*. In: *Aug*, 38, 1998, s. 207.

tickí pastieri sú podľa Augustína cudzoložníci, pretože si neprávom osvojujú miesto ženícha. Oni by mali viesť pannu k jej ženíchovi, ale namiesto toho sa usilujú zabezpečiť si ženíchovo miesto. Odôvodnenie, že vernosť a svätosť duchovných je najdôležitejší faktor pre právoplatnosť sviatostí, prezrádza, že donatisti sa chcú zmocniť Kristovej úlohy, úlohy Krista ženícha.¹⁸

Úloha Jána potom spočívala v povzbudzovaní nevesty k vernosti svojmu ženíchovi. On, ako pokorný ženíchov priateľ, ho nechce nahradiť, ale svedčí o ňom. Dokonca sa prejavuje ako plný starostlivosti o to, aby predstavil nevestu pravému ženíchovi. „A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu.“ (Jn 3,29) Učeník musí počúvať majstra a stáť pri ňom, lebo ináč padne. Ján namiesto toho, aby bol prijatý ako Kristus, pokorí sa pred silnejším – pred Kristom. Predstavuje sa teda ako ženíchov priateľ, ale nie rovný ženíchovi. Ján nie je rovný Kristovi, je oveľa nižší, preto sám tvrdí: „Ja nie som hoden ani zohnúť sa a rozviazať mu remienok na obuvi.“ (Mk 1,7)¹⁹

Augustín často upozorňuje poslucháčov, že milovať človeka namiesto Krista je cudzoložstvo. Naozaj má na mysli donatistických biskupov. Ako vzor im ešte raz predstavuje proroka Jána a jeho pokorné svedectvo. Židia mohli ľahko padnúť do omylu, že on je Kristus, a on by sa v takomto prípade mohol pokladať za to, čím nebol. No Ján nevyhľadával pocty, preto mohol povedať: „Ženích je ten, kto má nevestu. A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu.“ (Jn 3,29) Augustín sa sťažuje, lebo existujú mnohí cudzoložníci, ktorí chcú vlastniť nevestu draho kúpenú Kristom. Usudzuje, že donatistickí biskupi chcú byť milovaní namiesto ženícha. Oni si nárokuje ako sväté len to, čo pochádza od nich. V tomto sa Ján stáva príkladom hodným nasledovania. On nie je žiarlivý pre seba a svoju vlastnú slávu, ale dbá predovšetkým na slávu ženícha.²⁰

Augustín často analyzuje význam slov „je pri ňom (pri ženíchovi) a počúva ho“.²¹ Schopnosť počúvať je znakom pokory. Pokorný poslucháč nepadne, teda stojí a počúva.²² On stojí na nohách, lebo zostáva v milosti, ktorú dostal od Krista. Je šťastný, že môže počúvať hlas ženícha, lebo spoznáva v jeho hlase prameň svojho šťastia.²³ Tí, ktorí sa povyšujú, padnú pre vlastnú pýchu ako

¹⁸ Porov. s. 292, 4, 8; SHERWIN, M.: The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops. In: *Aug*, 38, 1998, s. 208.

¹⁹ Porov. s. 288, 2.

²⁰ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 10.

²¹ Porov. SHERWIN, M.: The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops. In: *Aug*, 38, 1998, s. 209.

²² Porov. s. 288, 2.

²³ Porov. *Io. eu. tr.* 14, 2.

donatistickí biskupi. Nikto si totiž nesmie privlastniť Pánovu moc, nikto nesmie byť počúvaný namiesto neho.²⁴

Inokedy predstavuje Augustín svojmu auditóriu veľmi sugestívny obraz.²⁵ Rozpráva o človeku, ktorý sa musel vydať na ďalekú cestu a svoju snúbenicu zatiaľ zveril svojmu priateľovi. Priateľ má bdieť – dávať pozor, aby dievča nemilovalo nikoho iného počas neprítomnosti snúbenca. No ak práve ženíchov priateľ zneužije dievča, oklame priateľa, ktorý mu dôveroval, stane sa násilníkom. Augustín podotýka, že presne takto sa správajú donatistickí biskupi. Oni klamú Boha, pokladajú sa za vlastníkov krstu a nárokujú si moci, ktoré im nepatria.²⁶

Ján ako pravý ženíchov priateľ vyznáva, že nevesta nepatrí jemu. On sa zúčastňuje na radosti ženícha: „A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu.“ (Jn 3,29) Ján si uvedomuje, že ženích musí rozprávať a on počúvať, že ženích je Svetlo a on osvietený, ženích je Slovo, on uši. Státie na nohách symbolizuje Jánovu pokoru. Svoju pokoru vyjadruje slovami: „Nie som hoden rozviazať mu remienok na obuvi.“ (Jn 1,27) Augustín explicitne hovorí o svadobnom pute, ktoré spája Cirkev a Krista, slovami sv. Pavla: „Zasnúbil som vás jednému mužovi, aby som vás odovzdal Kristovi ako čistú pannu.“ (2 Kor 11,2-3) Toto puto však poškvŕňujú donatistickí biskupi, keď nerešpektujú Krista ako ženícha.²⁷

Ján Krstiteľ sa ako „ženíchov priateľ“ raduje so ženíchom, a nie sám zo seba. Charakterizuje ho pokora, preto nepočúva hlasy iných, iba Kristov hlas. Augustín v tomto vidí dobrý a príkladný postoj pre pastierov Cirkvi. Pravý pastier, počujúc pokorný Kristov hlas, je schopný rozprávať svojím hlasom. Ohlasuje to, čo si vypočul od Krista. Ján Krstiteľ predstavený takýmto spôsobom sa stáva ideálnym vzorom kazateľa. Ideálny pastier nachádza radosť v počúvaní svojho majstra a povzbudzuje svojich veriacich, aby sa tešili z majstrovho hlasu. Jeho túžbou sa stane to, aby nevesta patrila len a len Kristovi.²⁸

Augustín vytýka donatistom, že sa zmocnili sviatostí ako ich páni a vlastníci. Preto sviatosti v donatistickej cirkvi sú sterilné. Podobajú sa sviatostiam v katolíckej časti *pars Catholica*, neprinášajú však očakávané plody, pretože sú odtrhnuté od koreňa, ktorým je Kristus.²⁹ Donatistická cirkev nemiluje Krista,

²⁴ Porov. s. 292, 4, 8.

²⁵ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 11.

²⁶ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 11. Podobný príbeh s poznámkami o donatistoch možno nájsť v jednej z kázni: s. 268, 4.

²⁷ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 12; BERROUARD, M.-F.: *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean*, s. 69.

²⁸ Porov. SHERWIN, M.: *The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term 'amicus sponsi' in Augustine's Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops*. In: *Aug*, 38, 1998, s. 210–211.

²⁹ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 16.

ale namiesto neho miluje človeka, teda biskupa, ktorý si nárokuje vlastniť krst. Príklad Krstiteľa slúži na vysvetlenie korektného vzťahu zo strany donatistov.³⁰

Ján chce len viesť ľud ku Kristovi. Predstavujúc ho ako ideál, Augustín vystihuje pravú stránku povolania pastierov. Takto môže uzavrieť, že medzi donatistami nie sú praví pastieri. Augustín načrtáva ideál pastiera, ktorý katolícki pastieri musia nasledovať. On rozpráva aj pastierom, aj veriacim. Tak biskupi musia byť verní Kristovi, musia byť verní ženíchovi, a nezamieňať sa za ženícha. Z toho tiež vyplýva, že pastieri musia milovať veriacich ako priatelia ženícha.³¹

Biskupi sú pozvaní viesť svoje stádo ku Kristovi. Augustín prostredníctvom terminológie priateľstva s Kristom ženíchom zanechal veľmi silný obraz, ktorý mohol byť jednoducho pochopený súčasníkmi, aby ozrejmil úlohu apoštolskej služby v cirkevnej komunite. Samotní donatisti používali podobné obrazy, preto jeho použitie bolo účinné.³²

Augustín odporúča, aby si nenamýšľali, že sú niekým, ale aby vzdávali Bohu chválu, aby nebol milovaný biskup namiesto ženícha.

„Vos Christum diligite, et nos in illo, in quo et vos a nobis diligimini.
Invicem se diligant membra, sed omnia sub capite vivant.“³³

Takto Augustín uzatvára kázeň, v ktorej sa rozhovoril o správnych vzťahoch so ženíchom.

JÁN AKO ODRAZ SVETLA, VRCH A HLAS

Ďalší obraz predstavuje Jána Krstiteľa ako osvetlené svetlo.³⁴ Augustín používa proti biskupovi Parmeniánovi tento obraz prevzatý z Jánovho evanjelia: „On sám nebol svetlo, prišiel iba vydať svedectvo o svetle.“ (Jn 1,8) Krstiteľ podľa Augustína nemal svetlo sám zo seba, ale ako osvetlené svetlo mal svedčiť o Kristovi. Augustín potvrdzuje svedectvom Krstiteľa moc Krista dať svetlo druhým, oživiť, ospravedlniť: „Z jeho plnosti sme my všetci dostali milosť za milosťou.“ (Jn 1,16)³⁵

³⁰ Porov. *Io. eu. tr.* 13, 14.

³¹ Porov. SHERWIN, M.: The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops. In: *Aug.* 38, 1998, s. 213.

³² Porov. SHERWIN, M.: The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops. In: *Aug.* 38, 1998, s. 214.

³³ *Io. eu. tr.* 13,18 (CCL 36, 140).

³⁴ Porov. LIENHARD, J. T.: John the Baptist in Augustine’s Exegesis. In: *Augustine : Biblical Exegete*. Ed. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt. New York, 2001, s. 200–201.

³⁵ Porov. *c. ep. Parm.* 2, 14, 32; CONGAR, Y.: *Oeuvres de s. Augustin, Traités anti-Donatistes*. BA 28, s. 739.

Augustín označuje Krstiteľa ako najvyššiu osobnosť, ktorej cieľom bolo poukazovať na Kristovo svetlo. Pozýva kontemplovať Jána, ako sa kontemplyje hora zaplavená svetlom, pretože bez svetla aj hora zostáva vo tme. Teda Krstiteľ mal byť útočiskom, vychádzajúc z neho sa má kresťan pozdvihnúť k tomu, ktorý ho osvecuje, lebo Krstiteľ sám nebol svetlom.³⁶

Ďalší obraz používaný naším biskupom sa dotýka vrchu, avšak v inom zmysle ako v predchádzajúcom príklade. Podľa slov Augustína Krstiteľ bol vrchom, ktorý vravel: „Ja nie som Mesiáš.“ (Jn 1,20) A práve preto, lebo vedel, že je vrchom, mal strach, že do neho vložia ľudia svoju nádej. Pomoc, ktorá príde človeku, sa nemá prisudzovať vrchom. Veď aj žalmista, ktorý sa najprv obracia k vrchom slovami: „Svoj zrak upieram na vrchy: príde mi odtiaľ pomoc?“ vie, kde je jeho spása a pomoc: „Pomoc mi príde od Pána, ktorý stvoril nebo i zem“ (Ž 121,1-2).³⁷

Ján bol človekom, ktorý bol osvetlený pravým svetlom. Teda v tomto zmysle Ján nebol svetlom, ale svedkom osvetľujúceho svetla: „Pravé svetlo, ktoré osvecuje každého človeka, prišlo na svet.“ (Jn 1,9)³⁸ Augustín hovorí, že toto svetlo osvietilo aj Krstiteľa. Slovo osvetľovalo toho, od ktorého chcelo mať svedectvo. Augustín predstavuje Jána ako svedka Svetla pomáhajúceho slabosti chorých ľudí, ktorí nie sú schopní vidieť svetlo, pretože dokonalé svetlo je nezačytiteľné pohľadom chorej duše. Upriamiť zrak na priame svetlo je nemožné, pretože oslepuje. Ján sa mal stať tým, kto osvetlený sprístupňuje ľuďom svetlo, ktorým bol on sám osvietený. Pretože sa človek vzdialil od svetla, potreboval svedectvo pravého svetla.³⁹ Ján ako človek prišiel na pomoc slabým ľuďom, stal sa horiacou fackou, ktorá pomáha hľadať pravé svetlo.⁴⁰

Posledným zaujímavým obrazom sú hlas a slovo.⁴¹ Augustín pátra po rozdieloch medzi hlasom (Krstiteľ) a slovom (Kristus). Zvuk hlasu je nevyhnutný, pretože bez zvuku nemôže existovať komunikácia, ale raz vyslovené slovo sa stáva súčasťou aj druhého človeka a prebýva v jeho srdci tak, ako predtým obývalo srdce toho, kto ho vyslovil. Takto večne existovalo Slovo vyjadrené predchodcom Jánom a prišlo, aby sa stalo vteleným Slovom.⁴² Teda medzi hlasom a slovom je dokonalé Slovo, ktoré bolo rovné Otcovi. „On, hoci má božskú

³⁶ Porov. *Io. eu. tr. 2, 5.*

³⁷ Porov. *Io. eu. tr. 1, 6;* LIENHARD, J. T.: John the Baptist in Augustine's Exegesis. In: *Augustine : Biblical Exegete*, s. 201–202.

³⁸ Porov. *Io. eu. tr. 2, 6.*

³⁹ Porov. *Io. eu. tr. 2, 7.*

⁴⁰ Porov. *Io. eu. tr. 2, 8.*

⁴¹ Pozri s. 288, 3-5.

⁴² Porov. LIENHARD, J. T.: John the Baptist in Augustine's Exegesis. In: *Augustine : Biblical Exegete*, s. 199–200.

prírodnosť, nepridŕžal sa svojej rovnosti s Bohom.“ (Flp 2,6-7) Slovo sa stalo viditeľné v tele v podobe sluhu (*forma servi*). Ono existovalo predtým ako hlas.⁴³ Krstiteľ ako hlas zosobňuje hlas tajomstva. On je obrazom všetkých, ktorí ohlasujú Slovo. On zhrňa v sebe všetky hlasy, ktoré ohlasujú Krista.⁴⁴

Ján je osoba všetkých hlasov, Kristus je osoba Slova. Podľa Augustína je nevyhnutné, aby sa všetky hlasy oslabili na ceste k rozpoznaní Krista. O čo je človek múdrejší, o čo viac napreduje na duchovnej ceste, o toľko menej sú nevyhnutné iné hlasy, je postačujúce iba Slovo, ktoré bolo u Boha (porov. Jn 1,1). Hlasy sa musia stratiť, pretože ako vraví Krstiteľ: „On musí rásť a mňa musí ubúdať.“ (Jn 3,30) Slovo sa nezmenšuje, ani sa neredukuje samo v sebe. Robí pokroky vo vnútri človeka, keď sa človek pozdvihne k nemu, keď prijíma jeho svetlo. Svetlo bolo stále svetlom, ale postupne sa naše zreničky rozširujú – najprv boli choré, neskôr môžu vidieť stále viac.⁴⁵

ZÁVER

Augustín používa mnohokrát rôzne pôsobivé obrazy Jána Krstiteľa proti nárokom donatistických biskupov privlastniť si spásanosnú úlohu Krista, Prostredníka medzi Bohom a ľuďmi. Zdôraznením tohto príkladu chcel Augustín poukázať na správny vzťah biskupa ku sviatostiam, ku Kristovi a k veriacim laikom. Pastier nesmie hľadať svoje vlastné záujmy a chcieť byť centrom života veriacich, ale má viesť druhých k ženíchovi; musí sa zmenšovať jeho dôležitosť, zatiaľ čo Kristus musí rásť v srdciach všetkých. Biskup ako dobrý pastier musí dať cez seba rezonovať Kristov hlas a pokorne uznať svoju slabosť, pretože spravodlivosti ho naučil Kristus práve cez cestu pokory.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AUGUSTINUS: *Contra epistulam Parmeniani libri III*. CSEL 51. Ed. M. Petschenig. Wien, 1908, s. 19–141.
- AUGUSTINUS: *In Iohannis Euangelium tractatus libri CXXIV*. CCL 36. Ed. R. Willems. Turnhout : Brepols, 1954.
- AUGUSTINUS: *Sermones*. PL 38, stl. 332–1484 (= s. 51–340). Ed. J. P. Migne. Paris, 1845; PL 39, stl. 1493–1718 (= s. 341–396). Ed. J. P. Migne. Paris, 1846.

⁴³ Porov. s. 288, 5.

⁴⁴ Porov. s. 288, 4.

⁴⁵ Porov. s. 288, 5.

BERROUARD, M.-F.: *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean*. Paris : I.E.A., 2004.

CONGAR, Y.: *Oeuvres de s. Augustin, Traités anti-Donatistes*. BA 28. Paris : I.E.A., 1963.

LIENHARD, J., T.: John the Baptist in Augustine's Exegesis. In: *Augustine : Biblical Exegete*. Ed. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt. New York, 2001.

SHERWIN, M.: The Friend of the Bridegroom Stands and Listens : An Analysis of the Term 'amicus sponsi' in Augustine's Account of Divine Friendship and the Ministry of Bishops. In: *Aug*, 38, 1998.

ThDr. JURAJ PIGULA, PhD.
Kláštor sv. Augustína
Herlianska 52, 040 14 Košice
e-mail: juraj.pigula@gmail.com

MASARIK, Albín: *Transformácia človeka v Kristovi*. Banská Bystrica : PF UMB, 2009. 42 s. ISBN 978-80-8083-841-6

Úzky výber u nás dostupných titulov z oblasti súčasnej misiológie dopĺňajú aj tematicky príbuzné publikácie, skriptá a články v časopisoch a zborníkoch. Na teologických fakultách na Slovensku sa publikujú práce zamerané na rôzne oblasti praktickej teológie, takisto aj na teológiu Novej a Starej zmluvy. V súvislosti s teológiou misie nás v ostatnom čase zaujala štúdia Albína Masarika, ktorá vychádza z hypotézy, že „obrátением človeka ku Kristovi dochádza k zásadnej zmene v jeho existencii“.

Cieľom práce je podľa jej autora zistiť, či podľa Novej zmluvy dochádza prijatím evanjelia ku zmene, ktorá sa dotýka len etickej normy, alebo sa mení aj človek sám. Exegetickým postupom rieši autor nastolený problém vo dvoch krokoch: prvým je pojmový výskyt zmeny pod pôsobením Kristovho diela v živote človeka v Novej zmluve a druhým krokom je vecný výskyt takejto zmeny.

Novozmluvné východiská transformácie vidí predovšetkým v troch termínoch: *nový človek* (καινός ἄνθρωπος), *nové stvorenie* (καινή κτίσις) a *novota života* (καινότης ζωῆς). Keďže autor pristupuje k exegetickej práci z pohľadu evanjelikálnej teológie, zahrnul medzi relevantné pojmy aj pojem *znovuzrodenie* (ktorý sa v Novej zmluve vyskytuje

dvakrát) a pojem *obrátienie*. Z hľadiska vecného výskytu skúmanej témy sa zaoberá premenou človeka obnovením mysle a svedomia, odlišením stavov kresťana „kedysi a teraz“ v jeho vzťahoch, v duchovnej existencii aj v myslení.

V druhej kapitole sa autor zaoberá časovým určením a kvalitatívnym rozmerom transformácie. Pokračuje v exegéze textov vychádzajúcich z odlišenia stavu človeka „kedysi a teraz“, pričom upozorňuje na závažnosť zmeny u skúmaných osôb. V tretej kapitole sa Albín Masarik zamerá na prejavy nového stvorenia (transformovaného bytia) vo vzťahu k Bohu, vo vlastnej existencii a v dosahu na spoločenstvo. Okrem časného prínosu kresťana pre jeho sociálny okruh autor upozorňuje vo svojom výklade 2 K 5,18b na službu zmierenia danú všetkým kresťanom. Širšie chápanie poverenia (nie len ako špecifickej úlohy apoštola Pavla) stavia príjemcu zvesti bezprostredne aj do úlohy jej šíriteľa s dosahom na večnosť.

Autor teda svoju štúdiu uzatvára porovnaním svojich východísk a hypotéz s výsledkami exegetickej práce, pričom konštatuje existenciu hlbokej zmeny v živote kresťana, s ktorou Nová zmluva po prijatí Krista počíta. Ďalší okruh otázok, ktoré by objasnili vzťah medzi *novým stvorením* a *starým svetom*, však ostáva otvorený. Autor pristupuje k téme vedecky, metódami jeho práce sú analýza, syntéza a porovnanie. Doc. ThDr. Albín Ma-

sarik, PhD., momentálne pôsobí ako vedecký pracovník v úlohe vedúceho Katedry teológie a katechetiky na Pedagogickej fakulte Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.

PaedDr. VIKTÓRIA ŠOLTÉSOVÁ, PhD.
Katedra teológie a katechetiky
Pedagogická fakulta
Univerzita Mateja Bela
Ružová 13, 974 11 Banská Bystrica
e-mail: viktoria.soltesova@umb.sk

TARANT, Zbyněk, a i.: *Nová doba, stará zloba : Soudobý antisemitismus v historickém kontextu.* Plzeň : Západočeská univerzita, 2010. 195 s. ISBN 978-80-7043-937-1

Autori monografie si dali za cieľ predstaviť genézu a vývoj fenoménu antisemitizmu v širokom historickom kontexte – od najstarších čias až po súčasnosť. Svojimi vedeckými prácami sa na monografii podieľali štyria autori, ktorí sa problematikou antisemitizmu zaoberajú už dlhší čas a publikovali viaceré práce k tejto téme. Všetci pôsobia na Katedre blízko východných štúdií Filozofickej fakulty Západočeskej univerzity v Plzni. Primárnym cieľom katedry je komplexné štúdium histórie a kultúry Blízkeho východu, okrem toho však už niekoľko rokov sleduje aj fenomén antisemitizmu, pričom svojou publikačnou činnosťou a ďalšími aktivitami v tejto oblasti získava postupne uznanie nielen v domácom prostredí, ale aj v zahraničí.

Monografia má 195 strán, obsahuje štyri vedecké štúdie a spomienky pani Pauerovej, ktorá prežila holokaust. Sprostredkúva dôležité informácie o koreňoch antisemitizmu v kresťanskom antijudaizme a o jeho ďalšom historickom vývoji v období stredoveku, ktorý smeroval k reštrikcii práv a k segregácii Židov a tiež k židovským pogromom. Pokračuje vysvetlením zrodu a vývoja európskeho

rasistického antisemitizmu v 19. storočí, ktorý predchádzal Hitlerovo prenasledovanie Židov počas druhej svetovej vojny. Pre mnohých čitateľov bude iste prekvapivou téza, že antisemitizmus nie je fenoménom výlučne nevzdelačných, neinteligentných jedincov a že je legitímne hovoriť o „akademickom antisemitizme“. „Tradičný“ antisemitizmus založený na rasizme ustupuje ešte väčšej hrozbe tzv. „nového“ antisemitizmu s politickými motívmi v pozadí, ktorý si razí cestu aj na univerzitnú pôdu. Publikácia tiež preveruje hypotézu údajného prepojenia medzi neonacistami a moslimami v Čechách. Jednotlivé vedecké práce všetkých štyroch autorov sú evidentne založené na dôkladnom a poctivom výskume odbornej a vedeckej literatúry tak v knižnej, ako aj elektronickej podobe, z domácich, a najmä zahraničných zdrojov, ako to dosvedčuje množstvo citácií a bibliografických odkazov pod čiarou a tiež zoznam bibliografie na konci každej štúdie. V závere monografie je resumé v anglickom jazyku, ktoré je prierezom obsahov jednotlivých štúdií (s. 194 – 195).

Úvodné slovo k monografii napísala Věra Tydlitátová, vedúca Centra blízkovýchodných štúdií Filosofickej fakulty ZUČ v Plzni, ktorá zdôraznila, že predložená publikácia si nenárokujú na úplné vyčerpanie témy: „Táto kniha nemôže a nechce vyčerpať tému antisemitizmu, a dokonca ani nemôže v celej úplnosti zhrnúť jeho dejiny alebo všetky ideológie s ním spojené. Pri-

náša však niektoré nové pohľady na tento jav a poukazuje na špecifické a v súčasnej dobe často prehliadané súvislosti, ktoré z antisemitizmu robia takmer nezničiteľnú chorobu, s ktorou sa nepochybne budeme bolestne stretávať aj v 21. storočí.“ (s. 4)

Lena Arava Novotná v štúdiu „Geneze protizidovských mýtů a stereotypů ve středověkém křesťanském myšlení“ (s. 5 – 43) sleduje korene kresťanského antisemitizmu v 1. storočí v kresťanskom antijudaizme – v napätiach medzi židmi a kresťanmi, ktoré sa v Cirkvi postupne prehľbovali najmä v dôsledku pribúdania kresťanov z pohanstva. Pri hľadaní príčin antagonizmu židov a kresťanov by bolo treba brať do úvahy aj zaradenie protikresťanskej modlitby (birkat ha-minim) do Modlitby osemnástich požehnaní (niekedy okolo r. 90), no na druhej strane tento fakt netreba príliš preceňovať. Jestvovali tiež pokusy niektorých cirkevných otcov, ako aj niektoré uznesenia ekumenických koncilov, ktoré mali za cieľ vymaniť kresťanov spod židovského vplyvu pod hrozbou exkomunikácie. Vo všeobecnosti však možno konštatovať, že počas prvého tisícročia kresťanská spoločnosť nebola antijudaizmom nijako zvlášť poznačená, medzi kresťanmi a židmi existovalo vzájomné spolužitie a tiež ovplyvňovanie. Kresťanská ideológia sa spoiatku riadila princípmi tzv. augustiniánskej syntézy. „Augustín v nej položil základy pre uznanie legitimacy židovskej existencie v kresťan-

skom štáte i v spoločnosti nielen z politických dôvodov, ale aj z teologického hľadiska: židia mali byť chránení, pretože boli nielen svedkami kresťanskej pravdy, ale tiež na nich sa malo najviac prejavíť Božie milosrdenstvo.“ (s. 12) Zatiaľ čo cirkevná politika v prvých storočiach sa vyznačovala „balansovaním medzi ochranou a obmedzovaním židov“ (s. 13), ďalší historický vývoj od konca 10. storočia smeroval k nepriateľským postojom voči Židom – k obmedzovaniu ich práv, k segregácii, k židovským pogromom, ktoré niekedy sprevádzali križiacke výpravy, atď. Autorka analyzuje príčiny tohto vývoja v kresťanských kruhoch a správne v ňom vidí aj dôsledky spoločenských, politických, kultúrnych, ako aj ekonomických zmien. V závere formuluje a zároveň vysvetľuje protizidovské mýty, ktoré podporovali nenávisť kresťanov voči židom – najstaršie z nich boli mýtus rituálnej vraždy a mýtus židovskej vzbury, mýtus bludného žida, mýtus spojenectva židov s diablom, ktorý dosiahol vrchol v 15. – 17. storočí, a najmladší mýtus čistoty krvi, ktorého zrod sa datuje v 15. storočí v Španielsku. Čitateľ uvíta, že prítomnosť týchto protizidovských mýtov v kresťanských kruhoch je v publikácii doložená aj konkrétnymi prípadmi z histórie. Autorka uzatvára svoju štúdiu slovami: „Je určite pozoruhodné sledovať vo svetle vývoja protizidovských mýtov aj vývoj nenávisť, ktorá zasiahla kresťanský priestor takmer

celej Európy.“ Tento záver podopiera aj odvolaním sa na Léona Poliakova, jedného z najväčších iniciátorov štúdií antijudaizmu a antisemitizmu.

Ivo T. Budil je autorom druhej štúdie pod názvom „Edouard Drumont, Edward Augustus Freeman a ideologické zdroje Hitlerova antisemitizmu“ (s. 44 – 98). Štúdia podáva vysvetlenie vzniku a vývoja európskeho rasistického antisemitizmu v 19. storočí. V Európe existovali dve silné vlny antisemitizmu – vo Francúzsku na konci 19. storočia a v Nemecku v čase nástupu a vlády nacistov. Na začiatku autor podáva štatistické údaje o demografickom vývoji židovského obyvateľstva v jednotlivých krajinách Európy, a to na základe zdroja, ktorým je dielo francúzskeho štatistu Alfreda Legoyta (1812 – 1885) *De la vitalité de la race juive en Europe*. Legoyt konštatoval „židovskú nadradenosť“, ktorú prisudzoval skôr sociálnym a ekonomickým faktorom, než rasovým (sobáše v zrelom veku, nižšia pôrodnosť, voľba povolání, ktoré nevyžadovali väčšiu fyzickú námahu, atď. (s. 48). Autor ďalej podáva názory Hannah Arendtovej, publikované v diele *Pôvod totalitarizmu* (1996), ktoré sa dotýkajú francúzskeho antisemitizmu, pričom sa púšťa do polemiky s touto autorkou. Nasleduje prierez autobiografiou a myšlienkovým svetom Edouardau-Adolpha Drumonta (1844 – 1917), ktorý sa pokladá za zakladateľa francúzskeho antisemitizmu (s. 52 – 61), a Edwarda Augusta Freemana (1823 – 1892), známeho vlastným ra-

sovým výkladom dejín vo Veľkej Británii (s. 65 – 90). Autor sa usiluje poukázať na to, ako rasistické názory týchto mysliteľov mohli ovplyvniť neskoršiu ideológiu nemeckých nacistov počas druhej svetovej vojny. Štúdiá, ktorá sa končí objasnením Hitlerovej perzekúcie Židov, je uvedená poznámkou, že „napriek nesmiernemu množstvu odborných štúdií, biografii a populárnych kníh venovaných Adolfovi Hitlerovi, bádatelia dodnes nie sú schopní zhodnúť sa v odpovedi na otázku, výrazom čoho bol jeho nesmierne agresívny antisemitizmus, či bol „výrazom momentálneho zhodnotenia príčin porážky Nemecka v roku 1918, alebo obavy z bolševického nebezpečenstva...“ (s. 92). Táto rozsiahla štúdiá, napísaná na vysokej vedeckej úrovni, je v poznámkach pod čiarou doplnená anglickými citátmi z pôvodných diel niektorých autorov – najmä Freemana a jeho životopisca W. R. W. Stephensa.

Veľkým prínosom v monografii je štúdiá Věry Tydlitátovej „Akademický antisemitizmus“ (s. 99 – 127), ktorá prekvapivo odhaľuje akademické prostredie ako nositeľa antisemitických názorov. V úvode autorka objasňuje a zdôvodňuje použitú terminológiu, predovšetkým definuje pojem „vedecký antisemitizmus“, ktorý sa oficiálne nepoužíva, ako „antisemitizmus vyrastajúci z (akademických) vzdelaných vrstiev“ (s. 99). Autorka robí otáznym proces vzdelávania, výchovy a prístupu k informáciám ako účinnej prevencie pred antisemitizmom. Spo-

chybňuje antisemitizmus ako fenomén nevzdelaných jedincov, naopak, ako na to poukázali už iní, napríklad poľský sociológ Zygmunt Bauman alebo historik Jahuda Bauer, antisemitizmus pestovali kultivovaní učitelia na tradičných, prestížnych nemeckých univerzitách. Tieto informácie dokladá konkrétnymi prípadmi, ako sa antisemitizmus pestoval na akademickej pôde, napr. dielo Arthura de Gobineaua *Rozprava o nerovnosti ľudských rás*, pričom niektoré vyselektované tézy z neho neskôr inšpirovali niektorých antisemitov. V akademickom prostredí v Anglicku pestoval antisemitické myšlienky Robert Knox, škótsky anatóm a lekár, ktorý v roku 1850 vydal knihu *Ľudské rasy*, pričom niektoré rasy – osobitne židovské – pokladal za menejcenné. Knoxove názory spopularizoval James Hunt, zakladateľ Londýnskej antropologickej spoločnosti. A sú menovaní aj ďalší intelektuáli, ktorí razili cestu antisemitizmu na akademickej pôde: Ernst Haeckel, Julius Langbehn, Gustav Le Bon, Paul de Lagarde, Houston Stewart Chamberlain...

Antisemitizmus založený na „vedeckom základe“ sa širil predovšetkým v Nemecku, ale aj v okolitých krajinách. Do veľkej miery ho ovplyvnila Darwinova teória o pôvode druhov prirodzeným výberom a jej interpretácia. Hoci po druhej svetovej vojne sa akademický antisemitizmus stiahol do úzadia a odvtedy je právne postihovaný, ďalej si hľadá nové „prijateľ-

né“ vyjadrenia. V tejto súvislosti je osobitným fenoménom revizionizmus, ktorý popiera holokaust, pričom jestvujú snahy urobiť z neho dokonca vedeckú disciplínu. Autorka spomína konkrétne webové stránky, ktoré na prvý pohľad pôsobia dojmom serióznosti, no pod rúškom odborného záujmu publikujú neonacistické, antisemitské a revizionistické myšlienky (ako to dosvedčujú aj stanoviská správy Českého helsinského výboru). „Tradičný antisemitizmus“ založený na rasizme v súčasnosti ustupuje tzv. „novému antisemitizmu“ s globálnymi rozmermi, ktorý operuje s pojmami sionista, sionistický a na ktorý ako prvý upozornil kanadský historik Michael Marrus. Charakteristickým znakom akademického antisemitizmu, v pozadí ktorého treba hľadať politické motívy, je solidarita s islamským svetom a uznávanie jeho interpretácie konfliktu s Izraelom. V príspevku Tydlitátovej nechýbajú ani konkrétne príklady akademického antisemitizmu v českom prostredí a tiež vysvetľujúce poznámky k tzv. 3D testu, ktorý sa bežne používa na rozlíšenie kritiky izraelskej politiky a skrytého antisemitizmu (písmeno „D“ sa odvodzuje od troch kritérií, ktorými sú: démonizácia, dvojaký meter a delegimitizácia). Svojou štúdiou autorka varuje pred nebezpečenstvom akademického antisemitizmu, o ktorom predpokladá, že svojou nenásilnosťou, akademickou terminológiou a premyslenosťou „bude jednou z viacerých síl, ktoré sa

v budúcnosti postarajú o odstránenie paragrafov, ktoré postihujú verbálne prejavy antisemitizmu, z právnych poriadkov európskych štátov“ (s. 123).

Posledná, štvrtá štúdia Zbyneka Taranta „Nepřítel mého nepřitele...? Neonacismus a islám. Realita českého prostředí“ (s. 128 – 175) preveruje tézu údajného prepojenia medzi neonacistami a moslimskými aktivistami v Čechách, a to na základe analýzy tak neonacistických, ako aj moslimských webových stránok a tiež skúmaním konkrétnych udalostí. Medzi oboma nachádza hlbšie súvislosti, než by sa na prvý pohľad zdalo. Príspevok obsahuje dve prípadové štúdie a tiež skúsenosti z terénu. Z príspevku je zrejme nadšenie a záujem jeho autora o skúmanú problematiku. Na rozdiel od predchádzajúcich štúdií sú v tomto príspevku jednotlivé tematické celky oddelené nadpismi, ktoré vystihujú predmet spracovanej témy: Moslimská „komunita“ v Čechách (nerozumiem funkcii úvodzoviek v tomto podnadpise), Zistenie BIS (Bezpečnostnej informačnej služby) v Čechách, Otázka prepojenia webových stránok, Rádio Islam, Prefer Statement, Zvedavec, Moslimské listy, prepojenosť webov – zhrnutie, Obraz islamu a moslimov na neonacistických weboch, Obraz islamu – Altermedia, Obraz islamu – Národný odpor, Obraz islamu – Robotnícka strana, Obraz islamu – Národný vzdelávací inštitút, Kauza Finkelstein – prípadová štúdia, Kauza Saleh – prípadová štúdia a Záver. Na základe predloženej

analýzy autor prichádza k záveru, že vzájomné prepojenie medzi neonacistami a moslimami netreba preceňovať. „Neonacistická politika voči moslimom a islamu je veľmi nekonzistentná a pohybuje sa od prejavov sympatií až k otvorenej nenávisti...“ (s. 170) „To, že neonacisti používajú palestínske témy vo svojej propagande, ešte nutne neznamená, že s Palestínčami naozaj sympatizujú, či dokonca spolupracujú...“ (s. 171)

Po štyroch vedeckých príspevkoch nasleduje ďalší pútavý text, ktorý sa od líši od predošlého materiálu tak svojou formou, ako aj obsahom. Ide o rozprávanie, ktoré podáva živé spomienky pani Pauerovej, Polky, ktorá bola vydatá za Žida a ktorá prežila holokaust (s. 176 – 193). Ide o spomienky ženy, ktorá vďaka svojej duchaprítomnosti, vynaliezavosti a vytrvalosti viackrát „prežila svoju smrť“. Spomienky na požiadanie sprostredkoval jej syn žijúci v USA. Čítanie je autentické vďaka tomu, že napriek redakčným zásahom do textu – oprávám zjavných preklepov a pravopisných chýb – v texte boli ponechané zvláštne výrazy a cudzie slová, ktoré, ak to bolo možné, sú vysvetlené v poznámke pod čiarou.

Spracovaná problematika v monografii *Nová doba, stará zloba : Soudobý antisemitismus v historickém kontextu* sa v súčasnosti javí ako mimoriadne naliehavá a potrebná, osobitne pre české a slovenské prostredie, v ktorom publikácie s podobným zameraním

absentujú. Oceňujem pokus o systematické a komplexné spracovanie fenoménu antisemitizmu so širokým historickým záberom – od prvého storočia až po súčasnosť. Publikácia podáva nielen známe fakty z tejto oblasti, poukazuje tiež na nové súvislosti, prináša nové pohľady a prekvapivé závery, ktoré čitateľa prebúdzajú zo spánku ľahostajnosti oproti spoločenskému daniu a vedú ho ku bdelosti a ostražitosti pri konfrontácii s novodobými prejavmi a latentnými formami antisemitizmu v spoločnosti v domácom prostredí, v Európe a tiež v globálnych súvislostiach. Vďaka informáciám obsiahnutým v monografii si čitateľ môže urobiť viac-menej komplexný obraz o fenoméne antisemitizmu, ktorý počas dvoch tisícročí prešiel istým vývojom; bude schopný ho správnym spôsobom vyhodnocovať a tiež odhaľovať jeho skryté, často nenápadné formy najmä v akademickom prostredí alebo v médiách. Publikáciu vrelo odporúčam širokej verejnosti, všetkým záujemcom o problematiku antijudaizmu a antisemitizmu, cirkevným spoločnostiam a v neposlednom rade aj akademickým kruhom tak v Čechách, ako aj na Slovensku.

doc. ThDr. SIDONIA HORŇANOVÁ, PhD.

Katedra Starej zmluvy
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzity Komenského
Bartókova 8, 811 02 Bratislava

**HALÍK, Tomáš: *Divadlo pro anděly : Život ako náboženský experiment*. Praha : NLN, 2010.
ISBN 978-80-7422-051-7**

Kniha Tomáša Halíka *Divadlo pro anděly : Život ako náboženský experiment* je vydaná v pevnej väzbe v malom formáte, ktorý je vhodný do tašky či batoha. Praktická je vložená záložka.

Náročné dielo vyrušuje, núti premýšľať, nie je klasickým lacným čítaním dnešnej doby. Celé je presiaknuté témou dialógu; nie dialógu učiteľ – žiak, ale dialógu spolu putujúcich (pýcha v dialógu nemá miesto). Autor je v polemike so všetkými a so všetkým. Kniha obsahuje množstvo otázok (aj otvorených), viac myšlienok a citátov od cirkevných aj svetských autorov ako podporu textu a na odstránenie pochybnosti zaujatosti a jednostrannosti.

Život je predstavovaný ako náboženský experiment; hypotéza života viery, ktorá má byť overovaná životom. Sú tu zrejme otázky rozdielu v živote veriaceho – neveriaceho (filozofia dialógu viery a neviery), či hľadania rozdielov, ale aj spoločných prvkov. Viera je opisovaná na príklade života človeka (nemá zastať na mieste, ostať pri detských veciach, ale plynulo prechádzať k plnosti, kde predchádzajúce nie je zlé, no už sa stáva prekonaným a je potrebné to zanechať a nahradiť novým; nebáť sa zmeniť svoj aktuálny stav istoty za krok viery do neznámej krajiny).

Dielo prednostne oslovuje českých agnostikov (Halíkova výrazná téma „zachejstva“), no zároveň pozýva všetkých duchovne hľadajúcich, neveriacich i veriacich z rôznych kultúr a konfesii. Nie je prostou náborovou príručkou, ktorá si za hlavný cieľ kladie kvantitu na úkor kvality.

Pozitívnu stránkou je tendencia hľadať na predložené otázky, myšlienky, odpovede aj cez optiku čitateľa (provok empatie) – cez jeho životnú situáciu. Vzbudzuje pochybnosti, vyzýva premýšľať, oslovuje k viere. Do celkového obrazu komponuje vlastné skúsenosti a zážitky viery (pohľad vlastnej cesty), čím vytvára pocit blízkosti a sympatie. Nepodsúva hotové riešenia, ale poskytuje priestor pre vlastný názor.

Kvôli pochopeniu sú niektoré časti a súvislosti vysvetľované, no pre človeka neznalého (nie teologicky vzdelaného, pre ktorého je prednostne kniha určená) môže byť vhodné použiť aj slovník cudzích slov.

V pätnástich esejach autor prináša rôzne aspekty pohľadu na život viery i neviery, ako aj tvorivé rozpracovanie výzvy pápeža Benedikta XVI. pre neveriacich priateľov.

Postupne rozoberá dôležitosť viery v našom živote, jej vzťah k rozumu a úskaliam jednostrannosti a nevyváženosti, ako i správne a zdravé prejavy viery. Cez stránky knihy autor vedie dialóg s čitateľom a analyzuje tiež nesprávne interpretácie Boha.

Je tu aj pozvanie pre tých, ktorí neveria. Formu pozvania možno vy-

jadriť takto: nemôžeš veriť – hraj to – a uveríš. Autor ponúka Pascalovu radu: Správajte sa tak, akoby ste verili, robte to, čo robia veriaci, a postupne zistíte, že vlastne veríte. Pozýva k veľkorysosti a múdrosti.

Jedna z esejí rozoberá skutočnosť dnešného sveta a miesto viery v ňom. Predkladá znamenia čias a pokúša sa interpretovať niektoré z nich.

Halík sa pozerá na situáciu nielen vlastnými očami, ale aj očami druhých. Opisuje rôzne spôsoby konverzií, osvetľuje niektoré okolnosti a situácie. Opisuje prejavy viery, rozoberá tiež vieru mŕtvu bez skutkov.

Definuje hriech a jeho následky. Rozoberá zodpovednosť za prijatie, alebo odvrhnutie viery. Pomocou odpustenia, ako spôsobu navrátenia slobody, prechádza k samotnej slobode.

Rozvíja tému priateľstva a prístup je k nej ako k istej forme porozumenia. Ponúka v skrytej forme spytovanie svedomia vo svetle Božej prítomnosti.

Niektoré eseje sa zaoberajú existenciou depresie v spoločnosti, ktorá utopenie odsúva zo svojho života na okraj. Autor ponúka pohľad života z nádeje.

V závere autor ohlasuje dobrú zvesť, zvestuje Ježiša Krista s poukázaním na vieru ako prijatie poslania.

Knihu pokladám za obohatenie, prináša impulzy na zamyslenie.

Ing. Mgr. MILAN ŠALKA
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava

STONE, E. M.: *Ancient Judaism : New Visions and Views*. Grand Rapids (MI); Cambridge (UK) : Eerdmans, 2011. 242 s. ISBN 978-0-8028-6636-3

Publikácia emeritného profesora Hebrejskej univerzity v Jeruzaleme M. E. Stona je jedným z najnovších príspevkov do diskusie o tzv. neskorom judaizme druhého chrámu. Jednotlivé kapitoly knihy, v ktorých sa autor venuje rôznym aspektom judaizmu spomínaného obdobia, vystupujú skôr ako samostatné nezávislé celky a publikácia by sa teda dala charakterizovať ako zbierka esejí na danú tému.

Prvá kapitola, ktorá je neoficiálnym úvodom do knihy, sa zaoberá niektorými problémami pri štúdiu judaizmu druhého chrámu najmä vo vzťahu ku tradíciám zachovaným prostredníctvom oficiálneho judaizmu a kresťanstva. Druhá kapitola porovnáva rôzne tradície vzhľadom na teológiu zla a neporiadku v Knihe Genезis a 1 Enoch. Tretia kapitola študuje apokalyptiku, presnejšie jeden z jej základných znakov, ktorým je rozdelenie obdobia od stvorenia po koniec vekov na jednotlivé, presne definované etapy. Štvrtá kapitola obsahuje autentickú skúsenosť za apokalyptickými videniami a ako základ pre svoju argumentáciu Stone používa apokryf 4 Ezdráš. Piata kapitola sa zaoberá kánonom Hebrejskej biblie, teda otázkami jeho formovania a záverečného vymedzenia. Šiesta kapitola

rozoberá a porovnáva textové tradície, v ktorých je jeden príbeh tradovaný v rôznych verziách. V siedmej a zároveň záverečnej kapitole opisuje Stone tradovanie apokryfov a pseudo-epigrafných textov v rôznych kultúrnych kontextoch a celá kapitola sa končí jeho vlastnou víziou budúceho štúdia v tejto oblasti.

Kniha M. E. Stona je cenným prínosom do knižnice každého študenta judaizmu predkresťanského obdobia, ako aj všetkých, ktorí sa zaoberajú Novým zákonom.

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

JUDÁK, V.: *Vo všetkom láska : Životopisný profil ThDr. Eduarda Nécseya*. Nitra : Kňazský seminár sv. Gorazda, 2012. 414 s. ISBN 978-80-89481-14-9

Nedávno publikované životopisy trnavských veľkňazov Ambróza Lazíka (od Jozefa Halčka) a Michala Buzalku (od Petra Slepčana a Róberta Letza), ktorí ovplyvňovali život Cirkvi v druhej polovici minulého storočia na Slovensku, dopĺňa ďalší nový životopisný profil nitrianskeho arcibiskupa Eduarda Nécseya. Autorom je nitriansky sídelný biskup prof. Viliam Judák.

Produkcia monografií prof. Judáka nielen ako profesora cirkevných dejín, ale aj ako autora spirituálnej literatúry (synchronne vychádzajú charakteristiky veľkonočných postáv v dielku *Aj ja som ho ukrižoval*) je viac ako obdivuhodná. V jeho poste a funkcii je to heroický výkon. Na Nitrianskom hrade je zakódované fluidum tvorby kardinálom Korcom.

Nie je to klasická životopisná syntéza (jej vrchol v minulom storočí dosiahol Jozef Holzner v životopise sv. Pavla). Životopis biskupa Eduarda Nécseya je niečo medzi literatúrou faktu a dielom typu *la vie quotidienne*.

Rodisko je osadené v historickom kontexte, rodný dom a detské roky vyúsťujú do piaristického gymnázia v Prievidzi a do malého seminára v Nitre. Tri nasledujúce kapitoly komentujú život poslucháča teológie na univerzite v Innsbrucku, vrátane de-

tailných názvov prednášok, život v Canisiane i praktickú formáciu v Pázmaňovom krúžku. 30. júna 1915 bol Eduard Nécsey vysvätený za kňaza v kaplnke Canisiana v Innsbrucku, primície mal v rodisku, ale po nich študoval ešte rok na teologickej fakulte, kde aj promoval na doktora posvätnej teológie, ale až neskôr, ako kaplán v Trenčianskej Teplej.

Už v prvom období aktívneho kňazského života v Trenčianskej Teplej objavil ThDr. Eduard Nécsey akútne sociálny problém, venoval sa mu s plným nasadením a ten problém ho sprevádzal celým životom. Jeho prirodzená dobrotá a láska k ľuďom bola prameňom tohto záujmu.

V roku 1921 vymenovaný nitriansky biskup ThDr. Karol Kmeťko začal od základu prebudovávať kúriu, seminár, malý seminár, diecézu. Dr. Eduarda Nécseyho povolal do Nitry a zveril mu úlohu najdôležitejšiu: výchovu adeptov kňazstva, úrad špirituála v seminári (1921 – 1925) – a on už zostal v Nitre do smrti. Postupne sa stával najbližším spolupracovníkom sídelného biskupa. Už v školskom roku 1921/22 prednášal Dr. Eduard Nécsey na Vysokej bohosloveckej škole v Nitre homiletiku a neskôr aj pedagogiku; v roku 1923 bol vymenovaný za pápežského komorníka, biskupského tajomníka, prosynodálneho notára a profesora dogmatiky (dogmatiku prednášal do roku 1935). V roku 1931 sa stal nitrianskym kanonikom a prosynodálnym sudcom. Popri týchto funkciách

a úlohách mu pribudlo ešte predsedníctvo Misijného spolku, ktorý inicioval a všemožne podporoval nitriansky biskup Dr. Karol Kmeťko. Ten dostal do Nitry Spoločnosť Božieho Slova – verbistov a Misijný dom na nitrianskej Kalvárii sa stal fyzickým centrom tohto misijného hnutia.

V roku 1935 sa stal Dr. Eduard Nécsey riaditeľom biskupskej kancelárie a v roku 1941 generálnym vikárom. Jeho teologická hĺbka, obetavý, čistý kňazský život, dôvera diecézneho kňazstva, empatia a komunikatívnosť ho predurčovali na ťažkú a najzodpovednejšiu úlohu. Pápež Pius XII. menoval Dr. Eduarda Nécseyho za titulárneho biskupa velicienskeho a pomocného biskupa nitrianskeho; 16. mája 1943 sa konala biskupská vysviacka v nitrianskej katedrále. 20. mája 1944 vymenoval Pius XII. Dr. Karola Kmeťka za arcibiskupa. Slávnostnú kázeň povedal vtedy Dr. Eduard Nécsey a zdôraznil túto historickú udalosť pre slovenský národ. Udalosti nasledujúcich mesiacov: povstanie, ničivé bombardovanie Nitry, prechod frontu, nedýchateľná politická situácia po februári 1948, smrť arcibiskupa Dr. Karola Kmeťka (22. decembra 1948) znamenali pre nového nitrianskeho apoštolského administrátora Nitrianskej diecézy (Pius XII. ho menoval o niekoľko dní) ďalšie zastavenia krížovej cesty. Egyptské rany sa ničivo akcelerovali: nové cirkevné zákony, likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi, zrušenie kláštorov, rozpustenie seminárov,

násilná organizácia Katolíckej akcie, izolácia biskupov a ich sústavná arogantná kontrola orgánmi Štb, diabolské snahy o rozdelenie kňazov od biskupov a veriacich od kňazov znamenali pre nitrianskeho biskupa Dr. Eduarda Nécseya najťažšiu životnú skúšku. Jeho živá viera a sústavná modlitba mu boli silou v totálnej getsemanskej osamelosti, ba bol schopný ešte aj dvíhať svojich 21 dekanátov a 145 farností. Výdychom a slnkom v jeho živote bola účasť na Druhom vatikánskom koncile. Zúčastnil sa na všetkých jeho zasadaniach a mal možnosť stretnúť sa so slovenskými kňazmi emigrantmi v Ríme (Hnilica, Tomko, Lacko a i.), z čoho sa musel zodpovedať všadeprítomnému sprievodcovi a po návrate domov štátnym orgánom.

Pri 25. výročí biskupskej konsekrácie 5. mája 1968 Dr. Eduardovi Nécseyovi zablahoželel pápež Pavol VI. a zároveň ho menoval za titulárneho arcibiskupa. Krátko nato, 19. júna 1968 Dr. Eduard Nécsey zomrel. Roky údelu Dr. Eduarda Nécseya ako nitrianskeho biskupa patria do obdobia, aké azda od Svätopluka Nitra nezažila. Tých mučeníckych dvadsať rokov na Nitrianskom hrade pod všadeprítomným „božím okom“ uniesol jedine svätec. Citlivé telo a ešte citlivejšia a jemnejšia duša vydržali len zázrakom. *Sme potomkovia mučeníkov...*

Bibliografia na záver s 244 položkami dopĺňa obdivuhodnú písomnú produkciu Dr. Eduarda Nécseya a širo-

kú paletu jeho kázni. Možno azda položiť otázku, či by si tento typ monografie nezaslúžil osobný a miestny register.

prof. PhDr. Jozef Šimončíč, CSc.
Trnavská univerzita
91 843 Trnava
e-mail: prof.simoncic@gmail.com

BOSCH, David J.: *Dynamika kresťanskej misie : Dejiny a budúcnosť misijných modelov. 2 zv. Prel. Z. Jurechová-Maňková, P. Bargár. Praha : Stredoevropské centrum misijných štúdií, 2010. 375 s. ISBN 978-80-9039-863-4*

Dnes si už aj slovenský čitateľ môže prečítať v rodnom jazyku unikátne dielo juhoafrického misiológa Davida J. Boscha, ktoré pôvodne vyšlo vo vydavateľstve Orbis Books v USA pod titulom *Transforming Mission : Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Dielo vyšlo v roku 2010 vo dvoch zväzkoch v slovenskom preklade pod názvom *Dynamika kresťanskej misie*, s podtitulom *Dejiny a budúcnosť misijných modelov*, vďaka Stredoeurópske mu centru misijných štúdií v Prahe. Skutočnosť, že sa pražské misijné centrum podujalo Boschovo dielo preložiť a vydať, a tak ho sprístupniť záujemcom o misiologické štúdie na Slovensku i v Českej republike, si zasluhuje obdiv i vďaka. Veľmi dobrá je odborná i jazyková úroveň prekladu, o ktorú sa postarali prekladatelia Zuzana Jurechová-Maňková a Pavol Bargár.

Hoci sa prvé vydanie Boschovho diela uskutočnilo pred dvadsiatimi rokmi, jeho prístup k teológii misie je stále inšpirujúci a provokujúci myslenie učiteľov i študentov teologických i humanistických disciplín, ale tiež rôznych protagonistov misijnej činnosti. Právom táto – v origináli vyše päťstostranová – kniha dostáva prí-

vlastky ako majstrovská práca, vynikajúce dielo, monumentálna štúdia a pod. Ide o skutočne komplexný a hlboký pohľad na vývoj misijných paradigiem od biblických čias do súčasnosti, pričom poslednú – ekumenickú autor načrtáva v jej vynárajúcich sa charakteristikách.

Vo svojej práci Bosch pristupuje k misiologickej náuke netradičným spôsobom. Nesystematizuje poznatky do samostatných celkov, ale čitateľa vtáhuje do dynamiky misijného diaľnia v priebehu dvetisícročnej existencie kresťanskej misie. Robí tak pútavým až vzrušujúcim spôsobom, pritom však stavia na poctivom výskume relevantných literárnych prameňov (v záverečnej bibliografii ich uvádza vyše 650). Vychádza z Küngovho členenia dejín kresťanstva do šiestich hlavných epoch (paradigiem): apokalyptická paradigma prvotného kresťanstva, helenistická paradigma patristického obdobia, stredoveká rímskokatolícka paradigma, paradigma protestantskej reformácie, moderná osvietenská paradigma a súčasná ekumenická paradigma. Inšpiráciu si vzal z teórie paradigmatických zmien Thomasa Kuhna. Bosch sa však nepridŕža striktné terminológie a pojmy „model“ a „paradigma“ používa voľne, pričom ich niekedy zamieňa alebo stotožňuje. Tento terminologický nesúlad umocnili aj prekladatelia diela, keď sa rozhodli na niektorých miestach, kde autor používa pojem paradigma, nahradiť ho termínom

model. V celkovom uchopení diela to však netreba pokladať za ujmu, keďže táto terminológia, či už v domácich alebo v zahraničných odborných publikáciách, nie je všeobecne ustálená. Musíme si jednoducho zvyknúť, že v Boschovej práci termíny paradigma a model znamenajú to isté, a problém je vyriešený.

Veľmi sympatická na Boschovom prístupe je jeho pokora. Svoje videnie a interpretáciu nevnucuje ako absolútne správne. Uznáva, že rozdielne teologické interpretácie odzrkadľujú rozdielne perspektívy, ale tiež predpojatosti. Bosch je kritický. V texte však necítiť ani náznak „provinciaľizmu“. Jeho kritika nie je deštruktívna, ale ukazuje veci zo zorného uhla angažovaného misiológa na konci 20. storočia. Historickú tematiku sa usiluje uchopiť celostne a pochopiť dobové postoje ovplyvnené kontextom a súvekým nazeraním. Bosch je vynikajúci teológ. Teologické pohľady, ktoré predkladá, nie sú však čisto abstraktným konštruktom, ale sú hlboko zakotvené v biblických prameňoch a reflektujú dialogický vzťah medzi Bohom a človekom. Dobře pozná teologické prístupy tradičných kresťanských cirkví, ako aj postoje letničných a slobodných cirkevných spoločenstiev. Neuprednostňuje ani jeden z nich, ale svoj kritický pohľad zameriava na historický vývoj každého dejinne významného misijného kresťanského spoločenstva, ktoré bolo protagonistom v jeho paradigmatickom

členení. Kľúčovým slovom Boschovoho prístupu je „tvorivé napätie“. Ide vlastne o dialektický postoj, keď sa zdanlivé protirečenia navzájom dopĺňajú a utvárajú jednotu.

Tematika Boschovoho diela je mimoriadne bohatá nielen vzhľadom na dejinný rozmer, ale aj pokiaľ ide o rôznorodosť a zároveň prierezovosť tém. Autor okrem výraznej biblickej a teologickej pozície zaujíma aj pozíciu antropologickú, sociologickú, kulturologickú či politologickú. Jeho schopnosť syntézy je obdivuhodná. Nevyhýba sa chúlостivým témam, je slobodný v kritike tendenčného konania cirkevných predstaviteľov v inkriminovaných obdobiach (ako príklady spomeniem konštantínovské a postkonštantínovské obdobie, spájanie svetskej a cirkevnej moci v stredoveku, koloniálnu éru, patronátny misijný systém, obdobie reformácie a osvietenstva, moderné obdobie misií). Pokiaľ ide o tematické usporiadanie v biblickej časti, nedá mi nespomenúť, že popri matúšovskom, lukášovskom a pavlovskom modeli chýba jánovský, ktorý má tiež výrazné a originálne misijné i misiologické črty.

Blízky je mi Boschov pohľad na Cirkev. Ukazuje ju ako misijné spoločenstvo v jej podstate, s jej trojičným a biblickým prameňom, ktoré sa buduje v dejinách, spoločenstvo, ktoré nie je zo sveta, ale je poslané do sveta ako znamenie a nástroj Božieho kráľovstva, čiže ako dôverné spoločenstvo s Bohom a spoločenstvo jednoty celé-

ho ľudstva, aby slúžilo a delilo sa o radostnú zvesť, ktorú nesie dejinami. Bosch ako nekatolícky autor sympatizuje s eklezioológiou Druhého vatikánskeho koncilu, hoci ani v tomto ohľade neostáva nekritický. Blízke sú mu koncilové témy: znovuobjavenie miestnej cirkvi, apoštolát laikov, spoločné kňazstvo Božieho ľudu, Cirkev ako spoločenstvo, ktoré je v službe Božej misie (*Missio Dei*), ekumenizmus a dialóg, rešpektovanie slobody svedomia, misia vzhľadom na kultúrny kontext miestnych spoločenstiev atď.

Vrcholom misiologickej štúdie Davida Boscha je predstavenie vznikajúceho ekumenického misijného modelu. Autor načrtáva jeho základné črty, medzi ktoré patrí najmä súčinnosť misie a jednoty Cirkvi, napätie prameniace z plurality, nikdy sa nekončiaca misia, nové vnútorné vzťahy predstavujúce koniec delenia na vysielajúce a prijímajúce cirkevné spoločenstvá, jednota v misii a misia v jednote, stojaca v službe celému ľudstvu a zjavujúca Kristovu kozmickú vládu. Ekumenický model zahŕňa stále aktuálne témy, ako inkulturáciu, kontextualizáciu, dialóg, spravodlivosť a oslobodenie, ale tiež eschatológiu. Autor sa pri predstavovaní modelu nezrieka ani evanjelizácie, čo nie je samozrejme v praxi niektorých katolíckych či protestantských misijných spoločenstiev. Misiu pokladá za širšiu skutočnosť ako evanjelizáciu. Evanjelizáciu však vníma ako zásadnú dimenziu misijnej činnosti Cirkvi. Je to

pozvanie a ponuka, bez psychologizujúcich hier, bez násilia a vzbudzovania strachu. Evanjelizácia podľa Boscha nie je všeliek na ľudské neduhy, ani to nie je čarovný kľúčik ku šťastiu. Evanjelizácia je skôr ponukou orientácie a predpokladá vnútornú premenu človeka.

Môžeme sa spýtať, či je dnes, po dvadsiatich rokoch od publikovania práce Davida Boscha, ním predstavený ekumenický model implementovaný do života misijnej Cirkvi. Odpovedal by som typicky „boschovsky“: áno aj nie. Určite sa v súčasnosti veľa hovorí o kontextualizácii a dialógu v misijnej činnosti, či o eschatologickom rozmere misie, menej však o evanjelizácii. Tiež by sa dalo diskutovať o tom, či máme pre ekumenický model dostatočne rozpracovanú eklezioológiu. Isto sa od uverejnenia diela zmenila situácia vo svete. Napriek tomu dielo Davida J. Boscha *Dynamika kresťanskej misie* je stále cenným materiálom pre chápanie misijnej služby v súčasnosti a odporúčam ho všetkým záujemcom o hlbšie nazretie pod pokrievku misijnej teórie a praxe.

prof. PhDr. Ing. LADISLAV BUČKO, PhD.

Katedra misiológie
Vysoká škola zdravotníctva
a sociálnej práce sv. Alžbety
Palackého 1, P. O. Box 104
810 00 Bratislava

„Ikona – staronový nástroj evanjelizácie.“ Medzinárodná vedecká konferencia

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, vedeckovo-výskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Košice 10. – 11. novembra 2011

V dňoch 10. a 11. novembra 2011 sa v Centre spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach konala vedecká konferencia s názvom „Ikona – staronový nástroj evanjelizácie“. Organizátori konferencie zvolili túto tému nielen pre jej aktuálnosť, ale aj pre dôležitosť, ktorú v sebe táto problematika skrýva.

Na ikony sa dá pozeráť z viacerých aspektov. V súčasnosti prevažuje estetický aspekt a ikony sa väčšinou vnímajú ako vhodný estetický doplnok, pričom ich výber je často podmienený skôr vonkajším vzhľadom než duchovným obsahom. Ikona ako spôsob vyjadrenia nie je vec nová. Tento spôsob vyjadrovania vznikol a vyvíjal sa dlhú dobu, pričom reflektoval perцепčné charakteristiky človeka, pretože je to práve človek, komu sa prostredníctvom ikony oznamuje istá skutočnosť alebo fakt. Napriek tomu, že tento vyjadrovací jazyk je starý, nie je zastaraný. Ba práve naopak, je výrazne nadčasový a aj dnes sa dá jeho jazyku porozumieť. Porozumieť však znamená predovšetkým pochopiť a spoznať. Aj preto bolo cieľom tejto konferencie venovať sa problematike ikony nie z pohľadu estetického, ale práve so zreteľom na jej význam dnes. Témy, ktorým sa konferencia venovala, zahŕňali teologické aspekty ikony, jej spiritualitu, dejiny ikon a ikonopisectva a v neposlednom rade aj pastorálne aspekty a liturgický význam ikon.

Organizátorom sa podarilo zabezpečiť účasť významných odborníkov danej oblasti, a to nielen domácich, ale aj zahraničných. Konferenciu otvoril krátkym príhovorom dekan Teologickej fakulty Trnavskej univerzity Dr. Miloš Lichner SJ. V príhovore zdôraznil nielen duchovnú dôležitosť pertraktovanej témy, ale aj potrebu venovať sa jej na odbornovo-divulgačnom fóre.

Konferencia bola rozdelená do troch blokov. Prvý obsahoval príspevky opisujúce ikony všeobecne, ich druhy, typy a význam. Prvý príspevok prvého bloku predniesol Tomáš Pešek, ktorý sa venoval druhom ikon a ich hierarchii, pričom za zdroj informácií si vybral dielo sv. Jána Damaského „Tri reči proti tým, ktorí zavrhujú sväté obrazy“. Po ňom sa ujal slova Zygfyrd Kot SJ, ktorý vo svojom príspevku rozoberal jazyk a symbolizmus ikony ako takej. Páter Kot má s danou témou vynikajúce skúsenosti, keďže založil a dodnes riadi centrum vý- roby a spirituality ikony v Krakove, kde sa jeho študenti venujú nielen výrobe

ikon, ale aj duchovnosti, modlitbe a rozjímaniu. Posledným prednášajúcim prvého bloku bol Arkadij Zejkan, ukrajinský kňaz, ktorý si v súčasnosti doplňuje vzdelanie v Ríme. Vo svojej prednáške sa venoval významu a účelu ikony.

Druhý blok konferencie bol zameraný na kult ikony. Otvoril ho Tomáš Mrňávek z Prahy, ktorý sa venoval pozoruhodnej téme kultu ikon a ich významu s ohľadom na mágiu. Po ňom sa slova ujal renomovaný slovenský znalec ikonografie Vladislav Grešlík, ktorý sa v príspevku venoval chrámovým ikonám sv. Demetra Solúnskeho na východnom Slovensku. Druhý blok uzavrel Heinrich Pfeifer SJ, v súčasnosti jeden z najvýznamnejších svetových teoretikov ikonografie. Vo svojom príspevku položil otázku, či bol sv. Lukáš prvým kresťanským maliarom a ikonografom, ako to opisuje tradícia.

Tretí blok sa venoval problematike ikonostasu, ktorý má vo východnom chráme výnimočné postavenie a funkciu. Blok otvoril Milan Gábor, ktorý rozoberal ikonografiu ikonostasov severovýchodného Slovenska. Po ňom sa slova ujal Mychajlo Prijmič, významný odborník na ikony Podkarpatskej Rusi. Vo svojom príspevku sa venoval ikonostasu katedrálneho chrámu Pozdvihnutia Sv. Kríža v Užhorode. Blok uzavrela Sr. Daniela Jaroslava Štefková OSBM, ktorá vo svojom príspevku rozoberala problematiku predely ikonostasov drevených chrámov východného Slovenska v druhej polovici 17. storočia a začiatku 18. storočia.

Posledný, štvrtý blok konferencie obsahoval príspevky tém príbuzných problematike ikonografie. Blok otvorila Roksolana Kosiv, špecialistka na ikonografiu z Lvova, ktorá sa vo svojom príspevku venovala ukrajinským prikrývkam na sväté dary zo 17. a 18. storočia a ich ikonografii. Po nej predniesla akademická maliarka a reštaurátorka Mária Spoločníková príspevok s názvom „Ukrižovaný vo výtvarnom umení stredoveku na Spiši“. Blok uzavrela Bernadett Puskas z Nyíregyházy príspevkom venujúcim sa Kristovi Veľkňazovi v ikonografickom zobrazení v Karpatskej kotline.

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

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

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

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): maximálne 8 000 znakov, vrátane medzier.

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

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

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

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

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