

Bratislava

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

1/2013
ročník XI

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XI, 2013, 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.
doc. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, 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, D.Th.
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

Šimon Marinčák

Cantare amantis est

K počiatkom psalmódie v prvých storočiach kresťanstva. 5

Birgit Weyel, Tobias Weimer, Carmen Hoffmann

Biografia a eschatológia

Prieskum k pohrebným kázňam vo Württembergu. 19

Miloš Lichner SJ

Timor mortis – kresťan a strach zo smrti

Pohľad svätého Augustína na problematiku kresťana zoči-voči smrti . . 31

Marcela Andoková, Kvetoslava Gyuriová

Panensťvo ako ideál kresťanského života v listoch sv. Hieronyma 47

Bohdan Hroboň

Vybrané problémy slovenských prekladov Ž 51 a návrhy ich riešenia . . 61

RECENZIE

Helena Panczová

Martin Sentiváni: Dissertatio cosmographica seu

De mundi systemate / Sústava sveta : Kozmologická štúdia.

Na vydanie pripravil a preklad s komentárom vyhotovil Svorad Zavorský.

In: Slavica Slovaca, 46, 2011, č. 3 (Supplementum). 154 s.

ISSN 0037-6787 69

Miloš Lichner SJ

PRUŽINEC, Tomáš: Diakoni a diakonát v ekumenickej perspektíve.

Kežmarok : Vivit, 2012. 208 s.

ISBN 978-80-89264-70-4. 72

Jozef Tiňo

HENZE, Matthias (ed.): A Companion to Biblical Interpretation

in Early Judaism. Grand Rapids (MI);

Cambridge (UK) : Eerdmans, 2012. 568 s.

ISBN 978-0-8028-0388-7. 73

Contents

ARTICLES

Šimon Marinčák

Cantare amantis est

To Early Psalmody in the First Centuries of Christianity 5

Birgit Weyel, Tobias Weimer, Carmen Hoffmann

Biographie and Eschatology

Research to Funeral Preachings in Württemberg 19

Miloš Lichner SJ

Timor mortis – the Christian and a Fear of Death

St. Augustine's View of the Christian Facing Death 31

Marcela Andoková, Kvetoslava Gyuriová

Virginity as the Ideal of Christian Life in St. Jerome's Letters 47

Bohdan Hroboň

Selected Problems in Slovak Translations of Ps 51

and Proposals of Their Solutions 61

REVIEWS – MATERIALS

Cantare amantis est¹ K počiatkom psalmódie² v prvých storočiach kresťanstva

ŠIMON MARINČÁK

MARINČÁK, Š.: Cantare amantis est : To Early Psalmody in the First Centuries of Christianity. *Teologický časopis*, XI, 2013, 1, s. 5 – 17.

The present paper endeavors to survey basic elements of the early Christian liturgical chant. It draws from the selected writings of early Church fathers, where they describe current chant practice of time. This paper approaches discussed matter by using three elementary questions: 'what' was sung, 'who' sang it, and 'how' it was sung. Answers to these three questions shall point to the practical performance of early hymnody and psalmody of time, commonly known as the direct, responsorial, and antiphonal psalmodies.

Cesta vývoja kresťanského bohoslužobného spevu sa od počiatku uberala rôznymi cestami. Od počiatku sa rozvíjali nielen liturgické texty, ale aj ich hudobná stránka a v neposlednom rade aj interpretácia. Okrem rôznych hymnografických kategórií sa postupne diferencovali aj hudobné formy, ktoré v cirkvi konštantínopolskej tradície dosiahli svoj vrchol v 8. storočí. Rovnako sa postupne diferencovali aj kategórie interpretov, medzi ktorých patria sólový spevák, skupina spevákov (*krylos*, resp. polozbor) a ľud. Sólovým spevákom bol spočiatku ktokoľvek, kto v sebe cítil povolanie spievať v strede zhromaždenia, neskôr sa táto úloha pridělila profesionálnemu (v dokumentoch označovanému ako kánonickému) spevákovi. Túto úlohu mohol zastávať aj diakon, kňaz, alebo biskup.

¹ Aurelius Augustinus, *Sermo* 336, In Dedicacione Ecclesiae I. *PL* 38:1472. Nedostatkom tejto štúdie je skutočnosť, že väčšinu pôvodných patristických diel citujeme z edície Jacquesa Paula Migneho (1800 – 1875); jeho súbor patristických diel je všeobecne známy ako *Patrologia Graeca* (*Patrologiae cursus completus, series Graeca*, 165 zväzkov) a *Patrologia Latina* (*Patrologiae cursus completus, series Latina*, 221 zväzkov). Toto monumentálne dielo je už dnes vo väčšine prekonané novými kritickými edíciami, ako je napr. séria *Sources Chrétiennes*. K najnovším edíciám sme však počas prípravy tejto štúdie nemali prístup, preto sme sa orientovali na dostupnú sériu Migneho.

² Termín „psalmódia“ sa bežne používa vo význame „liturgický spev“. V tomto význame ho prijímame aj v tejto štúdií, preto pod ním rozumieme tak spev žalmov, ako aj spev hymnov.

Spevácka skupina, *krylos*, polozbor, alebo zbor, sa diferencovala v neskoršom období. Členmi mohli byť muži, ženy, deti, alebo akákoľvek kombinácia týchto kategórií. Jej úlohou bolo viesť liturgické zhromaždenie v speve, neskôr na seba prevzala úlohu celého zhromaždenia, keď sa spev pri bohoslužbe stal výlučnou záležitosťou profesionálnych spevákov.

Ľud, alebo liturgické zhromaždenie zo začiatku aktívne vstupovalo do liturgického diania. Jeho spoluúčasť mala do značnej miery improvizovaný charakter, ktorý neriadili nijaké predpisy. Preto je pochopiteľné, že s rastom zbožnosti sa ľudová interpretácia často vymykala ideálu duchovnej striedmosti. Z tohto dôvodu sa účasť zhromaždenia na liturgickom diani začala regulovať, upravovať, čo v konečnom dôsledku viedlo k postupnému vylúčeniu aktívnej účasti ľudu pri bohoslužbách.

Problematika vývoja tohto trendu je zložitá. Na to, aby sme pochopili celú dynamiku zmien, potrebujeme túto problematiku rozdeliť do troch základných vrstiev. Tie sa dajú vyjadriť troma základnými otázkami: „čo“ sa spievalo, „ako“ sa spievalo, a „kto“ spieval.

Prvá otázka, „čo“ sa spievalo, zasahuje do oblasti hymnografie. Zdá sa byť zrejmé, že prví kresťania dávali prednosť hymnom pred žalmami. Zatiaľ čo žalmy sa neustále recitovali v synagóge, novozrodená Cirkev, ktorú židia pokladali za sektu, sa nedlho po svojom vzniku začala odkláňať od synagogálnej bohoslužby (porov. 1 Kor 7,17-24). Začala sa sústreďovať na hymny ku kresťanským osobnostiam, spomedzi nich najmä Kristovi Spasiteľovi, ale aj na iniciačné, krstné a eucharistické piesne. V literatúre nachádzame skoré svedectvo v liste Plínia Mladšieho (61 – asi 112) cisárovi Trajánovi (53 – 117), v ktorom hovorí, že „...v určený deň sa [kresťania] stretávali pred úsvitom, striedavým spôsobom spievali pieseň Kristovi ako Bohu...“³. Túto informáciu neskôr opakuje aj Eusébius z Cézarey (asi 260 – asi 340), ktorý hovorí, že „...[kresťania] vstávajú na svitaní a hovoria hymny Kristovi ako bohu...“⁴.

Ako naznačujú viaceré zmienky v prameňoch, prvé hymny boli improvizované. Takáto improvizácia v prvotnej Cirkvi bola založená na povzbudení sv. apoštola Pavla, ktorý hovorí: „Čo teda, bratia? Keď sa zídete, každý niečím prispeje: spevom, vyučovaním, zjavením, rečou v jazykoch, vysvetlením tej reči.

³ „...Stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...“ *C. Plinii Caecilii Secundi epistularum liber decimus ad Traianum Imperatorem cum eiusdem responsis* 96. Dostupné na internete: http://epistol.glossa.dk/plinius.html#ep10_96. Slovenský preklad prevzatý zo *SSM*, 78.

⁴ „...Ἀνίστασθαι ἔωθεν τοὺς Χριστιανούς καὶ τὸν Χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν...“ Eusebius Pamphili, *Historia Ecclesiastica* III/33, 3. Eusébe, *Histoire*, 146. Ak nie je uvedené inak, preklady sú vlastné.

Nech sa všetko deje na budovanie“ (1 Kor 14,26). Toto povzbudenie s náznakom spontánnosti neskôr opakoval aj Tertulián (asi 160 – 220), ktorý povedal, „...že ktokoľvek, kto môže, či už zo Svätého písma, alebo z vlastného srdca, je volaný do stredy spievať Bohu“⁵.

Prvotné hymny sa rozširovali ústnym podaním, čo rovnako podporovalo istú improvizáciu. Táto prax postupne naberala na rozmeroch a v niektorých prípadoch viedla až ku prípadom extázy.⁶ Nadšenie verejnosti pre mystické a entuziastické interpretácie viedlo tiež ku preberaniu a nasledujúcemu používaniu rôznych folklórnych a ľudových prvkov,⁷ čo pri bohoslužbách často provokovalo divoké scény, keď veriaci kričali, plakali, tleskali rukami atď. Jedným z najstarších svedkov takejto interpretácie, ako aj používania nekánonických hymnov, je Filón Alexandrijský (20 pred n. l. – 50 n. l.), ktorý hovorí: „...Potom spievajú hymny, ktoré boli zložené na česť Boha, v mnohých metroch a melódiách. V jednej chvíli všetci spievajú spolu a hýbu svojimi rukami a tancujú v zodpovedajúcej harmónii a vyslovujú inšpirovaným spôsobom piesne vďaky. V inú chvíľu [hovoria] riadne ódy a všetky potrebné strofy a antistrofy...“⁸

Duch improvizácie priniesol aj ďalšie nebezpečenstvo: prenikanie ideí, ktoré neboli v súlade s oficiálnou doktrínou Cirkvi. A tak po tom, čo sa v oficiálnej Cirkvi začali rozširovať heretické hymny Bardaisana (154 – 222) a Pavla zo Samosaty (200 – 275), prišla v roku 272 okamžitá reakcia, keď na druhej synode v Antiochii boli zakázané všetky nebiblické hymny.⁹ Nebezpečenstvo možných prienikov heretických ideí do ortodoxnej bohoslužby však pretrvávalo aj naďalej, preto bolo potrebné uviesť do spevu prvé regulácie. Koncil v Laodicei (asi 363 – 364) podnikol prvé kroky pre nápravu daného stavu. Kánon 15 laodicejského koncilu hovorí o spevákoch, ktorým je dovolené spievať v chráme. Hovorí takto: „Nik iný nemá spievať v Cirkvi, okrem kánonických spevákov, ktorí vystupujú na ambónu a spievajú z knihy.“¹⁰ Otázka, ktorú tento kánon predstavuje, je kľúčová

⁵ „...Ut quisque de scripturis divinis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere.“ Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Apologeticus adversos gentes pro Christianis* XXXIX. PL 1:477A.

⁶ K tomu pozri Quasten, *Music and Worship*, kapitola I, č. 2: Enthusiastic Rites. Ecstasy and Enthusiasm. Sabazios and Cybele, s. 35–39.

⁷ Porov. Hannick, „Music“, s. 365.

⁸ „...Εἴτα ἄδουσι πεποιμένους ὕμνους εἰς τὸν θεὸν πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῷ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἀρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχοῦμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τοτὲ μὲν τὰ προσόδια, τοτὲ δὲ τὰ στάσιμα, στροφᾶς τε τὰς ἐν χορείᾳ καὶ ἀντιστροφᾶς ποιούμενοι...“ Philōn, *De vita contemplativa* XI:84. *Philonis Alexandrini opera*, s. 69.

⁹ Pre celý priebeh konania pozri Mansi I, 1089–1104; a Hefele I/1, s. 195–205.

¹⁰ „Περὶ τοῦ. μὴ δεῖν, πλήν τῶν κανονικῶν ψαλτῶν, τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινοντων καὶ ἀπὸ διφθέρας ψαλλόντων, ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν Ἐκκλησίᾳ.“ Hefele I/2, 1007. Latinský a grécky text tohto kánonu sa nachádza aj v Mansi II, s. 567–568.

vou v celej problematike aktívnej účasti zhromaždenia na bohoslužbe. Zakázala táto synoda laikom akúkoľvek účasť na cirkevnej hudbe,¹¹ alebo len zamýšľala zakázať tým, ktorí neboli kánonickými spevákmi, viesť v speve zhromaždenie.¹² Teodor IV. Balsamon († po r. 1195), antiochijský patriarcha, odpovedá, že tento kánon bol namierený proti „...laikom, ktorí vytvárali individuálne zbory v speve kontaktií a vo vedení spevu tak v chrámoch, ako aj na námestiach, a aby bol prísne zakázaný bezzmyslový rev spevákov, ako aj divadelné melódie“¹³. Či už bolo úmyslom tohto koncilu obmedziť aktívnu účasť zhromaždenia na bohoslužbách, alebo nie, zdá sa, že po laodicejskom koncile sa množstvo zmienok o participácii zhromaždenia na bohoslužbách začalo znižovať.

Kánon 59 toho istého koncilu sa na druhej strane pokúša vyriešiť problém s heretickými hymnami, ktoré prenikli do kánonickej hymnografie. Hovorí: „Nijaké žalmy zložené súkromnými jednotlivcami, ani nijaké nekánonické knihy sa nesmú čítať v chráme, jedine kánonické knihy Starého a Nového zákona.“¹⁴ Ako naznačuje dikcia týchto kánonov, zdá sa, že pojmy žalm a hymnus sa v prvotnej Cirkvi často používali synonymne, čo mohlo spôsobovať určité zmätky. Avšak už čoskoro po laodicejskom koncile (okolo 4. storočia) je rozdiel medzi starozákonným žalmom a hymnom zjavný.¹⁵ Potlačenie spevu hymnov v bohoslužbe, s ktorými bola účasť ľudu na speve úzko spojená, a ich nahradenie žalmami prinieslo do aktívnej účasti zhromaždenia problémy, ktoré boli v cirkevných centrách vyriešené rôznymi spôsobmi.¹⁶

Zdá sa, že napriek všetkým snahám o nápravu sa v praxi stále vyskytovali problémy. Ján Zlatoústý (asi 347 – 407) o tom hovorí: „...Pretože sú medzi nimi niektorí, tu neprítomní, ktorí opovrhujú Bohom a výrečnosť Ducha pokladajú za banálnu a profánnu, títo produkujú hlučné zvuky a správajú sa nie lepšie ako šialenci, kývajúc sa a zvíjajúc celé svoje telo, ukazujú spôsoby, ktoré sú cudzie duchovnému stavu. Ó, biedni a nešťastní! Patrí sa vám ohlasovať anjelskú doxológiu so strachom a bážňou, [...] ale vy tu ustanovujete zvyky šašov a tanečníkov, nevhodne

¹¹ BINIUS, S.: *Concilia generalia et provincialia*. Cologne, 1606, 1618²; Paris, 1639³. Tento odkaz je prevzatý z Hefele I/2, 1008.

¹² Z. B. van Espen, *Tractatus historico – canonicis exhibens scholia in omnes canones conciliorum tam graecos quam latinis, et famosiores canonum codices*. Leodii 1693, 162; Néander, *Kirchengeschichte*, 601. Tento odkaz je prevzatý z Hefele I/2, 1008.

¹³ „...Διὰ τοὺς λαϊκοὺς, τοὺς χοροστάτας τῶν κοιτακίων, τοὺς ἐπ’ ἐκκλησίας, καὶ ἐν ταῖς ἀγοραῖς δομειστικέουσας. Ὡσαύτως σημείωσαι, ὅτι καὶ τὰ τῶν ψαλτῶν μινυρίσματα, καὶ τὰ θυμελικά μελωδήματα, πάντα κεκώλυνται.“ *Syntagma* III, 185.

¹⁴ „Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βίβλια. ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικά τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης.“ Hefele I/2, 1025–1026.

¹⁵ Porov. Werner, *Sacred Bridge*, 319; Hannick, „Music“, 366; heslo „Hymn – Hymnology“ v *EEC*; heslá „Hymn“ a „Hymnology“ v *ODB*.

¹⁶ Porov. Hannick, „Music“, 367.

rozhadzujúc rukami, vyskakujúc nohami a zmietajúc dookola celým telom. Ako to, že sa týchto príkrych slov ani nebojíte, ani sa [pred nimi] nechvejete? Neviete, že Kristus sám je tu neviditeľne prítomný a meria každý pohyb každého? [...] Vy to naozaj nechápete, keďže všetko, čo ste počuli a videli v divadle, zatemňuje vašu myseľ. Preto to, čo ste tam videli, vovádzate do cirkevných obradov. A tak bezmyslovými vreskotmi odkrývate neporiadok vašej duše. [...] Pomohli by vôbec ruky ustavične rozhadzované a neslušné zmietanie sa a prudké nič nehovoriace výkriky, spôsobované násilnými impulzmi, modlitbe?“¹⁷ Hieronym (asi 347 – 420) varuje podobným spôsobom, hovoriac, že „...nie je potrebné podľa príkladu tragédov upokojovať krk a hrtan medikamentmi, aby tak v chráme nebolo počuť teatrálnu nápevy a piesne, ale [chváliť Boha] v bázni, našimi dielami a v znalosti Písma...“¹⁸ Hoci tleskanie rukami, rovnako ako aj tancovanie alebo ďalšie telesné hnutia sú prirodzenými ľudskými reakciami na bežné pocity ako radosť, šťastie a zadosťučinenie, hlavným dôvodom pre ich zákaz, okrem skutočnosti, že sa tieto telesné hnutia bežne používali pri pohanských obradoch, bolo, že ich používali aj heretici počas spevu svojich hymnov, ako to pozoroval aj Teodoret z Cyrrhu (asi 393 – asi 457): „...[heretici meletíáni] tiež vytvorili tieto smiešne [zvyklosti], denne očisťujúc svoje telá vodou so sprievodom tleskania rukami a akéhosi druhu tanca, počas ktorého spievajú hymny a trasú malými zvončekmi, ktoré sú pripevnené ku kusu dreva, a robili aj iné podobné veci. Preto veľký Atanáž neustále s nimi bojoval...“¹⁹

¹⁷ „...Τί δέ ἐστὶ τὸ ζητούμενον καὶ ὃ παρ' ἡμῶν ἀπαιτεῖται; Τὸ τοὺς θείους ἀναπέμποντας ὕμνους, φόβῳ πολλῶ συνεσταλμένους, καὶ εὐλαβεῖα κεκοσμημένους, οὕτω προσφέρειν τούτους. Καὶ γὰρ εἰσὶ τινες τῶν ἐνταῦθα, οὓς οὐδέ τὴν ὑμετέραν ἀγάπην ἀγνοεῖν οἴμαι, οἳ τινες καταφρονούντες μὲν τοῦ Θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος λόγια ὡς κοινὰ ἡγούμενοι, φωνάς ἀτάκτους ἀφιᾶσι, καὶ τῶν μαινομένων οὐδὲν ἄμεινοι διάκεινται, ὅλῳ τῷ σώματι δονοῦμενοι καὶ περιφερόμενοι, καὶ ἀλλότρια τῆς μινευματικῆς καταστάσεως ἐπιδεικνύμενοι τὰ ἦθη. Ἐθλίε καὶ ταλαίπωρε, δέον σε δεδουκῶτα καὶ τρέμοντα τὴν ἀγγελικὴν δοξολογίαν ἐκπέμπειν, [...] οὐ δὲ τὰ μίμων καὶ ὄρχηστῶν ἐνταῦθα παράγεις, ἀτάκτως μὲν τὰς χεῖρας ἐπανατείνων, καὶ τοῖς ποσὶν ἐφαλλόμενος, καὶ ὅλῳ περικλῶμενος τῷ σώματι. Καὶ πῶς οὐ δέδοικας, οὐδὲ φρίττεις ποιούτων κατατολμῶν λογίω; Οὐκ ἐννοεῖς, ὅτι αὐτὸς ἀοράτως ἐνταῦθα πάρεστιν ὁ Δεσπότης, καὶ ἐκάστου τὴν κίνησιν ἀναμετρεῖ, [...] Ἄλλὰ σὺ ταῦτα οὐ κατανοεῖς, ἐπειδὴ ὑπὸ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις ἀκουσμάτων τε καὶ θεαμάτων τὸν νοῦν συνεσκοτίσθης, καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἐκεῖσε πραπτόμενα τοῖς τῆς ἐκκλησίας ἀναφύρεις τύποις· διὰ τοῦτο ταῖς ἀσήμεσι κραυγαῖς τὸ τῆς ψυχῆς ἄτακτον δημοσιεύεις. [...] Τί συντείνουσι πρὸς ἰκεσίαν χεῖρες ἐπὶ μετεωρισμῷ συνεχῶς ἐπαιρόμεναι καὶ ἀτάκτως περιφερόμεναι, κραυγὴ τε σφοδρὰ, καὶ τῆ βιαίᾳ τοῦ πνεύματος ὠθήσει τὸ ἄσημον ἔχουσα...“ Ioannes Chrysostomos, *Homilia in Isaia VI*. PG 56:99.

¹⁸ „...Nec in tragoedorum modum guttur et fauces dulci medicamine colliniendas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore, in opera, in scientia Scripturarum...“ Eusebius Sophronius Hieronymus, *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Ephesios libri tres* III. PL 26:528.

¹⁹ „...Ταῦτητοι, ὡς αὐτόνομοι, καὶ τὰ καταγέλαστα ἐκεῖνα προσεπενόησαν, τὸ παρ' ἡμέραν μὲν ὕδατι τὸ σῶμα καθαίρειν, μετὰ δὲ κρότου χειρῶν, καὶ τινος ὀρχήσεως, τὰς ὕμνῳ

Keďže problémy stále pretrvávali, k regulácii bohoslužobného spevu sa musel vrátiť aj trulánsky koncil (692); jeho kánon 75 hovorí: „Žiadame, aby tí ktorých úlohou je spievať v chrámoch, nepoužívali nedisciplinované pokriky, ani nenútili prírodu do kriku, ani neprijímali ani jeden z tých modov, ktoré sú nezlučiteľné a nevhodné pre chrám, ale aby s veľkou pozornosťou a výčitkami svedomia ponúkli psalmódiu Bohu, ktorý je pozorovateľ tajomstiev. Pretože posvätné orákulum nás učilo, že synovia Izraela mali byť zbožní.“²⁰

Druhá otázka, „ako“ sa spievalo, sa týka dvoch oblastí naraz: spôsobu interpretácie a hudobných prvkov. Táto otázka je neoddeliteľnou súčasťou kľúčovej otázky, „kto“ spieval, ktorá sa zasa týka interpretov, teda spevákov. Ako už bolo povedané na začiatku, interpretmi mohli byť všetky vymenované kategórie, teda sólista (*psaltês*), skupina spevákov (*psaltai*, *krylos*) a celé liturgické zhromaždenie (*laos*). Dá sa logicky predpokladať, že prví kresťania spievali všetko spoločne, ako to diktoval duch prvotnej Cirkvi a forma ich vtedajšej bohoslužby.²¹ Najstaršie zmienky o ich speve pochádzajú zo Svätého písma. Tak apoštoli spievali spolu s Ježišom po poslednej večeri, predtým, ako išli na Olivovú horu (Mt 26,30; Mk 14,26). Taktiež apoštol Pavol odporúčal spev celého zhromaždenia, keď povedal: „Neopijajte sa vínom, veď v ňom je samopaš, ale dávajte sa naplniť Duchom a hovorte medzi sebou žalmy, hymny a duchovné piesne; spievajte a oslavujte Pána z celého svojho srdca“ (Ef 5,18-19), hoci niektorí autori pripisovali týmto slovám odlišný význam.²² Prvé rozdelenie na tých, ktorí spievali, a tých, ktorí počúvali a/alebo zakončili modlitby krátkymi aklamáciami, nachádzame v dokumente *Testamentum Domini* (4. – 5. storočie), kde sa píše, že „...deti

δίᾱς ποιεῖσθαι, καὶ κώδωνας πολλοὺς κάλου τινὸς ἐξηρημημένους κινεῖν, καὶ τὰ ἄλλα ὅσα τούτοις ἐστὶ παραπλήσια. Οὗ δὲ χάριν αὐτοῖς ὁ μέγας ἐκεῖνος Αθανάσιος πολεμῶν διετέλεσεν...” Teodoretos Kyrrou, *Haereticarum fabularum compendium* IV/7 – De Meletianis in Aegypto. PG 83:425-426.

²⁰ „Eos qui in ecclesiis ad psallendum accedunt, volumus nec inordinatis vociferationibus uiui, & naturam ad clamorem urgere; nec aliquid eorum, quae ecclesiae non conveniunt, & apta non sunt, asciscere; sed cum magna attentione & compunctione psalmodias Deo, qui est occultorum inspector; offerre. Pios enim & sanctos fore filios Israel, sacrum docuit oraculum.“ Mansi XI, 975-976.

²¹ Pokiaľ ide o prvotnú liturgiu, porov. Werner, *Sacred Bridge* [pozri bibliografiu]; ARRANZ, M., PARENTI, S.: Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico. In: *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Ed. Antonio Quacquarelli. Roma, 1989, s. 605–655; TAFT, R. F.: *The Byzantine Rite : A Short History*. Collegeville (MN), 1992.

²² Pre viac informácií o interpretácii pozri napr. BASTIAENSEN, A. A. R.: Psalmi, hymni and cantica in early Jewish-Christian tradition. In: *Studia Patristica*, 21, Leuven 1989, s. 15–26; CALVIN, J.: *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philemon, Colossians*. Eerdmans, 1965; PATZIA, A. G.: *NIBC – New International Biblical Commentary series – Ephesians, Colossians, and Philemon*. Peabody (MA), 1990.

spievali, [s nimi] dve panny, traja diakoni [a] traja kňazi...“²³. Zvyšok ľudí, teda liturgické zhromaždenie tento dokument nevymenúva, čo by mohlo znamenať, že sa oficiálne nerátali medzi „povolených“ interpretov liturgickej hudby. *Testamentum Domini* neskôr spomína aj spev všetkých panií²⁴ [t. j. mníšok], ale opäť bez zmienky o zhromaždenom národe.

Ak sa vrátíme späť k otázke, „ako“ sa spievalo, základným a najviac zrejším prednesom bola recitácia. Tá sa týkala najmä Svätého písma a sv. Augustín (354 – 430) ho v dielach často odporúčal čítať slávnostne.²⁵ Tento typ interpretácie sa počas storočí veľmi nezmenil a aj keď patrí do skupiny „hudobného prednesu“, nebudeme sa ním viac zaoberať a sústredíme sa na samotnú psalmódiu.

Existujú tri typy psalmódie. Najzákladnejší z nich je tzv. *priama psalmódia*. Obvykle ju prednášal *psaltēs* a príležitostne, ak zhromaždenie poznalo spievaný (resp. recitovaný) žalm, odpovedalo naň.²⁶ Priama psalmódia sa obvykle používala v mníšskom prostredí, ako o tom svedčí opäť Pambo (pozri nižšie), kde *psaltēs* recitoval alebo spieval jeden alebo niekoľko žalmov, zatiaľ čo zhromaždenie potichu počúvalo, a/alebo odpovedalo s finálnym „Amen“. Túto prax nám dosvedčuje napríklad aj Ján Kasián (asi 360 – 435), ktorý hovorí: „...jeden sa zdvihol v prostriedku, aby zaspieval žalm Pánovi. A kým všetci ostatní sedeli (ako je stále zvykom v Egypte) a svoju myseľ cielene upriamovali na slová speváka, keď spieval jedenásť žalmov, rozdelených modlitbami vloženými medzi ne, verš za veršom zaspievané rovnakým spôsobom, dvanásť ukončil s odpoveďou »Aleluja«.“²⁷

Ďalším typom prednesu bolo striedanie skupín spevákov. Patrí sem tak *antifonálna*, ako aj *responzoriálna psalmódia*. Obidve sa mohli odohrať viacerými spôsobmi: mohlo ísť o striedanie medzi lektorom resp. spevákom a zhromaždením, alebo zborom a zhromaždením, alebo lektorom a zborom, alebo striedaním sa dvoch polozborov z oboch strán *krylosu*, čo je prax založená na asmatickom antifonálnom modeli, alebo ako striedanie dvoch rovnocenných

²³ „...Psallentes pueruli, duo virgins, tres diaconi, tres presbyteri...“ *Testamentum Domini* I/XIX, 55.

²⁴ „...In humilitate gratias agat psalmis, canticis...“ *Testamentum Domini* I/XLII, 101.

²⁵ „...Solemniter legitur passio...“ Aurelius Augustinus, *Sermo* CCXVIII/1 – De Passione Domini in Parasceve. *PL* 38:1084; „...Solemniter leguntur evangelicae lectiones...“ Aurelius Augustinus, *Sermo* CCXL/1 – In Diebus Paschalibus XI. *PL* 38:1130. Porov. Lichner, „Biblicko-pastorálny prístup,“ s. 81–91.

²⁶ Porov. Werner, *Sacred Bridge*, 133.

²⁷ „...Unus in medium psalmos Domino cantaturus exurgit. Cumque sedentibus cunctis (u test moris nunc usque in Aegypti partibus) et in psallentis verba omni cordis intentione defixis, undecim psalmos orationum interiectione distinctos contiguus versibus parili pronuntiatione cantasset, duodecimum sub *Alleluia* responsione consummans...“ Ioannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* II/5. *PL* 49:87-88. Porov. Lichner, „Teologická analýza,“ s. 36–39.

(rovnakých) zborov, čo je model sabaitského Typikonu.²⁸ Pokiaľ ide o samotnú interpretáciu, tak *antifónálna*, ako aj *responzoriálna* psalmódia sa zhodujú v skutočnosti, že ide o alternáciu dvoch samostatných skupín. Vzhľadom na obsah a ich interpretáciu sú však vzájomne odlišné.

Responzoriálna psalmódia pozostáva zo žalmového textu recitovaného alebo spievaného lektorom alebo spevákom, zatiaľ čo zhromaždenie uzatvára spev s „Aleluja“, alebo žalmovým refrénom nemenným počas celého spevu, prípadne striedavo refrénmi vybranými z práve spievaného žalmu. Máme skoré svedectvo v II. knihe dokumentu *Testamentum Domini*, kde „...deti spievajú duchovné žalmy pri zažatí svetiel. Všetci ľudia odpovedajú v unisone »Aleluja«...“²⁹. Zdá sa, že deti často tvorili skupinu, ktorá slúžila ako krylos (pozri tiež ďalej pri Egérii). Cyprián z Antiochie († 304) pozoroval rovnakú prax responzoriálneho spevu, ale úlohu zhromaždenia už v tej dobe prevzal zbor mužov. Ako Cyprián vraví, zbor mužov v cirkvi v Antiochii „...pridal ku každému veršu hebrejské slovo...“³⁰. Responzoriálna prax bola dobre známa aj Jánovi Zlatouستمu (asi 347 – 407), ktorý hovorí: „...preto obaja, ten, ktorý číta, používa svoj hlas sám, a biskup sám je spokojný sedieť v tichosti; a ten ktorý spieva, spieva sám; a hoci odpoveď prednášajú všetci, ich hlas sa nesie akoby z jedných úst...“³¹ Tu Ján Zlatousty potvrdzuje tri veci. Predovšetkým, bol to lektor sám, kto čítal, po druhé, odpovede prichádzali od celého zhromaždenia, a po tretie, odpovede boli vyslovované monofonickým spôsobom, pravdepodobne s použitím recitatívneho spôsobu spevu. Podobnú prax pozoroval aj Sozomen (asi 400 – asi 450), ktorý hovorí, že „...najlepší speváci spievali prví, a ostatní odpovedali spoločne...“³². Tu nachádzame aj ďalší detail. Sozomen naznačuje, že spievalo viac ľudí, možno krylos, a speváci boli vzdelaní (prípadne to boli tí najlepší speváci), nie ľudia náhodne vybraní zo zhromaždenia. Pútnička Egéria (asi 381 – 384) pri svojom opise nedelnej bohoslužby v jeruzalemskom chráme Anastasis k tomu nedodáva nijaké nové informácie. Hovorí: „...Len čo ľud vstúpi, jeden z kňazov spieva žalm

²⁸ Porov. Spyrou, *Choroí*, s. 573.

²⁹ „...Psalmos spiritualis dicant pueruli, et cantica ad accensionem lucernae. Universus populus psallens voce consona respondeat: «Alleluia»...“ *Testamentum Domini* II/XI, s. 135.

³⁰ „...Εβραϊκὴν τε λέξιν ἐκάστῳ στίχῳ...“ *Confessio Cypriani* XVII. Tento odkaz je prevzatý z Quasten, *Music and Worship*, s. 70, 104.

³¹ „...Διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀναγινώσκων μόνος φθέγγεται· Καὶ αὐτὸς ὁ τὴν ἐπισκοπὴν ἔχων ἀνέχεται σιγῇ καθήμενος· καὶ ὁ ψάλλον ψάλλει μόνος· κἀν πάντες ὑπηχώσιν, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἢ φωνῆ φέρεται...“ Ioannes Chrysostomos, *Homilia XXXVI in Epistolam I ad Corinthios*. PG 61:315.

³² „...Ἐξήρχον δὲ τῶν ψαλμῶν τοῖς ἄλλοις οἱ τούτους ἀκριβοῦντες, καὶ ξυνεπήχει τὸ πλῆθος ἐν συμφωνίᾳ...“ Salminius Hermias Sozomenus, *Historia Ecclesiastica* V/19. PG 67:1275-1276.

a všetci odpovedajú; potom je modlitba.³³ Podobne sv. Augustín (354 – 430): „...Evodius vzal do rúk knihu žalmov a zaintonoval žalm: [...] Všetci sme mu odpovedali...“³⁴ V oboch prípadoch spevák bol členom vyššieho kléru, nie lektor alebo kantor. U Egérie to bol jeden z kňazov a u Augustína to bol Evodius, biskup mesta Uzalis.³⁵ Odpoveď v oboch prípadoch dáva celé zhromaždenie.

Antifonálnu psalmódiu obvykle prednášajú dve skupiny zhromaždenia, alebo krylos a zhromaždenie. Pozostáva zo striedania veršov antifóny a ukončuje sa tropáriom a doxológiou.³⁶ Medzi najskoršie svedectvá patrí svedectvo Filóna Alexandrijského, ktorý hovorí: „...a po sviatku slávia posvätnú slávnosť po celú noc; a táto nočná slávnosť sa slávi nasledujúcim spôsobom: všetci spoločne stoja a v strede zábavy sa najprv vyformujú dva zbory, jeden zložený z mužov, druhý zo žien, a každý zbor má vybraného jedného vodcu a hlavu, ktorý je najpočetnejší a najvynikajúcejší z celej skupiny...“³⁷ Bazil Veľký (330 – 379) opisuje rovnakú prax a poukazuje na skutočnosť, že táto prax je rozšírená: „ľudia spomedzi nás chodia v noci do domu modlitby, a v úzkosti, súžení a neustálych slzách sa neustále vyznávajú Bohu, a napokon vstávajú od svojich modlitieb a začínajú spievať žalmy. A teraz, rozdelení na dve časti, spievajú jedna s druhou antifónne, [...] potom opäť odovzdávajú počiatok melódie jednému, a zvyšok ju preberá; a tak po celej noci strávenej v rôznej psalmódii, modliac sa v intervaloch až do svitania, všetci spolu, akoby jedným hlasom a jedným srdcom vznášajú žalm vyznania Pánovi, [...] ak je to pre tieto dôvody, že sa ma zriekaš, zriekneš sa všetkých Egypťanov; zriekneš sa Líbyjčanov, Tébanov, Palestínčanov, Arabov, Feničanov, Sýrčanov, obyvateľov od Eufratu; jedným slovom všetkých tých, medzi ktorými sú bdenia, modlitby a spoločná psalmódia držané v úcte.“³⁸

³³ „...Et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicet psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes; post hoc fit oratio.“ *Itinerarium Egeriae* XXIV/9, 128; slovenský preklad prevzatý z tej istej publikácie, s. 129.

³⁴ „...Psalterium arripuit Evodius, et cantare coepit psalmum; cui respondebamus omnis domus...“ Aurelius Augustinus, *Confessiones*, kniha IX, kap. XII/31. *PL* 32:776. Slovenský preklad prevzatý z Kováč, *Vyznania*, 253.

³⁵ Porov. heslo „Evodius of Uzalis“ v *ATA*, 344; heslo „Evodius“ v *EEC*, 308.

³⁶ Pre viac informácií porov. Hannick, „Music“, 366–367; heslá „Antiphon“, „Psalmody“ v *ODB*; heslo „Psalmody“ v *EEC*.

³⁷ „...Μετὰ δὲ τὸ δεῖπνον τὴν ἱερὰν ἄγουσι παννυχίδα. ἄγεται δὲ ἡ παννυχὶς τὸν τρόπον τοῦτον ἀνίστανται πάντες ἄθροοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίνονται τὸ πρῶτον χοροί, ὁ μὲν ἀδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν ἡγεμῶν δὲ καὶ ἕξαρχος αἰρεῖται καθ' ἑκάτερον ἀντιμῶτατός τε καὶ ἐμμελέστατός...“ Philōn, *De vita contemplativa* XI:83. *Philonis Alexandrini opera*, 68–69.

³⁸ „...Ἐκ νυκτὸς γὰρ ὀρθρίζει παρ' ἡμῖν ὁ λαὸς ἐπὶ τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς, καὶ ἐν πόνῳ καὶ θλίψει καὶ συνοχῇ δακρύων ἐξομολογούμενοι τῷ Θεῷ, τελευταῖον ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν, εἰς τὴν ψαλμωδίαν καθίστανται. Καὶ νῦν μὲν, διχῆ διανεμηθέντες, ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, [...] ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἓν κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπηχοῦσι· καὶ οὕτως ἐν τῇ ποικιλίᾳ τῆς ψαλμωδίας τὴν νύκτα

Spev žalmov zhromaždením dosvedčuje aj Ján Zlatoušty, ktorý hovorí: „...v starej dobe sa všetci spolu stretli a spoločne spievali žalmy. To my robíme aj dnes...“³⁹ Pútnička Egéria dosvedčuje obidve praxe, ktoré sa simultánne používali v Jeruzaleme, keď hovorí: „...Každý deň ešte pred spevom kohútov sa otvárajú všetky brány chrámu Anastasis a prichádzajú všetci *monazontes* a *parthene*, mnísi a panny, ako ich tu volajú, a nielen oni, ale okrem nich aj laici, muži aj ženy, ktorí si chcú privstať na bohoslužbu. Od tejto hodiny až do úsvitu spievajú hymny, odpovedajú si v žalmoch a antifónach a po každom hymne je modlitba. Po dvaja či traja kňazi a podobne diakoni sa každý deň striedajú v službe spolu s mníchmi, ktorí po jednotlivých hymnoch a antifónach prednášajú modlitby. Keď už svitá, vtedy začínajú spievať ranné hymny.“⁴⁰

K týmto trom typom psalmódii treba pre úplnosť pridať aj rôzne krátke modlitby, zvolania a odpovede, ktorými liturgické zhromaždenie reagovalo na výzvy a pozdravy biskupa, kňaza či diakona. K tomuto typu patria krátke odpovede k pozdravom, zvolaniam a rôznym invokáciám, ako napr. „Amen“, alebo „Et cum spiritu tuo“, atď. Pri opise jeruzalemskej večierne poukazuje pútnička Egéria na istú spontaneitu v odpovediach: „...Keď diakon hovorí jednotlivé mená, množstvo chlapcov [*pisinni*, t. j. »maličká«⁴¹] vždy odpovedá *Pane, zmiluj sa* – a ich hlasy sa nekonečne rozliehajú.“⁴² Tento druh odpovedí, rovnako ako aj priama psalmódia nemuseli byť nutne spievané. Mohli byť aj recitované, ale ako naznačujú niektoré pramene, odpovede boli spievané recitatívnym spôsobom, akýmsi druhom recitácie na jednom tóne.

διενεγκόντες, μεταξύ προσευχόμενοι, ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης, πάντες κοινῇ, ὡς ἐξ ἑνός στόματος καὶ μιᾶς καρδίας τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ Κυρίῳ, [...] Ἐπὶ τούτοις λοιπὸν εἰ ἡμᾶς ἀποφεύγετε, φεύξεσθε μὲν Αἰγυπτίους· φεύξεσθε δὲ καὶ Λίβυας ἀμφοτέρους, Θηβαίους, Παλαιστίνους, Ἄραβας, Φοίνικας, Σύρους, καὶ τοὺς πρὸς τῷ Εὐφράτῃ κατωκισμένους, καὶ πάντας ἀπαξᾶπλῶς, παρ’ οἷς ἀγρυπνίαι καὶ προσευχαί, καὶ αἱ κοιναὶ ψαλμῶδαί τε τίμηνται.“ Basilius Caesariensis, *Epistola* CCVII. PG 32:763-764.

³⁹ „...Συνήεσαν τὸ παλαιὸν ἅπαντες, καὶ ὑπέψαλλον κοινῇ. Τοῦτο ποιούμεν καὶ νῦν.“ Ioannes Chrysostomos, *Homilia XXXVI in Epistolam I ad Corinthios*. PG 61:313.

⁴⁰ „...Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendunt omnes monazontes et parthene, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici praeter, uiri aut mulieres, qui tamen uolunt maturius uigilare. Et ex ea hora usque in luce dicuntur ymni et psalmi respondentur, similiter et antiphonae: et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini uel terni, similiter et diacones, singulis diebus uices habent simul cum monazontes, qui cata singulos ymnos uel antiphonas orationes dicunt. Iam autem ubi ceperit lucescere, tunc incipient matutinos ymnos dicere.“ *Itinerarium Egeriae* XXIV/1-2, 122; slovenský preklad prevzatý z tej istej publikácie, s. 123.

⁴¹ Porov. *HLD*, 1380.

⁴² „...Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: kyrie eleyson, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum uoces infinitae sunt.“ *Itinerarium Egeriae* XXIV/5, 124; slovenský preklad prevzatý z tej istej publikácie, s. 125.

Vzhľadom na hudobné prvky sa neskorý synagogálny a skorý kresťanský spev obvykle delí na tri typy. Prvým je prostá deklamácia, keď je text jednoducho povedaný, resp. odrecitovaný. Druhým typom je tzv. *ekfonesis*, akýsi polohudobný recitatív (*Speechgesang*). Napokon tretím typom je kantilácia, teda riadny hudobný spev.⁴³

Prostá deklamácia, aj keď určite patrila medzi prvotné interpretácie, nebola najčastejšie využívaným typom. Najčastejším typom bol *ekfonesis* (*Speechgesang*). Tento typ interpretácie nám osvetľuje sv. Augustín. Hovorí, že sv. Atanáz bol proti akémukoľvek hudobnému prepracovaniu v alexandrijskom liturgickom speve a dovoľoval len recitatívnu interpretáciu žalmov a hymnov: „...Často pokladám za istejšie to, čo som počul rozprávať o alexandrijskom biskupovi Atanázi, ktorý len tak dovoľil spievať žalmy, že to bolo skôr zreteľné vyslovovanie ako spev...“⁴⁴ Tento druh recitácie, vzdialený od akéhokoľvek hudobného prepracovania, alebo hudobného ozdobovania, bol tiež jediným prijateľným hudobným výrazom v mníšskom prostredí. K tomu hovorí opát Pambo († asi 390), že „...mnísi neprišli do tejto púšte, aby sa ukázali pred Bohom v pýche a sebavedomí a spievali melodické piesne, tvorili rytmické melódie, kývali hlavami a dupali nohami...“⁴⁵. Podobne abba Pavol († asi 415) po tom, ako stretol mníchov v Nitrijskej púšti⁴⁶, hovorí, že títo „...nespievajú ani tropária, ani kánony, ani hlasy⁴⁷...“, hoci v 5. storočí to už bola široko rozšírená prax.⁴⁸

Tretí typ, kantilácia, sa najmä pre odpor mníšstva spočiatku výrazne neuplatnil a potom ani nijako nevyvíjal. K jeho rozvoju došlo až oveľa neskôr (dá sa predpokladať, že to bolo najskôr okolo 8. storočia), keď sa vplyv mníšstva sústredil na boj proti rôznym herézam a ochranu ortodoxie, a hudobnú prax ponechával bokom.

⁴³ Porov. Werner, *Sacred Bridge*, 104.

⁴⁴ „...Tutiusque mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe dictum mihi commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuncianti vicinior esset quam canenti...“ Aurelius Augustinus, *Confessiones* X/33. PL 32:800. Slovenský preklad prevzatý z Kováč, *Vyznania*, 302.

⁴⁵ „...Καὶ γὰρ οὐκ ἐξῆλθον οἱ Μοναχοὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ, ἵνα παρίστανται τῷ θεῷ καὶ μετεωρίζονται καὶ μελεδῶσιν ᾠσματα, καὶ ῥυθμίζουσιν ἦχους καὶ σείουσι χεῖρας, καὶ μεταβαίνουσι πόδας...“ AGCC, XXX. Porov. tiež Pitra, *Hymnographie*, 42; Gerbert, *De cantu et musica*, 201.

⁴⁶ Dnes Wadi el Natrun v Dolnom Egypte v nilskej delte, v staroveku významné mníšske centrum.

⁴⁷ Hlasy vo význame melódie oktoechu.

⁴⁸ „...Καὶ τὸ τροπάρια καὶ κανόνας ψάλλειν καὶ ἦχους μελίζειν τοῖς κατὰ κοσμον ἱερεῦσί τε καὶ λοιποῖς ἀρμόζον...“ Pitra, *Iuris ecclesiastici*, 220–221; Pitra, *Hymnographie*, 44; Gerbert, *De cantu et musica*, 207–208.

SKRATKY A BIBLIOGRAFIA

- AGCC = *Anthologia graeca carminum christianorum*. Ed. W. von Christ, M. Paranikas. Lipsiae, 1871.
- ATA = *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Ed. Allan D. Fitzgerald et al. Cambridge, 1999.
- EEC = *Encyclopedia of the Early Church*. Ed. Angelo di Berardino. New York, 1992.
- Eusèbe, *Histoire* = EUSÈBE DE CÉSARÉE: *Histoire ecclésiastique* I. Prel. Gustave Bardy. Ed. Eduard Schwartz. SC 31. Paris, 1952.
- Gerbert, *De cantu et musica* = GERBERT, M.: *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiae aetate usque ad praesens tempus* I. St. Blasien, 1774.
- Hannick, „Music“ = HANNICK, Ch.: Music of the Early Christian Church. In: NGDMM V, s. 363–369.
- Hefele = HEFELE, Ch. J.: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. 11 tomes in 22 vols. Paris, 1907 – 1952.
- HLD = *Harper's Latin Dictionary. A New Latin Dictionary*. Ed. E. A. Andrews. New York; Cincinnati; Chicago, 1879.
- Itinerarium Egeriae* = *Pút' do Svätej zeme – Itinerarium Egeriae*. Prel. H. Panczová. Bratislava, 2006. Latinský text v tejto publikácii je prevzatý z *Egeria: Pellegrinaggio in Terra santa (Itinerarium Egeriae)*. Ed. Nicoletta Natalucci. Biblioteca Patristica, Nardini editore. Firenze, 1991. Poznámkový aparát je prevzatý z *Égérie: Journal de voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte et traduction par Manuel C. Díaz y Díaz. SC 296. Paris, 2002.
- Kováč, *Vyznania* = *Vyznania*. Prel. J. Kováč. Trnava, 1942.
- Lichner, „Biblicko-pastorálny prístup“ = LICHNER, M.: Biblicko-pastorálny prístup v *Enarratio in psalmum 118* u sv. Augustína. In: *Zborník z 3. patristického sympózia na tému „Homílie k žalmom“ v ranom kresťanstve*. 24. apríla 2008 na Teologickej fakulte KU v Košiciach. Košice, 2009, s. 77–91.
- Lichner, „Teologická analýza“ = LICHNER, M.: Teologická analýza diela *De correptione et gratia* a možné nové chápanie problematiky milosti. In: *Teologický časopis*, 2012, 1, s. 29–58.
- Mansi = MANSI, J. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 53 tomes in 58 vols. Florentiae; Paris; Aarnhem; Leipzig, 1759 – 1927.
- NGDMM = *The New GROVE Dictionary of Music and Musicians*. 20 vols. Ed. Stanley Sadie. London; Washington; Hong Kong, 1980.
- ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vols. Ed. Alexander Kazhdan et al. New York; Oxford, 1991.
- Pitra, *Hymnographie* = PITRA, J.-B.: *Hymnographie de l'église grecque*. Rome, 1867.

- Pitra, *Iuris ecclesiastici* = PITRA, J.-B.: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* I. Rome, 1864 – 1868.
- PG = Migne, *Patrologia Graeca*.
- Philonis Alexandrini opera* = *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* VI. Ed. L. Cohn, S. Reiter. Berlin, 1915.
- PL = Migne, *Patrologia Latina*.
- Quasten, *Music and Worship* = QUASTEN, J.: *Music and Worship in Pagan and Christian Antiquity*. Washington D.C., 1983.
- SC = *Sources Chrétiennes*.
- SSM = *Slávne svedectvo mučeníkov. Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*. Ed. H. Panczová. Bratislava, 2009.
- Spyrakou, *Choroi* = SPYRAKOU, E. Ch.: *Οι χοροί ψαλμών κατά την Βυζαντινή παράδοση*. Athêna, 2008.
- Syntagma* = *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, 6 vols. Ed. Geōrgios Al. Rallēs, Michaēl Potlēs. Athêna, 1852 – 1859.
- Testamentum Domini* = *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*. Ed. a prel. Ignatius E. II Rahmani. Moguntiae, 1899.
- Werner, *Sacred Bridge* = WERNER, E.: *The Sacred Bridge : Liturgical Parallels in Synagogue and Early Church*. New York, 1970.

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

Táto štúdia bola napísaná v rámci projektu VEGA (2/0013/2013-2016)
 Slovensko-slovanské kontexty písomníctva pod Karpátmi.

Biografia a eschatológia Prieskum k pohrebným kázňam vo Württembergu

BIRGIT WEYEL, TOBIAS WEIMER, CARMEN HOFFMANN
PREKLAD: ALBÍN MASARIK

WEYEL, B., WEIMER, T., HOFFMANN, C.: Biographie and Eschatology : Research to Funeral Preachings in Württemberg. *Teologický časopis*, XI, 2013, 1, s. 19 – 30.

Authors of the present paper explore funeral speeches delivered by preachers of the local evangelic church in Württemberg on the basis of five criteria: (1) a relationship between a kerigmatic part and biographical data; (2) rethorics: deployment of settled formulas versus search for new ways of expression, and innovative speeches; (3) a leading motif in kerigma: biography or a preaching text; (4) subjective eschatological views of individual preachers; (5) eschatological views penetrating funeral preachings. Based on the given research authors define five preaching types as well as one heterogenic group and in the end they make suggestions for a preaching praxis.

1 POHREB AKO KAZUÁLIA

Pohreb patrí do centrálnej oblasti pôsobenia cirkvi. Spolu s krstom, konfirmáciou a sobášom patrí medzi kazuálie. Z ich podnetu sa v pastorálnej starostlivosti, liturgii a kázni spracovávajú významné zastavenia v živote jednotlivca a životné skúsenosti, ktoré sú často poznamenané krízami a ambivalenciou a spoločne formujú to, čo tvorí „prípado“. ¹ V ňom sa navzájom interpretuje na jednej strane nezameniteľné, jedinečné a na druhej strane aj všeobecne ľudské.

Zatiaľ čo stabilita cirkevných úkonov bola dlhý čas pokladaná za samozrejmú, zohľadnením empirického vnímania prípadu zasiahnutých osôb sa zmenil prakticko-teologický pohľad. Šance kazuálnej praxe, ústretovej voči ľuďom, teologicky premyslenej a rečovo osloviteľne stvárnenej, nemožno preceniť, a to tak pre zasiahnutých ľudí (aby mohli na základe evanjelia nanovo rozumieť sami sebe a svojmu životu), ale aj pre plausibilitu cirkevného členstva a napokon aj pre verejné pôsobenie cirkvi, ktorej je zverené ohlasovanie evanjelia.

¹ Porov. FECHTNER, Kristian: *Kirche von Fall zu Fall : Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*. Gütersloh, 2003.

Kázeň nad hrobom je postavená pred zvláštňu výzvu. Pri príležitosti smrti konkrétneho človeka si má uctiť jeho jedinečný život a zvestovať nádej vzkriesenia. Vedľa biblicky a liturgicky formovanej symbolickej reči o „nebi“, „večnom živote“, o ukrytí v Božej ruke“ a o „vzkriesení“ sa vždy znovu musia postaviť nové obrazy a výrazové formy, zamerané na súčasné predstavy, existujúce v danej kultúre. Ich formu treba vždy nanovo hľadať.

Od farárov a farárok sa požaduje, aby našli „argumenty proti smrti“² bez toho, že by negovali smrť, a bez toho, že by zosnulého vydali anonymizujúcemu rovnostárstvu smrti. Farárky a farári sa vždy nanovo odvažujú na kresťanskú interpretáciu života, napriek fragmentárnosti ľudského bytia a len obmedzenému vhladu do života zosnulého.

Mediálne vzory interpretácie tvoria názorné kultúrne pozadie. Vo filme sprevádzajú zosnulého po smrti anjeli, zobrazení ako ľuďom podobné postavy sprostredkovateľov. Fenomény blízkosti smrti sa diskutujú v rôznych talkshows ako skúsenosti života po smrti. Populárne knihy tematizujú vo vyrovnávaní s chorobou a smrťou moderné *memento mori*. Ak má kresťanská kázeň živo a životu blízko uplatniť svoje zvláštne posolstvo o kríži a vzkriesení, musí hľadať vyrovnávanie s pluralitou náboženských predstáv v našej kultúre.

Evanjelická pohrebná kázeň je za týchto podmienok postavená pred výzvy, ktoré sa sústreďujú najmä na rečové kompetencie farárov a farárok. Pre pozostalých musia nájsť pastorálne potešujúcu formu oslovenia. V pohľade na ďalšie smútočné zhromaždenie vystupuje otázka o prijateľnosti kresťanskej nádeje tvárou v tvár smrti. Ako vierohodne sa prezentuje cirkev v tejto citlivej situácii na verejnosti? Ako si možno uctiť konkrétny život, ktorý ostáva odkázaný na výrok ospravedlnenia? Ako sa môže vydať konečný a fragmentárny život? V čo možno dúfať tvárou v tvár smrti? To sú centrálné otázky, o ktoré sa ľudia zaujímajú a na ktoré by sa pohrebná kázeň mala pokúsiť odpovedať.

Percepcia skúsenosti sa tak stala centrálnou oblasťou predmetov praktickej teológie. Prieskumy medzi členmi Evanjelickej cirkvi v Nemecku prispeli významným spôsobom ku zmene hodnotenia kazuálií. Už prvý prieskum medzi členmi cirkvi z roku 1972 nasmeroval pozornosť na kazuálie. Ukázalo sa, že veľká väčšina členov cirkvi, ktorí majú skôr zdržanlivý postoj voči cirkvi, enormne oceňuje kazuálie. Joachim Matthes to vo svojom hodnotení vyjadril takto: „Existuje forma správania členov ľudovej cirkvi, ktorá sa vzťahuje predovšetkým na kazuálie a aj na také bohoslužobné udalosti, ktoré majú zvláštňu hodnotu v životnom cykle a ročnom rytme – a v tom sú socio-kultúrne podporované. Tí,

² ROTH, Ursula: *Die Beerdigungsansprache : Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft*. Praktische Theologie und Kultur, Bd. 6. Gütersloh, 2002.

ktorí prejavujú takéto správanie, ho pokladajú za »normálne«. Nevyskytuje sa u nich len »sem-tam«, ale je to ich »všeobecný« postoj k cirkvi.³

Najmä tretí prieskum u členov cirkvi z roku 1992⁴ ukázal, ako vysoko hodnotia kazuálie. Cieľene bol realizovaný u takých členov cirkvi, ktorí využívajú biografické sprevádzanie cirkvou, ale inak majú k inštitúcii zdržanlivý prístup. Svoje účastnícke správanie, ktoré bolo z perspektívy aktívnych členov hodnotené ako deficitné, kazuálni kresťania nielen sebavedome zastávali, ale sa vyznačovalo aj hlbokou vnútornou spätosťou s inštitúciou cirkvi. Kazuálni kresťania (takto boli nazvaní vo vyhodnotení prieskumu) chápali sprevádzanie inštitúciou ako podnet k hlbšiemu zakoreneniu v cirkvi.

Kazuálie sú z liturgickej perspektívy rituály, ktoré performatívne inscenujú a stvárnajú životne dôležité prechody. Ak sa pohreb posudzuje spolu s krstom, konfirmáciou a sobášom, je jednoznačne jasné, že predstavuje prechodový rituál.

V oblasti teórie rituálov sa v priebehu 20. storočia objavili nové názory a postrehy, ktoré majú význam pre naše dnešné chápanie pohrebu. Zatiaľ čo staršie teórie rituálu (Sigmund Freud⁵ a Émile Durkheim⁶) poukázali predovšetkým na problematické aspekty rituálu, psychologické vyhnutie sa konfliktu a upevnenie spoločenského poriadku, Victor Turner ukázal, že rituály umožňujú spoločenskú komunikáciu. Podľa Turnera rituály tvoria jednotu rituálneho konania a explicitnej komunikácie.⁷ Rituály sú teda nedostatočne opísané, ak sa na jednej strane hľadí na ich charakter poriadku a na druhej strane na ich sémantiku, inak povedané, keď dochádza k pokusu odlíšiť od seba rituál a kerýgm, liturgiu a kázeň, formu a obsah. Novšia teória rituálu sa zameriava na nerozlučné spojenie konania a komunikácie. Pointa rituálnej praxe by podľa toho bola práve v tom, že v rituálnom konaní sa význam najskôr konštituuje a otvára účastníkom. Podľa toho nie je od začiatku dané, čo pohreb znamená. Vyhrotene povedané, neexistuje „pohreb“, existuje len pluralita pohrebných praxí, ktoré (povedané rečou divadelnej vedy) vychádzajú z toho istého textu (agenda), ale pre ktoré sú vždy podstatné iné miesta, dramaturgovia, režiséri a aktéri. Ak sa

³ MATTHES, Joachim: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte : Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens. In: MATTHES, J. (ed.): *Erneuerung der Kirche : Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage*. Gelnhausen, 1975, s. 83–112.

⁴ *Fremde Heimat Kirche : Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Ed. Klaus Engelhardt, Hermann von Löwenich, Peter Steinacker. Gütersloh, 1997.

⁵ FREUD, Sigmund: Religionsübungen und Zwangshandlungen (1907). In: *Studienausgabe* Bd. VII. Frankfurt am Main, 2000, 11.

⁶ DURKHEIM, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*. Paris, 1990 (1912).

⁷ TURNER, Victor: *Das Ritual : Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt am Main; New York, 2000.

význam konštituuje uskutočnením rituálu, potom má aj každý pohreb práve ten význam, ktorý sa prítomným v rituáli komunikuje a spätne na nich pôsobí tým, že ich mení. Pre bližší opis tohto procesu zmeny možno siahnuť po klasike Arnolda van Gennepa: *Les rites de passage*.⁸ Podľa toho kazuálne realizujú sociálny prechod, umožňujú zažiť biografické prahy, vykladajú a interpretujú uskutočnený prechod z jednej životnej fázy do druhej. Z perspektívy tých, ktorí rituály využijú, pôsobia ako biografické markery, t. j. umožňujú punktuálne zažitie životných zmien, ktoré sa spravidla uskutočňujú pomaly. Pri pohľade na pohreb sa dá ukázať, že tu sa začína mnohostranný prechod. Mŕtvy – z prítomného sa stáva neprítomný. U najbližších príbuzných – z manželky sa stáva vdova, z dieťaťa sirota atď. Aj ďalšie sociálne skupiny a spoločenstvo sa nanovo konštituuju ako spoločenstvo, ktoré premýšľa nad konečnosťou bytia a z jeho stredu sa jeden človek neodvolateľne stratil.

Úlohou kázne je, krátko povedané, poukázať na prah, ktorý je rituálom pohrebu vyznačený, a vyložiť ho. Ide o výklad radikálnej liminality⁹, ktorá – v pohľade na mŕtveho – presahuje všetky ostatné životno-dejinné prechody, pretože sa týka prekročenia hranice života a smrti. Predmetom kázne sa tak stáva pohľad späť na život zosnulého ako celok, ako aj výhľad vpred na život v budúcom svete. Biografiu a eschatológiu treba objasňovať v ich súvislosti bez toho, aby sa podhodnotila radikálna cezúra, ktorú vyznačuje smrť.

2 K EMPÍRII POHREBNEJ KÁZNE PRIESKUM VO WÜRTTEMBERSKEJ EVANJELICKEJ CIRKVI

Jedným z cieľov projektu bolo preskúmať pohrebnú kázeň vo Württembergu. V centre boli otázky: Čo kážu farárky a farári pri hrobe? Ako sa interpretuje život zosnulého? Aké eschatologické koncepty sa zastupujú? Prieskum (reprezentatívny pre württemberskú evanjelickú cirkev) bol realizovaný v rokoch 2010 – 2012 a pozostáva z troch častí: (1) rozsiahly dotazníkový prieskum medzi farárkami a farármi k pohrebnej praxi, (2) kázňové analýzy, ktoré sa vzťahujú na skúmané kázňové typy a (3) interview s blízkymi a vzdialenými príbuznými, ktorí predtým počuli analyzované kázne v rámci pohrebu. V nasledujúcom texte predstavíme len výsledky dotazníkovej časti.

⁸ Klasická je etnologická perspektíva od Arnolda van Gennepa *Prechodové rity*: VAN GENNEP, Arnold: *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt am Main; New York, 1999 (fr. orig. 1908).

⁹ K pojmu a jeho kultúrno-vedeckému rozvinutiu porov. FISCHER-LICHT, Erika: *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main, 2004.

Dotazník mal 16 strán. Bol rozoslaný 265 farárkam a farárom krajinkej (ľudovej) cirkvi a mal veľmi dobrú návratnosť (N = 194). Aspekty dotazníka boli: veľkosť smútočného zhromaždenia, spôsob pochovávanía, vzťah k pohrebnej službe, časová náročnosť, vnímanie zmien a význam vlastnej pohrebnej praxe pre pastorálnu službu. Okrem toho boli ťažiskovo skúmané obidve dimenzie: biografía a eschatológia.

V nadväznosti na odpovede k biografickej práci, k vlastnej a k ohlasovanej eschatológii, boli na základe klustrovej analýzy určené kázňové typy.

3 VŠEOBECNÉ VÝSLEDKY VYHODNOTENIA DOTAZNÍKA

83 % farárok a farárov – respondentov udávalo, že majú 10 až 29 pohrebov za rok. 10 % respondentov má 30 – 39 pohrebov. 50 a viac pohrebov udáva len 1 % z opytovaných württemberských farárok a farárov. Pritom ide o zvláštne funkčné farské miesta (pastorálna starostlivosť v domovoch dôchodcov). Pri pohreboch zohráva spolupráca s pohrebnými službami dôležitú rolu. V tejto súvislosti má 79 % opytovaných skúsenosť, že práca pohrebných služieb je v procese zmien. Dotýkajú sa rozšírenia palety ponúk, napríklad so skupinami smútiacich, konkurencie medzi pohrebnými službami a záujmových konfliktov v pohľade na vlastnú pastorálnu činnosť, keď pohrebné služby preberajú centrálnu rolu moderátora, určujú termíny, ktorým sa musia prispôbiť farárky a farári, atď. 95 % opýtaných s pohrebnými službami spolupracuje dobre až veľmi dobre. Len 3 % uvádzajú, že existujú aj konflikty.

Trend k individualizovaniu pohrebnej kultúry sa podľa nášho názoru prejavuje v tom, že príbuzní vyjadrujú farárom a farárkam konkrétne prania o priebehu obradu. 82 % opytovaných osôb uvádza, že počet individuálnych prání narastá. 79 % opytovaných ich hodnotí pozitívne, aj keď v nich vidí výzvu, ako k nim pristupovať. Naproti tomu 3 % ich hodnotia ako nemiestne, čo príbuzným aj prejavujú, resp. pokúšajú sa sprostredkovať.

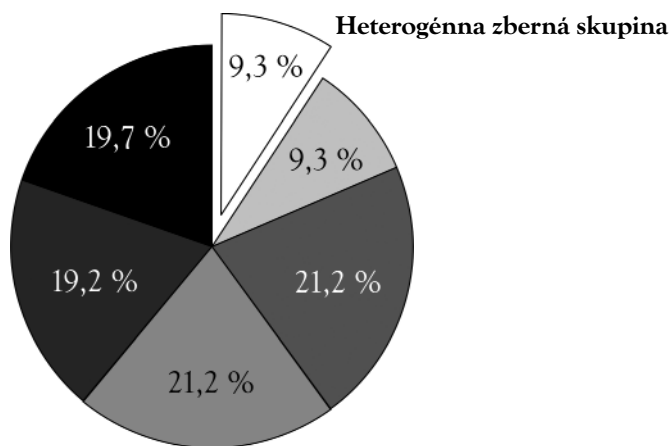
Rozhovor s príbuznými zohráva dôležitú rolu: 80 % opýtaných uvádza rozhovor v trvaní 1 – 2 hodiny. Trvanie rozhovoru pod pol hodiny nebolo uvedené. Rozhovor s príbuznými zohráva dôležitú rolu pre získanie informácií o životnom príbehu zosnulej osoby. 97 % opytovaných dostáva z rozhovorov skoro vždy dôležité informácie. Podriadenú rolu hrajú osobné stretnutia zo zborového života (15 %) alebo iné ad hoc stretnutia (12 %). Pre 90 % predstavujú pohreby podstatnú časť ich práce a 85 % uvádza, že pohreby zohrávajú veľkú rolu v ich pastorálnej práci.

Napriek pozitívnemu hodnoteniu pohrebov je s nimi spojená aj rôzna záťaž. 70 % uvádza ako výzvu skríženie plánovaných termínov. 34 % zápasí s veľmi

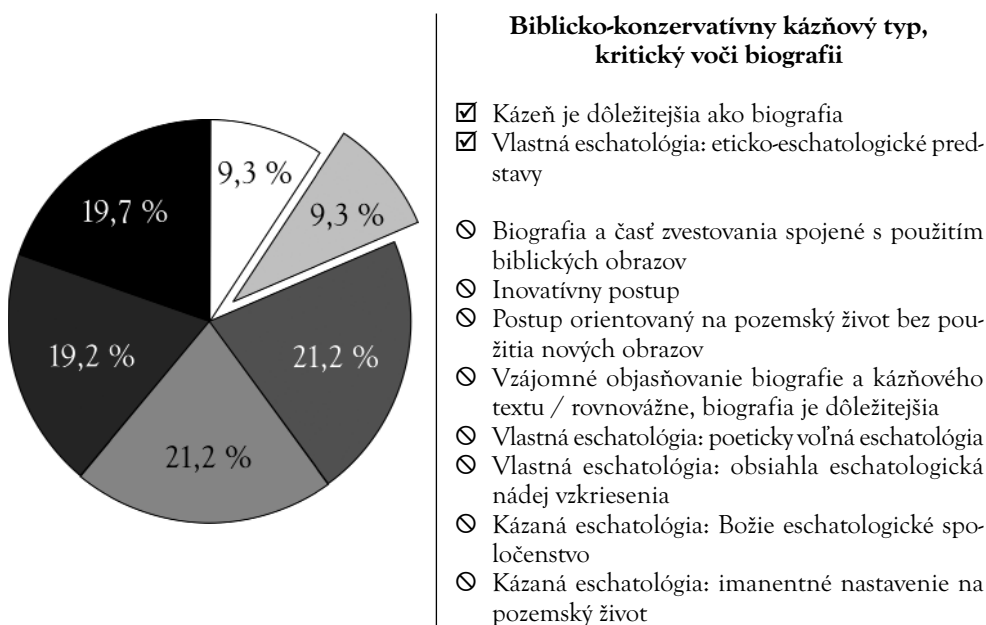
krátkym časom na prípravu. 26 % zápasí o správne slová nad hrobom tvárou v tvár smrti a pre 25 % je náročný vysoký počet pohrebov. Konzultácie medzi kolegami by mohli predstavovať pomoc. Ale len 62 % opýtaných konzultuje s kolegami o svojej pohrebnej praxi. Medzi tými, ktorí navzájom konzultujú, sú konzultácie prínosné na 99 %. Medzi tými, ktorí s kolegami nekonzultujú, 28 % odpovedalo na otázku, prečo nekonzultujú, že to nepotrebujú. 31 % má rozpaky, či možno mať spoločnú rečovú a teologickú prácu, keďže tu výrazne vplýva vlastná osobnosť. 77 % však uvádza, že najväčšou prekážkou kolegiálnych konzultácií je nedostatok času. Môžeme tu teda hovoriť o štrukturálnom probléme.

4 KÁZŇOVÉ TYPY

V centre vyhodnotenia dotazníka boli kázňové typy vytvorené na základe piatich kritérií: (1) Princiipiálny postup pri spracovaní pohrebnej kázne vzhľadom na štruktúru: Sú časť zvestovania a biografické údaje jednoznačne oddelené, alebo spojené? Ak sú spojené, ako sú spojené? (2) Druhé kritérium je rečové stvárnenie. Používajú sa ustálené formulky, teda reč obradných formúl, alebo sa hľadajú nové výrazové možnosti, hľadá sa inovatívna reč? (3) Tretie kritérium pre kázňové typy je principiálne určenie vzťahu biografie a kázňového textu. Čo je vedúce pre zvestovanie? (4) Štvrtým kritériom sú vlastné eschatologické predstavy. (5) Piatym kritériom sú do kázni prenikajúce eschatologické predstavy. Pomocou využitia faktorovej analýzy a klustrovej analýzy sme napokon stanovili päť interpretovateľných kázňových typov, ako i jednu heterogénnu zbernú skupinu, do ktorej patrí 9,3 % respondentov.



4.1 Prvú skupinu s 9,3 % respondentov tvorí biblicko-konzervatívny kázňový typ, kritický voči biografii.

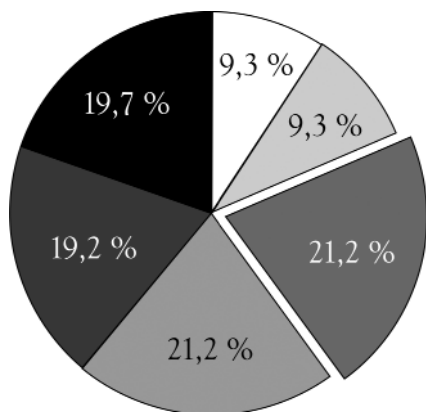


Tento typ má na každú z uvedených kategórií vyhraný názor, ktorý je určovaný skôr odmietaním ako súhlasom. Pri otázke o vlastnej eschatológii hľadá za eticko-eschatologickú predstavu súdu a výrazne odmieta poeticky voľnú eschatológiu. Odmieta aj obsah eschatologickú nádej vzkriesenia. Tento typ sa pozitívne stavia k výraznému uprednostneniu kázňového textu voči biografii. Zodpovedajúc tomu odmieta rovnocennosť kázňového textu a biografie.

Osoby tohto typu sa odmietajúco vyjadrujú ku spojeniu biografie a časti zvestovania pomocou použitia biblických obrazov, k rečovo inovatívne alebo vôbec na pozemský život orientovanému postupu, pričom pracujú bez nových obrazov. Tento typ sa ku kázanej eschatológii stavia len odmietajúco. Výrazne odmieta eschatologické spoločenstvo s Bohom, ako aj imanentnú svetskú orientáciu.

Osobnosti tohto typu pracujú pomerne často vo vidieckych štruktúrach. Pritom je nápadné, že je tu slabšie zastúpená stredná veková skupina 40 – 49 rokov a aj ženy všeobecne. Okrem toho nadpriemerne mnohé osoby z tejto skupiny uvádzajú, že nekonzultujú s kolegami.

4.2 K eschatológii zdôrazňujúcemu, rečovo tradičnému kázňovému typu patrí 21,2 % farárov a farárov Württembergu.



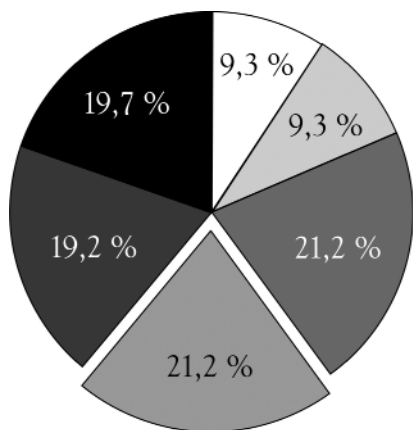
Eschatológiu zdôrazňujúci rečovo-tradičný kázňový typ

- Biografia a časť zvestovania sú oddelené, používanie textových stavebných prvkov
- Rituálne ustálený postup
- Vlastná eschatológia: eticko-eschatologické predstavy súdu
- Kázaná eschatológia: zdôraznenie eschatológie s telesným vzkriesením

Vo svojich pohrebných kázňach zdôrazňujú títo farári a farárky eschatológiu s telesným vzkriesením. Na otázku o vlastných eschatologických predstavách sa osoby tohto typu (podobne ako predtým predstavená skupina) stavajú pozitívne k eticko-eschatologickým predstavám súdu. Ďalej sa vyjadrujú za oddelenie biografie a časti zvestovania, pričom používajú textové prvky, čo sa spája s pozitívnym hodnotením rituálne ustálenej reči. Na otázku rovnocennosti biografie a kázňového textu nemajú rozhodný názor. Toto je jediný kázňový typ, ktorý sa v nijakom bode nestavia negatívne. Štatisticky je nápadné, že osoby z tejto skupiny nadpriemerne často pôsobia vo vidieckych štruktúrach.

Pri nasledujúcom kázňovom type sa dostávame na prah medzi obidvoma už menovanými typmi a poslednými dvoma typmi, keďže v pozitívnej oblasti predstavuje prvky obidvoch strán.

4.3 Tzv. poeticko-kreatívny kázňový typ, ku ktorému patrí 21,2 % farárok a farárov, sa vyznačuje tým, že navzájom spája biografiu a časť zvestovania a na to používa biblické obrazy.

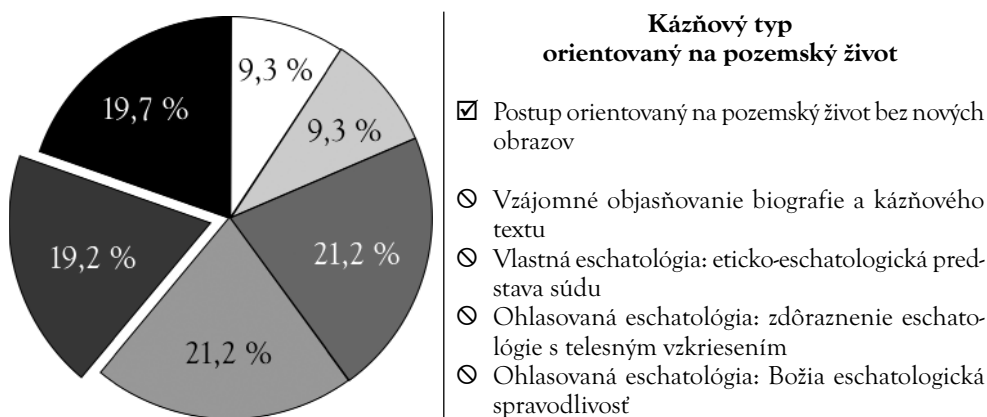


Poeticko-kreatívny kázňový typ

- Biografia a časť zvestovania sú navzájom spojené s využitím biblických obrazov
- Ohlasovaná eschatológia: Božia eschatologická spravodlivosť
- Rituálne ustálený postup
- Postup orientovaný na pozemský život bez nových obrazov

Súčasne odmieta rituálne ustálenú reč. Osoby tejto skupiny odkazujú vo svojich kázňach na eschatologickú Božiu spravodlivosť. Odmietanie navrhnujej odpovede v dotazníku: „na pozemský život sústredený postup, bez nových obrazov“ ukazuje na možné zdôrazňovanie eschatológie a používanie nových obrazov. Zo štatistického pohľadu nie je tento typ nápadný inými črtami, okrem toho, že pozostalým obyčajne odovzdá kázeň v písomnej podobe. Napokon nasledujú ešte dva kázňové typy a obidva sa orientujú na pozemský život.

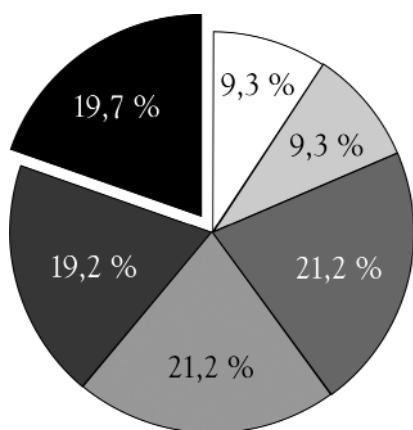
4.4 Na pozemský život orientovaný kázňový typ je medzi farármi zastúpený 19,2 %.



Osoby z tejto skupiny postupujú s orientáciou na pozemský život bez toho, že by pritom používali nové obrazy. Inak sa tento typ stavia len odmietavo napr. voči rovnovážnosti vzájomného objasňovania biografie a kázňového textu. Pri vlastnej (osobne zastávanej) eschatológii odmieta eticko-eschatologické predstavy súdu. Pri kázanej eschatológii sa okrem toho vyjadruje proti zdôrazneniu eschatológie s nádejou na telesné vzkriesenie. K tejto skupine patrí štatisticky nadpriemerne veľa žien, ako aj osoby vo veku 50 – 59 rokov.

4.5 19,7 % württemberských farárov a farárov patrí k poslednému kázňovému typu, ktorý sme nazvali „biografiu zdôrazňujúci, na pozemský život orientovaný kázňový typ“. Osoby z tejto skupiny spájajú biografiu a časť zvestovania pomocou využitia biblických obrazov a pri tomto postupe sa obracajú k pozemskému životu. Dôraz kladú na vzájomné objasňovanie biografie a kázňového textu. Vo svojej vlastnej eschatológii sa skôr orientujú na pozemský život s predstavou, že identita zosnulých bude uchovaná v Božích spomienkach. K eschatológii, ktorú vyjadrujú v kázni, nemajú duchovní z tejto skupiny homogénny pozitívny postoj, ale sú jednotní v odmietaní zdôraznenia eschatológie s telesným vzkriesením. Štatisticky

sa dá dodať, že nadproporčne mnohí zástupcovia tejto skupiny uvádzajú, že pri kázni pracujú s voľnými heslami a zmeny v pohrebníctve hodnotia skôr pozitívne.



Biografiu zdôrazňujúci, na pozemský život orientovaný kázňový typ

- Biografia a časť zvestovania sú spojené pomocou biblických obrazov
- Postup orientovaný na pozemský život bez nových obrazov
- Vzájomné objasňovanie biografie a kázňového textu / vyvážené. Biografia je dôležitejšia
- Vlastná eschatológia: Orientácia na pozemský život, identita zosnulého bude uchovaná v Božej pamäti
- Ohlasovaná eschatológia: zdôraznenie eschatológie s telesným vzkriesením

5 POZOROVANIA

Skupiny kazateľov a kazateliiek vo Württembergu, ktoré sú tu predstavené, tvoria na základe kvantitatívnej metódy kázňové typy. Typologické zaradenie prináša so sebou schematizovanie a v istej miere aj stereotypy. V tom sú hranice našej metodiky. Silou je reprezentatívnosť výpovedí a rôzne predmety, ktoré boli priradené v jednotlivých dimenziách dotazníka. Výsledky klustrovej analýzy mohli byť názornejšie pomocou príkladov z kázní, ale z priestorových dôvodov sme ich nemohli uviesť. Na tomto mieste budeme skôr formulovať niekoľko pozorovaní na základe kázňovej typológie.

Nápadná je prvá skupina: biblicko-konzervatívny kázňový typ, kritický voči biografii. Táto skupina je pomerne malá: 9,3 %. Jej vlastná eschatológia sa výrazne orientuje na súd. Predstavy súdu sú dogmaticky ovplyvnené dvojitém východiskom. Ide tu o jednodimenzionálnu eschatologickú kázeň. Vecná orientácia na tradíciu je pri tomto type ešte posilnená použitím výraznej reči. Aj druhý typ, eschatológiu zdôrazňujúci, rečovo-tradičný kázňový typ (21,2 %) sa stavia za zdôraznenú eschatológiu. Jeho eschatológia sa však neohraničuje predstavami súdu, ale je doplnená očakávaním vzkriesenia tela. Aj pre tretí kázňový typ, poeticko-kreatívny typ (21,2 %) hrá eschatológia dôležitú rolu, prirodzene, nie ako predstava súdu alebo ako telesné vzkriesenie, ale skôr v zmysle Božej spravodlivosti.

Asi polovica všetkých kazateľov a kazateliiek podľa toho káže eschatológiu pri hrobe. Dôrazy, ktoré sa tu predstavujú, sú veľmi rôznorodé. Skupiny štyri a päť (s 19,2 resp. 19,7 %) sa naproti tomu výrazne orientujú na pozemský život.

Štvrtý kázňový typ (čisto na pozemský život orientovaný) ostáva nevýrazný a v podstate ho charakterizuje odmietanie eschatologických predstáv. Na rozdiel od piateho, biografii zdôrazňujúceho a na pozemský život orientovaného kázňového typu, sa nesústreďuje na stvárnienie biografie.

U skoro 40 % kazateľov a kazateľiek tak ostáva eschatológia prázdny miestom. Len jeden jediný typ, poeticko-kreatívny kázňový typ, spája biografii, zvestovanie a eschatológiu. Jazykové stvárnienie kázne má veľký význam pre sebaaponímanie kazateľov a kazateľiek. Skoro všetky kázne majú nápadne silnú orientáciu na tradíciu. Veď nové rečové obrazy a inovatívne rečové stvárnienie odmietajú štyri skupiny. Rituálne ustálený postup nachádza sčasti výrazný súhlas. Len poeticko-kreatívny kázňový typ s 21,2 % tu predstavuje výnimku. Tento nález je pozoruhodný na pozadí skutočnosti, že kázeň je síce časťou rituálu, ale na druhej strane aj flexibilným komponentom v rituáli pohrebu. Existuje nebezpečenstvo, že sa stratí potenciál eschatologických predstáv vysvetľovať život a vzbudzovať nádej.

Sotva môžeme kritizovať alebo vyčítať slepé miesta kazateľom a kazateľkám, ktorí v priebehu dlhého vzdelávania a svojej praxe povolania získali vzdelaním a rutinou určité teologické stanovisko. Ich vlastná eschatológia nie je len súčasťou odborných vedomostí, ale v podstate je ich vlastným presvedčením viery. Napriek tomu môže kázňová typológia poskytnúť farárom a farárkam možnosť sebakriticky premyslieť svoju vlastnú kázňovu prax. V ďalšom vzdelávaní farárov a farárok a počas prednášok na farárskech konventoch sme veľmi jasne pozorovali, že veľká časť farárok a farárov veľmi ochotne premýšľa o svojich pohrebných kázňach.

Pritom treba ukázať aj na to, že každý kázňový typ má aj svoje silné stránky. Je cenné uvedomiť si ich a vychádzajúc zo svojho presvedčenia občas vyskúšať aj niečo nové. Ako podstatná skutočnosť sa nám pritom javí, aby kázeň ostala v rozhovore s predstavami o posmrtnom bytí, ktoré sú prítomné v kultúre.

Kriticky treba hľadať vyrovnávanie s reduktívnymi predstavami, ako zotrvanie v pamäti pozostalých, pokračovanie bytia v génoch alebo vstúpením do obehu bytia v prírode. Nie je možné zostať pri kritike, ale je potrebné formulovať konštruktívne kresťanské, evanjelické predstavy. Možno sa oprieť o biblickú reč, v ktorej sa znovu dá mnohé objaviť, bez toho, že by sa stratila snaha o nájdenie vlastnej reči v kázni.

Dr. Birgit Weyel je profesorka praktickej teológie so zameraním na pastorálnu starostlivosť a pastorálnu teológiu na Evanjelickej teologickej fakulte Univerzity v Tübingene.

Tobias Weimer je vikár württemberskej krajinskej cirkvi.

Carmen Hoffmann je vikárka württemberskej krajinskej cirkvi.

Spolu so študentskými pomocnými vedeckými silami tvoria projektovú skupinu, ktorá v rokoch 2010 – 2012 realizovala a vyhodnocovala prieskum vypísaný Evanjelickou krajinskou cirkvou vo Württembergu. Pri klustrovej analýze im radil Andreas Kögel z Inštitútu Schreier v Tübingene.

Dr. Birgit Weyel
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Evangelisch-theologische Fakultät
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12, 72074 Tübingen
tel. +49 7071 29-77485
fax +49 7071 29-4384
birgit.weyel@uni-tuebingen.de
www.ev-praktische-theologie-3.uni-tuebingen.de

Timor mortis – kresťan a strach zo smrti Pohľad svätého Augustína na problematiku kresťana zoči-voči smrti

MILOŠ LICHNER SJ

LICHNER, M.: Timor mortis – the Christian and a Fear of Death : St. Augustine's View of the Christian Facing Death. *Teologický časopis*, XI, 2013, 1, s. 31 – 45.

Death, the fear of death are not questions that we ask nowadays only. Even the first Christians felt that fear of death tests their faith. This paper will analyze a selection of st. Augustine's treatise which deal with the issues of death, ageing and the fear of death. The Augustinian corpus gives us a view of the author's train of thoughts from his opinion that a wise Christian does not fear death and that the fear of death is caused by weak faith, through the conviction that timor mortis is natural for people. Augustine's opinion represents a change in pastoration of elderly people at the turn of the 4th and 5th century.

ÚVOD

Otázka aktívneho starnutia nebola témou pre starokresťanských autorov. Už raní kresťania sa často zaoberali problematikou starnutia, smrti a strachu zo smrti. V kresťanskej tradícii nájdeme viaceré pokusy o riešenie tejto situácie. Pre autorov tradície prvého až štvrtého storočia išlo skôr o otázku smrti a strachu pred ňou. V tejto štúdií sme sa sústredili na osobu a dielo svätého Augustína, hipponského biskupa, pretože u neho badáme odklon od tejto tradície smerom k teologickému vnímaniu starnutia a prvé pokusy o to, čo by sme mohli nazvať aktívnou spirituálnou prípravou na zomieranie. V úvode štúdie načrtujeme základné životopisné údaje hipponského teológa, čo nám umožní čítať a chápať jeho dielo v kontexte jeho doby. Na vybraných ukážkach z augustiniánskeho corpusu poukážeme na vývoj autorovho chápania tém, ktoré obklopujú pojem timor mortis. V závere štúdie poukážeme na príklad toho, ako hipponský biskup aplikoval svoje myslenie na svoju osobu a ako sa sám pripravoval na smrť.

ŽIVOT SVĚTÉHO AUGUSTÍNA

Augustín sa narodil 13. novembra 354 v Thagaste (Souk-Ahras v dnešnom Alžírsku) v rímskej provincii Numídiá za vlády cisára Constantia II.¹ Po skončení štúdií pôsobil ako učiteľ rétoriky. Vnútorne filozofické bádanie ho priviedlo do sekty Maniho, kde ostal asi desať rokov.² Okolo roku 383 opustil sektu a pridal sa k filozofom skepticizmu. V Miláne prežil vnútorné obrátenie pod vplyvom kázní biskupa Ambróza a v roku 387 bol pokrstený.³ Po návrate do Thagaste začal viesť rehoľný život v spoločenstve priateľov.⁴ V roku 391, počas cesty do Hippo Regius, ho veriaci prinútili prijať kňazskú vysviacku a v roku 395 sa stal pomocným a rok nato sídelným biskupom v tom meste. Okrem aktívneho pastoračného života sa venoval písaniu a kázaniu.⁵ Napísal desiatky kníh, stovky kázní a listov.⁶ Zomrel 28. augusta 430 v Hippo Regius, v treťom mesiaci obliehania mesta Vandalmi.⁷

PREDAUGUSTINIÁNSKE CHÁPANIE STAROBY A STRACHU PRED SMRŤOU

Pred svätým Augustínom sa strach zo smrti pokladal za znak slabosti vo viere. Strach zo smrti bol pokladaný za prejav pochybnosti, viny a iracionálneho vzťahu k ľudskému telu. Ako príklad uvedieme Ambróza, biskupa v Miláne, ktorý iste v mnohých postojoch ovplyvnil Augustína.

Ambrózovo dielo *De bono mortis* je zložené z dvoch kázní, ktoré mohol Augustín počuť v Miláne v roku 386.⁸ Ambróz v nich vysvetľuje časť knihy Gene-

¹ Porov. AUGUSTINUS: *beata u.*, 6, CCL 29, s. 68: „Idibus Novembribus mihi natalis dies erat.“

² Porov. AUGUSTINUS: *conf.* 3, 10, CCL 27, s. 31–32.

³ Porov. AUGUSTINUS: *conf.* 9, 14, CCL 27, s. 141.

⁴ Porov. POSSIDIUS: *Vita Augustini*, 5. Ed. W. Geerlings. Paderborn : Schöningh, 2005, s. 34–36.

⁵ Porov. DROBNER, H.: *Augustinus von Hippo : Sermones ad populum : Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices*. Brill; Leiden; Boston; Köln, 2000; GEERLINGS, W.: *Augustinus Leben und Werk : Eine bibliographische Einführung*. Paderborn : F. Schöningh, 2002.

⁶ Prehľadný zoznam Augustínovej tvorby aj s datovaním ponúka A. D. Fitzgerald. Porov. FITZGERALD, A. D.: *Encyclopédie Saint Augustin – La Méditerranée et l'Europe Ie-XXIe siècle*. Paris : Éditions du Cerf, 2005, s. XXXII–XLIV; DEKKERS, E., GAAR, A.: *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis in Abbatia sancti Petri, 1995, s. 97–153; DRECOLL, V. H. (ed.): *Augustins Handbuch*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007; *Indiculus*. WILMART, A.: *Operum sancti Augustini elenchus*. Roma, MA 2, 1931, s. 149–233.

⁷ Porov. POSSIDIUS: *Vita Augustini*, 5. Ed. W. Geerlings. Paderborn : Schöningh, 2005, s. 86.

⁸ Porov. COURCELLE, P.: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1950, s. 122–132.

zis o Adamovom hriechu a o treste zaň; zároveň, v súlade s dobovou filozofiou, odpovedá na otázku, či smrť je dobrom, alebo zlom:

„Pretože sme v predošlej knihe povedali niečo málo o duši, myslíme si, že bude teraz ľahšie hovoriť o užitočnosti smrti. Ak škodí duši, môže sa pokladať za zlo, ak však duši ničím neublízuje, potom nemôže byť pokladaná za niečo zlého. Čo však už nie je zlé, je už dobré, pretože zlé je to, čo je porušené, to, na čom niet porušenosti, je dobré, a preto tiež zlé je protikladom dobrého a dobré zlého.“⁹

Ambróz sa vo svojej odpovedi opiera o Sväté písmo a rozoznáva tri druhy smrti: prvá je smrť duše spôsobená hriechom (Ez 18,4: „duša, ktorá zhreší, zomrie“), druhá smrť je duchovná smrť hriechu (Rim 6,4: „Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvych Otcovou slávou, aj my žili novým životom“) a tretia je smrť fyzická, teda oddeľovanie duše od tela.¹⁰ Prvá smrť je zlá, druhá je dobrá a tretia je morálne neutrálna (media, gr. adiaphora).¹¹

V tej miere, ako neutrálne veci unikajú vplyvu rozumu, múdry človek nie je nimi zasiahnutý. Smrť je teda ambivalentná, niektorým sa javí dobrá a iným zlá, je to skôr výsledok prilipnutia k tomuto životu, ktorý prináša veľa trápenia, je to výsledok „slabosti“, nie je to chyba smrti. Avšak svätci a múdri túžia byť skôr s Kristom (porov. Flp 1,23).¹² Podľa milánskeho teológa iba slabí vo viere vnímajú smrť ako zlo, pretože sú hriechne pripútaní ku stvorenstvu. Spravodliví ju vnímajú ako dobro, pretože je dôvodom ich nádeje.

V inom diele, *De sacramentis*, ktoré je určené novopokrsteným, Ambróz rozvíja tému. Človek bol stvorený nesmrteľný a keby sa nebol v raji previnil,

⁹ AMBRÓZ: *De bono mortis*, 1,1, *BAmb* 3, s. 130.

¹⁰ AMBRÓZ: *De bono mortis* 2,3, *BAmb* 3, s. 130: „Sed mortis tria sunt genera. Una mors peccati est, de qua scriptum: ‚Anima quae peccat ipsa morietur.‘ Alia mors mystica, quando quis peccato moritur et Deo vivit, de qua ait idem apostolus: ‚Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.‘ Tertia mors, qua cursum vitae huius et munus explemus, id est animae corporisque secessio.“

¹¹ AMBRÓZ: *De bono mortis* 2,3, *BAmb* 3, s. 130–132: „Advertimus igitur quod una mors sit mala, si propter peccata moriamur, alia mors bona sit, qua is qui fuerit mortuus iustificatus est a peccato, tertia mors media sit.“

¹² AMBRÓZ: *De bono mortis* 2,3, *BAmb* 3, s. 132: „na met bona iustis videtur et plerisque metuenda, quae cum absolvat omnes, paucos delectat. Sed non hoc mortis est vitium, sed nostrae infirmitatis, qui voluptate corporis et delectatione vitae istius capimur et cursum hunc consummare trepidamus, in quo plus amaritudinis quam voluptatis est. At non sancti et sapienti viri, qui longaevitatem peregrinationis huius ingemescebant, dissolui et cum Christo esse pulchrius aestimantes.“

nebol by poznal smrť. Podľa Ambróza, Boh udelil smrť ako liek, pretože smrť je tiež koncom hriješneho života.¹³ Nie smrť je teda strašná, ale strach pred smrťou.¹⁴

V diele *De Jacob et de beata vita* sumarizuje Ambróz obraz mudrca. Ten sa nebojí ničoho, iba straty čnosti, a udúša v sebe strachy, ktoré poznajú iní, ako napríklad strach zo smrti (*mortis timore*), a túži predovšetkým byť iba s Kristom, podľa verša z Listu Filipanom 1,23.¹⁵

AUGUSTÍNOVE RANÉ POSTOJE

Augustínovo rané dielo o blaženom živote (*De beata vita*) je datované do obdobia november 386 až marec 387. Toto dielo je ešte poplatné predchádzajúcej tradícii a autor v ňom zastáva názor, že múdry človek, mudrc, sa nebojí smrti:

„Nezastrašia nás ani výroky o nedostatkoch tela. Netrpí nimi duch, v ktorom je blažený život. Ten je dokonalý. No ten, čo je dokonalý, nepotrebuje iné, a čo pokladá za potrebné pre telo, vezme si, ak to bude prístupné. Ak toho nebude, nezlomí ho nedostatok týchto vecí, lebo múdry je aj statočný. Statočný sa ničoho nebojí. Teda múdry sa nebojí ani telesnej smrti, ani bolesti (...) ich nedostatok ho môže postihnúť. Keď ich má, správne ich užíva. (...) bude sa teda vyhýbať smrti a bolestiam, nakoľko môže a sa sluší, ale nebude nešťastný, ak sa im nevyhne. (...) Keď sa im však nebude môcť vyhnúť, hoci sa o to usilovne a ako sa sluší snažil, nebude sa sužovať, keď ho zastihnú.“¹⁶

Postupom času však dochádza u Augustína ku zmene jeho zmysľania, ktorá má podľa nás teologické pozadie. Opúšťa neoplatónsku filozofiu a začína čoraz viac používať jazyk Svätého písma. Začína zdôrazňovať, že strach zo smrti je

¹³ AMBRÓZ: *De sacramentis* II, 17, SC 25, s. 67: „In principio Deus noster hominem fecit ut, si peccatum non gustaret, morte non moreretur. Peccatum contraxit, factus est obnoxius morti. Remedium datum est ut homo moreretur et resurgeret. Quare? Ut et illud quod ante damnationis loco cessarat loco cederet beneficii. Quaeris quomodo? Quia mors interveniens finem facit peccati.“

¹⁴ AMBRÓZ: *De bono mortis* 8,31, *BAmb* 3, s. 174: „Non ergo mors gravis, sed metus mortis. Metus autem opinionis est, opinio nostrae infirmitatis, contraria veritati.“

¹⁵ AMBRÓZ: *De Jacob et de beata vita* I, 8,38, *BAmb* 3, s. 270: „Illam quoque formam iusti esse quis abnuat, ut nihil metuat, nihil reformidet nisi virtutis dispendia aliorumque vanas formidines comprimat, quas habeant de periculorum sollicitudine, mortis timore, corporis infirmitate, ut doceat dissolui corpore et cum Christo esse multo melius.“

¹⁶ AUGUSTINUS: *beata u.* 4,25, *CCL* 29, s. 78-79: „Nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata. Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget: et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit; si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores (...) Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet (...) Si autem non valuerit evitare, cum id sedulo ac decenter egerit, non eum ista irruentia miserum facient.“ Porov. HOLTE, R.: *Béatitude et sagesse*. Paris : Études augustiniennes, 1962.

vlastný ľudskej prirodzenosti, je reakciou ľudskej prirodzenosti, a zdôrazňuje nádej v zmŕtvychvstanie. Strach zo smrti sa stáva dôkazom dobroty ľudského tela, ktoré stvoril Boh.¹⁷

SMRŤ AKO NÁSLEDOK HRIECHU

Augustín poukazuje na skutočnosť, že smrť je následkom viny Adama v raji. Teologické zdôvodnenie tohto postoja sa vyprofilovalo v zápase s pelagiánmi.¹⁸

V africkej cirkvi bol bežný a autoritami zastávaný zvyk krstenia malých detí.¹⁹ Tento zvyk napadol a kritizoval Celestius²⁰, ktorý zastával názor, že Adam by bol zomrel, aj keby nebol zhrešil. Aurel Kartáginský,²¹ biskup mesta, zvolal koncil. Na koncile žiadal diakon Paulin z Milána (Ambrózov sekretár) od Celestia vysvetlenie šiestich bodov²² sformulovaných do štyroch základných obvinení: po prvé, bola to najmä otázka, či je telesná smrť prirodzená, alebo je dôsledkom Adamovho hriechu; po druhé, otázka o prenose Adamovho hriechu na jeho

¹⁷ Porov. AUGUSTINUS: c. *Faust.* 30,6, CSEL 25,1, s. 754–755.

¹⁸ Porov. DODARO, R.: 'Christus Iustus' and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius. In: *Signum Pietatis : Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag.* Ed. A. Zumkeller. Würzburg, 1989, s. 341–361; DODARO, R.: Il Timor mortis e la questione degli exempla uirtutum: Agostino, De ciuitate Dei I–X. In: *Il mistero del male e la libertà possibile (III) : Lettura del De ciuitate Dei di Agostino.* Atti del VII Seminario a Perugia. Ed. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti. Roma, 1996, s. 7–48.

¹⁹ „...en Afrique les memes théories firent scandale parcequ'elles se heurtaient á la tradition de s. Cyprien.“ Porov. PLINVAL, G.: *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme : Étude d'histoire littéraire et religieuse.* Lausanne : Libraire Payot, 1943, s. 92; BARDY, G.: La mort á cause du péché. In: *Bibliothèque augustinienne*, 10, 1952, s. 741.

²⁰ Rímsky právnik a žiak Pelagia, ktorý sa stal hlavným šíriteľom a hovorcom pelagiánskych myšlienok. Nie sú známe podrobnejšie údaje o jeho živote. Žil blízko Kartága, kde sa usiloval dostať do miestneho kléru. Tam sa s ním stretol Paulinus. Môžeme o ňom povedať, že bol radikálnejší ako Pelagius, pretože sa viac staral o logickú koherenciu náuky ako o samotný kresťanský život. Porov. *Initiaton aux Peres de l'Église.* Vol. IV, s. 618–619; *Augustinus-Lexikon.* Vol. 1, heslo Caelestius, s. 693–698.

²¹ Porov. KRAFT, H.: *Slovník starokresťanskej literatúry*, s. 83; BONNER, G.: *St. Augustine of Hippo : Life and controversies*, s. 320–321.

²² „Adam mortale factum qui, sive peccaret sive non peccaret, moriturus esset. quoniam peccatum Aadae ipsum solum laeserit et non genus humanum. quoniam lex sic mittit ad regnum quemadmodum evangelium. quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato. quoniam infantes nuper nati in illo statu sint quo Adam fuit ante praevaricationem. quoniam neque per mortem vel praevaricationem Aadae omne genus hominum moriatur neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat: haec ita obiecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a sanctitate tua et ab aliis tecum episcopis dicerentur audita et damnata. ubi quidem, ut recolis, ipse non fui sed postea, cum venissem Carthaginem, eadem gesta recensui.“ (*Gest. Pel.* 11, 23, CSEL 42, s. 76.) Obvinenia Celestia nájdeme tiež vo fragmentoch Maria Mercatora (*Commonitorium super nomine Caelestii*, 1,1: PL, 48, 69–70), vymenované s istou odlišnosťou, ktorá však nezmenila ich zmysel.

potomstvo; po tretie, otázka o dôvode krstu malých detí; po štvrté, či sú ľudia, ktorí žijú bez hriechu.²³ Celestius bol na tomto sneme exkomunikovaný.

Augustín sa vyjadril vo viacerých dielach. V jednom z nich, v diele *De peccatorum meritis et remissione*²⁴ Augustín zastával názor, že smrť je následkom hriechu, a poukazuje na stratenú túžbu po nesmrteľnosti (*desiderium*), ktorú precituje každý človek pri pomyslení na stratu nesmrteľnosti v raji. Na posilnenie svojej argumentácie cituje 2 Kor 5,2-4, kde svätý Pavol túži nebyť zaodetý telesným telom, ale chcel by byť odetý duchovným telom.²⁵ V tomto diele Augustín pripomína, že hoci smrť je následkom hriechu, predsa ostáva po Kristovom víťazstve nad hriechom a smrťou. Smrť sa stáva akousi skúškou viery, ktorá sa musí živiť nádejou vo vzkriesenie, a sila viery sa meria opovrhnutím smrti.²⁶ Smrť je teda zlom, ktoré Boh využíva v prospech človeka.²⁷

Jedna z námietok pelagiánov sa dotýkala aj problematiky smrti: argumentovali poukázaním na protiklad medzi Adamom a Kristom tvrdiac, že ak je smrť odvodená z Adamovho hriechu, tak bola ukončená Kristovým výkupným dielom. Verní kresťania by teda nemali viac podstúpiť smrť, pretože si nemôžeme myslieť, že je väčšia strata, ktorá bola zapríčinená jedným, ako dar, ktorý priniesol druhý. No smrť sa dotýka aj pokrstených. Záver je pre pelagiánov jasný: Augustín sa mylí.²⁸ Na túto námietku odpovedá Augustín, citujúc svätého

²³ Porov. *Initiaton aux Peres de l'Église*. Vol. IV, s. 618; AGAESSE, P.: *L'anthropologie chretienne selon saint Augustin*, s. 8; L'Homme et son salut. In: *Histoire des dogmes*. Tom. II, s. 158.

²⁴ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum libri 3*. Napísané okolo roku 412. Je to základné dielo, ktoré obsahuje biblickú teológiu vykúpenia a dedičného hriechu, zdôrazňuje nutnosť krstu a potrebu milosti pre vyplnenie Božích príkazov a odpovedá na ťažkosti predložené proti ideí dedičného hriechu. Augustín vtedy ešte nepoznal Pelagiovu a Celestiovu náuku, preto sa uspokojil iba s predstavením vlastných myšlienok. V prvej knihe predkladá hlavnú tézu, vychádzajúcu z Písma. Ak Kristus prišiel spasiť všetkých ľudí, znamená to, že všetci zhrešili (najmä I. 26.39 – I. 28.56). V druhej knihe odкрýva omyl v náuke o bezhriešnosti. Slobodná vôľa nestačí na očistenie človeka od hriechov, ani na získanie spravodlivosti. Augustín súhlasí, že je možné žiť s Božou pomocou bez hriechu, ale si myslí, že tu na zemi niet takého človeka. Pretože už medzitým čítal Pelagiov komentár na List Rimanom, pripája tretiu knihu, kde rozoberá interpretáciu Rim 5,12.

²⁵ AUGUSTINUS: *pecc. mer.* I, 2, 2, CSEL 60, s. 4: „Cuius rei desiderium nos habere non solum ipsi sentimus in nobis, verum etiam monente apostolo agnoscimus, ubi ait: etenim in hoc ingemescimus, habitaculum nostrum, quod de caelo est, superindui cupientes, si tamen induti non nudi inveniamur. Etenim qui sumus in hac habitatione ingemescimus gravati, in quo nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale a vita.“

²⁶ AUGUSTINUS: *pecc. mer.* II, 34, 54, CSEL 60, s. 124: „Cuius timorem qui vincit ex fide, magnam ipsius fidei comparat gloriam iustamque mercedem. Unde mirandum non est et mortem corporis non fuisse eventuram homini, nisi praecessisset peccatum, cuius etiam talis poena consequeretur, et post remissionem peccatorum eam fidelibus evenire, ut in eius timore vincendo exerceatur fortitudo iustitiae.“

²⁷ Porov. BARDY, G.: Le fardeau de la mortalité. In: *Bibliothèque augustiniennne*, 10, 1952, s. 751–752.

²⁸ Porov. AUGUSTINUS: *pecc. mer.* 2,30,49, CSEL 60, s. 119–120.

Pavla (1 Kor 15,21), že v každom prípade je Kristov dar väčší ako strata či škoda, ktorú spôsobil Adam, pretože tá nám priniesla časnú smrť, zatiaľ čo od Krista nám prichádza zmŕtvychvstanie a nesmrteľnosť.²⁹ Potom osvetľuje progresívny charakter ospravedlivenia, ktoré sa začína na zemi krstom a končí sa v nebi po zmŕtvychvstaní, keď celý človek bude participovať na božskosti, teda, ako hovorí, keď bude celý človek zbožštený. Nakoniec vysvetľuje, čo by znamenalo také chápanie, keby Kristus poskytol kresťanom spolu s vierou zároveň aj dar nesmrteľnosti: sila a zásluha viery by neboli bývali vystavené riziku:

„Časná smrť ostáva tiež v tých, ktorí sú vykúpení smrťou v Kristovi, ako podmienka pre cvičenie viery a udržanie duchovného boja v prítomnom živote, napriek utrpeniu. Boj ostáva aj pre mučeníkov.“³⁰

K tejto polemike sa Augustín vrátil po roku 418 v spore s Juliánom z Eklanu.³¹ Problematika je uchovaná v diele *Opus imperfectum*. V tomto diele nájdeme viaceré úryvky z diela Juliána z Eklanu, vďaka čomu môžeme rekonštruovať skoro celé dielo eklanského biskupa. V druhej knihe Augustín vyvracia názor, že trestom za Adamov hriech je večná smrť, smrť duše, a využíva na to podobné argumenty ako v diele *De peccatorum meritis*. Spomenutý argument *desiderium*, teda ľútosť, ktorú pociťuje človek zoči-voči nutnosti zomrieť, prehľbuje o nový argumentačný aspekt. Tým je strach pred smrťou:

„Ak smrť, ktorá oddeľuje dušu od tela, nie je trestom, prečo sa jej teda prirodzenosť obáva, tá prirodzenosť, ktorú tak vychvaľuješ, že zastávaš názor, že nebola poškvrnená?“³²

Rozšírenie argumentácie o strach pred smrťou poukazuje na stav hriechu, v ktorom sa nachádza človek následkom Adamovho hriechu. Strach pred smrťou jasne poukazuje na neprirodzenosť smrti. Pre eklanského teológa strach pred smrťou nepoukazuje iba na to, že je trestom. Podľa neho strach, ako aj bolesť môžu mať pozitívny účinok v prospech božskej spravodlivosti.³³ Vo svojej od-

²⁹ Porov. AUGUSTINUS: *pecc. mer.* 2,30,49, CSEL 60, s. 119–120.

³⁰ AUGUSTINUS: *ep.* 157,3,19, CSEL 44, s. 468: „...temporalis autem mors corporis, etiam in iis qui Christi morte redimuntur, relinquatur interim ad excitationem fidei, et agonem praesentis luctationis, in quo et martyres certaverunt...“

³¹ Augustín ho poznal veľmi dobre, pretože bol spriatelý s jeho otcom. Narodil sa okolo r. 380 – 385. Po štúdiách sa oženil a v roku 416 sa stal biskupom v Eklane. Porov. BRUCKNER, A.: *Julian von Eclanum : Sein Leben und seine Lehre*, s. 18; *Initiaton aux Peres de l'Église*. Vol. IV, s. 619–626.

³² AUGUSTINUS: *c. Iul. imp.* II, 186, CSEL 85/1, s. 304: „Si mors poenalis non est, quae a corpore animam separat, cur eam timet natura, quam sic laudat, ut neges esse vitiatam?“

³³ AUGUSTINUS: *c. Iul. imp.* VI, 17, PL 45, col. 1538: „Iam vero affectus timoris et sensus doloris, per quos in naufragia hominum cieri tempestatem putavit, non solum nullius mali

povedi poukázal Augustín na fakt, že sotva je spravodlivosť v tom, keď vidíme trpieť malé deti. Záverom nástojí na tom, že nemožno uveriť tomu, že by bolesť a strach boli prítomné v raji.³⁴

STRACH PRED SMRŤOU U PETRA A PAVLA

Augustín sa venoval problematike strachu pred smrťou aj v kazateľskej činnosti. Máme zachovaných niekoľko kázni. V ukážke budeme analyzovať najprv kázeň 299³⁵, ktorá bola prednesená 29. júna, na sviatok svätých Petra a Pavla, okolo roku 418. Počas liturgie boli čítané dva texty: 2 Tim 4,6-8 a Jn 21,15-19. V kázni sa hipponský biskup zaoberá vnímaním strachu pred smrťou u dvoch apoštolov a ponúka vysvetlenie, podľa ktorého dvaja apoštoli nemilovali smrť, ale iba tolerovali myšlienku na ňu.³⁶

Podľa hipponského teológa nik nemôže milovať smrť, pretože v tom prípade čo významného by spravili tí, ktorí s ňou boli konfrontovaní?³⁷ Petrovo zlyhanie pochádza z jeho ľudskej slabosti, ktorá bola posvätená v Olivovej záhrade, keď Kristus povedal, aby sa od neho vzdialil, ak je to možné, tento kalich (Mt 26,39). Augustín z toho uzatvára, že smrť pochádza z trestu, ktorého kalich nám bol daný vypiť.³⁸ Ľudská prirodzenosť odmieta smrť, ktorá jej bola daná ako trest, nemôže byť teda súčasťou prirodzenosti človeka.

V kázni 297, ktorá bola prednesená tiež v deň sviatku svätých apoštolov, sa Augustín takisto venuje tejto téme. Kázeň bola prednesená medzi rokmi 416 –

coactores, sed cum repagulum bonae vountatis nacti sunt, adiutores et provectores iustitiae perdocentur.“

³⁴ Porov. AUGUSTINUS: *c. Iul. imp.* VI, 17, *PL* 45, col. 1540.

³⁵ Porov. AUGUSTINUS: *s.* 299, *PL* 38, col. 367–1376.

³⁶ AUGUSTINUS: *s.* 299,8, *PL* 39, col. 1373: „Volens Paulus et nolens Petrus? Imo si intellegamus, volens Paulus et volens Petrus, et nolens Paulus et nolens Petrus. Hoc dum explicem ut possum, intentione vestra mihi opus est. Amari mors non potest, tolerari potest.“

³⁷ AUGUSTINUS: *s.* 299,8, *PL* 39, col. 1373: „Nam si amator, nihil magnum fecerunt qui eam pro fide susceperunt. Numquid si eos laetari videremus in conviviiis, diceremus magnos viros, diceremus fortes viros? Si voluptatibus circumfluere cerneremus, fortitudinem in eis aut patientiam laudaremus? Quare? Num quia rem facerent contrariam doloribus, contrariam molestiis, essent in gaudiis, in voluptatibus, in deliciis; num quia tales, ut magni, ut fortes, ut patientissimi laudarentur?“

³⁸ AUGUSTINUS: *s.* 299,8, *PL* 39, col. 1373: „Hanc nostrae infirmitatis naturam in se ipse Dominus transfiguravit, cum passurus ait Patri: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Ego enim iam immolor, patientis verba sunt, non deliciantis. Mors ergo nostra de poena est, propinata nobis. A radice hanc accepimus, diffusio ramorum generis humani. Adam primus hanc peccando meruit. A muliere initium factum est peccati, sicut Scriptura loquitur, et per illam omnes morimur. Et: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverun. Ergo in nostra natura et culpa et poena. Deus naturam sine culpa fecit, et si sine culpa persisteret, nec poena utique sequebatur. Inde venimus, inde utrumque traximus, et hinc multa contraximus.“

420. Augustín v nej komentuje Jn 21,18 a venuje sa vysvetleniu ľudskej slabosti a nevyhnutnosti milosti. Na príklade apoštola Petra poukazuje, že je v podstate každého tvora udržať si život:

„V skutočnosti ľudská prirodzenosť uniká pred smrťou. Pozri sa na všetky druhy živočíchov a nenájdeš ani jeden druh, ktorý by nechcel žiť a ktorý by sa nebál zahynutia. Ľudskému druhu je vlastný tento inštinkt.“³⁹

Zatiaľ čo v prípade zvierat ide o inštinkt, u ľudí ide o prežívanie skúšky a ľútosť nad stratenou nesmrteľnosťou. Môžeme jasne vidieť rozdiel medzi postojom Ambróza, podľa ktorého strach zo smrti je výsledkom názoru ľudí naň, a postojom Augustína, pre ktorého je strach zo smrti vlastný ľudskej prirodzenosti.

Biskup sa často vo svojich kázňach opiera o ľudskú túžbu po pozemskom živote. Nevidí v nej však protiklad k túžbe po večnom živote. Je skôr akýmsi úvodom k láske ku skutočnému životu. Vo svojej kázni 344 v deň oslavy mučeníkov zdôrazňuje, ako musí byť milovania hodný večný život, ak tento pozemský život, ktorý mučeníci stratili, je tak milovaný.⁴⁰ Mučeníkom sa podarilo prekonať ľudskú lásku k tomuto životu iba pomocou Kristovej milosti. Táto téma sa silne kryštalizuje počas pelagiánskej polemiky, keď Augustín zdôrazňuje silu milosti Krista, bez ktorého nielen obyčajní veriaci, ale ani mučeníci nie sú schopní vytrvať vo vernosti viere.⁴¹

KRISTOVA MILOŠŤ A SPÁSA ČLOVEKA

Strach zo smrti teda nie je u hipponského biskupa akousi zahanbujúcou slabosťou, stáva sa dôvodom pre to, aby si človek vstúpil do svedomia, uznal si svoju infirmitas a aby si uvedomil potrebu milosti. V rokoch 411 – 412 vysvetľoval Augustín v jednej svojej kázni 50. žalm. Podľa neho hrôza zo smrti pochádza z ľudskej slabosti, ale človeku je nablízku aj Božie milosrdenstvo. Je teda potrebné, aby človek, ktorý prežíva strach zo smrti, uznal prítomnosť tejto slabosti vo svojej prirodzenosti, čo mu umožní uznať nekonečné Božie milosrdenstvo.

³⁹ AUGUSTINUS: s. 297,2, *PL* 38, col. 1360: „Utique natura refugit mortem. Intuere omne animalium genus, nullum invenies quod nolit vivere, quod non timeat interire. Habet istum sensum genus humanum.“

⁴⁰ AUGUSTINUS: s. 344,3, *PL* 39, col. 1513: „Unde ergo et martyres uicerunt? Quia voluntati carnis voluntatem spiritus praeponderant. Amabant hanc vitam, et deponderabant. Inde considerabant quantum amanda esset aeterna, si sic amator ista peritura.“

⁴¹ AUGUSTINUS: s. *Guelf.* 31, 4, *MA* 1, s. 561: „Amatores vitae fuerunt martyres, ideo fuerunt mortis toleratores. Verumtamen, fratres mei, tam dulcis est vita ista, foeda, aerummosa, tam dulcis est, ut non eam possent martyres pro veritate et pro aeterna vita contemnere, nisi illo adiuvante qui iubeat ut contemnerent.“

Pre Augustína je jasné, že uznanie tejto slabosti sa stáva nevyhnutným krokom ku spásu pre človeka, ktorého zásluhy, ak ich porovnáme s milosťou Božou, nie sú ničím.⁴²

TIMOR MORTIS A KRISTUS V OLIVOVEJ ZÁHRADE

Augustín využíval postavy mučeníkov, aby veriacim poukázal na všeobecnú prítomnosť strachu zo smrti u všetkých ľudí. V niektorých kristologicky orientovaných kázňach poukazoval zase na skutočnosť, že Kristus v Olivovej záhrade prijal tento strach pred smrťou (Mt 26,38: „Vtedy im povedal: Moja duša je smutná až na smrť...“) a posvätil ho v sebe.

Ide o patristickú zásadu, že čo Kristus neprijal, neposvätil. Túto zásadu používali východní cirkevní otcovia, aby poukázali na plné Kristovo človečenstvo. Augustín využíva udalosť z Olivovej záhrady a poukázaním na prítomnosť strachu pred smrťou u Krista zdôraznil to, že ho Boží Syn posvätil v sebe. Vo svojej kristológii aplikovanej na vysvetľovanie Písma rozlišuje Augustín medzi tým, čo Kristus vraví v žalmoch podľa svojej Božskej prirodzenosti, a tým, čo vraví podľa svojej ľudskej prirodzenosti.

K tomu pridáva ďalšie rozdelenie, opierajúce sa o teológiu apoštola Pavla o Kristovom mystickom tele, ktorým je Cirkev. Preto Augustín rozlišuje medzi slovami, ktoré Kristus povedal podľa ľudskej prirodzenosti; niektoré povedal vo svojom vlastnom mene a iné v mene mystických údov, ktorých je Hlavou.⁴³ Jediným kritériom, ktoré umožňuje rozlíšiť, kedy Kristus vraví v ktorom mene, je úcta povinná voči Kristovi. Preto aj vysvetľuje vetu z Matúšovho evanjelia v tom duchu, že síce Kristus vraví podľa ľudskej prirodzenosti, ale že hovorí v mene údov svojho tela, ktorým je Cirkev.⁴⁴ Augustín samozrejme nepopiera, že Kristus reálne prežíval smútok pred smrťou. Pretože Kristus tvorí jednotu so svojimi údmi, participuje aj na ľudskej slabosti, trpí spolu s nimi.⁴⁵ Táto ľudská slabosť nie je iba prijatá, ale je vnútorne posvätená.

⁴² AUGUSTINUS: *en. ps.* 30, 2, s. 1,4, CCL 38, s. 193: „Pavor est ex humana infirmitate, spes ex divina promissione. Quod paves tuum est, quod speras donum Dei est in te. Et melius in pavore tuo agnoscis te, ut in liberatione tua glorifices qui fecit te. Paveat humana infirmitas, non in eo pavore deficit divina misericordia.“

⁴³ Porov. AUGUSTINUS: *doctr. chr.* 3, 31, 44, CCL 32, s. 104.

⁴⁴ Porov. DROBNER, H.: *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus : Zur Herkunft der Formel Una Persona*. Leiden, 1986; RONDEAU, M.-J.: Les commentaires patristiques du psautier (IIIe-Ve siècles). In: *Orientalia Christiana Analecta*, 219–220, vol. 1–2. Roma, 1982–1985.

⁴⁵ AUGUSTINUS: *Io. eu. tr.* 60, 2, BA 74A, s. 128–130: „Turbatus est ergo potestatem habens ponendi animam suam, et potestatem habens iterum sumendi eam. Turbatus tam ingens potestas, turbatur petrae firmitas, an potius in eo nostra turbatur infirmitas? Ita vero! Qui

Augustín pripomína, že týmto prijatím a posvätením tejto slabosti nám Kristus dáva lekciu z trpezlivosti (*patientia*): pozýva človeka, aby podriadil svoju ľudskú vôľu Božej vôli, presne tak, ako to urobil Kristus v Olivovej záhrade.⁴⁶ V iných textoch biskup zdôrazňuje, že Kristus chcel napraviť ľudí, ktorí zosmutnievajú zoči-voči smrti, a ukazuje im, ako on sám vnútorne spracoval strach zo smrti na prijatie Božej vôle. Kľúčovým sa stáva interpretovanie žalmu 31,11: „*Et gloriimini omnes qui recti corde.*“ Mať úprimné, priame srdce znamená neodmietiť Božiu vôľu dokonca ani v ťažkostiach, pretože Boh skúša všetkých ľudí, aj svojho Syna, ktorý v sebe niesol ľudskú *infirmitas*:

„Čo teda niesol? Slabosť niektorých, ktorí v hodine skúšky alebo smrti sú smutní. Hľa, ako im naznačuje, ako by mali nasmerovať svoje srdce. Hľa, ty by si chcel žiť, nechcel by si, aby sa ti niečo prihodilo; ale Boh chce iné: sú tu dve vôle; ale je potrebné, aby sa tvoja vôľa napravila podľa Božej vôle, nie aby sa Božia vôľa odklonila k tvojej. (...) Pozrite, ako Pán Ježiš Kristus učí: »Moja duša je smutná až na smrť« a »Otče, ak je možné, nech sa tento kalich vzdiali odo mňa«. Hľa, ukazuje ľudskú vôľu. Ale má priame srdce: »Avšak nie ako ja chcem, ale ako ty chceš, Otče.« Hľa, čo je potrebné, aby si učinil. (...) Nasmeruj na Boha, aby si bol medzi tými, o ktorých je povedané: Jasajte všetci, čo máte srdce úprimné.“⁴⁷

Kristus prekonal strach zo smrti a svojím víťazstvom nad smrťou daroval ľuďom prístup k večnému životu. Zomrel dobrovoľne a jeho smrť má výkupnú hodnotu pre všetkých ľudí.⁴⁸ On jediný bol vyňatý zo strachu pred smrťou, ale prijal to kvôli nám. Ostatní ľudia sú však v zajatí dedičného hriechu, čo im bráni

ergo potestate mortuus est, potestate turbatus est; qui transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae, transfiguravit etiam in se affectum infirmitatis nostrae, compatiens nobis affectu animae suae.“

⁴⁶ AUGUSTINUS: *en. ps. 32, 2, s. 1,2, CCL 38, s. 248*: „Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.« Haec humana voluntas erat, proprium aliquid et tamquam privatum volens. Sed quia rectum corde voluit esse hominem, ut quidquid in illo aliquantulum curuum esset, ad illum dirigeret qui semper est rectus: »Verum non quod ego volo, ait, sed quod tu vis.«“

⁴⁷ AUGUSTINUS: *en. ps. 31, 2, 26, CCL 38, s. 243*: „Quid igitur portabat? Infirmittatem quorundam, qui veniente tribulatione vel morte contristantur. Sed vide quomodo eos ducit in directionem cordis. Ecce tu volebas vivere, non volebas tibi aliquid accidere; sed Deus aliud voluit: duae voluntates sunt; sed voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei, non voluntas Dei detorqueatur ad tuam. Prava est enim tua, regula est illa: stet regula, ut quod pravum est, ad regulam corrigatur. Videte quomodo hoc docet Dominus Iesus Christus: Tristis est anima mea usque ad mortem: et: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Ecce ostendit humanam voluntatem. Sed vide rectum cor: Verum non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater. Hoc ergo fac, gaudens in his quae tibi accidunt: et si venerit dies ille ultimus, gaude. Aut si subrepat humanae cuiusdam voluntatis fragilitas, cito dirigatur in Deum; ut sis in eis quibus dicitur: Gloriamini omnes recti corde.“

⁴⁸ Porov. AUGUSTINUS: *pecc. mer. 2,30,49, CSEL 60, s. 119–120.*

dosiahnuť svätosť podobnú Kristovi, a hoci krst zmyje dedičný hriech, následky ostávajú po celý život.

Strach zo smrti teda ostáva a stáva sa príležitosťou pre kresťana na boj – agon. Overuje a posilňuje vieru kresťana.⁴⁹ Tento timor mortis overuje a posilňuje vieru tým spôsobom, že kresťan verí v to, „čo ešte nevidí“ – vzkriesenie, a kráča takto životom. Podľa Augustína je to najmä viera vo vzkriesenie, ktorá umožňuje kresťanom, aby premošli strach zo smrti.⁵⁰

AUGUSTÍN ZOČI-VOČI SVOJEJ SMRTI

Ako prežíval Augustín záver svojho života a ako aplikoval na seba uzávery svojej teológie ohľadom strachu pred smrťou? Hipponský biskup sa pred smrťou dožil plienenia Vandalov. Vandali vtrhli na územie Afriky v máji roku 429. Ničili mestá, kradli a vraždili. Ľudia sa museli schovávať v lesoch, alebo v opevnených mestách. Keď Vandali obliehali mesto Hippo, Augustín povzbudzoval ľudí aj biskupov, ktorí sa tam utiahli. Mesto bolo obliehane štrnásť mesiacov. Augustín však prežil iba tri z nich. Začiatkom tretieho mesiaca, v auguste Augustín ťažko ochorel.⁵¹

Vždy zastával názor, že ani jeden veriaci kresťan, nevynímajúc biskupa, hoci aj svätého života, by nemal opustiť tento svet bez preukázania hodnotného a dostatočného pokánia.

„Nech ten, ktorý už nechce mať viac strach, preskúma svoje svedomie. Neuspokoj sa len s tým, že sa dotkneš iba povrchu, ale zostúp do seba, prenikni do najhlbšieho miesta svojho srdca. Skúmaj dôkladne: či tam nie je otrávená žila, ktorá sa neustále prejavuje, zvrhlá, pokazená láska ku svetu? Či tam nie je telesná túžba, ktorá tebou ešte hýbe a ktorá ťa ešte zväzda ku zlým túžbam? Nikdy si nebol pokúšaný absurdnou pýchou alebo lákaný na prázdne starosti?

⁴⁹ Porov. AUGUSTINUS: *pecc. mer.* 2,31,51, CSEL 60, s. 121–122; BARDY, G.: La crainte de la mort. In: *Bibliothèque augustiniennne*, 10, 1952, s. 712.

⁵⁰ AUGUSTINUS: *en. ps.* 70,s. 2, 10, CCL 39, s. 968: „Quid doceret te? Quia resurrecturus es. Unde enim crederes, nisi exemplum carnis praecederet assumptae de massa mortis tuae? Ergo in illo primo resurreximus; quia et Christus cum resurrexit, nos resurreximus. Non enim Verbum mortuum est, et resurrexit; sed in Verbo caro mortua est, et resurrexit. Ibi mortuus est Christus, ubi es tu moriturus; et ibi resurrexit Christus, ubi es tu resurrecturus. Exemplo suo docuit quid non timeres, quid sperares. Timebas mortem; mortuus est: desperabas resurrectionem; resurrexit. Sed dicis mihi: Ille resurrexit; numquid ego? Sed resurrexit in eo quod pro te accepit ex te. Ergo natura tua in illo praecessit te; et quod sumptum est ex te, ascendit ante te: ibi ergo et tu ascendisti. Ascendit ergo ille prior, et in illo nos; quia caro illa de genere humano.“

⁵¹ Porov. POSSIDIUS: *Vita Augustini*, 29,3. Ed. W. Geerlings. Paderborn : Schöningh, 2005, s. 86: „Et ecce tertio illius obsidionis mense decubuit febribus, et illa ultima exercebatur aegritudine.“

Vari sa opovážiš vyhlásiť, že si čistý a nedotknutý keď si preskúmal to, čo sa skrýva najhlbšie vo tvojom svedomí? (...) Ak je to tak, potom sa môžeš radovať, raduj sa bez strachu.“⁵²

Neprestajne sa modlil a čítal Davidove kajúcne žalmy. Jeho životopisec Possidius to zachytil týmito slovami:

„Áno, tento svätý človek (...) nám rád vravieval, keď sme sa s ním dôverne rozprávali, že nik z dobrých a vyskúšaných kresťanov alebo biskupov, ktorí žili dlhšie po prijatí krstu, by nemal opustiť tento svet bez toho, že by nevykonal spravodlivé a prísne pokánie. Toto (pokánie) on sám vykonal počas svojej poslednej choroby. Prikázal totiž, aby mu odkopírovali tie Dávidove žalmy, ktoré sa týkajú pokánia. Mohol ich potom vidieť zo svojej postele upevnené na múre; čítal ich a pritom veľmi plakal. Zo strachu, aby nič neodvrátilo jeho pozornosť, nás niekoľko dní pred smrťou požiadal, aby ho nik nenavštevoval, iba ak v tom čase, keď k nemu prichádzali lekári a keď sa mu nosilo jedlo. Tak sa aj stalo a dodržiavalo sa to verne a počas tohto časového priestoru sa neprestajne modlil.“⁵³

Zomrel 28. augusta v roku 430 ako sedemdesiatšesťročný.

ZÁVER

V predloženej štúdií sme sa zaoberali problematikou timor mortis u svätého Augustína. Augustínovo myslenie predstavuje prelom v prístupe ku problematike smrti a strachu zo zomierania v porovnaní s predchádzajúcou generáciou. U Augustína stráca smrť negatívne chápanie. Hovorí o mučeníkoch, ktorí zápasia s týmto strachom, o apoštolovi Petrovi, ktorý zápasí s týmto strachom, a nakoniec

⁵² AUGUSTINUS: s. 348, 2, *PL* 39, col. 1527: „Discute itaque conscientiam tuam, quisquis timere iam non uis. noli superficiem compalpare, descende in te, penetra interiora cordis tui. rimare diligenter, utrum nulla ibi uena uenenata tabificum amorem saeculi sugat et sorbeat, utrum nulla carnalis uoluptatis mouearis et capiaris illecebra, nulla inani iactantia tumidus extollaris, nulla cura uanitatis exaestues: audeas nuntiare purum ac liquidum te uidere, quidquid latebrarum in conscientia perscrutaris, a factis, a dictis, a cogitationibus prauis; si iam iniquitatis diligentia non fatigat, utrum aequitatis negligentia nulla subrepat. si haec ita sunt, recte gaudes, gaude esse te sine timore.“

⁵³ POSSIDIUS: *Vita Augustini*, 31, 1–3. Ed. W. Geerlings. Paderborn : Schöningh, 2005, s. 102: „Sane ille sanctus (...) dicere nobis inter familiaria conloquia consueverat, post perceptum baptismum etiam laudatos Christianos et sacerdotes absque digna et competenti paenitentia exire de corpore non debere. Quod et ipse fecit ultima, qua defunctus est, aegritudine; nam sibi iusserat psalmos Daviticos, qui sunt paucissimi, de paenitentia scribi, ipsos que quaterniones iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur et legebat, et ubertim ac iugiter flebat. Et ne intentio eius a quoquam impeditur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quis ad eum ingrederetur, nisi his tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrabant, vel cum ei refectio inferretur.“

je tu obraz samého Krista, ktorý prijal aj túto časť ľudskej prirodzenosti a trpel v Getsemanskej záhrade. Polemika s pelagiánmi prináša zvrät Augustínovho chápania strachu pred smrťou; tento zvrät predstavuje odmietnutie chápania klasickej filozofie a kresťanskej tradície, ktorá ho predchádzala. Augustín zdôrazňuje hodnotu ľudských pocitov a ľudského tela. Tie boli prijaté a posvätené Božím Synom, ktorý sa stáva modelom pre veriaceho, ako prijať strach zo smrti a ako ho vnútorne spracovať.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- AGAESSE, P.: *L'anthropologie chretienne selon saint Augustin : Image, liberte péché et grace*. Paris : Centre Sevres, 1986.
- AMBRÓZ: De bono mortis. In: *Biblioteca Ambrosiana 3. Opera Omnia di Sant' Ambrogio*. Roma, 1982.
- AMBRÓZ: De Jacob et de beata vita. In: *Biblioteca Ambrosiana 3. Opera Omnia di Sant' Ambrogio*. Roma, 1982.
- AMBRÓZ: De sacramentis. In: *Sources Chrétiennes 25bis*. Paris, 1961.
- Augustinus-Lexikon*. Ed. C. Mayer. Basel : Schwabe, 1986 – 1994.
- BARDY, G.: La crainte de la mort. In: *Bibliothèque augustinienne*, 10, 1952, s. 712.
- BARDY, G.: La mort à cause du péché. In: *Bibliothèque augustinienne*, 10, 1952, s. 741.
- BARDY, G.: La mort et l'instant de la mort. In: *Bibliothèque augustinienne*, 35, 1959, s. 515–517.
- BARDY, G.: Le fardeau de la mortalité. In: *Bibliothèque augustinienne*, 10, 1952, s. 751–752.
- BONNER, G.: *St. Augustine of Hippo : Life and Controversies*. Norwich : The Canterbury Press, 1986.
- BRUCKNER, A.: *Julian von Eclanum : Sein Leben und seine Lehre : Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*. Leipzig : J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897.
- Cedetoc Library of Christian Latin Texts. CLCLT-5*. Base de Données pour la Tradition Occidentale Latine, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi, Turnhout, Brepols, 2002.
- COURCELLE, P.: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1950.
- DEKKERS, E., GAAR, A.: *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensioni a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis in Abbatia sancti Petri, 1995, s. 97–153.

- DODARO, R.: 'Christus Iustus' and Fear of Death in Augustine's Dispute with Pelagius. In: *Signum Pietatis : Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag*. Ed. A. Zumkeller. Würzburg, 1989, s. 341–361.
- DODARO, R.: Il Timor mortis e la questione degli exempla uirtutum: Agostino, De ciuitate Dei I–X. In: *Il mistero del male e la libertà possibile (III) : Lettura del De ciuitate Dei di Agostino*. Atti del VII Seminario a Perugia. Ed. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti. Roma, 1996, s. 7–48.
- DRECOLL, V. H. (ed.): *Augustins Handbuch*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2007.
- DROBNER, H.: *Augustinus von Hippo : Sermones ad populum : Überlieferung und Bestand, Bibliographie, Indices*. Brill; Leiden; Boston; Köln, 2000.
- DROBNER, H.: *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus : Zur Herkunft der Formel Una Persona*. Leiden, 1986.
- FITZGERALD, A. D.: *Encyclopédie Saint Augustin – La Méditerranée et l'Europe Ixe-XXIe siècle*. Paris : Éditions du Cerf, 2005, s. XXXII–XLIV.
- GEERLINGS, W.: *Augustinus Leben und Werk : Eine bibliographische Einführung*. Paderborn : F. Schöningh, 2002.
- HOLTE, R.: *Béatitude et sagesse*. Paris : Études augustiniennes, 1962.
- Indiculus*. WILMART, A.: *Operum sancti Augustini elenchus*. Rome, MA 2, 1931, s. 149–233.
- Initiation aux pères de l'Église*. Vol. IV. *Les Peres Latins*. Ed. Angelo di Berardino. VII^e – Paris : Les Édition du Cerf, 1986.
- KRAFT, H.: *Slovník starokresťanskej literatúry*. Trnava : Dobrá kniha, 1994.
- L'Homme et son salut. In: *Histoire des dogmes*. Tom. II. Paris : Desclée, 1995.
- MORIONES, F.: *Enchiridion theologicum sancti Augustini*. Madrid : BAC, 1961.
- PLINVAL, G.: *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme : Étude d'histoire littéraire et religieuse*. Lausanne : Libraire Payot, 1943.
- POSSIDIUS: *Vita Augustini*. Ed. W. Geerlings. Paderborn : Schöningh, 2005.
- RONDEAU, M.-J.: Les commentaires patristiques du psautier (IIIe-Ve siècles). In: *Orientalia Christiana Analecta*, 219–220, vol. 1–2. Rome, 1982 – 1985.

ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
 Teologická fakulta Trnavskej univerzity
 Kostolná 1, P. O. Box 173
 814 99 Bratislava
 e-mail: milos.lichner@tftu.sk

Panenstvo ako ideál kresťanského života v listoch sv. Hieronyma

MARCELA ANDOKOVÁ – KVETOSLAVA GYURIOVÁ

ANDOKOVÁ, M., GYURIOVÁ, K.: Virginité as the Ideal of Christian Life in St. Jerome's Letters. *Teologický časopis*, XI, 2013, 1, s. 47 – 59.

Jerome's letters are for the reader a precious source of knowledge of his views and ideas concerning the role he attributed, with regard to Christian perfection, to virginity, widowhood and marital life. For him, marriage was only a transitory state in contrast to virginity because even Eve, in the paradise, was a virgin and became mother only after having been driven out from Eden after the first fall. Though, in his letters, Jerome never claims that the marital state would be bad in itself, however, on his scale of sanctity he places marriage only after virginity and widowhood lived in sexual abstinence. The best model for virginity to be followed is in his view the example of God's mother Mary, virgin and mother at the same time.

Keywords: Saint Jerome, virginity, widowhood, marriage, letters to virgins and widows, the first fall

ÚVOD

Zobraziť alebo opísať nejakú hmotnú vec je zvyčajne menej náročné, ako priblížiť či vyjadriť duchovné skutočnosti, najmä vtedy, ak ide o osobnosť žijúcu na prelome 4. a 5. storočia po Kr. Existuje nemálo obrazov, ikon či sôch od rozličných umelcov minulých storočí i zo súčasnosti, ktorí sa pokúsili znázorniť postavu sv. Hieronyma, predsa však neboli schopní zachytiť jeho skutočnú tvár. Paradoxne to, čo je duchovné a tým aj ťažšie poznateľné, sa s odstupom rokov dá lepšie vystihnúť, lebo práve čas spôsobuje, že z obrazu pretrvá iba to, čo je podstatné, rýdze, čo vie osloviť aj dnešného človeka.¹

Životopis Sofronia Eusebia Hieronyma (347/348 – 419/420), tohto slávneho herolda kresťanského staroveku, je pomerne známy, hoci nemá priameho autora.²

¹ Porov. GYURIOVÁ, K.: *Duchovné doprevádzanie v listoch sv. Hieronyma*. Bakalárska práca. Univerzita Palackého v Olomouci, 2011, s. 7.

² Podrobnejšie informácie o živote sv. Hieronyma pozri STEINMANN, J.: *Hieronymus – Ausleger der Bibel Weg und Werk eines Kirchenvaters*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1971; QUASTEN, J.: *Initiation aux Pères de l'Eglise*, IV. Paris : Les Editions du Cerf, 1986, s. 284–293.

Azda jediným takýmto pisateľom z radov jeho súčasníkov bol Postumianus³, ktorého Sulpicius Severus vyslal na šesť mesiacov do Betlehema a ktorý dosvedčil, že videl Hieronyma vždy zaujatého čítaním, štúdiom, či písaním vo dne v noci a len málokedy odpočívajúceho.⁴ S menom sv. Hieronyma sa najčastejšie spája jeho známy výrok: „Kto nepozná Písma, nepozná Krista!“⁵ a keďže najviac skutočností z vlastného života odhaľuje samotný autor vo svojich listoch⁶, môžeme po ich prečítaní parafrázovať tento výrok a povedať: „Kto nepozná listy sv. Hieronyma, nepozná sv. Hieronyma.“ Práve to sa stalo dôvodom, prečo chceme v tejto štúdií predstaviť nášmu čitateľovi tohto cirkevného otca ako duchovného vodcu, ktorý prostredníctvom svojich listov vedel osloviť veľký okruh ľudí, usmerňovať ich na ceste kresťanskej dokonalosti, povzbudzovať k vytrvalosti vo viere a v túžbe poznať Krista skrze Sväté písma. Keďže jeho listy neboli do slovenčiny doteraz preložené, ponúkame v tomto príspevku vhlád aspoň do niektorých z nich, a to najmä tých, ktoré súvisia s duchovným vedením zasvätených panien a vdov.

V Hieronymovej korešpondencii čitateľ spoznáva odkaz veľikána, ktorý nebol len vyhraneným biblistom či prekladateľom Svätého písma, ale jeho listy odkrývajú tiež fakt, že za úsilím preložiť Písma z dostupných originálov sa ukrýva jeho rýdza túžba po pravosti učenia, ktorého dôsledkom má byť nasledovanie Krista podľa slov Učiteľa: „Buďte svätí, lebo ja som svätý“ (1 Pt 1,16; porov. Lv 11,44). Kňazovi Nepotianovi píše Hieronym v tejto súvislosti nasledujúce slová:

„Častejšie čítaj Sväté písma, ba dokonca nikdy neodkladaj z rúk posvätné texty. Nauč sa, čo máš vyučovať; pevne sa drž pravdivého slova, ktoré je v súlade s tradičným učením, aby si mohol povzbudzovať v zdravej náuke veriacich a zavracať tých, čo jej protirečia.“⁷

Poznanie Písem si rozhodne nenechával iba pre seba, ale usiloval sa ho sprostredkovať tým, ktorí mali záujem poznať Krista, čím sa stal duchovným otcom a sprievodcom na ceste k dokonalosti. Zároveň si však uvedomoval svoju slabosť i nedokonalosť a v Liste 133 priznáva: „Jedinou dokonalosťou u ľudí je vedomie

³ Porov. STEINMANN, J.: *Hieronymus – Ausleger der Bibel Weg und Werk Eines Kirchenvaters*, s. 185.

⁴ Ako píše Benedikt XV., neprestajný zápas proti zlým mu vyslúžil nenávisť zatratencov. „Nenávideli ho kacíri, ktorých ustavične napádal, zatiaľ čo mnohí dobrí ho obdivovali a milovali.“ Porov. BENEDIKT XV.: *Spiritus Paraclitus*. Rím, 1920, s. 124.

⁵ *Commentarii in Isaiam*. Prolog. CCL 73. Ed. M. Adriaen. Brepols : Turnhout, 1963, s. 1: „Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est.“

⁶ *Ep.* (= *Epistulae*), CSEL 54–56. Ed. I. Hilberg. Brepols : Turnhout, 1910 – 1918.

⁷ *Ep.* 52,7 (CSEL 54, 426): „Divinas scripturas saepius lege, immo numquam de manibus tuis sacra lectio deponatur. Disce, quod doceas; obtine eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possis exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere...“

toho, že sú nedokonalí.⁸ Za duchovného radcu sa Hieronym nemenoval sám, oslovoval mnohých svojím asketickým spôsobom života, ponoreným vo Svätom písme.⁹ Štúdium Svätého písma pokladal za liek proti nerestiam: „Miluj poznanie Písma a nebudeš milovať neresti tela.“¹⁰ Na inom mieste zas poznamenáva, že poznanie Písma a rozjímanie nad nimi pomáha človeku zachovať si rovnováhu duše.¹¹ Z toho vyplýva aj poučenie pre súčasných bádateľov, že skutočný odkaz Hieronymových listov pozná iba ten, kto sa denne sýti zo stola Svätého písma. Životný štýl svätca, silne poznačený Božím slovom, pripomína záblesk *lectio divina* v staroveku, ktoré neskôr naplno zažiarilo v kláštoroch stredoveku.¹²

HIERONYMOVE LISTY

V predhovore ku zväzku *Patrologia Latina 22* uvádza editor J.-P. Migne, že listy sv. Hieronyma sú podľa skúsených a osvietených mužov vynikajúcejšie ako ostatné, lebo ich prednosťou je vrchol múdrosti, nadania a cností. Poukazujú na rozsiahlosť myslenia a zápal srdca autora, na jeho vznešenosť, ba živo ho sprítomňujú, keď sa v nich spomína jeho služba u pápeža Damasa¹³, či keď odpovedá na otázky východných i západných synod, pre ktoré bol poradcom v najpálčivejších problémoch. Jeho listy obsahujú závažné a múdre rozpravy, pamätihodné výklady Písma, históriu Cirkvi, dogiem i správy o bežných udalostiach. Siahá po nich najmä ten, kto túži po vzdelaní len z tých najčistejších prameňov.¹⁴ Hieronym písal listy v čase svojho prvého pobytu v Chalkidskej púšti¹⁵, neskôr v Ríme¹⁶ a v Palestíne. Tu ho zvlášť očaril Betlehem, kde všetko vyzýva človeka k pokore, chudobe, mlčaniu a k Božej chvále.¹⁷ Svojím obsahom sú veľmi pútavé, zrači

⁸ *Ep.* 133,6 (CSEL 56, 250): „Haec est in hominibus sola perfectio, si imperfectos esse se noverint.“

⁹ Porov. BENEDIKT XV.: *Spiritus Paraclitus*, s. 119.

¹⁰ *Ep.* 125,11 (CSEL 56, 130): „...ama scientiam scripturarum et carnis vitia non amabis.“

¹¹ Porov. *Ephes.* (= *Commentariorum in epistulam ad Ephesios libri III*). *PL* 26. Ed. J.-P. Migne. Prolog, stl. 467.

¹² „Kresťanský starovek – podľa vzoru synagógy a apoštolov – chápe čítanie Svätého písma ako prvok kultu, ktorý pretrval až do dnešného dňa v liturgii svätej omše a breviára. Čítanie Svätého písma sa stalo základom mníšskej tradície.“ *Lectio divina – Ako čítať Sväté písmo*. Vydali mníši z rehole sv. Benedikta, Bacúrov, 2006, s. 10.

¹³ Damasus I. (305 – 384) bol pápežom od októbra 366 do svojej smrti 11. decembra 384.

¹⁴ Porov. *PL* 22. Ed. J.-P. Migne. Prolog, stl. 43–44.

¹⁵ Po prijatí krstu (r. 366) sa Hieronym začal venovať asketickému spôsobu života. Ako pustovník strávil niekoľko rokov v Chalkidskej púšti na juh od Aleppa (porov. *Ep.* 14,10 [CSEL 54, 59 – 60]), kde sa venoval štúdiu. Zdokonalil si gréčtinu, začal študovať hebrejštinu (porov. *Ep.* 125,12 [CSEL 56, 131]) a prepisoval patristické diela a kódexy (porov. *Ep.* 5,2 [CSEL 54, 21–23]).

¹⁶ Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita kresťanského mništví 2–3*. Praha-Břevnov: Benediktínské arcidiecézne ústredie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2010, s. 229.

¹⁷ Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita kresťanského mništví 2–3*, s. 238.

sa v nich pozoruhodná precíznosť i hĺbka ducha, a navyše, človek z nich môže vytušiť ohromnú erudovanosť autora.

Podľa obsahu sa Hieronymove listy dajú rozdeliť na dogmatické, historické, asketické a nekrológy.¹⁸ Autor ich väčšinou nezačína zvláštnym oslovením, ale prechádza hneď na konkrétnu odpoveď adresátovi. Písal ich veľmi otvorene, s pohľadom upretým na Krista vo svedomí, neberúc ohľad na to, čo si o ňom myslia druhí ľudia. No aj napriek mnohým tvrdým a drsným slovám či neraz aj naturalistickým opisom vedeli tieto listy zaujať pozornosť jeho súčasníkov, preto niet divu, že mu písali tak obyčajní ľudia hľadajúci spásu, ako aj kňazi, askéti či bludári. V listoch sa na neho obrátil pápež, jeho priatelia i neznámi, ktorí od neho chceli radu a pýtali si odpovede na osobné záležitosti či na otázky týkajúce sa konkrétnych statí zo Svätého písma. Hieronym adresoval svoje odpovede vždy širokej verejnosti, o čom svedčí aj štýl, akým boli napísané. Časovo zaberajú celé polstoročie, a preto majú z historického hľadiska nesmiernu cenu.¹⁹ Boli často prepisované, čo malo za následok, že sa k nim vyjadrovali aj tí ľudia, ktorí neboli ich priamymi adresátmi. Hieronym mal na jednej strane veľa obdivovateľov, no na druhej strane i množstvo nepriateľov, a to predovšetkým z radov bludárov, ktorých nešetril tvrdosťou slov, keď išlo o obranu pravej viery, a najmä o obhajobu panenstva.²⁰ Argumentoval pritom predovšetkým výrokmi zo Svätého písma. Veď čím je mních hlbšie zakorenený v Bohu, tým väčší odpor v ňom vzbudzuje bludná náuka. To sa prejavilo tiež v Hieronymových nevyberaných výrazoch v listoch proti heretikom. Svoju túžbu po nefalšovanom mníštvu opisuje vo všetkých listoch a vyzýva ich adresátov, aby ho nasledovali na ceste dokonalosti v odriekaní. A keďže po sebe nezanechal nijakú rozpravu ani zvláštne inštrukcie, v ktorých by svoje duchovné ponaučenia skĺbil do logického systému, nachádzame práve v týchto listoch zlomky jeho mystického myslenia a učenia.²¹

Pozrime sa teraz bližšie na tie z jeho listov, v ktorých chváli panenstvo ako ideál kresťanského života hodný nasledovania, keď sa v nich obracia tak na samotné zasvätené panny, ako aj na vdovy žijúce v zdržanlivosti, či na vydaté ženy a matky. Cieľom tejto štúdie nie je podať systematický pohľad na Hieronymovo chápanie panenstva, ale skôr poukázať na to, aký význam mu pripisuje v porovnaní s inými stavmi, a nato objasniť čitateľovi, z čoho toto jeho presvedčenie a názory pramenia.

¹⁸ Porov. OSTRÁK, L.: *Patrológia*. Bratislava : CMBF, 1988, s. 112.

¹⁹ Porov. ŠPIRKO, J.: *Patrologia*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1950, s. 276.

²⁰ V súvislosti s obranou panenstva pozri napr. *Ep.* 22; 45; 127 a 130.

²¹ Porov. BOESSE, J., LACOUUDRE, J.: Řečtí a latinští otcové. In: *Encyklopedie mystiky*, II. Edice Lagos. Praha : Argo, 2001, s. 133.

LISTY PANNÁM

V prvých storočiach kresťanských dejín sa postavenie ženy začína meniť jej povolaním k účasti na vykupiteľskom diele spásy. Žena ostáva síce podriadená mužovi, no v kresťanskom ponímaní pramení jej podriadenosť v jej prirodzenom povolaní, ktoré neobmedzuje jej vyššie sebaurčenie. Hodnotu ženy neurčuje už len jej vonkajšia krása, ale aj vnútorná ušľachtilosť, čím sa ťažisko vývoja prenáša do hĺbky vnútra a rodí sa tak nový typ ženy – svätice. Veľká horlivosť, s akou Hieronym píše listy o pannách a pre konkrétne adresátky – panny, je vyjadrením autority a zodpovednosti pred Bohom, ktorej si bol ako duchovný vodca plne vedomý. Pre asketický život žien v ranom kresťanstve bolo totiž príznačné, že sa dávali usmerňovať mužskou spiritualitou, najmä kňazmi.²² Mnoho príbehov z obdobia neskoršej antiky nám prezrádza veľa o živote a myslení kresťanov tých čias, ktorí hľadali spôsob, ako nájsť ženám náležité miesto vo vtedajšej silne patriarchálnej spoločnosti, ktorá sa musela vyrovnávať so silnejúcim vplyvom kresťanstva na úkor tradičných foriem starého rímskeho náboženstva.²³

Listy skúseného askétu a biblistu písané pannám sú výrazne ovplyvnené jeho názormi na manželstvo a panenstvo. Hieronymovo presvedčenie o znamenitosti panenstva vychádzalo z teologického postoja formovaného najmä textami Svätého písma²⁴, spismi Origena²⁵ a tiež názormi jeho súčasníkov. Manželstvo chápal ako prechodný stav, vynútený prvotným hriechom. Pripúšťal ho ako riešenie

²² Porov. MIRI, L.: *La vita ascetica femminile in san Girolamo*. Disertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe. Romae, 1992, s. 147.

²³ Odrazom tohto napätia je aj legendárny príbeh o obrátení slávnej antiochijskej herečky a prostitútky Pelagie, ktorá po svojom krste rozdala majetok, prepustila otrokov a vydala sa na púť do Jeruzalema, kde žila pustovníckym životom v povesti svätosti ako mních Pelagios. Po dlhé roky nik túto skutočnosť ani len netušil. Kresťania z Pelagiinho okolia sa o tom dozvedeli až po jej smrti počas pohrebného sprievodu a podľa svedectiev dobového autora velebili Boha, že je na svete toľko skrytých svätých, a to nielen mužov, ale aj žien. Porov. BROWN, P. (ed.): *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley; London : University of California Press, 1987, s. 41–61; ANDOKOVÁ, M.: Osud antického mímu na pozadí svedectiev cirkevných otcov. In: *Sambucus*, VII. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2011, s. 55–66.

²⁴ V tejto súvislosti sa Hieronym často opieral o učenie apoštola Pavla, najmä o text z 1 Kor 7,7.

²⁵ Hieronym pokladal Origena za „nesmrteľného génia“ (*immortali eius ingenio non tacens; De vir. ill. 54 [PL 23, 665C]*) a v zápase proti svojim odporcom sa často opieral o jeho autoritu exegéty a nazýval ho mužom, o ktorom by sa len hlupák mohol zdráhať vyhlásiť, že bol najväčším cirkevným učiteľom od apoštolských čias (porov. *Liber interpretationis hebraicorum nominum [PL 23, 771A]*). Avšak po roku 393, keď na Origena padol tieň herézy v otázkach týkajúcich sa podstaty ľudskej bytosti, a najmä v názoroch, do akej miery možno prekonať rozdiely medzi pohlaviami, sa Hieronym chtiac-nechtiac musel od Origenovho učenia odkloniť. Postavil sa na stranu tých, ktorí zdôrazňovali trvalé rozdiely medzi pohlaviami, ako aj ustavičné nebezpečenstvo vyplývajúce zo sexuálneho napätia medzi mužmi a ženami. Porov. BROWN, P.: *Tělo a společnost : Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno : CDK, 2000.

v Starom zákone, ale aj tam poukazoval na prednosť panenskej čistoty pred manželstvom.²⁶ Podľa neho nová situácia človeka nastala až po vykúpení spod jarma prvotného hriechu, keď Ježiš spasil ľudské pokolenie svojou smrťou na kríži, čím inštitúcia manželstva do značnej miery stratila svoj zmysel. Od kresťana, ktorý sa chcel zapojiť do širšieho procesu spásy, sa očakávalo, že zostane panicom či pannou, alebo že aspoň po smrti svojho partnera bude žiť v sexuálnej zdržanlivosti.²⁷ Ako píše Hieronym, nastal čas odhodiť „koženú tuniku manželstva“, do ktorej bol oblečený Adam, keď bol vyhnaný z raja panenstva,²⁸ a obliecť si Kristovu tuniku (porov. Jn 19,23) panenstva, a tak sa pripraviť na vstup do raja. Prirodzeným stavom človeka bolo teda podľa neho panenstvo a pohlavný pud sa objavil až ako dôsledok pádu. Aby sa však vyhol podozreniu z herézy, Hieronym nikde manželstvo priamo neodsudzuje, ani ho nevyhlasuje za hriech, ba dokonca ho bráni aj pred útokmi heretikov, najmä manichejcov²⁹ a enkratitov³⁰. Laete, neveste vdovy Pauly, ktorá zasvätila svoju dcéru Paulu ešte pred jej narodením Bohu, adresuje Hieronym v roku 403 list, v ktorom píše:

„Nepochybujem, že vzhľadom na svoju cudnosť by si rada predišla svoju dcéru a prvú Božiu výzvu nahradila druhou podľa zákona evanjelia. Bezpochyby by si neprikladala veľký význam túžbe po ďalších deťoch a sama by si sa dala do Božích služieb. Ale keďže »je čas objímať sa i čas objímania sa zdržovať« (porov. Kaz 3,5) a »žena nemá moc nad svojím telom« (porov. 1 Kor 7,4), a »každý nech zostane v tom stave, do ktorého bol povolán« v Pánovi (porov. 1 Kor 7,20), a keďže ten, kto na seba vzal jarmo, musí bežať tak, aby svojho druhu nenechal ležať v blate, splať prostredníctvom svojej dcéry všetko to, čo si ty sama zatiaľ odložila.“³¹

Pokiaľ ide o vdovský stav, Hieronym na jednej strane nešetril tvrdými slovami pre tie vdovy, ktoré sa príliš kráslili a túžili po ďalšom manželovi, na druhej strane chválil cnosti tých, ktoré sa po smrti manžela rozhodli žiť v sexuálnej

²⁶ Porov. *Ep.* 49,20 (CSEL 54, 385). Hieronym tiež vyzdvihuje príklady vdovskej čistoty u takých žien Starého zákona, medzi aké patrila napr. vdova zo Sarepty (porov. 1 Kr 17,8-24 in *Ep.* 54,16 [CSEL 54, 483]).

²⁷ Porov. ŠUBRT, J.: *Jeróným – Výbor z dopisů*. Úvodná štúdia. Praha: Oikoymenth, 2006, s. 25.

²⁸ *Ep.* 128,3 (CSEL 56, 158): „...pellicias tunicas nuptiarum, quibus Adam eiectus de paradiso virginitatis indutus est.“ Porov. Gn 3,21.

²⁹ Porov. *Ep.* 49,2-3 (CSEL 54, 352-355); 79,10 (CSEL 55, 99).

³⁰ Porov. *Adv. Iov.* (= *Adversus Iovinianum*) I,3; 23, PL 23. Ed. J.-P. Migne, stl. 221-352, tu stl. 223, 254.

³¹ *Ep.* 107,13 (CSEL 55, 304): „Pro insita tibi pudicitia non ambigerem, quin praecederes filiam et primam Dei sententiam secunda evangelii lege mutares. Ne tu parvi penderes aliorum desideria liberorum et te ipsa magis offerres Deo! Sed quia tempus est amplexandi et tempus longe fieri a complexibus et uxor non habet potestatem corporis sui et unusquisque in ea vocatione, qua vocatus est, in ea permaneat in Domino et, qui sub iugo est, sic debet currere, ne in luto comitem derelinquat, totum redde in subole, quod in te interim distulisti.“

zdržanlivosti a pestovať kresťanské cnosti. Vdove Furií na adresu tých vdov, ktoré sa znovu chceli vydať, napísal tieto slová:

„Prečo poškvŕňovať svoju nevinnosť, ktorá je vzácna a večná, pre takú bezcennú a pomínutelnú vec [akou je bohatstvo]? Načo túžiš po vydaji, keď už máš deti? A ak ich nemáš, vari sa nebojíš, že opäť zostaneš bez detí? Prečo dávať prednosť neistote pred istotou cudnosti? [...] A keby i náhodou druhé manželstvo nezostalo bezdetné, povedie to iba k domácim hádkam a rodinným sporom...“³²

Vzápätí na príklade prorokyne Anny ukazuje, ako by sa mali správať cnostné vdovy:

„Keďže od mladosti až do svojich osemdesiatich štyroch rokov niesla bremeno vdovstva, nevychádzala z Božieho chrámu a dňom i nocou držala pôsty a bdela na modlitbách (porov. Lk 2,37), vyslúžila si duchovnú milosť...“³³

Tieto slová potvrdzujú, že v prvých storočiach boli na kresťanskom Východe i Západe pokladané za chvályhodné a cnostné tie ženy – vdovy, ktoré sa dobrovoľne rozhodli ostať v tomto stave a venovať sa službe Bohu a Cirkvi. Príklady takýchto žien nachádzame tak vo Svätom písme Starého zákona, ako aj v prvotnej Cirkvi, kde majú vdovy čestné miesto a poslanie v službe. Tieto ženy, spojené modlitbou a ochotné vykonať akýkoľvek skutok obety, sa v Ríme združovali okolo Hieronyma, v Afrike okolo Augustína, v Kappadókií okolo Bazila a Gregora z Nyssy, v Konštantínopole zas okolo Jána Zlatoústeho. To poukazuje na miesto, ktoré treba uznať iniciatíve „skutočných vdov“, pokiaľ ide o počiatky mníšskeho života.³⁴ Podľa slov Hieronyma sú cnostne žijúce vdovy v Božej záhrade ako „fialky medzi panenskými ľaliami a mučeníckymi ružami“³⁵.

Z týchto i ďalších miest jeho korešpondencie teda vyplýva, že hoci si vážil aj cnostné matky, ktoré vychovávali svoje deti pre nebo, predsa na akejsi pomyslenej stupnici kresťanských hodnôt kládol manželstvo až za panenstvo a vdovský celibát.³⁶ Pochopiteľne, pri rozlišovaní medzi týmito tromi stupňami svätosti záležalo do značnej miery i na tom, komu Hieronym adresoval svoj list: či panne,

³² Ep. 54,15 (CSEL 54, 482): „...propter rem vilem atque perituram pudicitia, quae et pretiosa et aeterna est, polluatur? Si habes liberos, nuptias quid requiris? Si non habes, quare expertam non metuis sterilitatem et rem incertam certo praefers pudori? [...] Aut si evenerit, ut et de secundo marito habeas filios, domestica pugna, intestinum proelium.“

³³ Ep. 54,16 (CSEL 54, 483): „Quia ergo ab adulescentia usque ad octoginta quattuor annos viduitatis onus sustinuerat et non recedebat de templo Dei diebus ac noctibus insistens ieiuniis et obsecrationibus, idcirco meruit gratiam spiritalem...“

³⁴ Porov. ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu : Mnišství*. Refugium Velehrad – Roma, 2004, s. 94–95.

³⁵ Ep. 54,14 (CSEL 54, 481): „...quas inter virginum lilia et martyrum rosas.“

³⁶ Porov. Ep. 22,2 (CSEL 54, 146); *Adv. Iov.* I,3 (PL 23, 223).

vdove alebo matke. Avšak v polemickom spise *Adversus Iovinianum* to vyjadruje celkom jasne a bez pochybností. Manželstvo, a to najmä druhé, kladie až za panenstvo a vdovský celibát. Na nižšom mieste sa podľa neho nachádza už len sexuálna promiskuita či prostitúcia.

Najznámejším Hieronymovým listom adresovaným pannám je list Iulii Eustochium, známy ako *Epistula 22*,³⁷ plný rád, varovaní a odporúčaní, ako si zachovať panenstvo pre večný život. Dodnes je pre nás inšpiráciou pre radikálny život v čistote a vrúcnej láske voči Bohu.³⁸ Hieronym v ňom povyšuje panenstvo na stupeň dokonalosti³⁹ a adresátku Iuliu Eustochium na Kristovu nevestu.⁴⁰ Tento list napísal pravdepodobne v Ríme v roku 384, v čase svojej služby u pápeža Damasa. Iulia Eustochium bola tretou zo štyroch dcér vdovy Pauly. Navštevovali spolu asketické spoločenstvo v Ríme na Aventíne v dome bohatej vdovy Marcelly,⁴¹ kde spoznali aj Hieronyma. Paula a jej dcéra sa stali jeho obľúbenkyňami v Kristovi, deťmi jeho ideálov svätosti, pre ne žil a pracoval.⁴² Hieronym vyzýva v tomto liste pannu Eustochium ku štúdiu Písma a k životu v modlitbe: „Ak sa modlíš, rozprávaš sa so ženíchom; ak čítaš, on sa prihovára tebe.“⁴³ Ako si možno všimnúť, v liste sa črtajú počiatky stredovekej románskej mystiky, keďže Hieronym sa tu pričínil o pohľad na Krista ako na „najkrajšieho z ľudských synov“ (porov. Ž 44,3), čo nebolo v jeho dobe bežne zaužívané.⁴⁴

Ďalšou významnou adresátkou je panna Asella, ktorá pochádzala z hlboko veriacej kresťanskej rodiny. Už pred jej narodením (r. 334) ju rodičia zasvätili Kristovi a životu v trvalom panenstve. Od svojich dvanástich rokov bola izolovaná od sveta vo svojej izbe a žila prísnyim asketickým životom. Na jej spôsob života chcel Hieronym poukázať ako na vzor pre ostatné devy, čo zachytáva v liste vdove Marcelle, keď píše o príkladnom živote panny Aselly.⁴⁵ List adresovaný priamo Aselle je napísaný v dôvernom tóne, veď odкрýva vnútorné rozpoloženie Hieronyma v čase jeho veľkej krízy v roku 385.⁴⁶ Tesne pred svojím odchodom z Ríma na Východ jej píše ako jednej z mála, čo sa k nemu ešte hlásili. Obhajuje

³⁷ Pozri *Ep. 22* (CCL 54, 143–210).

³⁸ Porov. VENTURA, V.: *Spiritualita křesťanského mnišství 2–3*, s. 228.

³⁹ Porov. *Ep. 22,26* (CSEL 54, 181).

⁴⁰ Porov. *Ep. 22,8* (CSEL 54, 154): „sponsa Christi.“

⁴¹ Porov. LETSCH-BRUNNER, S.: *Marcella – Discipula et Magistra*. Berlin; New York, 1998.

⁴² Vzťah Hieronyma k týmto dáмам opisuje Lang takto: „Presadil ich do záhrad svojich snov o Božom kráľovstve a stelesnil v nich svoje predstavy o dokonalosti.“ LANG, A.: *Otec pouště sv. Jeronym*, s. 120–121.

⁴³ *Ep. 22,25* (CSEL 54, 178): „oras: loqueris ad sponsum; legis: ille tibi loquitur.“

⁴⁴ Porov. LANG, A.: *Otec pouště sv. Jeronym*, s. 128–129.

⁴⁵ Porov. *Ep. 24* (CSEL 54, 214–217).

⁴⁶ Porov. *Ep. 45* (CSEL 54, 323–328).

sa v ňom pred ohováraním a nactiutňhaním, ktoré sa na neho a na vdovu Paulu zosypalo po smrti pápeža Damasa.

Demetria je zas dcérou prokonzula Olibria a matky Iuliany.⁴⁷ Hieronym ju zahrnul chválou ako pannu „prvú v Ríme vznešenosťou i bohatstvom“⁴⁸ a adresoval jej list s označením *Epistula 130*. Obsahuje rady, ako má panna, žijúca svoje zasvätenie pod láskavým dohľadom matky a babičky, vytrvalo odolávať stálym pokušeniam diabla, ďalej poučenia o štúdiu, pôste,⁴⁹ poslušnosti, o slobode od hier a komédií a od všetkého toho, čo nepatrí k panenskému stavu. Odporúča jej:

„Miluj Sväté písmo a bude ťa milovať Múdrost'. Miluj ju a ona ťa bude strážiť. Cti si ju a bude ťa držať v objatí. Nech je pre teba ako tvoje náhrdelníky a tvoje náušnice. Nech tvoj jazyk nepozná nič okrem Kristovho mena, nech z tvojich úst zaznie len to, čo je sväté.“⁵⁰

Hoci podľa Hieronyma si nebo nemožno zaslúžiť, predsa je na ceste k dokonalosti nevyhnutné cvičiť sa v kresťanských cnostiach a v konaní dobrých skutkov. Spomedzi cností v jeho očiach najviac vyniká cnosť poslušnosti, o ktorej sa na jednom mieste vyjadruje:

„Cnosť poslušnosti je našou najvyššou a jedinou cnosťou. [...] Poslušnosť zaväziva viac než všetky ostatné cnosti.“⁵¹

Chválou panenstva Hieronym nešetří ani v nekrológu s označením *Epistula 127*⁵², v ktorom píše panne Principii o svätej vdove Marcell⁵³ veľmi povzbudzujúce zistenie, že neexistuje jazyk a spisy nejakého národa (a predovšetkým cirkvi), ktoré by neschvaľovali čistý život. Avšak tieto spisy sa obracajú na tých, ktorí si ešte nevybrali panenstvo a ktorí potrebujú povzbudenie, aby spoznali prednosti a prirodzenosť toho, čo si majú vybrať, t. j. spásu. Ony však, Principia i Marcella, sa už rozhodli a aj preto majú životom kráčať opatrne, akoby medzi škorpiónmi a hadmi, uprostred nástrah a jedov. Nech sa tešia a vytrvajú, veď je šťastné také svedomie a blažená tá panna, v ktorej srdci neprebýva iná láska

⁴⁷ Porov. *Ep.* 130 (CSEL 56, 175–201).

⁴⁸ *Ep.* 130,1 (CSEL 56, 175): „...quae et nobilitate et divitiis prima est in orbe Romano.“

⁴⁹ Porov. *Ep.* 130,10 (CSEL 56, 189).

⁵⁰ *Ep.* 130,20 (CSEL 56, 201): „Ama scripturas sanctas et amabit te sapientia. Dilige eam et servabit te; honora illam et amplexabitur te. Haec monilia in pectore et in auribus tuis haereant. Nihil aliud noverit lingua nisi Christum, nihil possit sonare, nisi quod sanctum est.“

⁵¹ *Tractatus de oboedientia* (= *Tractat. de oboed.*) 1, CCL 78. Ed. G. Morin. Turnhout : Brepols, 1958, s. 552–555, tu s. 552: „Hoc dico, quia hic in nobis summa et sola est virtus oboedientiae. [...] Una oboedientia plus valet quam omnes virtutes aliae.“

⁵² Porov. *Ep.* 127 (CSEL 56, 145–156).

⁵³ Vznešená Rimanka Marcella ovdovela sedem mesiacov po svadbe a napriek ponukám na ďalší sobáš sa rozhodla pre vdovský celibát a svoj život zasvätila Kristovi. Zomrela v roku 410 počas plienenia Ríma.

ako tá ku Kristovi, ktorý je múdrosťou, čistotou, vytrvalosťou, spravodlivosťou, ktorý žiari všetkými cnosťami.⁵⁴

Panenské zasvätenie sa Kristovi propagoval Hieronym ako nasledovanie Panny Márie,⁵⁵ ktorá svojím nepoškvrneným počatím otvorila ženám novú perspektívu spásy. Takto zameraná askéza získava žene v antickej spoločnosti vyššiu duchovnú identitu, čo spôsobuje, že v novozákonnej dobe dar panenstva prúdi omnoho štedrejšie na ženy ako na mužov.⁵⁶ Na príklade z knihy Genezis podáva Hieronym vysvetlenie pre svoje presvedčenie, že život v panenstve je prirodzenejší stav ako život v manželstve: Eva bola v raji pannou a až po hriechu, keď si obliekla koženú tuniku, stala sa manželkou.⁵⁷ Preto raj je domovom panien. No nie všetkým je to dané pochopiť (porov. Mt 19,11):

„Dávať prednosť panenstvu však neznamená znevažovať manželstvo. Nik tu neporovnáva dobré so zlým; aj vydatým ženám patri chvála, ale až na druhom mieste po pannách.“⁵⁸

Dôležitým odporúčaním pre zachovanie panenstva je dodržiavanie pôstu, ktorý je podľa Hieronyma nevyhnutným prostriedkom na potlačanie telesných túžob. Sväté písmo je plné príkladov, ako zachovávať pôst. Hieronym odporúčaľ pannám vyhýbať sa pitiu vína,⁵⁹ neprejedat sa, ale „dávať prednosť učeniu pred jedením“⁶⁰, ako to bolo v prípade Márie z evanjelia, ktorú Ježiš pochválil pred Martou (porov. Lk 10,41). Bez modlitby si panna nemá ani sadat k jedlu, ani po jedle odchádzať.⁶¹ Na druhej strane sa však nemá vyvyšovať nad tými, ktorí sa nepostia, a nemá ani zotrvať v hneve (porov. Iz 58,5).⁶² Dáva tu za príklad Asellu, ktorá sa postila s úsmevom, často ostávala dva až tri dni o hlade, a pritom netrpela zažívacími poruchami. Napriek pôstu pracovala vlastnými rukami, lebo vedela, čo je vo Svätom písme napísané: „Kto nepracuje, nech ani nej“ (2 Sol 3,10).⁶³

⁵⁴ Porov. *Ep.* 130,19 (CSEL 56, 201).

⁵⁵ Porov. *Ep.* 22,18 (CSEL 54, 167): „mihī virginitas in Maria dedicatur et Christo.“

⁵⁶ Porov. *Ep.* 22, 21 (CSEL 54, 173).

⁵⁷ Porov. *Ep.* 22, 18 (CSEL 54, 167).

⁵⁸ *Ep.* 22,19 (CSEL 54, 168): „Non est detrahēre nuptiis, cum illis virginitas antefertur. Nemo malum bono comparat. Gloriantur et nuptae, cum a virginibus sunt secundae.“

⁵⁹ Porov. *Ep.* 22,8 (CSEL 54, 154).

⁶⁰ *Ep.* 22, 24 (CSEL 54, 178): „...cibis praeferto doctrinam.“

⁶¹ Porov. *Ep.* 22, 37 (CSEL 54, 201).

⁶² Porov. *Ep.* 22, 37 (CSEL 54, 201).

⁶³ Porov. *Ep.* 24,4 (CSEL 54, 216).

ZÁVER

V prvých storočiach kresťanstva boli panny ozdobené palmami mučeníctva, neskôr sa záhrada Cirkvi zabelela ľaliami a diadém mučeníctva bol nahradený svätožiarou nevinnosti.⁶⁴ Hieronym rešpektuje slobodu a rozhodnutie človeka, sám sa riadi slovom Svätého písma a podáva ho ďalej ako živé a stále aktuálne slovo:

„Nech žije so svojou nádobou vo svätosti a zdržanlivosti (porov. 1 Sol 4,4), nech pije vodu z vlastného prameňa (Prís 5,15) a netúži po popraskaných cisternách (Jer 2,13) nevestincov, v ktorých sa nikdy nemôže udržať priehľadná voda cudnosti.“⁶⁵

Táto cesta nie je ľahká, slová Písma – veď len násilníci sa zmocňujú nebeského Kráľovstva (porov. Mt 11,12) – slúžia panne ako posila v živote plnom askézy a sebazapierania. Veľkým povzbudením pre vernosť a vytrvalosť v zasvätení je pre ňu tá najväčšia odmena – sám Ženích, ktorý na večnosti privíta pannu slovami z knihy Pieseň piesní: „Ktože je tá, čo vychádza sťa zornica, krásna ako mesiac, jasná ako slnko?“ (Pies 6,10), veď „Lásku ani veľké vody neuhasia, ani rieky ju neodplavia“ (Pies 8,7).⁶⁶ A hoci sa mnohé z Hieronymových názorov týkajúcich sa panenstva môže zdať príliš radikálne, ba miestami až neprijateľné, rozhodne si pre svoje myšlienkové bohatstvo zaslúžia jeho názory našu pozornosť aj dnes. Navyše, Hieronymovi nemožno uprieť jeho zásluhy v otázke pozdvihnutia ženy antickej spoločnosti, ktorej priznáva právo na plnohodnotnú formáciu, či už ľudskú, školskú, náboženskú alebo odbornú.⁶⁷

POUŽITÉ SKRATKY

CCL *Corpus Christianorum, Series Latina*. Turnhout 1953 –
 CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Wien 1865 –
 PL *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Paris 1844 – 1864

POUŽITÁ LITERATÚRA

HIERONYMUS: *Adversus Iovinianum* (= *Adv. Iov.*). PL 23, stl. 221–352. Ed. J.-P. Migne.

⁶⁴ Porov. LANG, A., *Otec poušťač sv. Jeronym*, s. 113–114.

⁶⁵ *Ep.* 128,3 (CSEL 56, 158): „...sed utatur vase suo in sanctificatione et pudicitia bibat que de fontibus suis et non quaerat cisternas lupanarium dissipatas, quae purissimas aquas pudicitiae continere non possunt.“

⁶⁶ Porov. *Ep.* 22,41 (CSEL 54, 210).

⁶⁷ Porov. BENEDIKT XVI.: *Cirkevní otcovia : Od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009, s. 168.

- HIERONYMUS: *Commentariorum in epistulam ad Ephesios libri III* (= *Ephes.*). PL 26. Ed. J.-P. Migne.
- HIERONYMUS: *Commentarii in Isaiam*. CCL 73. Ed. M. Adriaen. Brepols : Turnhout, 1963.
- HIERONYMUS: *De viris illustribus* (= *De vir. ill.*). PL 23, stl. 603–631. Ed. J.-P. Migne.
- HIERONYMUS: *Epistulae* (= *Ep.*). CSEL 54–56. Ed. I. Hilberg. Brepols : Turnhout, 1910 – 1918.
- HIERONYMUS: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*. PL 23, stl. 771–815. Ed. J.-P. Migne.
- HIERONYMUS: *Tractatus de oboedientia* (= *Tractat. de oboed.*). CCL 78. Ed. G. Morin. Turnhout : Brepols, 1958.
- ANDOKOVÁ, M.: Osud antického mímu na pozadí svedectiev cirkevných otcov. In: *Sambucus*, VII. Trnava : Filozofická fakulta TU, 2011, s. 55–66.
- BENEDIKT XV.: *Spiritus Paraclitus*. Roma, 1920.
- BENEDIKT XVI.: *Cirkevní otcovia : Od Klementa Rímskeho po svätého Augustína*. Trnava : Dobrá kniha, 2009
- BOESSE, Jean, LACOUDRE, Jacques: *Encyklopedie mystiky II : Řeční a latinští Otcové*. 1. vyd. Edice Lagos. Sv. 3. Praha : Argo, 2001.
- BROWN, P. (ed.): *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley; London : University of California Press, 1987.
- BROWN, P.: *Tělo a společnost : Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Prel. Eva Lajkepová. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000.
- GYURIOVÁ, Kvetoslava: *Duchovné doprevádzanie v listoch sv. Hieronyma*. Bakalárska práca. Univerzita Palackého v Olomouci, 2011.
- LANG, Alois: *Otec poušře sv. Jeronym*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1948.
- Lectio divina : Ako čítať Sväté písmo*. Vydali mnísi z rehole sv. Benedikta. Bacúrov, 2006.
- LETSCH-BRUNNER, Silvia: *Marcella – Discipula et Magistra*. Berlin; New York, 1998.
- MIRI, Luciana: *La vita ascetica femminile in san Girolamo*. Disertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe. Romae, 1992.
- OSTRÁK, Ladislav: *Patrológia*. Bratislava : CMBF, 1988.
- QUASTEN, Johannes: *Initiation aux Pères de l'Eglise*, IV. Paris : Les Editions du Cerf, 1986.
- STEINMANN, Jean: *Hieronymus – Ausleger der Bibel Weg und Werk eines Kirchenvaters*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1971.

- ŠPIDLÍK, Tomáš: *Spiritualita křesťanského Východu : Mnišství*. Refugium Velehrad – Roma, 2004.
- ŠPIRKO, Jozef: *Patrologia*. 2. vyd. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1950.
- ŠUBRT, Jiří: Jeroným : *Výbor z dopisů*. Úvodná štúdia. Praha : Oikoymenh, 2006.
- VENTURA, Václav: *Spiritualita křesťanského mnišství*. Praha-Břevnov : Benediktínské arcidiocésie sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006 (zv. 1), 2010 (zv. 2 – 3).

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

Bc. Kvetoslava Gyuriová
Sestry premonštrátky, Charita Vrbové
Pavla Jantauscha 665/13
92102 Vrbové
e-mail: kvetoslavagy@gmail.com

Vybrané problémy slovenských prekladov Ž 51 a návrhy ich riešenia

BOHDAN HROBOŇ

HROBOŇ, B.: Selected Problems in Slovak Translations of Ps 51 and Proposals of Their Solutions. *Teologický časopis*, XI, 2013, 1, s. 61 – 67.

In spite of its importance and frequent use, the text of Ps 51 and its translations are sometimes obscure. This short study discusses seven such instances from various Slovak translations of Ps 51 that are potentially misleading for biblical understanding of such vital theological concepts as confession, repentance, or grace in the Old Testament. As shown from case to case, most of these renderings can be improved by considering the alternative options of the Hebrew syntax. The main point is to encourage the reader to consider other ways of understanding the text, and to appeal to the translators to pay close attention to possible misreadings and to prevent them whenever the Hebrew syntax allows.

ÚVOD

Žalm 51 je zrejme najpôsobivejším vyjadrením osobného vyznania a prosby o milosť v celej Biblii. Je preto prirodzené, že zaznieva nielen v kajúcej modlitbe jednotlivca, ale aj ako súčasť liturgie mnohých kresťanských a židovských spoločenstiev. Okrem praktického využívania Ž 51 ako modelu vyznania a pokánia slúži jeho text často ako východisko pre biblickú teológiu odpustenia a milosti. Napriek svojmu častému používaniu a dôležitému významu je text Ž 51 na viacerých miestach takmer nezrozumiteľný (a to aj v hebrejských rukopisoch), dokonca v niektorých prekladoch až zavádzajúci. Tento paradox sa prejavuje v rozporuplnej homiletike a pastorálnej teológii či už jednotlivcov alebo spoločenstiev veriacich, ktorí s týmto žalmom pracujú.

V tomto článku sa zameriame na tie časti slovenských prekladov textu Ž 51, ktoré môžu nesprávne ovplyvniť čitateľovo chápanie takých dôležitých teologických pojmov, ako je pokánie, vyznanie hriechov a Božia milosť v Starom zákone. Nejde o kritiku jednotlivých prekladov, ale o ilustráciu možných problémov, ktoré týmito prekladmi vznikajú.¹ Každý poctivý prekladateľ vie, že ideálny preklad je oxymoron. V prípade biblických prekladov je však mimoriadne

¹ Pri ilustráciách budeme pracovať s najčastejšie používanými slovenskými prekladmi Biblie, a to s tzv. ekumenickým prekladom (EKU), evanjelickým prekladom (EVA), katolíckym prekladom (SSV) a Roháčkovým prekladom (ROH).

dôležité predchádzať možnému, aj keď neúmyselnému zavádzaniu čitateľa. Zraniteľní sú predovšetkým prváčikovia, najmä ak nepochádzajú z kresťanského prostredia a ešte si neosvojili určitý „cirkevný žargón“. Tí, čo tento žalm poznajú od detstva v určitej verzii naspamäť, sú tiež v istej nevýhode, lebo často prekonávajú alebo ignorujú jeho sémantické, teologické, či dokonca logické úskalia len silou zvyku.² V každom prípade je užitočným cvičením pokúsiť sa pozrieť sa na Ž 51 aj očami niekoho iného, či už tzv. laika alebo profesionála, a zvážiť možnosti interpretácie, ktoré tento hebrejský text ponúka.

ILUSTRÁCIE PROBLÉMOV SLOVENSKÝCH PREKLADOV Ž 51 A NÁČRTY RIEŠENÍ

1. *Zmiluj sa nado mnou, ó, Bože, podľa svojej milosti! Podľa množstva svojho milosrdenstva zahlad' moje prestúpenia.* (v. 3, ROH) Takto formulovaná prosba dáva priestor neistému výsledku a navádza čitateľa k otázkam a pochybnostiam typu: Čo ak práve teraz a v mojom prípade nebude Božej milosti dosť? Čo ak je zdroj Božieho milosrdenstva pre mňa limitovaný a už som ho vyčerpal, prípadne nepostačuje na zahladenie veľmi ťažkých hriechov? Pochopiteľne, hebr. text takúto interpretáciu pripúšťa, konkrétne predložka ׀ tu má normatívnu funkciu – *podľa*.³ Avšak teologické úvahy o dostatočnosti Božej milosti vyznievajú v kontexte úpenlivej prosby o zmilovanie cudzo, ba až nevhodne. Žalmista neteologizuje a nekalkuluje, ale apeluje na pre neho jedinú možnosť záchranu a jedinu istotu. Hebr. syntax takéto chápanie textu umožňuje, pretože predložka ׀ môže fungovať aj kauzálne, ako napr. v preklade SSV: *Zmiluj sa, Bože, nado mnou pre svoje milosrdenstvo a pre svoje veľké zľutovanie znič moju nepravosť*.

2. *Lebo som si vedomý svojich priestupkov.* (v. 5, EVA) Takýto preklad navádza čitateľa pokladať uvedomovanie si hriechu nielen za nevyhnutnú súčasť prosby o zmilovanie, ale priam za dôvod pre zmilovanie. Akoby žalmista hovoril: „Bože, zmiluj sa nado mnou preto, lebo si svoj hriech uvedomujem, lebo ho uznávam, vyznávam...“ Takýto spôsob uvažovania by bol však v rozpore s predchádzajúcou prosbou vo v. 3, kde žalmista ako

² Keďže týmto „postihnutím“ trpím i ja, chcem sa touto cestou poďakovať svojim študentom, že ma neustále prekvapujú novými (dez)interpretáciami, ktoré by mi sotva prišli na um.

³ Pre túto a ďalšie funkcie hebr. predložiek, ale aj ostatných syntaktických a gramatických javov rozoberaných v tomto článku porov. štandardné učebnice biblickej hebrejčiny, ako napr.: *Gesenius Hebrew Grammar*. 2nd ed. Ed. E. Kautzsch. Prel. A. E. Cowley. Oxford; New York, 1910; WALTKE, B., O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (IN), 1990; WILLIAMS, R.: *Hebrew Syntax : An Outline*. 2nd ed. Toronto, 1976.

dôvody pre zmilovanie uvádza nie svoju uvedomelosť či ľútosť, ale Božiu milosť a milosrdenstvo. Bol by aj v rozpore s nasledujúcimi veršami 6 – 8, kde žalmista vyznáva svoju totálnu nehodnosť. Navyše, generuje až bizarné otázky typu: „Koľko uvedomovania si je potrebné na odpustenie vraždy alebo cudzoložstva?“ Hebr. text však ponúka aj interpretácie, ktoré nielen eliminujú takýto spôsob uvažovania, ale najmä harmonizujú pointu tohto verša s ostatnými myšlienkami v žalme. Ak trváme na zachovaní kauzálnej funkcie hebr. spojky **כִּי**, tak je dôležité aspoň poznámkou zdôrazniť, že táto väzba neoznačuje dôvod zmilovania, ale príčinu prosby o zmilovanie. Inak povedané, žalmista nehovorí Bohu, prečo sa má nad ním zmilovať, ale prečo o zmilovanie prosí. Takto chápaná spojka **כִּי** spája úvodné v. 3 – 4 s jadrom žalmu, kde autor objasňuje príčinu svojej úpenlivej prosby z úvodu. Ešte elegantnejším riešením je prisúdiť spojke **כִּי** tzv. potvrdzovaciu funkciu a viesť verš výrazmi „Veru/Naozaj/Určite/...“. Takto vzniká jednak predel medzi úvodnými v. 3 – 4 a nasledujúcim textom, ako aj užšia väzba medzi v. 5 a v. 6. Spojku s touto funkciou možno v preklade aj jednoducho vynechať, ako to robí napr. SSV. Je to azda najefektívnejší spôsob, ako v tomto prípade predísť vyššie spomínaným možným nedorozumeniam.

3. *Proti Tebe samému som zbrešil.* (v. 6, EKV)⁴ Aj keď takýto preklad môžeme označiť za doslovný, budí dojem, že žalmista zužuje dosah svojho hriechu – akoby táto záležitosť bola iba medzi ním a Bohom. Žalmista sa však použitím hebr. výrazu **כְּבִרְתִּי** pravdepodobne snaží vyjadriť presný opak, a síce že jeho hriech patrí do tej najzávažnejšej kategórie. Základom tohto výrazu je totiž podstatné meno **כִּבְרָה**, označujúce oddelenosť, a preto je legitímne ho preložiť ako *zvlášť voči tebe*. Nejde tu teda o zúženie, ale, naopak, o rozšírenie perspektívy, a to z pohľadu Boha, ako napr. v Gn 20,6, a v neho veriaceho človeka, ako napr. v Gn 39,9. Tento dôraz je na mieste, pretože autor žalmu rieši predovšetkým spoločnosť s Bohom, a spáchaný hriech je priamou príčinou jeho rozpadu.
4. *...urobil som, čo je v твоjich očiach zlé, aby si sa ukázal spravodlivý...* (v. 6, SSV) Ak interpretujeme hebr. spojku **כִּי** zvyčajným spôsobom, teda ako účelovú (*aby*), tak sa v. 6 javí ako šokujúce teologické vyhlásenie žalmistu v zmysle: „Ja, človek, som zhrešil preto, aby si ty, Boh, bol spravodlivý.“ Škandalóznosť sama osebe by však nemala byť dôvodom na odklonenie

⁴ Podobne aj EVA a SSV. Preklad *Tebe samému som zbrešil* (ROH) je síce z gramatickej stránky možný, ale z teologického hľadiska jednoducho chybný.

sa od legitímneho prekladu hebr. textu. Mnohí odborníci sa preto usilujú takto interpretovaný v. 6 vysvetliť. Ide o náročné teologické úvahy o podstate hriechu, ľudskej prirodzenosti, Božej spravodlivosti a o súvislostiach medzi týmito abstraktnými kategóriami. Pritom nevychádzajú ani tak zo samotného žalmu či iných starozákonných textov, ale najmä z tretej kapitoly Listu Rimanom, kde je tento verš použitý (Rim 3,4).⁵ Problém je však najmä v tom, že úvahy tohto typu sa v Ž 51 javia ako cudzí element. Je málo pravdepodobné, ba až nevhodné, že by kajúcnik vnášal do úpenlivej prosby o zmilovanie teologicko-filozofické hypotézy vyžadujúce si dišputu na spôsob helenistickej diatribe. Ignorovať nesmieme ani skutočnosť, že takýto preklad môže nezainteresovanému čitateľovi pripadať ako pokus žalmistu presunúť aspoň časť zodpovednosti za hriech na Boha, prípadne ho usvedčiť z nespravodlivosti (porov. Rim 3,5). Potrebné je preto zvážiť minimálne dva ďalšie spôsoby chápania spojky וְאֵלֶּיךָ v našom verši. Prvý vychádza zo syntaxe hebr. textu, ktorá umožňuje spojku וְאֵלֶּיךָ vzťahnúť nielen na prvú časť v. 6, ale aj na predchádzajúci v. 5, a čítať po nej nasledujúci text (v. 6cd) ako odôvodnenie nie spáchania, ale vyznania hriechu. Druhá polovica v. 6 by teda mohla byť uvedená slovami (*Vyznávam to, aby...* Výhodou tohto „rozvinutého“ prekladu je, že zachováva zvyčajnú, účelovú funkciu spojky וְאֵלֶּיךָ , pričom pomerne efektívne eliminuje možnosť zavádzajúcej interpretácie. Druhý, zrejme najelegantnejší a čoraz viac akceptovaný spôsob je pripustiť, že וְאֵלֶּיךָ nefunguje výlučne len ako účelová spojka, ale občas, vrátane tohto textu, aj ako dôsledková – *a tak/takže/preto*, ako má vo svojom preklade EKV. Myšlienka v. 6 je potom v podstate jednoduchá a jasná – žalmista si je plne vedomý svojej viny, a preto pokladá Boží rozsudok za absolútne spravodlivý.

5. ...*a matka ma počala v hriechu*. (v. 7, EKV)⁶ Takéto znenie textu dáva priestor úvahám o hriešnom počatí, či už vo všeobecnosti (sex ako niečo hriešne), alebo konkrétne v prípade žalmistových rodičov. Tento verš by potom mohol byť chápaný ako žalmistova snaha presunúť aspoň časti zodpovednosti za svoj hriech na matku. Vzhľadom na vážnosť situácie opisovanej v žalme by však takáto snaha vyznela ako chabá, až patetická výhovorka. Napriek tomu sa vykladači v súvisi s týmto veršom často zaoberajú úvahami o hriešnej ľudskej prirodzenosti, o vrodenej náklonnosti ku zlému, o dedičnom

⁵ Azda najzaujímavejší a najrozsiahlejší pokus tohto druhu ponúka M. Luther v LW 10:237-40 a LW 12:336-347.

⁶ Podobne aj EVA či ROH.

hriechu, či aspoň o korporatívnom rozmere vyznávania hriechu. Týmito úvahami síce eliminujú priame obviňovanie matky, ale umožňujú „zriediť“ osobnú zodpovednosť jednotlivca za hriech poukazovaním na objektívne príčiny. V texte však nič nenasvedčuje tomu, že by toto osobné žalmistovo konštatovanie malo platiť pre každého človeka. Navyše, podľa klasického izraelského chápania človek nebol skrz-naskrz hriešny od prirodzenosti, ale sa rodil s náchylnosťou aj k dobrému aj k zlému. Vo všeobecnosti síce nemohol byť dokonalý, a preto bola pokora pred Bohom na mieste, no nebol ani od narodenia skazený. Zmienky o narodení a počatí treba preto chápať len ako časový údaj, konkrétne poetické vyjadrenie prvopočiatku žalmistovho života, podobne ako napr. v Ž 22,11 či Ž 58,4. Žalmista neteologizuje o dedičnom hriechu či o hriešnej prirodzenosti človeka, ale opisuje, ako sa momentálne vidí – totálne hriešny a skazený. Otázkou je, prečo ide až takto radikálne do minulosti. V súvislosti s Dávidom sa ponúka nasledujúca atraktívna hypotéza. 1. a 2. kniha Samuelova ho až do momentu hriechu s Betsabe vykresľujú ako udatného hrdinu, Božieho bojovníka, zapáleného za Boha a za národ. Podľa tohto opisu mal Dávid nehynúce zásluhy, a teda sa mohol viac ktokoľvek iný odvolávať na svoju minulosť. Veľkosť jeho pokánia je však v tom, že nielenže nič zo svojich zásluh takpovediac nedáva na miskú váh, ale ich dokonca neguje slovami práve tohto verša.

6. *Hľa, obľubuješ hlbokú pravdu; a v skrytosti mi praješ poznať múdrosť* (v. 8, SEP). Takto interpretovaný hebr. text generuje rozličné úvahy o zjavení hľbokej a tajupľnej božskej pravdy ku ktorej žalmista s Božou pomocou dospel skrze rozjímanie či meditáciu. Takýto filozofický prvok je však kajúcemu žalmu cudzí, pretože k riešeniu problému s hriechom neprispieva, skôr odvracia od neho pozornosť. Z psychologického hľadiska je len málo pravdepodobné, že by človek, ktorému takpovediac ide o život, vnášal do svojej úpenlivej prosby o milosť takéto abstraktné úvahy. Preklady typu *Ty naozaj máš záľubu v srdci úprimnom ...* (SSV) zas zdôrazňujú tzv. vnútorné náboženstvo, alebo náboženstvo srdca, teda že Bohu záleží najmä na vnútornom postoji kajúcnika. Tieto a podobné preklady len čiastočne odrážajú hebr. text, ktorý je sám o sebe veľmi nejasný. Problém však nie je ani tak v jednotlivých hebr. výrazoch, ako v pochopení celkového významu verša. Riešenie by malo vychádzať predovšetkým z úzkeho prepojenia medzi týmto a predchádzajúcim veršom, ktoré objasňuje nielen významy jednotlivých výrazov a metafor v texte, ale najmä celkovú pointu tejto časti vyznania. Tá spočíva v žalmistovom uvedomovaní si, že Boh, ktorý zázračne formuje človeka v matkinom lone (porov. Ž 139,13-15) a môže ho posvätiť skôr než z lona vyjde (porov. Jer 1,5), očakáva pravdu

a múdrosť už v zárodku.⁷ Zároveň si však uvedomuje, že on je presný opak toho, čo si Boh praje (porov. Ž 51,7).

7. ...*a nevezmi odo mňa svojho Svätého Ducha.* (v. 13, ROH) Prekladať שִׁקְרָה נָתַתְּ na tomto mieste ako *Duch Svätý* (s veľkými písmenami), teda ako vlastné meno tretej osoby Trojice, je zavádzajúce. Problém nie je ani tak v anachronickej interpretácii (výklad textu Starého zákona použitím novozákonných termínů), pretože v každom prípade ide o Božieho ducha, spory vznikajú skôr pri argumentovaní týmto veršom v pneumatológii, napr. že pred svojím zoslaním na Letnice Duch Svätý síce v ľuďoch pôsobil, no na rozdiel od času po Letniciach neprebýval v nich trvale. Alebo aj v soteriológii, napr. že starozákonní veriaci mohli prísť o svoje spasenie (mohol im byť Duch Svätý odňatý), zatiaľ čo my máme istotu spasenia, lebo, ako sa uvádza v Ef 4,30, sme v ňom *označení pečaťou na deň vykúpenia*. To, že nejde o Ducha Svätého, ako ho poznáme z Nového zákona, ale o jednu z charakteristík Božieho ducha, je zrejmé už len z toho, že duch s prívlastkom svätý sa v Starom zákone okrem tohto verša spomína už iba v Iz 63,10-11. Otázkou zostáva, prečo autor žalmu špecifikuje Božieho ducha v Starom zákone tak ojedinelým prívlastkom. Odpoveď naznačuje predchádzajúca paralelná veta, v ktorej si žalmista praje zotrvať v Božej blízkosti, doslova *pred jeho tvárou*. Takéto intenzívne spoločenstvo s Bohom, sprostredkované najmä kultickou bohoslužbou v chráme, bolo pre Izraelitu nielen úžasné a radostné, ale aj životu nebezpečné. Je totiž mimoriadne vystavený Božej svätosti, a tá sa neznesie s ľudskou nečistotou. Ako opisuje napr. Iz 6, reakcia človeka konfrontovaného s realitou svätosti nevychádza z uvedomovania si svojej morálnej nehodnosti (spôsobenej porušením morálneho zákona), ale z pocitu absolútnej profánosti. Jednoducho povedané, cíti sa nečistý. Zároveň si uvedomuje, že profánny tvor nemôže byť v blízkosti svätého božstva, a preto potrebuje posvätenie, teda kultický úkon, ktorý človeka oslobodí od jeho profánnej podstaty a uspôsobí ho pre spoločenstvo s božstvom. Prosba žalmistu o neodňatie svätého ducha by teda mala byť chápaná ako prosba o zachovanie si posvätenia. Vtedy dokonale harmonizuje nielen s paralelnou prosbou o nezavrnutie spred Božej tváre, ale aj s cieľom celého žalmu, ktorým je obnovenie a udržanie si žalmistovho spoločenstva s Bohom.

⁷ Preklad verša by mohol vyzeráť takto: *Ty sa však tešíš z pravdy už v zárodku, už v matkinom lone mi dávaš poznať múdrosť.*

ZÁVER

Výpočet takýchto a podobných problémov slovenských prekladov Ž 51 by bolo možné zdvojnásobiť.⁸ Cieľom článku však nie je kompletne revidovať spomínané preklady, a už vôbec nie kritizovať ich autorov. Okrem upozornenia na niektoré konkrétne možnosti nesprávneho pochopenia textu žalmu sa však ponúka aj jeden všeobecný apel na prekladateľov:

Chvála Bohu, že vďaka nim, vďaka dostupnosti a gramotnosti môže dnes Bibliu čítať aj človek bez teologického vzdelania. Kresťanská prax totiž znova a znova potvrdzuje, že viera získava svoju istotu najmä z vlastného objavovania Písma. Presnejšie, „istota, ktorá jediná umožňuje udržať vieru proti hroziacemu zúfalstvu, sa nedá získať prevzatím cudzích názorov, ale len z vlastného vnímania, stretnutia, ktoré Biblia sama ponúka“⁹. Pochopiteľne, táto popularizácia Písma zvyšuje riziko jeho dezinterpretácie, keďže aj takýto tzv. laický čitateľ je zákonite súčasťou hermeneutického procesu. Jednou z úloh moderných prekladateľov by preto malo byť produkovať taký text, ktorý k dezinterpretácii dáva čo najmenej podnetov.

POUŽITÁ LITERATÚRA

- BALDERMANN, I.: *Úvod do biblickej didaktiky*. Prel. L. Beneš, P. Gallus, O. Kolář, O. Macek, T. Landová-Vejnarová. Jihlava : Mlýn, 2004.
Gesenius Hebrew Grammar. Ed. E. Kautzsch. Prel. A. E. Cowley. Oxford; New York, 1910.
 WALTKE, B., O'CONNOR, M.: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (IN), 1990.
 WILLIAMS, R.: *Hebrew Syntax : An Outline*. Toronto, 1976.

Bohdan Hroboň, DPhil.
 Žilinská univerzita
 Fakulta humanitných vied
 Univerzitná 8215/1
 010 26 Žilina
 tel. +421 918 431 321
 e-mail: bhrobon@gmail.com

⁸ Pre ďalšie textové problémy, podrobnejší rozbor, ako aj návrh slov. prekladu Ž 51 porov. *Žalmy*, Dobrá kniha, pripravované vydanie.

⁹ BALDERMANN, I.: *Úvod do biblickej didaktiky*. Prel. L. Beneš, P. Gallus, O. Kolář, O. Macek, T. Landová-Vejnarová. Jihlava : Mlýn, 2004, s. 6.

SENTIVÁNI, Martin: *Dissertatio cosmographica seu De mundi systemate / Sústava sveta : Kozmologická štúdia*. Na vydanie pripravil a preklad s komentárom vyhotovil Svorad Zavarský. In: *Slavica Slovaca*, 46, 2011, č. 3 (Supplementum). 154 s. ISSN 0037-6787

Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied je v odborných kruhoch známy svojím širokým interdisciplinárnym záberom – venuje sa aj výskumu slovensko-slovanských a slovensko-neslovanských vzťahov staršieho obdobia našich národných dejín. Jednou z jeho výskumných oblastí je staršia slovenská literatúra písaná v latinskom jazyku – časť slovenskej kultúry a vzdelanosti, ktorá bola v minulej ére žiaľostne zanedbaná.

Slavica Slovaca, časopis slovenských slavistov, reflektuje toto zameranie nielen obsahovým zameraním svojich príspevkov, ale v najnovšej dobe aj dodatkom, Supplementum, v ktorom začínajú vychádzať edície prameňov, ktoré boli nielen nedostupné, ale – čo je horšie – aj odbornej verejnosti prakticky neznáme. Ako prvá lastovička tejto edície sa objavila práca slovenského jezuitu Martina Sentivániho (1633 – 1705) *Dissertatio cosmographica seu De mundi systemate* – v slovenskom preklade *Sústava sveta : Kozmologická štúdia* –, ktorú na vydanie pripravil,

preložil a okomentoval klasický filológ Svorad Zavarský.

Martin Sentiváni SJ, rodák z Liptovského (Svätého) Jána, dlhodobo pôsobil na Trnavskej univerzite. Svojou bohatou literárnou činnosťou sa zaradil medzi najvýznamnejších novolatinských autorov nielen Slovenska, ale aj celého Uhorského kráľovstva. Okrem teológie sa venoval aj prírodným vedám. Od roku 1675 vydával astronomickú ročenku *Calendarium Tyrnaviense*, kde publikoval niektoré svoje vedecké práce. Súbor jeho prác z oblasti prírodných vied bol publikovaný v troch zväzkoch pod názvom *Curiosiora et selectiora variarum scientiarum miscellanea* (Trnava, 1689 – 1709). Sentivániho *Dissertatio cosmographica seu De mundi systemate*, ktorú dostávame do rúk, bola v čase autorovho života publikovaná dvakrát. Po prvýkrát vyšla v spomenutom trnavskom kalendári na rok 1678. Druhé, opravené a rozšírené vydanie bolo publikované ako súčasť *Miscellaneí* ako ich prvý zväzok (1689), pretože v istom zmysle tvorí všeobecný úvod k nasledujúcim rozpravám, ktoré sa venujú parciálnym otázkam.

Zavarského edíciu Sentivániho diela uvádza stručný „Predslov“ (s. 3 – 6), ktorý nás oboznamuje s myšlienkovým a vydavateľským pozadím Sentivániho *Sústavy sveta*. Potom nasleduje „Niekoľko postrehov o jazyku edovaného diela“ (s. 7 – 13). Vydavateľove postrehy o ortografii,

morfológii, lexike, syntaxi a štýle tohto barokového autora sú veľmi podnetné pre všetkých záujemcov o novolatinský jazyk a literatúru. Záver úvodnej časti tvoria „Edičné zásady: značky a skratky“ (s. 14 – 16), ktoré uľahčujú orientáciu v latinskom texte a kritickom aparáte nasledujúcej hlavnej časti publikácie. Jadro práce pozostáva – pochopiteľne – z paralelného latinsko-slovenského textu (s. 18 – 103), po ktorom sú uvedené dve ilustrácie z pôvodného vydania. Ďalej nasleduje „Komentár“ (s. 106 – 134), ktorý vydavateľ doplnil ďalšou obrazovou prílohou dobových ilustrácií a máp (s. 135 – 141). Záver tvorí anglické zhrnutie „Martin Sentiváni (1633 – 1705) and his cosmological dissertation“ (s. 142 – 143), „Použitá literatúra“ (s. 144 – 148) a latinský „Index verborum et notionum“ (s. 149 – 154).

V pôvodnom názve Sentivániho štúdie figuruje pojem *cosmographica*, ktorý vydavateľ prekladá do slovenčiny ako „kozmozologická“. Tento zdanlivý posun sa zakladá na analýze obsahu diela. Kozmografia bola popisná disciplína spájajúca poznatky astronómie a geografie. No náš autor, ako poukazuje vydavateľ (porov. s. 106), sa vo svojej štúdii venuje aj filozoficko-teologickým otázkam stvorenia, obnovy sveta, dokonalosti a pokroku, čo lepšie vyjadruje pojem „kozmológia“.

Sentivániho *Sústava sveta : Kozmozologická štúdia* pozostáva z desiatich kapitol: I. Svet a sústava sveta

– nominálna a reálna definícia, II. Jestvuje v objektívnej realite iba jeden svet?, III. Veľkosť a tvar sveta, IV. Vek sveta. Čas a poriadok stvorenia, V. Ďalšie trvanie sveta, VI. Vlastnosti sveta a jeho dokonalosť, VII. Stratil už svet onú dokonalosť, v ktorej ho Boh na počiatku stvoril a v prvých obdobiach uchovával?, VIII. Usporiadanie hlavných častí sveta, IX. Niekoľko predpokladov na zostavenie skutočnej sústavy sveta, X. Stanovenie skutočnej sústavy sveta.

Moderná edícia Sentivániho diela je veľkým prínosom pre bádanie v oblasti dejín vedy a dokumentuje vysokú úroveň vedy v našom geografickom regióne v 17. storočí. Veda na Slovensku vtedy neznamenala len pasívnu a oneskorenú recepciu myšlienok z veľkých vedeckých centier na západe a juhu Európy, ako si to niekedy predstavujeme (azda práve preto, že nepoznáme tvorbu našich po latinsky píšucich autorov). Martin Sentiváni bol samostatný mysliteľ. Používal, pravda, scholastickú metodológiu prírodnej filozofie, ktorá sa v danom období bežne používala na univerzitách, a budoval na poznaní svojich predchodcov, no v niektorých prípadoch sa odklonil od svojich zdrojov.

Na rozdiel od štandardných dobových príručiek kozmológie, *De caelo et de mundo*, Sentiváni venuje osobitnú pozornosť historickému vývoju sveta. Dejiny sú preňho súčasťou kozmu (porov. kap. I a lema 4 v Ko-

mentári, s. 107). Sentiváni pokladal za možné, že nebeské telesá sa pohybujú samy od seba. Tým sa odchyľoval od vedeckého konsenzu učencov 17. storočia, ktorý predpokladal, že tento pohyb spôsobujú anjelské mocnosti (porov. kap. IX.2 a lema 98 v Komentári, s. 131). Treťou osobitosťou je definícia *firmamenta*, pevnej „škrupiny“, ktorá obklopuje sféru hviezd a oddeľuje ju od nadnebeských vôd. V otázke „skupenstva“ nebies Sentiváni stojí v akomsi prieniku medzi tychónovským systémom preferovaným jezuitmi vo Würzburgu a semi-tychónovským systémom G.-B. Riccioliho (porov. lema 96 v Komentári, s. 130 – 131).

Hlavným zámerom vydavateľa Svorada Zavorského bolo „sprístupniť kozmologickú štúdiu tak, aby sa mohla stať predmetom ďalšieho záujmu odborníkov z oblasti dejín vied, literatúry i lingvistiky“ (s. 5). Vysoko kvalitná edícia, ktorú dostávame do rúk, nepochybne spĺňa všetky predpoklady na tento vytýčený cieľ. *Dissertatio cosmographica seu De mundi systemate / Sústava sveta : Kozmologická štúdia*, útla, nenápadná knižka, vlastne len supplementum časopisu, prináša veľké kultúrne bohatstvo. Obohacuje slovenskú kultúru patričným odborným spracovaním diela našej vysokej kultúrnej minulosti, a tak aspoň čiastočne prinavracia túto slávnú minulosť do nášho súčasného historického povedomia.

V tomto zmysle sa nazdávame, že rozhodnutie Slavistického ústavu a Slovenského komitétu slavistov začať sprístupňovať diela tohto druhu širšej odbornej verejnosti má veľkú kultúrnu dôležitosť – neporovnateľne väčšiu, ako by sa dalo usudzovať z oficiálneho publikačného statusu tejto edície. Žiaľ, novolatinská edícia publikovaná ako supplementum slavistického časopisu je prakticky takmer stratená. Kto nevie o šírke výskumného záberu Slavistického ústavu, tomu ani na um nepríde hľadať novolatinský prameň v tejto oblasti. Preto dúfame, že aj naša recenzia prispeje jednak k šíreniu povedomia o existencii tejto pramennej edície, jednak – azda v budúcnosti – k jej povýšeniu na samostatný knižný rad.

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

PRUŽINEC, Tomáš: *Diakoni a diakonát v ekumenickej perspektíve*. Kežmarok : Vivit, 2012. 208 s. ISBN 978-80-89264-70-4

V roku 2012 publikoval mladý slovenský teológ Tomáš Pružinec knihu s názvom *Diakoni a diakonát v ekumenickej perspektíve*. Kniha je vhodne rozdelená na štyri kapitoly a zaoberá sa veľmi aktuálnou témou, ktorou je opätovné ustanovenie alebo obnovenie trvalého diakonátu v rôznych cirkvách. Štúdia ponúka vedecky fundovaný a teologicky jasný pohľad na problematiku.

Autor nadväzuje na bohatý ekumenický dialóg, ktorý sa v ostatných desaťročiach venoval tejto téme. Samozrejme, diakonát neexistuje v každej kresťanskej cirkvi, a preto i jeho zavedenie vyvoláva oprávnené teologické otázky. T. Pružinec preto odvíja svoj argument od základného spojenia diakonátu a diakonie a v prvej časti štúdie sa usiluje analyzovať sémantické korene pojmoslovia a biblický význam pojmov. Oprávnené zdôrazňuje plurálny koncept pojmov vo Svätom písme, ako aj prepracovanie antického chápania kresťanstvom.

V druhej časti rozoberá obsah ministéria v cirkevnej tradícii Východu a Západu. Táto druhá kapitola plynule pokračuje analýzou významných protestantských reformátorov 16. storočia. Autorovi sa podarilo teologicky presne uchopiť úlohu a funkciu diakonov v rôznych kresťanských konfe-

siách, ako aj určitý možný obsah pre ekumenické premýšľanie.

V tretej kapitole T. Pružinec ponúka teologickú analýzu diakonátu zakotveného do služobného charakteru Cirkvi. Jeho teologická argumentácia je silná v zdôraznení toho, že teológia diakonátu musí byť chápaná v diakonii celej Cirkvi.

Záverom, v poslednej kapitole rozoberá autor konkrétne otázky, ktoré vyvoláva diakonát, ako je charitatívna a sociálna služba v nadväznosti na diakoniu slova a liturgie. Táto záverečná kapitola ponúka zrelý teologický pohľad autora na diakona v ministériu diakonie, čo je potrebné chápať v priamej nadväznosti na Boží ľud.

Viacere podnetné myšlienky, ktoré autor uvádza, si zasluhujú hlbšie a ďalšie rozpracovanie, na čo sa slovenská teologická obec môže právom tešiť. Ide predovšetkým o otázku, ako teologicky zdôvodniť „náhle“ objavenie sa unifikáčného pohľadu na diakonát po tom, ako novozákonné spisy ponúkli plurálny pohľad naň. Táto reflexia by obohatila prechod z prvej kapitoly do druhej.

Tiež by bolo vhodné rozšíriť štúdiu o poznanie latinskej patristickej a ranoscholastickej tradície spred reformácie, ktorej je, bohužiaľ, venovaná iba krátka reflexia (s. 69 – 70). Reformátori totiž vychádzali z tradície a často sa opierali o rôzne názory netomistických teologických škôl.

Napriek týmto menším pripomienkam, práca je jednoznačne vyso-

ko vedecká a inšpirujúca pre slovenských teológov.

ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: milos.lichner@tftu.sk

HENZE, Matthias (ed.): *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids (MI); Cambridge (UK) : Eerdmans, 2012. 568 s. ISBN 978-0-8028-0388-7

Zborník vedeckých esejí, ktorý zostavil Matthias Henze, pozostáva z 18 príspevkov renomovaných biblistov, ktorí sa venujú literatúre intertestamentárneho obdobia. Ich spoločným menovateľom je zameranie na skorú interpretáciu v judaizme, ktorú môžeme vystopovať v časovom rozmedzí od 3. stor. pred Kr. po 2 stor. po Kr. Po úvodnom článku Jamesa L. Kugela o počiatkoch biblickej interpretácie sú príspevky autorov organizované v šiestich celkoch.

Prvý, označený ako „Hebrew Bible/Old Testament“, obsahuje príspevok zameraný na interpretáciu v rámci samotnej Hebrejskej Biblie (inner-biblical interpretation) od Yair Zakovitcha, interpretáciu v Septuaginte, kde sa Martin Rösel sústreďuje na miesta, kde sa prekladatelia správajú ako interpreti, a nakoniec na interpretáciu biblických textov v targúmoch, ktorú sleduje Edward M. Cook.

Ďalšia sekcia vystupuje pod označením „Rewritten Bible“. Tu nájdeme analyzovaný prístup k interpretácii, ktorý sa nachádza v apokryfnej knihe Jubileí, Genesis Apocryphon a Liber Antiquitatum Biblicarum od anonymného autora, odbornej verejnosti známeho ako Pseudo-Filón. Pri

knihe Jubileí sa Jaques van Ruiten zameriava na prácu autora, ktorý podľa neho verne čítal text knihy Genesis, ale usiloval sa z neho odstrániť zbytočné napätia. Svoju tézu dokladá rozborom Jub 11,14 – 12,15. Moshe Bernstein sa pri Genesis Apocryphon pýta, aký je jeho vzťah k inej literatúre obdobia Druhého chrámu, aký je žáner diela a spôsob jeho prerozprávania príbehu Genesis. Howard Jacobson nakoniec skúma egegézu v Liber Antiquitatum Bibliacarum, ktorá je prominentnou ukážkou typu literatúry označovanej ako „Rewritten Bible“.

Tretia sekcia je zameraná na literatúru Kumránu. Shani Tzoref rozoberá interpretáciu prítomnú v Ráde jednoty (1QS), George J. Brooke v pešarim a Sarah Tanzer v žalmoch Hodajot.

Štvrtá sekcia skúma apokalyptickú literatúru a Závety patriarchov. Editor celého zborníka Matthias Henze v tejto sekcii analyzuje používanie biblických textov v knihe Daniel, Hindy Najman sa pýta, prečo sa apokryfné spisy 4 Ezd a 2 Bar odvolávajú práve na tradície o Ezdrášovi a Baruchovi, a Robert Kugler skúma obsahovú stránku apokryfných Závetov patriarchov, ich žáner a nosné témy.

Štvrtá sekcia prezentuje štúdium múdroslovnej literatúry a na rozdiel od predchádzajúcich častí obsahuje len dve eseje. Benjamin G. Wright III sa zameril na interpretáciu v kni-

he Sirachovho syna a Peter Enns na interpretáciu v knihe Múdrosti.

Piata sekcia pod názvom „Helenistický judaizmus“ obsahuje takisto len dva príspevky. Georgy E. Sterling sa tu pýta na vzťah Filóna Alexandrijského k biblickému textu a Zuleika Rodgers zasa rozoberá interpretáciu biblického textu u Jozefa Flávia.

Posledná, šiesta sekcia je pomenovaná „Biblical Interpretation in Antiquity“ a obsahuje len jeden článok od Aharona Shemesha. Autor skúma rôzne interpretácie nachádzajúce sa v kumránskych textoch a usiluje sa objasniť vývoj od kumránskych komentárov k rabínskym interpretačným technikám, predovšetkým v halachickej literatúre.

Tematický zborník vedeckých článkov, ktorý zostavil Matthias Henze, je veľmi dobrým vodidlom pre štúdium biblickej interpretácie v najstaršom období. Staví na bohatstve poznatkov vychádzajúcich zo štúdia a odbornej diskusie o tomto jave, ktorá trvá už desaťročia, ale zároveň prináša nové pohľady a ukazuje, že je tu stále priestor pre obohatenie nášho poznania v tejto oblasti.

Dr. Jozef Tiňo
Teologická fakulta
Trnavskej univerzity
Kostolná 1
814 99 Bratislava

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 stylistické 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