

Bratislava

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

2/2014
ročník XII

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis
ročník XII, 2014, číslo 2

Recenzovaný časopis
Vychádza dvakrát ročne

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

Dátum vydania: december 2014

Redakčná rada:

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

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

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

OBSAH

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Ján Branislav Mičkovíc

Kritériá teologického myslenia vo svetle politickej teológie

D. Sölleovej a J. B. Metza 5

Šimon Marinčák

Prednes prokeimenu v histórii slovanského liturgického formulára
konštantínopolskej tradície s dôrazom na prax v cirkvi

bývanej Mukačevskej eparchie 17

Branislav Krasnovský

Rímska Legio X Fretensis a jej miesto v biblickej tradícii

a dejinách Svätej zeme 43

Joshua T. Searle

Kritická odpoveď z baptistickej perspektívy na dokument

„Cirkev v ústrety spoločnej vízii“ 57

RECENZIE

Miloš Lichner SJ

MASSIE, Alban: *Le peuple juif dans le Contra Faustum Manichaeum
de saint Augustin*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2011. 666 s.

ISBN 978-2-85121-248-1 71

Helena Panczová

ŘEHOŘ Z NYSSY: *O stvoření člověka*. Řecko-české vydání.

Úvodní studie, překlad a poznámky Magdalena Bláhová.

Knihovna raně křesťanské tradice XIV. Praha : Oikoymenh, 2013. 273 s.

ISBN 978-80-7298-484-8 73

Jozef Tiňo

PRUDKÝ, Martin, HELLER, Jan, a i.: *Obtížné oddíly Předních proroků*.

Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2013. 463 s.

ISBN 978-80-7195-724-9 75

Marcela Andoková

LICHNER, Miloš: *Lev Velký a jeho Tomus ad Flavianum : Preklad a analýza
textu*. Trnava : Dobrá kniha, 2014. 87 s.

ISBN 978-80-7141-859-7 76

SPRÁVY

Miloš Lichner SJ

„Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku.“
Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta
Trnavskej univerzity. Bratislava 12. decembra 2014 79

Šimon Marinčák

„Jezuiti a východné cirkvi.“ Medzinárodná vedecká konferencia.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka.
Košice 14. – 15. mája 2014 81

Šimon Marinčák

Odborný seminár o tradičnej a novodobej netradičnej religiozite
v súčasnej spoločnosti. Centrum spirituality Východ – Západ
Michala Lacka. Košice 23. septembra 2014 83

CONTENTS

ARTICLES

Ján Branislav Mičkovíc

Criteria of Theological Reflection in the Light of the Political Theology
of Dorothee Sölle and Johann Baptist Metz 5

Šimon Marinčák

Performance of Prokeimenon in History of Slavonic Liturgical Formulary
with Focus on Practice in Former Eparchy in Mukacevo 17

Branislav Krasnovský

Roman Legio X Fretensis : Its Place in Biblical Tradition
and History of Palestine 43

Joshua T. Searle

Moving Towards an Ecumenism of Koinonia : A Critical Response
to ‘The Church Towards a Common Vision’ from a baptistic Perspective 57

REVIEWS AND MATERIALS

Kritériá teologického myslenia vo svetle politickej teológie D. Sölleovej a J. B. Metza

Ján Branislav Mičkovic

MIČKOVIC, B.: Criteria of Theological Reflection in the Light of the Political Theology of Dorothee Sölle and Johann Baptist Metz. *Teologický časopis*, XII, 2014, 2, s. 5 – 16. European Enlightenment marks an important turning point in thinking about the world in the natural sciences, but also in the field of spiritual knowledge. The object of human perception moves from the realm of the abstract, with its idea of the world as the unchanging whole, to the level of human experience, history, and society. Looking for its original place within the Modern Period's concept of the world as a 'concept of the man', Christian theology responds to the given trend with some delay. Political theology roots of which reach back to the 60's of the last century represents the peak of this effort. To talk about God means there to talk about the man, and to talk about the man means, in turn, to talk about him in the context of public affairs.

Podstatu kritérií teologického myslenia zachytáva jedinečným spôsobom kresťanská náboženská tradícia, ktorej centrálnym poznaním je, že o Bohu možno hovoriť natoľko, nakoľko *on* sám (ako transcendentný) opúšťa svoje nedostupné výšiny a *vtelí sa* (ako imanentný), teda stáva sa súčasťou skúsenosti človeka. Túto sprostredkovateľskú iniciatívu Boha vyjadruje jedinečným spôsobom jeden z pilierov kresťanskej viery: *Boh sa stal človekom*, človekom však ešte ľudskejšim, ako by sa od Boha očakávalo, totiž človekom podliehajúcim *utrpeniu* a *smrti*. Bol to paradoxne neobyčajne ľudský, nie príliš božský údel, ktorý napokon našiel svoje vyvrcholenie vo *vzkriesení*. Vychádzajúc z prastarého židovského chápania vzkriesenia možno hovoriť o vzkriesení v zmysle spasiteľskej obnovy empiricky vnímateľnej skutočnosti, a to na rovine osobnej, ako aj spoločenskej i dejinnej. V tomto zmysle je vzkriesenie prameňom nádeje, ktorá je osobnou nádejou, no svoje zavŕšenie nachádza v spoločenstve ľudí, rovnako ako je dejinnou nádejou s dôsledkami na minulosť, prítomnosť i budúcnosť. Jadrom jej obsahu je obnova Božieho ľudu ako celku pôsobiaca naprieč dejinami, aj v prospech minulých generácií – ich utrpenie a smrť nie sú len dávno zabudnutou epizódou minulosti.

Tento rýdzo kresťanský prístup k otázke Boha zastávajú neprehliadnuteľným spôsobom dve výrazné osobnosti nemeckej teológie 20. a 21. storočia: evanjelická teologička Dorothee Sölle a katolícky teológ Johann Baptist Metz. Popri refor-

movanom teológovi Jürgenovi Moltmannovi patria Sölle a Metz k zakladateľom a hlavným predstaviteľom tzv. politickej teológie, ktorej programovo formulované požiadavky siahajú do šesťdesiatych rokov minulého storočia. Ako ambiciózny projekt mladých teológov vstupujúcich do služieb akademickej teológie na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov, teda v období mohutnej kritickej reakcie na ešte rezonujúcu vojnovú minulosť Nemecka a Európy, je politická teológia dôslednou reflexiou Boha vo vzťahu k verejnému daniu. Vychádzajúc z programového nastavenia tohto teologického prúdu, pre ktorý je vzťah teológie, resp. náboženstva a politiky, určujúci, je zrejme, že o Bohu nemožno uvažovať bez ohľadu na kontext, v ktorom sa myšlienka Boha rodí, ale aj sa s ním konfrontuje. Týmto kontextom je verejná sféra, ktorá je vo veľkej miere poznačená negatívnou skúsenosťou, skúsenosťou zla, nelásky, nespravodlivosti, napokon utrpenia a smrti. Až v zmysle tohto bolestne prežitého kontextu možno hovoriť o elementárnej vernosti voči centrálnej udalosti kresťanského posolstva, totiž voči Kristovmu krížu, ktorý zostáva nepochopeným, ak v ňom spoznáваме len osud „historického Ježiša“, nie však aj utrpenie minulých i súčasným generácií, v ktorých Kristus trpel a neustále trpí na kríži.

VÝCHODISKÁ TEOLÓGIÍ D. SÖLLEOVEJ A J. B. METZA

Teologické koncepty Sölleovej a Metza nachádzajú svoju východiskovú pozíciu v európskom osvietenstve a v jeho ideáli slobody, v zmysle ktorého sa človek zmocňuje svojho prirodzeného práva na sebaurčenie. Túto elementárnu ľudskú potrebu výstižne zachytil Immanuel Kant, ktorý osvietenstvo definoval ako „oslobodenie človeka od sebou zavinenej nedospelosti“¹. Keďže podľa Kanta už nie je nutné dať sa určovať cudzími silami, ako to bolo do veľkej miery pred obdobia osvietenstva, môže byť dôvodom nedospelosti človeka len jeho vlastná lenivosť alebo zbabelosť. Dospelým, čiže osvieteným, sa naproti tomu stáva ten, kto je dostatočne usilovný a odvážny „poslúžiť si vlastným rozumom bez pričinenia iného“². Kant teda osvietenstvo nechápal len ako konkrétny, historicky určiteľný medzník, ale predovšetkým ako udalosť neustále aktualizovanú úsilím dospievajúceho človeka o sebaurčenie.

Za ideový impulz takto uskutočňovanej vízie slobody možno pokladať istú, pre novoveký svetonázor významnú skúsenosť: „smrť Boha“.³ V zmysle

¹ KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT, Immanuel: *Werkausgabe*. Bd. 11. Ed. W. Weischedel. Frankfurt a. M., 1977, s. 53.

² KANT, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT, I.: *Werkausgabe*. Bd. 11, s. 53.

³ Porov. SÖLLE, Dorothee: Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In:

toho, ako sa s touto kresťanstvom podnietenou, no do dôsledku až v novoveku uplatnenou skúsenosťou vyrovnali jej dvaja najvplyvnejší myslitelia Hegel a Nietzsche, vyjadruje skúsenosť Boha ako mŕtveho jedinečným spôsobom osvietenstvo, definujúce sa ako „oslobodenie človeka od sebou zavinenej nedospelosti“, kantovským jazykom povedané. Všetko, čo zostáva vo vzťahu k človeku a jeho potrebe slobody intaktné, je „mŕtve“. Mŕtva je akákoľvek abstrakcia, vrátane pojmu Boha, odtrhnutá od nastolenej požiadavky osvietenstva. V tomto zmysle je Boh mŕtvy.

Ak sa teda podmienky myslenia zmenili, ako k tomu radikálne došlo v novovekých dejinách, treba si položiť otázku, ako je možné z teológie urobiť rovnocenného partnera kritického rozumu bez podozrenia z kriesenia predosvietenských náboženských predstáv. Hľadanou odpoveďou môžu byť koncepty dvojice teológov, ktoré v úsilí o priblíženie teológie k požiadavkám novoveku zohrali dôležitú úlohu: Rudolf Bultmann a jeho *existenciálna teológia* a Karl Rahner a jeho *transcendentálna teológia*. Bultmann, nepriamy učiteľ Sölleovej, a Rahner, učiteľ Metza, mali zároveň enormný vplyv na počiatky akademickej činnosti svojich žiakov.⁴

Podobne ako vzťah dvoch politických teológov Sölleovej a Metza, dosvedčuje aj táto nová, viac-menej náhodne zložená evanjelicko-katolícka dvojica teológov, Bultmann a Rahner, viaceré paralely a za ich styčný bod možno pokladať *spojenie teológie a antropológie*.⁵ V konkrétnej podobe vyjadruje toto spojenie určitý, Rahnerovým jazykom povedané, „antropologický obrat“, teda *odklon* od klasickej metafyziky a zároveň *príklon* k človeku, k zohľadneniu jeho autonómneho vzťahu ku skutočnosti. V reakcii na klasické teologické školy, či už evanjelickú ortodoxiu alebo katolícku scholastiku, ktorých východiskovú pozíciu tvorilo výlučne kresťanské zjavenie, vychádza nová antropologická paradigma teológie z ľudskej potreby po sebaurčení, pričom svoje pôsobisko nachádza vo vzájomnom vzťahu *zjavenia a sebaurčenia*. Človek a Boh tak vstupujú do vzájomného, teda nie konkurenčného vzťahu, ktorý začína byť kľúčovým pre teológiu s ambíciou prekročiť prah smerom k novoveku.

Ak sa však teológia má stať priestorom reflexie Boha vo vzťahu k človeku, ako to požadujú antropologicky zamerané teológie, musí sa nevyhnutne stať jej súčasťou filozofia ako umenie sekulárnej interpretácie ľudskej existencie.

SÖLLE, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Ed. U. Baltz-Otto, F. Steffensky. Stuttgart, 2006, s. 11; METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Mainz; München, 1968, s. 56.

⁴ Porov. SÖLLE, Dorothee: Gegenwind : Erinnerungen. In: SÖLLE, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Ed. U. Baltz-Otto, F. Steffensky. Freiburg, 2010, s. 49; METZ, Johann Baptist: *Den Glauben lernen und lehren : Dank an Karl Rahner*. München, 1984, s. 15.

⁵ Porov. PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen, 1983, s. 11.

Tak u Bultmanna, ako aj u Rahnera možno toto presvedčenie pozorovať predovšetkým na ich záujme o Martina Heideggera, ktorého filozofickú analýzu a terminológiu preberajú a adaptujú na vlastné teologické koncepty. Obzvlášť dôležitú úlohu tu hrá Heideggerovo chápanie *existencie* a s ňou súvisiace rozlíšenie medzi *nevlastnou* a *vlastnou* existenciou. Pod pojmom „existencia“ rozumie Heidegger bytie (Dasein), ktoré je „bytím vo svete“ (In-der-Welt-sein), ale zároveň má ako „bytie v sebe“ (Sein) možnosť vlastnej realizácie.⁶ Táto aktivita bytia *vo svete* a zároveň *v sebe* predpokladá schopnosť presahu, ktorá bytiu umožňuje prejsť od určenia svetom, teda od nevlastnej existencie, k určaniu sebou, teda ku vlastnej existencii.⁷ Vďaka tejto schopnosti je človek dejinnou bytosťou zameranou na budúcnosť.

Je však otázne, do akej miery sa teológovia Bultmann a Rahner môžu dať ovplyvniť Heideggerovou ontológiou, ako aj filozofiou vôbec. Predmetom teológie je predsa Boh, ktorého nemožno vylúčiť z účasti na utváraní vlastnej existencie. Z teologického hľadiska je Boh skôr ten, kto takúto existenciu umožňuje, čo vonkoncom nestojí v rozpore s emancipačnými potrebami človeka.⁸ Bultmann a Rahner sú presvedčení, že úsilie o vlastný spôsob bytia nie je autonómnym aktom človeka, ale vždy aktom v spolupráci s Bohom: Je to akt *viery*, povie Bultmann, a akt *milosti*, pripája sa Rahner.⁹ Ak sa človek tohto Bohom umožneného aktu zmocní, dospeje k poznaniu vlastnej existencie.

NA CESTE K POLITICKEJ TEOLÓGII

Keďže koncept existencie v teológiách Bultmanna a Rahnera vychádza predovšetkým z osvietenského ideálu slobody jednotlivca, nemožno prehliadnúť závažný nedostatok takto chápanej slobodne sa realizujúcej existencie. Týmto nedostatkom je jej exkluzívny charakter. Vráťme sa ešte raz ku Kantovmu chápaniu osvieteného človeka – dospelý je ten, kto je usilovný a odvážny „poslúžiť si vlastným rozumom bez pričinenia iného“ – a možno skonštatovať, že dospelým, ktorého mal Kant na mysli, sa nemohol stať človek podpriemerných, ba ani priemerných možností a schopností. Mohol sa ním stať len dostatočne svojbytný človek, iným slovom *občan*, teda politicky už etablovaný človek. Avšak

⁶ Porov. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, ¹⁷1993, s. 191.

⁷ Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 146.

⁸ Porov. PANNENBERG, W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, s. 12.

⁹ Porov. BULTMANN, Rudolf: Glauben und Verstehen. In: BULTMANN, Rudolf: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 4. Tübingen, 1933, s. 165; RAHNER, Karl: Gnade als Mitte menschlicher Existenz : Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages. In: RAHNER, Karl: *Sämtliche Werke*. Bd. 25. Vyd. Karl-Rahner-Stiftung. Ed. K. Lehmann, J. B. Metz, A. Raffelt, H. Vorgrimler, A. R. Batlogg. Freiburg i. Br., 2008, s. 13.

to, že sú aj nedospelí, ktorí si nie z dôvodu vlastnej lenivosti alebo zbabelosti nemôžu poslužiť vlastným rozumom bez pričinenia iného, sa od čias Kanta až po dnešok sotva berie do úvahy. Okrem osvietenstvom sľubovanej dospelosti sa do popredia dostáva aj iná skúsenosť: skúsenosť bolestnej bezmocnosti, ktorá človeku z princípu znemožňuje sebaurčenie.

Hoci antropologická paradigma vytvorila Sölleovej a Metzovi dôstojnú štartovaciu pozíciu, čoskoro si mladí teológovia uvedomujú, že požiadavky Bultmanna a Rahnera sú nedostatočné, keďže jednota antropológie a teológie, ktorú oni zdôrazňovali, nie je zasadená do svojho svetského, teda dejinného a spoločenského kontextu. Ani o človeku, ani o Bohu nie je možné hovoriť bez reflexie rozporuplnosti sveta, jeho skúsenosti utrpenia, ale aj nezlomnej nádeje na lepšiu budúcnosť. Až táto elementárna ľudská skúsenosť vo svete vracia pojmom ako „človek“ či „boh“ ich pôvodný význam.

Presvedčenie, že teologické pojmy nachádzajú svoj pôvodný obsah v ľudskej skúsenosti sveta, čerpajú Sölleová a Metz ponajprv z tzv. *sekularizačnej tézy*, ktorej základnou myšlienkou je, že novovekom iniciovaná sekularizácia nestojí v rozpore s kresťanskou vierou, ale naopak z nej vychádza.¹⁰ Aj napriek špecificky novovekej skúsenosti, že sekularizáciou vyvolané popretie sveta ako bohmi ovládaného výrazne otriaslo náboženským vedomím, trvajú reprezentanti tejto tézy na rýdzo kresťanskom pôvode sekularizačných procesov.¹¹ Vnímanie sveta ako svetského, teda nie božského, umožňuje z tohto pohľadu práve kresťanstvo vychádzajúce z poznania, že svet je priestorom nedostatku Boha, ale ako taký je aj priestorom zameraným na budúcnosť jeho prisľúbení. Na kresťanskom základe vybudovaný charakter ľudskej nádeje poukazuje na Boha, ktorý síce nie je materiálne uchopiteľný, ale o to viac je predmetom neochvejnej viery, viery v Boha prichádzajúceho z budúcnosti.

Vrchol sekulárnej podoby kresťanského chápania sveta ako svetského tvorí dovtedajšou teológiou nepovšimnutý fenomén, totiž marxizmus, ktorý Sölleová a Metz chápu ako jednu z najväčších výziev novoveku pre kresťanstvo. Avšak ešte dôležitejšia ako Marx je pre Sölleovú a Metza Blochova interpretácia Marxovej filozofie. Ernst Bloch na marxizme oceňuje jeho dialektické uchopenie skutočnosti. Ide o skutočnosť objektívne danej *nutnosti*, zodpovednej za každému dostupnú skúsenosť nedostatku, ale aj o skutočnosť *možnosti* slobody, kto-

¹⁰ Porov. SÖLLE, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben : Beiträge zur Theologie. In: SÖLLE, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Ed. U. Baltz-Otto, F. Steffensky. Stuttgart, 2006, s. 196; METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, s. 17.

¹¹ Porov. GOGARTEN, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit : Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart, 1958, s. 11.

rú je potrebné prakticky uskutočňovať.¹² Filozofickým spôsobom vyjadruje túto utopickú tézu *dialektika teórie a praxe*, ako aj *subjektu a objektu*, ktorú marxizmus odvíja od ideologickej a náboženskej kritiky vzťahu *poznania a záujmu*.¹³ V zmysle tejto dialekticky uchopenej kritiky poznania je človeku umožnené len také poznanie (teória), ktoré sa dá určovať záujmom o „použitie rozumu“ (prax) – a to tak jednotlivcom (subjekt), ako aj vo vzťahu k iným (objekt). Použitie rozumu, ktoré Kant vyhradil len dostatočne emancipovanému subjektu, sa tak stáva pre marxizmus vecou politického záujmu. Ukazuje sa teda, že prax a subjekt nie sú politicky neutrálne, ale sú ukotvené vo verejnej sfére, ktorá ich determinuje.

Dialektický princíp poznania, ako ho reprezentuje marxizmus, prenášajú Sölleová a Metz napokon na pôdu teológie. Vo vzťahu k nej sa možno pýtať, nakoľko vykazuje predmet jej poznania, teda Boh, hodnotu *pravdy*. Pojem Boha ako ideálu absolútneho dobra (teória) sa v tomto zmysle natoľko zúčastňuje na utváraní pravdy, nakoľko je reálnym odrazom záujmu o uskutočňovanie jeho obsahu (prax) – a to jednotlivcom (subjekt), no predovšetkým vo vzťahu k iným (objekt). Zjednodušene povedané: *Pravdivé je to, čo je uskutočňované a čo platí pre každého*. Prípadné nerešpektovanie tohto verifikačného kritéria pojmov prezrádza záujem, ktorý nevychádza z deklarovaného obsahu teológie, ktorým je Boh ako dobro. Teologické pojmy sa v takom prípade stávajú prostriedkom na presadenie záujmu moci rôznych jednotlivcov či skupín, ako k tomu dochádza v prípade náboženstva konajúceho na objednávku reálnej politickej sily.

VZNIK A ROZVOJ POLITICKEJ TEOLOGIE

Takto uchopený predmet teológie predpokladá nový prístup, ktorý by mladej generácii teológov poskytol vhodný priestor na formulovanie ich revolučných myšlienok. Týmto priestorom je projekt politickej teológie. Nehľadiac na konfesiónalnu rozmanitosť, s ktorou je tento projekt od jeho počiatku spojený, možno za prvý impulz ku vzniku politickej teológie pokladať prednášku J. B. Metza „Cirkev a svet vo svetle politickej teológie“, ktorú predniesol v roku 1967 na medzinárodnom teologickom kongrese v Toronte.¹⁴ K diskusii o politickej teológii prispela v roku 1971 napokon aj Dorothee Sölle svojou knihou *Politic-*

¹² Porov. BLOCH, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. In: BLOCH, Ernst: *Werkausgabe*. Bd. 5. Frankfurt a. M., 1985, s. 284–288.

¹³ Porov. METZ, Johann Baptist: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*. 1967–1997. Mainz, 1997, s. 107–109.

¹⁴ Prednášku autor zahrnul do svojho prvého systematického diela *K teológii sveta (Zur Theologie der Welt)*, ktoré vyšlo v roku 1968. Porov. METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, s. 99–116.

ká teológia, jej podtitul „Spor s Rudolfom Bultmannom“ naznačuje definitívny rozchod s teologickou paradigmatou jej učiteľa.

V zhode s teologickou predstavou Sölleovej formuluje Metz dve úlohy politickej teológie.¹⁵ Politickú teológiu chápe Metz najprv ako *kritický korektív voči extrémnej tendencii k privatizácii zo strany súčasnej teológie*: Hoci politickí teológovia uznávajú, že súčasné paradigmy v podobe existenciálnej či transcendentálnej teológie adekvátne reagujú na výzvu novoveku, predsa im neunikla nedostatočnosť tejto reakcie, keďže novoveký dôraz na človeka a jeho činnosť sprivatizovali, teda zredukovali na individuálnu činnosť jednotlivca. Vychádzajúc z tohto kritického postoja, formuluje Metz úlohu politickej teológie pozitívne ako *eschatologické posolstvo v podmienkach súčasnej spoločnosti*. Ide o úlohu sprostredkovanú biblickým ohlasovaním Božieho kráľovstva, ako kráľovstva, ktoré sa uskutočňuje už v súčasnej spoločnosti.

Staronový pojem „politická teológia“ sa však už krátko po svojej prezentácii ukázal ako problematický. Kritikou nešetril napr. nemecký politik a publicista Hans Maier, ktorý poukázal na nebezpečenstvo identifikácie náboženstva s politikou, ako sme s ním konfrontovaní už od čias konštantínovského obratu.¹⁶ V reakcii na Maiera však Sölleová a Metz upozorňujú, že politická teológia v ich podaní nie je teológiou genitívu, v tomto prípade teológiou politiky, ktorej bezprostredný vzťah k politike by bol priamou ideologizáciou náboženstva. Podobne v rozpore s „politickou teológiou“ Carla Schmitta, nemeckého právnika, ktorý v 20. rokoch minulého storočia rozvinul istú formu politickej teológie vo vzťahu ku štátu a jeho záujmom, mladej generácii teológov nejde o afirmatívny vzťah k politike. Ich politicko-teologické presvedčenie vychádza predovšetkým z novovekých požiadaviek, konkrétne z osvietenského *rozlíšenia štátu od spoločnosti*.¹⁷ Vo svetle tejto zásadnej, až v novoveku zaznamenatej zmeny vo vzťahu k politike, nadobúda kresťanstvo kritický a zároveň oslobodzujúci vzťah k politike, bez ktorého nie je možné dosiahnuť akúkoľvek zmenu vo verejnej sfére.

Pre Sölleovú však zostáva kontroverzný názov nového teologického prúdu nešťastný. Sebakriticky sa po niekoľkých rokoch pýta: „Prečo sme, minimálne niekoľko rokov, na tomto pojme trvali a prečo nám nič lepšie neprišlo na myseľ?“¹⁸ Príliš opatrný, príliš formálny a príliš viacznačný je podľa Sölleovej tento

¹⁵ Porov. METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, s. 99 – 107.

¹⁶ Porov. MAIER, Hans: „Politische Theologie“? Einwände eines Laien. In: PEUKERT, H. (ed.): *Diskussion zur „politischen Theologie“*. Mainz; München, 1969, s. 7.

¹⁷ Porov. SÖLLE, Dorothee: *Politische Theologie : Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. In: SÖLLE, Dorothee: *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Ed. U. Baltz-Otto, F. Steffensky. Stuttgart, 2006, s. 35.

¹⁸ SÖLLE, Dorothee: *Mutanfälle : Texte zum Umdenken*. In: SÖLLE, Dorothee: *Gesammelte*

pojmem, ktorý okrem toho vytvára zlý obraz o teológii v jej vzťahu k verejným otázkam.¹⁹ Napokon sa Sölleová rozhoduje pre výraz „politická interpretácia“, ktorú chápe ako reakciu na Bultmannovu existenciálnu interpretáciu, a o niekoľko rokov neskôr pre výraz „teológia oslobodenia“, ktorú koncipuje podľa vzoru latinskoamerickej *Teología de la Liberación*, no z pohľadu teologičky žijúcej v tzv. prvom svete. Vďaka živým kontaktom s latinskoamerickými teológmi, predovšetkým s niekdajším nikaraguajským ministrom kultúry a básnikom Ernestom Cardenalom, je Sölleová nadšená týmto teologickým projektom, ktorý vníma ako veľký dar tretieho sveta prvému svetu. Samu seba teda označuje ako teologičku oslobodenia prvého sveta.

Aj vďaka vyslovene politickému rázu teológie oslobodenia možno Sölleovú naďalej označovať ako politickú teologičku, ktorú v zhode s Metzom charakterizuje reakcia na tri veľké výzvy 20. storočia. Okrem spomínaného *marxizmu*, ktorého chápanie sveta ako dejín a spoločnosti možno pokladať za centrálnu výzvu novoveku, prijímajú politickí teológovia ešte dve veľké výzvy súčasnosti. Ako nemeckí teológovia si Sölleová a Metz uvedomujú, že o Bohu možno hovoriť len s ohľadom na azda najväčšiu katastrofu nemeckých a európskych dejín – *Osvienčim*. A ako teológovia prvého sveta sú obaja zajedno v tom, že o Bohu možno hovoriť len s ohľadom na nespravodlivé rozdelenie sveta na jeho bohatšiu a chudobnejšiu časť – *tretí svet*. Všetky tri impulzy sú veľmi prítomné v ich teologických dielach.

Aj napriek uvedeným zhodám v teologických dielach Sölleovej a Metza, ktoré oboch autorov charakterizujú ako politických teológov, jestvujú tu viaceré spory, ktorých vyvrcholenie nájdeme v odlišnom postoji teológov k *otázke teodícey*. Odlišné vyrovnanie sa s touto otázkou má zásadný vplyv na chápanie Boha a z neho vychádzajúce chápanie človeka, jeho úlohy v dejinách a spoločnosti. Odlišnosti možno nachádzať v oblasti kristológie a interpretácie kresťanského posolstva, jeho dôrazu na vtelenie Boha, smrť a vzkriesenie Bohočloveka, ako aj v oblasti eschatológie a definície pozície jednotlivca i cirkvi vo vzťahu k verejnej sfére. Uvedené odlišnosti možno zhrnúť do formulácie dvoch modelov teologického myslenia, ktoré už názvami prezrádzajú vzájomnú opozíciu: Ide o *postteistický* model Sölleovej a *postidealistický* model Metza.

Werke. Bd. 3. Ed. U. Baltz-Otto, F. Steffensky. Stuttgart, 2006, s. 273.

¹⁹ Porov. SÖLLE, D.: Mutanfälle : Texte zum Umdenken. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 273.

POSTTEISTICKÝ MODEL

Ešte v 60. rokoch 20. storočia formuluje Sölleová svoje postteistické myšlienky, ktoré tvoria základ jej teologického myslenia.²⁰ Teologický model postteizmu vychádza z neodškriepiteľnej skúsenosti „smrti Boha“, ktorá podľa Sölleovej definitívne znemožnila vnímať Boha ako objektívne dané bytie, ako je to obsahom tak teistickej, ako aj ateistickej predstavy – s tým rozdielom, že prvá existenciu takto chápaného Boha prijíma, druhá naopak vyvracia. Úlohou tohto projektu je preto poukázať na možnosť viery v Boha, ktorá nepristupuje k teizmu a ateizmu jednotlivo, ale je naopak syntézou teistickej skúsenosti „Boh je“ a ateistickej skúsenosti „Boh je mŕtvy“.²¹ Napriek zdanlivému rozporu tohto tvrdenia je Sölleová presvedčená, že len v zjednotení týchto dvoch proti sebe stojacich tvrdení nadobúda človek potrebnú tretiu skúsenosť „Boh sa stáva“, ktorá je napokon hľadanou možnosťou viery. Pomocou špekulatívnej metódy získava teda Sölleová pozitíva oboch postojov: *teistickej viery*, ktorá je zo svojej podstaty bez *ateistickej skepsy* nemožná.

Syntéza teistickej a ateistickej skúsenosti umožňujúca ideu uskutočňujúceho sa Boha prezrádza, že Sölleová si po inšpiráciu nešla k najpopulárnejšiemu (hoci azda najskeptickému) prorokovi „smrti Boha“, totiž k Nietzschemu, ale k Hegelovi, ktorý túto myšlienku systematicky spracoval ako prvý. Zatiaľ čo u Nietzscheho je „smrť Boha“ vyjadrením konca kresťanského teizmu a začiatku novovekého ateizmu, dáva Hegel tento pôvodne kresťanský výraz do služieb idealistickej špekulácie, ktorej ide spravidla o riešenie. Riešenie Hegel nenachádza v odpovedi teizmu či ateizmu, ale v tretej pozícii, v dejinnom sprostredkovaní Boha.

Vo všeobecnosti sa smrťou nemyslí len smrť konkrétnej bytosti, lebo táto zasahuje aj druhého, ktorý bol so zosnulým v určitom vzťahu. Podobne, ako sa človek stavia ku smrti inej osoby, možno sa pýtať aj vo vzťahu ku „smrti Boha“: „Komu Boh zomrel?“ Odpoveď na túto otázku formuluje Sölleová najprv negatívne: „Boh nezomrel tým, ktorí o ňom môžu hovoriť v zmysle, že Boh nie je – rovnako ako Boh nežije pre tých, ktorí sa domnievajú, že Boh je.“²² O tom, komu Boh zomrel, rozhodujú podľa Sölleovej predovšetkým tí, čo opustili teistický koncept Boha a nato preukážu schopnosť *trpiet'* stratou iného. V nich sa Boh dejinne sprostredkuje.

²⁰ Porov. SÖLLE, D.: Atheistisch an Gott glauben : Beiträge zur Theologie. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 195 –217.

²¹ Porov. SÖLLE, D.: Atheistisch an Gott glauben : Beiträge zur Theologie. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 200.

²² SÖLLE, D.: Stellvertretung : Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 12.

Motív tejto sprostredkovateľskej úlohy Boha v dejinách spája Sölleová s predovšetkým v novoveku umocnenou túžbou po vlastnej identite, ktorú nikomu nemožno odoprieť. Podobne ako vieru, ani identitu nemožno získať v jej čistej podobe, ale opäť len pomocou dialektiky, ktorú v podaní Sölleovej najvýstižnejším spôsobom vyjadruje prastarý kresťanský termín „miestodržiteľstvo“ (Stellvertretung).²³ Centrálnou postavou miestodržiteľstva je Kristus zastupujúci Boha i človeka – a to tak, že sa s nimi identifikuje. Vďaka zastupujúcemu Kristovi, so sebou samým už identickému Bohočloveku, dosiahnu zastupovaní Boh a človek vlastnú identitu, ktorú síce v plnosti ešte nezískali, ale na ňu čakajú.

Ako pozorná Hegelova žiačka Sölleová nechápe miestodržiteľstvo ako úlohu rezervovanú výlučne historickému Ježišovi, ktorý žil v inom čase a v inom priestore ako my. Pojmom „Kristus“ vyjadruje Sölleová skôr istú *šifru*, umožňujúcu aj iným identifikovať sa s tými, ktorí na svoju identitu ešte čakajú.²⁴ Kristus ako symbol identifikácie predpokladá teda niekoľko podmienok: Keďže zastupovanie trvá len do času nadobudnutia identity zastupovaného, dbá zastupujúci na *čas* zastupovania a *osobu* zastupovaného.²⁵ Ako rešpektujúci tieto podmienky počíta zastupujúci zároveň so *závislosťou* od zastupovaného, čo je napokon dôvodom jeho utrpenia. Utrpenie zastupujúceho v prospech zastupovaného je sprievodným javom identifikácie.

Kristov kríž ako dôsledok jeho lásky, teda identifikácie s Bohom a človekom, tvorí pre Sölleovú centrálnu tému, keďže v tomto utrpení sa zrkadlí utrpenie Boha vo svete. Keďže Kristus zastupuje Boha, nie je len človekom, ale aj Bohom trpiacim vo svete.

„Keďže Kristus zostáva závislým od Boha, preto trpí a je nositeľom bolesti Boha vo svete. ... Závislý zástupca necháva otvorenú štrbinu, ktorá reprezentuje Boží život, a táto otvorená štrbina je konkrétna bolesť, ktorá sa nedá utíšiť, pokiaľ sa identita Boha vo svete nepreukáže.“²⁶

²³ Porov. SÖLLE, D.: Stellvertretung : Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 10.

²⁴ Porov. SÖLLE, D.: Stellvertretung : Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 119.

²⁵ Porov. SÖLLE, D.: Stellvertretung : Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 86–91.

²⁶ SÖLLE, D.: Stellvertretung : Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“. In: SÖLLE, D.: *Gesammelte Werke*. Bd. 3, s. 128.

POSTIDEALISTICKÝ MODEL

Charakteristickým prvkom teológie predstavenej Metzom je jeho postidealistická paradigma, pomocou ktorej sa usiluje interpretovať Nietzschem proklamovanú skúsenosť „smrti Boha“ v kontexte osvienčimskej katastrofy.²⁷ Až v kontexte Osvienčimu je totiž zrejmé, že výpoveď „Boh je mŕtvy“ prináša so sebou druhé, azda ešte šokujúcejšie poznanie: „človek je mŕtvy“. Ako napokon všetky katastrofy, ktorých tragickým následkom je smrť, nie je ani holokaust synonymom nachádzanej identity, ale predovšetkým skúsenosti cudzieho utrpenia, ktorá je s realizáciou vlastných záujmov nezlučiteľná.

Na túto skúsenosť negativity poznávaného sveta nadväzuje Metz so svojim konceptom teológie ako *teologia negativa budúcnosti*, v zmysle ktorej je ľudský optimizmus natoľko opodstatnený, nakoľko mu neunikne realita cudzieho utrpenia, ktorá je v zásade *negáciou* akýchkoľvek vlastných záujmov.²⁸ Jeden z najdôležitejších predpokladov tejto teológie je teda „určitá negácia“ (bestimmte Negation), od Hegela prevzatý, ale až Theodorom W. Adornom recipovaný pojem, ktorý Metz používa ako ochranu pred ideologizáciou budúcnosti, ku ktorej sa človek upína v nádeji.

V zmysle chápania „určitej negácie“ kreuje Metz pojem „určitej spomienky“ (bestimmte Erinnerung), ktorý tvorí základ jeho anemnetickej racionality a s ňou spojenej tézy *memorie*.²⁹ Pri koncipovaní tejto tézy vychádza Metz z pojmu spomienky u Herberta Marcuseho – jeho opis spomienky ako *nebezpečnej* (gefährliche Erinnerung) hovorí o kritickej a zároveň oslobodzujúcej sile pôsobiacej v dejinách a spoločnosti. Nebezpečenstvo tejto spomienky spočíva v jej intenzívnom vzťahu k minulosti, ktorej predošlá skúsenosť nelásky a nespravodlivosti má potenciál hrozby pre súčasnosť. To, čo malo v očiach páchatelov zla navždy zostať skryté, povstáva skrze spomienku k životu a provokuje súčasnosť a cynizmus zabúdania.

Sekulárnemu uchopeniu *memorie*, ako ho reprezentuje Marcuse, zodpovedá špecificky kresťanská podoba spomienky, ktorú Metz nachádza v definícii kresťanskej viery ako *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*.³⁰ V centre kresťanskej viery stojí spomienka na Ukrižovaného, na ktorej sa zakladá nádej pre utrpenie iných, utrpenie súčasných, ako aj minulých generácií. Tento radikálny univerzalizmus, vyjadrený predovšetkým zahrnutím minulých

²⁷ Porov. METZ, J. B.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 103–119; METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg; Basel; Wien, 2006, s. 5f.

²⁸ Porov. METZ, J. B.: *Zur Theologie der Welt*, s. 88.

²⁹ Porov. METZ, J. B.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 52.

³⁰ Porov. METZ, J. B.: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, s. 48.

generácií do konceptu nádeje, naznačuje, že Krista a jeho kríž nemožno chápať ako symbol identifikácie, akokoľvek ušľachtilá sa táto myšlienka zdá. Práve z dôvodu rešpektu voči cudziemu utrpeniu, ktoré pre trpiacich často nie je cnosťou, ale osudom vynútenou nutnosťou, možno chápať Krista skôr ako negáciu vlastných ambícií.

Ak ešte možno vo vzťahu k utrpeniu hovoriť o cnosti, tak je to *poslušnosť*, nazdáva sa Metz, ktorú možno stotožniť s poslušnosťou syna voči svojmu otcovi, Krista voči svojmu Bohu.³¹ Byť poslušný voči Bohu znamená v tomto zmysle *trpieť Bohom* (leiden an Gott), to znamená trpieť inakosťou Boha, Boha nekonečne iného ako ľudské projekcie.

„Otázka o miere jeho utrpenia je otázkou, či sa dá trpieť Bohom, bez možnosti sprostredkovania a kompenzácie. Ježišovo utrpenie bolo utrpením Bohom a jeho bezmocnosť či radikálnosť jeho poslušného *áno* možno posúdiť mierou práve tohto utrpenia. Jeho výkrik na kríži je výkrik Opusteného Bohom, ktorý však Boha nikdy neopustil.“³²

Ján Branislav Mičkovíc
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Universitätsring 1, 1010 Wien
e-mail: branjo.mickovic@gmail.com

³¹ Porov. METZ, Johann Baptist: *Zeit der Orden? : Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg; Basel; Wien, 1977, s. 67–78.

³² METZ, J. B.: *Zeit der Orden? : Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, s. 68.

Prednes prokeimenu v histórii slovanského liturgického formulára konštantínopolskej tradície s dôrazom na prax v cirkvi bývalej Mukačevskej eparchie

Šimon Marinčák

MARINČÁK, Š.: Performance of Prokeimenon in History of Slavonic Liturgical Formulary with Focus on Practice in Former Eparchy in Mukacevo. *Teologický časopis*, XII, 2014, 2, s. 17 – 42.

Prokeimenon, i.e. ‘something that precedes’, or ‘something that goes before’, is a verse of Psalm sung before the Readings at the Constantinopolitan Liturgies, i.e. Eucharistic Liturgy and Hours. Its actual performance differed in several Slavic redactions that evolved during the history. Present paper makes brief survey on its performance as recorded in the Slavic Leitururgia from 13th century until the Kiev edition of 1762, and compares them to current practice.

Liturgické čítania, ktoré predchádza čítanie či spev zo žalmu, nazývaný *prokeimenon* (ďalej ho budeme nazývať v súlade so zaužívanou slovanskou lexikou „prokimen“), patria medzi najstaršie prvky liturgického slávenia. Dnešný obrad, ktorý predchádza čítanie zo Svätého písma na jednotlivých bohoslužbách, má v rôznych cirkvách konštantínopolskej tradície trocha odlišný poriadok. Aj keď je jasné, že jednotlivé čítania v konkrétnych liturgických tradíciách majú spoločný pôvod, ich postupný vývoj ich urobil vzájomne viac či menej odlišnými. Tzv. veľké tradície, čiže napr. ruská (nazývaná aj veľkoruskou), ukrajinská (nazývaná aj maloruskou) a srbská (bulharskú vynechávame pre je veľkú závislosť od gréckej tradície), majú dobrý predpoklad byť študované aj vzhľadom na to, že ide o krajiny, v ktorých je tento obrad konštantínopolskej tradície väčšinovým. Stredná Európa, konkrétne krajiny, kam jurisdikčne zasahovala bývalá Mukačevská eparchia (Podkarpatská Rus, Slovensko, Maďarsko, Rumunsko), je na rozdiel od nich veľmi rôznorodá. Prelína sa tam totiž východná kultúra so západnou a oblasť je heterogénna aj konfesiónálne. Konštantínopolská tradícia, ktorá je v tomto prostredí domáca, je tak v istom zmysle jedinečná, pretože sa vyvíjala práve v prostredí prelínania sa konglomerátov *slavia orthodoxa* a *slavia latina*. Keďže táto východná tradícia nepatrí medzi tie „veľké“, nestojí

v popredí záujmu liturgiologických bádateľov a aj preto nie je veľmi známa, alebo preštudovaná.

Aká však bola počas histórie liturgická prax na území dnešného Slovenska? Aj vďaka tomu, že územie dnešného Slovenska patrilo medzi konfesiónálne rôznorodé a konštantínopolská tradícia v ňom netvorila väčšinu, na tomto území sa tlačiareň schopná produkovať knihy písané cyrilským písmom uplatnila až pomerne neskoro. Bez funkčnej tlačiarne sa preto knihy museli na naše územie dovážať, pričom domáca tvorba sa vyhranila na kopírovanie rukopisov, ale aj tlačенých kníh. Na vyhranenie samostatnej tradície je však potrebné, aby sa na danom území kontinuálne produkovali knihy rovnakej liturgickej tradície. To však zo známych dôvodov nebolo možné. Teda na to, aby sme boli schopní zistiť, aké cudzokrajné liturgické tradície formovali karpatskú liturgickú tradíciu, potrebujeme zistiť, aké knihy sa na územie dnešného Slovenska dovážali. Zorientovať sa nám pomôže výskum, ktorý v tridsiatych rokoch 20. storočia začal konať slavista Ivan Paňkevič (1887 – 1958).¹ Hoci Paňkevič pri svojom výskume nezaznamenáva všetky knihy, ktoré našiel, ale iba tie, v ktorých našiel marginálne zápisy (čo bolo i jeho primárnym cieľom), napriek cielenej (pre nás) neúplnosti jeho záznamov a zmenám v lokácii zaznamenaných prameňov je jeho výskum pre nás nesmierne dôležitý, pretože dokazuje používanie opísaných liturgických kníh na našom území v prvej polovici 20. storočia. Keďže vieme, že liturgické knihy boli nesmierne drahé, raz získaná kniha sa dedila z otca na syna a majiteľ sa usiloval ju chrániť pred poškodením alebo zničením, dá sa predpokladať, že knihy dokázateľne používané v prvej polovici 20. storočia sa na danom území s veľkou pravdepodobnosťou používali aj niekoľko desaťročí až storočie predtým.

Paňkevičove informácie dopĺňa dvojjazyčný katalóg cyrilských rukopisov na Slovensku autora Ralpa Martina Cleminsona,² ktorý obsahuje kompletný prehľad fondov prístupných verejnosti (okrem fondu knižnice Gréckokatolíckeho biskupstva v Prešove, ktorý v dobe jeho výskumu nebol prístupný, a okrem rukopisov, ktoré sa nachádzajú mimo uvedených fondov³), a to fondy Šarišského múzea v Bardejove, Univerzitnej knižnice v Bratislave, Východoslovenského múzea v Košiciach, Literárneho archívu Matice slovenskej, Pravoslávneho biskupského úradu v Michalovciach, Štátneho oblastného archívu v Pre-

¹ Doteraz posledné vydanie jeho diela bolo publikované v roku 1970. Porov. PAŇKEVIČ, I.: *Матеріалы до історії мови південнокарпатських Українців*. NZMUK 4/II. Prešov, 1970.

² CLEMINSON, R. M.: *Cyrilské rukopisy na Slovensku : Cyrillic manuscripts in Slovakia*. Martin, 1996.

³ Porov. CLEMINSON, R. M.: *Cyrilské rukopisy na Slovensku : Cyrillic manuscripts in Slovakia*, s. 15.

šove (Nižná Šebastová), Pravoslávnej bohosloveckej fakulty v Prešove, Štátnej vedeckej knižnice v Prešove, Mestského múzea v Sabinove, fondy v chrámoch v Jedlinke a v Ladomírovej, ako aj jednu súkromnú zbierku.

Najnovšie informácie týkajúce sa najmä rukopisných pamiatok, ale aj tlačených kníh, nám poskytuje výskum slovenského slavistu Petra Žeňucha zo Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave.⁴ Predovšetkým jeho výskum ukázal, že mnohé z liturgických kníh, ktoré opisuje I. Paňkevič, sa dnes už alebo nenachádzajú na svojom pôvodnom mieste, alebo boli zničené, prípadne stratené.

Pre hľadanie tradície s najväčším dosahom vplyvu je dôležité poznať, z akých centier sa na našom území zachovali knihy v najväčšom množstve. Podľa týchto výskumov, ale najmä podľa Paňkevičovho výskumu, ktorý je pre nás hlavným zdrojom informácií, boli na dnešnom Slovensku, Podkarpatskej Rusi a v Maďarsku najbežnejšími knihami knihy vydané vo Lvove (382), po nich nasledujú knihy vydané v Počájeve (42), Kyjeve (17), Viedni (5), Vilne a Moskve (po 3), Novgorode Siverskom a v Trnave (po 2), a napokon v Suprasli, Jevje, Strjatyni a Unive (po 1). Táto vzorka nie je síce smerodajná, ale kvantitatívny pomer hovorí jasne v prospech haličskej tradície (Lvov), ktorá je reálne najviac zastúpená. Paňkevič opísal celkovo 446 kníh, s niekoľkými výnimkami takmer všetko liturgické knihy. Toto číslo však nie je ani úplné, ani celkom presné. Predpokladáme, že tieto čísla predstavujú väčšinu všetkých vtedy dostupných kníh, pretože zapisovanie do kníh bolo bežnou praxou a knihy bez marginálnych zápisov by boli skôr raritou ako bežnou záležitosťou, napriek tomu nemôžeme číselné údaje pokladať za definitívne. Jedným z logických argumentov je aj to, že Paňkevič vo svojom zozname neuvádza pri každej farnosti knihu liturgikon alebo služebník, ktorá však vo farnosti bezpodmienečne musela byť, keďže obsahuje základné bohoslužobné texty a bez nej by sa liturgia v danej farnosti nemohla sláviť.

Pozrime sa teraz priamo na prokimen. Literárny preklad termínu *prokeimenon* (gr. προκεῖμενον, sl. прокімень, plural *prokeimena*) je „to, čo predchádza“⁵. Slovo prokimen označuje vybraný verš zo žalmu, ktorý sa opakuje ako

⁴ Výsledky jeho výskumu boli doteraz publikované predovšetkým vo dvoch monografiách: ŽEŇUCH, P.: *Medzi Východom a Západom : Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava, 2002; ŽEŇUCH, P.: *Kyrillische paraliturgische Lieder : Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert*. Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Band 23; Monumenta Byzantino-Slavica et Latina Slovaciae. Vol. II. Köln; Weimar; Wien, 2006.

⁵ Porov. LIDDELL, H. G., SCOTT, R.: *A Greek-English Lexicon*. With a supplement. Oxford, 1996⁹, 1485; LAMPE, G. W. H.: *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961, 1153.

refrén počas prednesu celého žalmu. Západnou paralelou prokimeniu je graduál a samotný prokimen sa zaraďuje k rezponzoriálnej psalmódii,⁶ teda nekončí sa doxológiou, ale refrénom, ktorým je jeden verš zo žalmu.

Slovo *prokimenon* sa po prvýkrát objavuje v komentári sv. Germana, konštantínopolského patriarchu (8. storočie),⁷ ale počiatky prokimeniu zrejme siahajú už do 4. storočia, ako to naznačujú aj *Apoštolské konštitúcie* (knih II, sekcia VII).⁸

Väčšina medievalistov, muzikológov a jazykovedcov definuje rezponzoriálnu psalmódiu spôsobom jej interpretácie. Responzoriálna psalmódia je podľa tejto definície spev (obvykle časť žalmu), kde spevák (kantor, lektor) zaintonuje prvý verš a zhromaždenie alebo spevácky zbor zaspieva odpoveď. Toto je však veľmi jednostranné chápanie daného pojmu. V súčasnosti sa totiž prokimen niekde prednáša podľa tohto vzoru, niekde ho však interpretuje len samotný spevák bez odpovede. Ak by teda definícia rezponzoriálnej psalmódie závisela iba od jej interpretácie, znamenalo by to, že v niektorých cirkvách patrí prokimen k rezponzoriálnej psalmódii, inde patrí zasa k antifonálnej, prípadne priamej psalmódii.

Pri bohoslužbách obradu konštantínopolskej tradície sa prokimen používa pri viacerých liturgiách a v súlade s jeho použitím poznáme niekoľko druhov prokimenov. Prvé sú tzv. každodenné prokimeny večierne. Na večierni sa prokimen spieva po hymne *Fós Hilarón* (Φῶς Ἰλαρόν). Podľa svojho pôvodného zámeru mal predchádzať čítanie parémii a hoci sa parémie nie vždy čítajú, prokimen sa nevynecháva. Večierňový prokimen je určený na každý deň v týždni a nemení sa v závislosti od sviatkov. Treba mať na pamäti, že liturgicky sa nový deň začína práve večierňou, teda večer pred novým kalendárnym dňom. Prokimeny na každý deň sú teda určené takto:

- Nedela: „*Господь воцарися, в лепоту облечеса.*“ (Ž 92)
- Pondelok: „*Се ныне благословите Господа, вси раби Господни.*“ (Ž 133)

⁶ Porov. MATEOS, J.: La psalmodie dans le rite byzantin. In: *Proche Orient Chrétien*, 15, 1965, s. 107–113.

⁷ Porov. ST. GERMANUS OF CONSTANTINOPLE: *On the Divine Liturgy*. Prel. Paul Meyendorff. Crestwood (NY), 1984, s. 78–79.

⁸ „Ἀνὰ δύο λεγομένων ἀναγλωσμάτων ἕτερός τις τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω“ („Po tom, čo boli prečítané dve čítania, iná [osoba] nech číta Dávidov žalm a ľudia nech sa pripoja na konci veršov“ – náš preklad.)

BRIGHTMAN, F. E.: *Liturgies, Eastern and Western, Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church 1 : Eastern Liturgies*. Oxford, 1896, s. 29.

- Utorok: „Господь услышит мя, всегда воззвати ми к Нему.“ (Ž 4)
- Streda: „Милость Твоя, Господи, пожнет мя вся дни живота моего.“ (Ž 22)
- Štvrtok: „Боже, во имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди ми.“ (Ž 53)
- Piatok: „Помощь моя от Господа, сотворишаго небо и землю.“ (Ž 120)
- Sobota: „Боже, Заступник мой еси Ты, и милость Твоя предварит мя.“ (Ž 58)

Ako každé pravidlo, aj skutočnosť nemennosti prokimenov v závislosti od sviatkov má svoje výnimky. Tými výnimkami sú tzv. veľké prokimeny večierne:

- Večer na sviatky Vzkriesenia, Tomášovej nedele, Päťdesiatnice a Kristovho Narodenia: „Кто Бог велий, яко Бог наш; Ты еси Бог, творяй чудеса.“ (Ž 76)
- Večer na sviatky Zjavenia Pána, Premenenia Pána, Nanebovstúpenia Pána a Pozdvihnutia životodarného Kristovho Kríža: „Бог наш на небеси и на земли вся, елика восхоте, сотвори.“ (Ž 114)
- Večer v nedeľu odpustenia, druhú a štvrtú nedeľu Veľkého pôstu: „Не отврати лица Твоего от отрока Твоего, яко скорблю, скоро услыши мя: вонми души моей и избави ю.“ (Ž 68)
- Večer v prvú, tretiu i piatu nedeľu Veľkého pôstu: „Дал еси достояние боящимся Тебе, Господи.“ (Ž 60)

Jediným čítaním, ktoré býva na utierni, je čítanie z evanjelia. Číta sa v nedele a sviatočné dni, ako aj pri pamiatke niektorých svätých. Aj toto čítanie predchádza prokimen. Na dvanásť veľkých sviatkov a chrámových sviatkov, aj v prípade, že pripadnú na nedeľu, sa spieva prokimen sviatku (z Mineje alebo Triode). V nedele, na ktoré neprípadne nijaký z veľkých sviatkov, sa spieva radový prokimen podľa hlasu:

- Hlas 1: „Ныне восстану, говорит Господь, поставлю в безопасность того, кого уловить хотят.“ (Ž 11)
- Hlas 2: „Пробудись для меня на суд, который Ты заповедал, сонм людей станет вокруг Тебя.“ (Ž 7)
- Hlas 3: „Скажите народам: Господь царствует! потому тверда вселенная, не поколеблется.“ (Ž 95)
- Hlas 4: „Восстань на помощь нам и избавь нас ради милости Твоей.“ (Ž 43)

- Hlas 5: „*Восстань, Господи, Боже мой, вознеси руку Твою, ибо Ты царствуешь во веки.*“ (Ž 9)
- Hlas 6: „*Господи, воздвигни силу Твою и прииди спасти нас.*“ (Ž 79)
- Hlas 7: „*Восстань, Господи, Боже мой, вознеси руку Твою, не забудь угнетенных Твоих до конца.*“ (Ž 9)
- Hlas 8: „*Господь будет царствовать вовеки, Бог Твой, Сион, в род и род.*“ (Ž 145)

Na utierňach Veľkého týždňa (v pondelok, utorok, stredu, štvrtok a piatok) sa síce Evanjelium číta, ale prokimen sa pred ním nespieva. Na utierni Veľkej soboty sa spievajú dva prokimeny: pred parémiou a pred čítaním Apoštola.

Hodinky obvykle neobsahujú čítania z Písma, preto sa prokimeny na hodinkách obvykle nevyskytujú. Jedinými výnimkami sú:

- Veľké hodinky v predvečer Kristovho Narodenia a Zjavenia Pána, ako aj na Veľký piatok, pri ktorých sa čítania nachádzajú a v súlade s tým aj prokimeny pri každej z hodiniek.
- Šiesta hodinka v bežné dni (dni v týždni) šiestich týždňov Veľkého pôstu (pred čítaním z Proroka Izaiáša), na Veľký pondelok, v utorok a stredu (pred čítaním z Proroka Ezechiela).
- Prvá hodinka vo Veľký štvrtok (číta sa parémia).

Na liturgiách sv. Jána Zlatoústeho a sv. Bazila Veľkého sa vždy číta aj Apoštol, aj Evanjelium. Pred čítaním Apoštola sa spieva prokimen. Pravidlá výberu prokimeny pre liturgiu sú trocha zložitejšie ako pri utierni či večierni, napr. keď prípadne sviatok Bohorodičky na nedeľu, spievajú sa dva prokimeny (nedeľný prokimen rádového hlasu a bohorodičný); v dni v týždni, na ktoré prípadne pamiatka svätého, sa tiež spievajú dva prokimeny (prokimen dňa aj svätého) atď. V nedeľné dni, ak na ne neprípadne ani jeden z dvanástich veľkých sviatkov Pána, sa spieva prokimen rádového hlasu:

- Hlas 1: „*Буди, Господи, милость Твоя на нас, якоже уповахом на Тя*“ (Ž 32);
- Hlas 2: „*Крепость моя и пение мое — Господь, и Той бысть мне во спасение.*“ (Ž 117)
- Hlas 3: „*Пойте Богу нашему, пойте; пойте Цареву нашему, пойте.*“ (Ž 46)
- Hlas 4: „*Яко возвеличишася дела Твоя, Господи; вся премудростию сотворил еси.*“ (Ž 103)

- Hlas 5: „Ты, Господи, сохраниши ны и соблюдеши ны от рода сего и во век.“ (Ž 11)
- Hlas 6: „Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое.“ (Ž 27)
- Hlas 7: „Господь крепость людем Своим даст, Господь благословит люди Своя миром.“ (Ž 28)
- Hlas 8: „Помолитесь и воздадите Господеву Богу нашему.“ (Ž 75)

V tejto štúdií sa sústredíme výlučne na prokimeny eucharistických liturgií. Existujú dva typy prokimeny na liturgii. Prvý sa označuje ako prokimen dňa, druhý ako prokimen Apoštola. Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, k čomu daný prokimen vyjadruje bližší vzťah: či k Apoštolu, či ku vlastným častiam (propriu) dňa.⁹

Ako sme už spomenuli, súčasná prax prednesu prokimenov sa v jednotlivých cirkvách konštantínopolskej tradície v niektorých detailoch odlišuje. Súčasná prax v Gréckej pravoslávnej cirkvi (GR) je takáto: Diakon prichádza pred kráľovské dvere a hovorí: Buďme pozorní (Πρόσχωμεν). Samotný prokimen číta lektor, len ho intonuje a neopakuje ho. Takisto nehovorí ani slovo „prokimenon“. Po skončení diakon hovorí: Premúdrost' (Σοφία) a lektor číta označenie perikopy Apoštola. Diakon nato hovorí: Buďme pozorní (Πρόσχωμεν) a lektor číta čítanie.¹⁰

Súčasná prax v Karpatsko-ruskej tradícii (KR) je regulovaná dvoma prameňmi – *Služebníkom* (1940) a *Poriadkom bohoslužieb* (1958). Tento poriadok určuje nasledujúci postup. Diakon pristupuje ku svätým dverám a držiac tromi prstami pravej ruky pozdvižený orár, volá: Vnímajme (ВѢНЕМЪ). Kňaz žehná ľud a hovorí: Pokoj všetkým (Мир всѣмъ). Diakon znovu: Premúdrost', vnímajme (Премудрость, вѢНЕМЪ) a vracia sa späť ku kňazovi. Podľa Poriadku bohoslužieb chór (vo význame krylos, nie zbor) spieva prokimen – Dávidov žalm (v služebníku ликъ, teda zbor). V skutočnosti však prokimen väčšinou prednáša kantor (kantorka), miništrant, prípadne niekto z ľudu, kto v sebe nabrať dostatok odvahy, aby čítal Apoštola pred ostatným zhromaždením. Postup je taký, že spevák (kantor či kantorka, miništrant, alebo vyzvaný lektor) prečíta refrén prokimeny, ktorý zhromaždený ľud zopakuje. Lektor potom prečíta (v lepšom prípade zaspieva) verš, ľud zopakuje refrén, lektor zarecituje alebo

⁹ Porov. PELEŠ, J.: *Пастырское богословие*. Вѣдѣн [Вѣдень], 1885, s. 487, pozn. 2; НИКОЛСКИИ, К.: *Пособіе къ изученію устава богослуженія православной церкви*. St. Petersburg, 19006, s. 219.

¹⁰ Za tieto informácie patrí moja vďaka Stefanovi Alexopoulouvi, kňazovi Gréckej pravoslávnej cirkvi, ktoré mi dal pri osobnom rozhovore 18. novembra 2013.

zaspieva ďalší verš a prokimen sa končí zopakovaním refrénu ľudom. Samotný prokimen nie je uvedený nijakým špeciálnym zvolaním.

Na Podkarpatskej Rusi (Zakarpatskej Ukrajine) je súčasná prax rovnaká ako na Slovensku.¹¹ V ukrajinskej cirkvi súčasnú prax liturgické knihy opisujú takto: Diakon prichádza pred sväté dvere a hovorí: Vnímajme (Будьмо уважні). Kňaz žehná ľud a hovorí: Pokoj všetkým (Мир усім), lektor odpovedá: I tvojmu duchu (І духові твоєму). Diakon pokračuje: Premúdroť (Премудрість) a lektor spieva verš prokimen a strieda sa s ľuďmi.

Ruská pravoslávna cirkev je v rituálnej oblasti, ku ktorej patrí aj prednes prokimen, výrazne legalistická, čiže sa usiluje do podrobností dodržať stanovený postup zachytený v liturgických knihách. Podľa knih je teda súčasná prax v Ruskej pravoslávnej cirkvi (RU) takáto: Diakon prichádza pred sväté dvere a hovorí: Vnímajme (ВѢНЕМЪ). Kňaz žehná ľud a hovorí: Pokoj všetkým (Мир всѣмъ), lektor odpovedá: I tvojmu duchu (И духови твоєму). Diakon pokračuje: Premúdroť (Премудрость) a lektor zaspieva uvedenie: „Прокимен, [псалом Давидов¹²], глас н-тый, рефрэн, zbor tento refrén zopakuje, nato lektor zaspieva prvý verš, zbor zaspieva refrén, lektor zaspieva prvú polovicu refrénu a zbor dospieva druhú polovicu refrénu.¹³

Rovnako detailne sa obrady usiluje zachovávať aj Srbská pravoslávna cirkev (SRB), kde je podľa liturgických kníh súčasná prax takáto: Diakon sa postaví pred sväté dvere a hovorí: Vnímajme (Пазимо). Kňaz žehná ľud a hovorí: Pokoj všetkým (Мир свима), lektor odpovedá: I tvojmu duchu (И духу твоєму). Diakon pokračuje: Premúdroť (Премудрост) a lektor spieva verš prokimen, odpoveď spieva ľud.

Zvyklosti týchto tradícií zhrňame do nasledujúcej tabuľky:

GR	[chýba]			D: Прѣсхощев	L: prokimen
KR	D: ВѢнємъ	K: Мир всѣмъ		D: Премудрость, вѢнємъ	L: prokimen
RU	D: ВѢнємъ	K: Мир всѣмъ	L: И духови твоєму	D: Премудрость	L: prokimen
SRB	D: Пазимо	K: Мир свима	L: И духу твоєму	D: Премудрост	L: prokimen
UKR	D: Будьмо уважні	K: Мир усім	L: І духові твоєму	D: Премудрість	L: prokimen

¹¹ Za tieto informácie patrí moja vďaka Makáriovi (Mariánovi Medviďovi), jeromníchovi Gréckokatolíckej cirkvi, ktoré mi dal pri osobnom rozhovore 15. decembra 2013.

¹² V knihách sa uvádza aj označenie *Psalóm Davíдов*, ale vo svojej praxi sme sa s týmito slovami ešte nestretli, čo však neznamená, že sa táto prax nikde nepoužíva.

¹³ Tento spôsob prednesu uvádza napr. kniha *Православный богослужебный сборник*. Moskva, 1991, s. 47.

Schéma obradu a prednesu prokimeniu je teda takáto:

- Výzva diakona: Vnímajme (s odpoveďou lektora alebo aj bez nej).
- Požehnanie kňaza: Pokoj vám.
- Výzva diakona: Premúdroť (s odpoveďou lektora alebo aj bez nej).
- Ohlásenie prokimeniu lektorom („Dávidov žalm“ s uvedením hlasu, alebo bez uvedenia hlasu).
- Samotný prokimen (striedanie lektora a zboru, lektora a zhromaždenia, opakovanie prokimeniu samotným lektorom atď.).

Liturgické formuláre prechádzali v histórii rôznymi fázami svojho vývoja a ku zmenám v ich schéme dochádzalo prostredníctvom rôznych reforiem, redakcií, ale aj prostredníctvom konfesiónálnych zmien. Moderná liturgiologická veda ku dnešnému dňu determinovala niekoľko redakcií slovanských liturgických formulárov, z ktorých pre úplnú absenciu základného pramenného materiálu vynechávame pri našom výskume dve najstaršie. Ide o obdobia od vzniku slovanských liturgických formulárov v 9. storočí po najstaršie zachované rukopisy z 13. storočia. Kvôli úplnosti ich však na tomto mieste spomenieme v chronologickom umiestnení medzi ostatnými redakciami.

I. Veľkomoravský model liturgie je slovanský preklad konštantínopolského liturgického formulára, v praxi aplikovaný u moravských Slovanov od príchodu misie z Konštantínopola v roku 863 až po dobu po zániku Veľkej Moravy, približne asi do doby mongolských vpádov a kolonizácie na valašskom práve (asi do 11. – 12. storočia).

II. Južnoslovanský model liturgie je rovnaký preklad ako vo veľkomoravskom modeli, zakrátko však upravený pre potreby Bulharského kráľovstva. V tej dobe vznikali aj nové preklady, liturgia bola však pod neustálym dozorom gréckeho kléru. V praxi sa v Bulharskom kráľovstve aplikovala od konca 9. storočia do približne 14. storočia, keď sa pôvodné studitské zvyklosti nahradili novými sabaitskými, spolu s filotteovskými rubrikami, ktoré preložil Eutýmius Tarnovský.

III. Kyjevsko-ruský model liturgie, ktorý v našej štúdiu nazývame *Antonovsko-varlaamovskou redakciou*, je slovanská liturgia studitskej liturgickej redakcie (k tomu pozri v ďalšom texte) s liturgickými knihami južnoslovanskej jazykovej redakcie. Tento model, resp. táto redakcia je charakterizovaná aj vznikom nových prekladov, pričom samotná liturgia bola pod neustálym dohľadom gréckeho kléru. V praxi sa aplikovala na Kyjevskej Rusi a v jej nástupníckych

kniežatstvách od konca 10. storočia do približne 14. storočia, keď bola postupne nahradená novou sabaitskou redakciou s filotteovskými rubrikami, ktoré preložil metropolita Cyprián Camblak.

IV. Cypriánova redakcia je v praxi takmer zhodná s bulharskou redakciou Eutýmia Tarnovského. Ide o novú liturgickú redakciu sabaitských zvyklostí, s aplikáciou slovanského prekladu diela *Diataxis* patriarchu Filotea Kokkina,¹⁴ ktoré našlo svoje miesto v rubrikách tejto liturgickej redakcie. V praxi sa táto redakcia postupne aplikovala v ruských kniežatstvách od 14. storočia do roku 1639, keď bola nahradená redakciou metropolitu Petra Mohylu.

V. Mohylova redakcia je liturgická redakcia kyjevského metropolitu Petra Mohylu z roku 1639 (predchádzala ju prvá edícia z roku 1629), ktorá do liturgie uviedla niekoľko zmien, ovplyvnených teologickým vývojom nielen na Východe, ale aj na Západe. V praxi sa táto redakcia aplikovala v celej Ruskej cirkvi, ako aj v okolitých cirkvách pod jej vplyvom (vrátane východnej cirkvi v Uhorsku). Zatiaľ čo v Pravoslávnej cirkvi bola táto redakcia aplikovaná len niekoľko dekád, kým nebola v roku 1665 nahradená novou redakciou patriarchu Nikona, v Katolíckej cirkvi ostala v platnosti prakticky až do rímskeho vydania liturgikonu v roku 1942.

VI. Nikonova redakcia je liturgická redakcia moskovského patriarchu Nikona z roku 1665, ktorá znamenala nové slovanské preklady z gréckej pôvodiny a úpravu liturgického obradu podľa niektorých maloruských liturgikonov a jej cieľom bolo zosúladenie ruskej liturgickej praxe s vtedajšou gréckou. V praxi sa táto redakcia aplikovala v Ruskej pravoslávnej cirkvi až dodnes, pričom Katolíckej cirkvi sa oficiálne tieto zmeny nijako nedotkli, hoci v dobe od 19. storočia a aj dnes niektoré liturgické knihy Nikonovej redakcie, najmä mineje a triodiony, bežne používali a používajú aj katolíci východného obradu.

VII. Žochovského redakcia je liturgická redakcia metropolitu Cypriána Žochovského z roku 1692. Táto redakcia znamenala úpravy v liturgii podmienené novou ekleziálnou situáciou – úniou s Katolíckou cirkvou – a niektorými jej prvkami bolo vynechanie niektorých pôvodných obradov a modlitieb, zároveň však aj zavedenie nových modlitieb, ako aj zmena niekoľkých vonkajších litur-

¹⁴ „Διάταξις τῆς θεῆας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας, γινομένης οὕτως ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ Ὁρει τοῦ Ἄθωνος“ („Obrad posvätej a božskej liturgie, ktorá sa koná vo Veľkom chráme a na Svätej hore.“)

gických gest a pod. V praxi sa táto redakcia aplikovala vo východnej katolíckej cirkvi – dedičke únie v Breste – a používala sa paralelne s mohylovskou redakciou až do vydania rímskeho liturgikonu v roku 1942. V pravoslávnej cirkvi sa neuplatnila, aj keď istý vplyv na obyčaje pravoslávnej cirkvi zaznamenala.

VII/a. Tradícia recitovanej liturgie vychádza z Žochovského redakcie a znamenala zásah do podstatných prvkov interpretácie prokimeniu. Tieto zmeny však nemôžeme posudzovať bez toho, aby sme si neuvedomili niekoľko skutočností. Predovšetkým treba mať na mysli, že tieto zmeny zrejme kopírujú existujúcu prax, aj keď nie je vylúčené, že ich niekto (zatiaľ neznámy editor) prispôbil reálnym možnostiam doby. Z toho by vyplývalo, že diakon už častejšie nebol prítomný pri slávení liturgie, či už z dôvodu menšieho množstva diakonov, alebo jednoducho preto, že recitovaná liturgia mohla byť pôvodne určená pre kňazov, ktorí potrebovali liturgiu odslúžiť, ale z nejakého dôvodu bez prítomnosti liturgického zhromaždenia. To v sebe implicitne zahrnuje aj ďalšiu zmenu ponímania úlohy eucharistickej liturgie v živote cirkvi. Zatiaľ čo vo východnej cirkvi neexistuje pravidlo každodennej povinnosti, resp. odporúčanie každodenného slávenia eucharistickej liturgie, takéto pravidlo prijali tie východné cirkvi, ktoré vstúpili do spoločenstva s rímskym biskupom. Pravidlo, resp. odporúčanie každodenného slávenia eucharistickej liturgie je spojené aj s liturgickým štipendiom, tzv. intenciami. Zatiaľ čo vo východnej cirkvi je možnosť spájať intencie, čiže pri jednej liturgii je možné klásť častice za viac úmyslov, zjednotené cirkvi akceptovali zvyklosť jedinej intencie pri jednej liturgii. To prinieslo nutnosť častejšieho (každodenného) slávenia liturgie a prinieslo so sebou potrebu možnosti slávenia recitovanej liturgie, aby sa napr. počas cestovania nestratila možnosť slávenia, aj keď liturgiu kňaz slávil sám.

Pre náš výskum sme sa obrátili na nasledujúce pramene, zoradené chronologicky:

1. Rkp. Moskva GIM Syn. 343 (604), 13. storočie.
2. Rkp. Petrohrad RNB Sof. 518, 13. – 14. storočie.
3. Rkp. Moskva GIM Syn. 342 (605), 14. storočie.
4. Rkp. Sergijev Posad STSL č. 216, 15. storočie.
5. Liturgikon Benátky, 1519.
6. Liturgikon Vilna, 1583.
7. Rkp. Užhorod ZKM I 426, polovica 17. storočia.
8. Liturgikon Moskva, 1602.
9. Liturgikon Strjatyň, 1604.

10. Liturgikon Vilna, 1617.
11. Liturgikon Kyjev, 1629.
12. Liturgikon Kyjev, 1639.
13. Liturgikon Ľvov, 1646.
14. Liturgikon Kyjev, 1653.
15. Liturgikon Moskva, 1655.
16. Liturgikon Ľvov, 1666.
17. Liturgikon Moskva, 1676.
18. Liturgikon Ľvov, 1681.
19. Liturgikon Moskva, 1688.
20. Liturgikon Ľvov, 1691.
21. Liturgikon Vilna, 1692.
22. Liturgikon Moskva, 1693.
23. Liturgikon Ľvov, 1702.
24. Liturgikon Moskva, 1705.
25. Liturgikon Kyjev, 1735.
26. Liturgikon Počájev, 1735.
27. Liturgikon Počájev, 1744.
28. Liturgikon Počájev, 1755.
29. Liturgikon Kyjev, 1762.

Tieto pramene sú nositeľmi uvedených redakcií, s výnimkou veľkomoravského a južnoslovanského modelu liturgie. Niektoré z týchto redakcií sa pokojne môžu nazývať aj reformami. Uvádzame ich tu v chronologickom poradí, aj keď vo väčšine prípadov sa jednotlivé redakcie používali aj simultánne. Ide o tieto redakcie:

- Antonovsko-varlaamovská redakcia (13. – 14. storočie).
- Cypriánova redakcia (14. – 17. storočie).
- Samostatné slovanské redakcie (Benátky 1519, Vilna 1583, Vilna 1617).
- Mohylova redakcia (po r. 1639).
- Nikonova redakcia (po r. 1655).
- Žochovského redakcia (po Brestskej únii).
- Tradícia recitovanej liturgie (po 16. – 17. storočí).

ANTONOVSKO-VARLAAMOVSKÁ REDAKCIA

Chronologicky prvou (pri vynechaní dvoch predchádzajúcich) je tzv. Antonovsko-varlaamovská redakcia, do ktorej patria tri najstaršie slovanské rukopisy:

rukopis Moskva GIM¹⁵ Syn.¹⁶ 343 (604), známy aj ako Служебник Варлаама Хутынского [= SVC], ďalej rukopis Petrohrad RNB¹⁷ Sof.¹⁸ 518 [= SOF], a narokon rukopis Moskva GIM Syn. 342 (605), známy aj ako Служебник Антония Римлянина [= SAR]. Z dôvodov, ktoré uvedieme neskôr, do tejto skupiny prikladáme aj rukopis Užhorod ZKM¹⁹ I 426 [= U426], ktorý má názov Устав богослужебный.

Rukopis SVC je datovaný do 13. storočia, niektorí autori ho však datujú už do 12. storočia.²⁰ Existuje možnosť, že tento rukopis patrilo sv. Antonijovi Novgorodskému († asi 1232), ktorý bol v rokoch 1220 – 1225 biskupom v Peremyšli, odkiaľ mohol tento rukopis priniesť do Novgorodu.²¹ Zdá sa, že je najstarším zachovaným ruským služebníkom a zároveň jediným starším než zo 14. storočia, ktorý nepochádza z Novgorodu. Jeho jazykové osobitosti poukazujú na haličsko-volyňský pôvod.²² Charakter modlitieb aj textu však poukazuje na výraznú podobu až zhodnosť s ďalšími novgorodskými rukopismi, z čoho môžu plynúť dve možnosti: (1) alebo bola v tej dobe liturgická prax takmer zhodná na Moskovskej Rusi aj na Haliči-Volyni, alebo (2) aj keď tento rukopis možno teoreticky pochádzal z haličsko-volyňskej oblasti, vzorom pre jeho kopírovanie mohol byť nejaký starší veľkoruský prameň.

Modlitby SVC v roku 2002 vydal (nie úplne) Jurij Ruban,²³ okrem toho listy 1 – 7 publikoval A. I. Sobolevskij (*Унив. изв.* 12 [1884] 52–57). V celku rukopis spracovala Natália Vladimírovna Šalygina vo svojej dizertácii v roku 2009.²⁴

¹⁵ GIM = Государственный исторический музей (Štátne historické múzeum, Moskva).

¹⁶ Syn. = zo zbierky synodálnej knižnice.

¹⁷ RNB = Российская национальная библиотека (Ruská národná knižnica, St. Peterburg), bývalá Государственная Публичная Библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Štátna verejná knižnica M. E. Saltykovej-Ščedrina).

¹⁸ Sof. = zo zbierky Chrámu sv. Sofie v Novgorode.

¹⁹ ZKM = Закарпатський краєзнавчий музей (Zakarpatské vlastivedné múzeum, Užhorod).

²⁰ Porov. ORLOV, M. I.: *Литургия святого Василия Великого*, Sankt Peterburg, 1909, XXX; GORSKIJ, A., NEVOSTRUJEV, K.: *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. III. Книги богослужебные* 1. Moskva, 1869, č. 343.

²¹ Porov. ПУСКО, V.: Давньоруські писемність і книга у візантійсько-слов'янському світі. In: *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* Kyjev, 1993, 45, s. 40–57.

²² Porov. SOBOLEVSKIJ, A. I.: Очерк из истории рус. языка. In: *Унив. изв.* 11, 1883, s. 29–32.

²³ RUBAN, J.: *Как молились в Святой Софии Новгородской? Литургия и Панихида XIII столетия.* Sankt Peterburg, 2002.

²⁴ ŠALYGINA, N. V.: *Язык и текстология древнерусского служебника Варлаама Хутынского (по рукописи ГИМ Син. 604, нач. XIII в.).* Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Moskva, 2009.

Rukopis SOF je jedným z najstarších rukopisov novgorodskej tradície. Je datovaný alebo z konca 13. a začiatku 14. storočia, alebo z prvej polovice 14. storočia.²⁵ Pochádza z fondov pôvodne umiestnených v Chráme sv. Sofie v Novgorode, ktoré boli po revolúcii v roku 1917 prenesené do rôznych inštitúcií archívneho charakteru.

Text tohto rukopisu vydal J. Ruban v roku 2005.²⁶ Text tohto rukopisu tiež pripravili v elektronickej podobe autori T. I. Afanasjeva, O. V. Motygin a A. S. Sluckij.²⁷

Rukopis SAR je datovaný do 14. storočia, do doby, ktorá sa označuje ako vrchol mongolskej moci na Rusi.²⁸ Tento rukopis uchováva slovanskú verziu formulára, ktorému v gréckych prameňoch zodpovedá formulár prvej konštantínopolskej postikonoklastickej redakcie. Zdá sa, že SAR je v porovnaní so sofijským služebníkom vo svojich rubrikách oveľa stručnejší, a dá sa teda predpokladať, že bol kopírovaný zo staršej predlohy, ako je SOF.²⁹

Rukopis U426 je v Mikitasovom opise datovaný do 17. storočia,³⁰ slavista Peter Žeňuch toto datovanie spresňuje do polovice 17. stor.³¹ Aj keď je tento rukopis omnoho mladší v porovnaní s ostatnými novgorodskými rukopismi tejto redakcie, zaraďujeme ho práve tu, pretože paradoxne obsahuje rovnaký opis interpretácie proklimenu ako tieto najstaršie rukopisy a to, čo chýba v nich, chýba aj v našom užhorodskom rukopise. Z toho by sa dalo predbežne usudzovať, že predlohou užhorodského rukopisu bol nejaký oveľa starší rukopis severoruskej proveniencie, prípadne rukopis, ktorý zrejme obsahoval informácie prevzaté zo starších prameňov severoruskej proveniencie. Je to však len čiastočný predpoklad, pretože na získanie celkových informácií je potrebné preštudovať celý užhorodský rukopis a až po jeho dôkladnom preštudovaní a získaní všetkých potrebných informácií budeme schopní podať k jeho pôvodu presnejšie informácie, ktoré môžu potvrdiť, ale aj vyvrátiť tento náš vyššie uvedený čiastočný predpoklad.

²⁵ Datovanie na základe paleografických údajov spresnil A. A. Turilov. Porov. ŽЕLТОВ, М.: Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках. In: *Богословские труды*, 41, 2007, 281, s. 272–359.

²⁶ RUBAN, J.: *Служебник Антония Римлянина*. Sankt Peterburg, 2005.

²⁷ Edícia dostupná na internete, <http://byzantinorossica.org.ru/služhebncs.html>, spracovaná v roku 2003.

²⁸ Porov. MEYENDORFF, J.: *Byzantium and Rise of Russia*. Crestwood (NY), 1989, s. 68.

²⁹ Porov. RUBAN, J.: *Как молились в Святой Софии Новгородской? Литургия и Панихида XIII столетия*. Sankt Peterburg, 2002, s. 7.

³⁰ Porov. МИКИТАС, В. Л.: *Давні книги закарпатського державного краєзнавчого музею. Опис і каталог*. Lviv, 1964, s. 36.

³¹ Osobný rozhovor 18. decembra 2013.

Antonovsko-varlaamovská redakcia je vzhľadom na dobu svojho vzniku veľmi skúpa na detaily. V týchto štyroch rukopisoch máme nasledujúcu schému prednesu prokimenú:

SVC (f. 22^v), SOF (f. 1^v), U426 (f. 12^v)

- ? : Prokimen (in SVC, SOF) / Lektor: Prokimen apoštola (in U426).

SAR (f. 14^v)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrosť.“
- Ľud: Prokimen.

Ako vidíme, v rukopisoch SVC a SOF chýbajú akékoľvek údaje o diakonskej výzve a nasledujúcom kňazskom požehnaní, takisto aj výzva diakona a nasledujúce lektorovo čítanie hlasu prokimenú. Obidva rukopisy konštatujú prednes prokimenú jediným slovom: „prokimen“. Rovnaké údaje uvádza aj relatívne neskorý prameň užhorodského múzea, ktorý k označeniu liturgickej jednotky „prokimen“ pridáva i jeho interpreta, a to lektora.

Posledný rukopis tejto série, SAR, je už explicitnejší a uvádza celé úvodné pozdravenie (diakon: *Vóňmem*; Kňaz: *Mír vsem*), po ktorých uvádza diakonskú výzvu (*Premúdrosť*). Posledná rubrika hovorí, že prokimen spieva ľud, čo je rozdiel v porovnaní s predchádzajúcimi rukopismi, ktoré interpretáciu prokimenú priznávajú lektorovi.

Všetky tieto pramene môžu byť aj komplementárne. Rubriková strohosť neznamená, že daný obrad bol takýto jednoduchý. Rubriky liturgických rukopisov tohto obdobia sú strohé v každom ohľade, obrad však strohý nebol. Je však možné, že sa prokimen interpretoval jednoduchým opakovaním či lektora, či ľudu. To je však len dohad, na jeho potvrdenie zatiaľ nie je dostatok dôkazov.

CYPRÍANOVA REDAKCIA

Cypriánova redakcia, teda redakcia metropolitu Cypriána Camblaka, je v poradí ďalšou známou redakciou slovanského liturgického formulára. Cypriánova redakcia znamenala v praxi zmenu niektorých liturgických prvkov, ktoré sa doteraz pokladali za zmenu studitských zvyklostí za sabaitské. Táto otázka však potrebuje bližší a podrobnejší výskum, pretože niektoré prvky, hoci sa do liturgickej praxe dostali prostredníctvom mníchov Kláštora sv. Sávu v Jeruzaleme, samy osebe nie sú sabaitského pôvodu. Okrem týchto zmien zaviedol Cyp-

rián do slovanského liturgického formulára slovanský preklad diela *Diataxis* konštantínopolského patriarchu Filottea Kokkina, rubriky, ktoré v nezmenenej podobe poznáme aj dnes.

Cypriánova redakcia sa zachovala v rukopisoch od 14. storočia a v starých ruských tlačiach počnúc rokom 1602 (prvá moskovská tlač), končiac rokom 1655 (liturgikon patriarchu Nikona). Z našich prameňov k nej patrí rukopis Svjato-Trojickej Sergijevoj Lavry (СВЯТО-Троицкая Сергиева Лавра, Sergijev Posad, bývalý Zagorsk) [= STSL] č. 216, a liturgikon vydaný v Moskve v roku 1602 [= M1602].

Rukopis STSL je datovaný do 15. storočia a je už napísaný v súlade s reformou metropolitu Cypriána,³² teda obsahuje slovanský preklad traktátu *Diataxis* patriarchu Filottea a obsahuje aj zmeny týkajúce sa prechodu zo studitského formulára na sabaitský.

Liturgikon vydaný v Moskve v roku 1602 je prvým tlačeným služebníkom veľkoruskej tradície. Jeho vydaním (rovnako ako v prípade ktoréhokoľvek iného prvého vydania) sa výrazne spomalili varianty v liturgickej praxi. Zároveň je táto edícia primárnou tlačenou verziou, z ktorej potom vychádzali takmer všetky redakcie a reformy. Vzhľadom na úsilie o čo najdokonalejšie prenášanie stabilizovanej tradície sú ďalšie vydania v podstate identické.

Schéma interpretácie prokimen v týchto prameňoch je takáto:

STSL (f. 13^r), M1602 (f. 98^r)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrost“ (in STSL) / „Premúdrost, vnímajme“ (in M1602).
- Lektor: Prokimen Apoštola (in STSL) / „I tvojmu duchu. Prokimen, Dávidov žalm“ (in M1602).

Rubriky sú pri tejto redakcii oveľa explicitnejšie a uvádzajú väčšie množstvo detailov. V porovnaní s prvotnou verziou Antonovsko-varlaamovskej redakcie v redakcii metropolitu Cypriána vidíme jednu zmenu. Úvodné pozdravy ostali bez zmeny, ale na výzvu diakona „Premúdrost“ odpovedá lektor „I tvojmu duchu“ a pri ohlásení prokimen tiež oznamuje, že ide o Dávidov žalm. Aj keď je celkom možné, že to isté sa ohlasovalo už aj v predchádzajúcej redakcii (aj keď to z rubrik nie je celkom jasné), takisto je možné aj to, že aj táto liturgická jednotka bola pri novej redakcii obohatená o niektoré prvky, ako napr. spomínané ohlasovanie prokimen ako Dávidovho žalmu.

³² O činnosti metropolitu Cypriána porov. MANSVETOV, I. D.: *Митрополит Кириан в его литургической деятельности*. Moskva, 1882.

SAMOSTATNÉ REDAKCIE

Medzi samostatné redakcie zaraďujeme vydania liturgikonov, ktoré vznikli samostatne na rôznych miestach ako odpoveď na liturgickú potrebu, pričom neboli výsledkom úsilia o úpravu liturgického slávenia. Skôr zachytávajú prax v miestach svojho vzniku.

Prvým zo samostatných prameňov, ktoré sme skúmali, je liturgikon vydaný v Benátkach v roku 1519 [= B1519]. Je to veľmi dôležitý prameň, pretože ide o vôbec prvý tlačený slovanský liturgikon. Je tlačený podľa srbskej tradície. Tento liturgikon mal potom niekoľko reprintov, napr. vydania v rokoch 1527, 1554 a 1570.

Takisto samostatný je aj liturgikon vydaný vo Vilne v roku 1583 [= V1583]. Ide o prvý slovanský liturgikon vydaný v slovanskej krajine (Litva patrila do Poľsko-Litovského kráľovstva). Pred ním bol v slovanskom jazyku vydaný spomínaný liturgikon v Benátkach v roku 1519 (*editio princeps*) a jeho ďalšie reprinty.

Posledným zo skúmaných samostatných prameňov je liturgikon vydaný opäť vo Vilne v roku 1617 [= V1617]. Ide o prvý liturgikon, ktorý bol vydaný špeciálne pre katolíkov. Vydala ho svetská tlačiareň bratov Mamoničovcov s pomocou čerstvo reformovaných baziliánov Jozafáta Kunceviča a Lea Krevzu. Kniha nemala cirkevné schválenie. Tento liturgikon obsahuje zmeny, ktoré by sa možno dali nazvať redakciou Jozafáta Kunceviča, ale toto tvrdenie by takisto bolo treba ďalším výskumom potvrdiť, alebo vyvrátiť.

Schémy interpretácie prokimen v týchto vydaniach sú takéto:

B1519 (f. 16^v)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrost.“
- Lektor: „Dávidov žalm.“
- Diakon: „Vnímajme.“
- Lektor: Prokimen Apoštola.

V1583 (f. 47^v)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrost.“
- Lektor: Prokimen.

V1617 (s. 25 – 26)

- Diakon: „Premúdrost.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Lektor: „I tvojmu duchu, prokimen hlas...“ s veršami.

Ako vidíme, srbská tradícia zaznamenaná v liturgikone B1519 je oproti tým predchádzajúcim rituálne bohatšia. Obsahuje podrobnejšie rubriky, konkrétne po lektorovom ohlásení Dávidovho žalmu nasleduje diakonská výzva „Vnímajme“ a nasleduje lektorov prednes samotného prokimeniu.

Druhý samostatný prameň, liturgikon V1583 je oproti predchádzajúcemu strohejší. Jeho schéma prednesu prokimeniu je podobná praxi rukopisu SAR Antonovsko-varlaamovskej redakcie a prameňom STSL a M1602 Cypriánovej redakcie.

Posledná schéma liturgikonu V1617 je najstručnejšia. Neobsahuje úvodnú diakonskú výzvu „Vnímajme“, namiesto nej začína výzvou „Premúdrost“, po ktorej kňaz žehná slovami „Pokoj všetkým“ a nato mu odpovedá lektor slovami „I tvojmu duchu“, ohlásí hlas prokimeniu a číta (spieva) prokimen s veršami. V tomto prameni po prvýkrát vidíme tiež ohlásenie hlasu prokimeniu. Opäť to neznamená, že sa hlas neohlasoval aj skôr, tu sa však priznáva explicitne.

BALABANOVO VYDANIE A MOHYLOVA REDAKCIA

Významnou skupinou, najmä pre katolícku cirkvi, je skupina patriaca k tzv. Mohylovej redakcii. Svoju redakciu aplikoval Peter Mohyla v liturgikone vydanom v Kyjeve v roku 1629 [= K1629] ešte v čase, keď bol archimandritom v Kyjevsko-pečerskej lavre. Jeho text má oproti štandardnej Mohylovej edícii z roku 1639 niekoľko drobných textových rozdielov. Ako sme práve spomenuli, štandardnou edíciou sa stalo kyjevské vydanie z roku 1639 [= K1639]. Táto redakcia sa používala u pravoslávnych do roku 1655 (vydanie patriarchu Nikona) a u katolíkov do roku 1692 (Žochovského vydanie).

Ďalším našim prameňom je liturgikon vydaný vo Lvove v roku 1646 [= L1646]. Ide o prvý mohylovský služebník, ktorý výrazným spôsobom ovplyvnil liturgickú prax v bývalej Mukačevskej eparchii. Bol vydaný tlačou Michala Sľozku pre ľvovského pravoslávneho biskupa Arsenia Želyborského. Oproti štandardnému mohylovskému vydaniu z Kyjeva z roku 1639 toto ľvovské vydanie neobsahuje vlastné časti rôznych liturgických intencií.

Aj ďalšie naše pramene sú klasickými nasledovateľmi štandardnej mohylovskej tradície: liturgikon vydaný v Kyjeve v roku 1653 [= K1653], liturgikon vydaný vo Lvove v roku 1666 [= L1666] (ľvovské Stauropegijské bratstvo), aj

liturgikon vydaný vo Lvove v roku 1681 [= L1681]. Ďalší liturgikon vydaný vo Lvove v roku 1691 [= L1691] má rovnaké charakteristiky ako obidva predchádzajúce s tým rozdielom, že obsahuje kombináciu rubriek z mohylovských vydání z rokov 1629 a 1639. K týmto prameňom pridávame ešte liturgikon vydaný vo Lvove v roku 1702 [= L1702], ktorý je zaujímavý tým, že napriek tomu, že väčšina Lvovskej eparchie v tom čase už prijala úniu, Stauropegijské bratstvo, ktoré tento liturgikon vydalo, bolo vtedy ešte pravoslávne a tento liturgikon obsahuje mohylovskú tradíciu.

Do tejto skupiny prikladáme aj liturgikon vydaný v meste Strjatyň v roku 1604 [= S1604]. Ide o edíciu, ktorú vydal ľvovský pravoslávny biskup Gedeon Balaban. Je to tiež jeden z textov, ktorý použil moskovský patriarcha Nikon pri svojej reforme liturgikonu v roku 1655. Schematicky patrí do tejto kategórie, preto ho uvádzame pri ostatných mohylovských vydaniach.

Liturgikony tejto redakcie uvádzajú nasledujúcu schému interpretácie prokimen:

S1604 (s. 93 – 94), K1629 (s. 16 – 17), K1639 (s. 251 – 252), L1646 (f. 112^v – 113^r), K1653 (f. 126^r – 126^v), L1666 (f. 121^v – 122^r), L1681 (f. 123^v – 124^r), L1691 (f. 79^v – 80^r), L1702 (f. 123^v)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Lektor: „I tvojmu duchu.“
- Diakon: „Premúdrost', vnímajme.“
- Lektor: „Dávidov žalm“, hovorí hlas prokimen a samotný prokimen veršami (spievaný).

Táto redakcia má opäť trocha pozmenený spôsob interpretácie prokimen. Prvá časť je opäť rovnaká ako predchádzajúce, ku zmenám dochádza v ďalšej časti. Po kňazskom požehnaní „Pokoj všetkým“ odpovedá lektor „I tvojmu duchu“, nato diakon pridáva „Premúdrost', vnímajme“. Po prvýkrát sa po slove „Premúdrost'“ opakuje výzva „Vnímajme“. Nato lektor spieva prokimen aj s veršami. Liturgikony tu nijako nešpecifikujú ďalšie podrobnosti.

NIKONOVA REDAKCIA

Najvýznamnejšou skupinou sú liturgikony patriace k tzv. Nikonovej redakcii, ku ktorým patria všetky moskovské vydania počnúc rokom 1655, a všetky kyjevské vydania počnúc rokom 1735.

Prvé a základné je moskovské vydanie liturgikonu z roku 1655 [= M1655]. Ide o prvý služebník obsahujúci prvky reformy – redakcie liturgického formulára patriarchu Nikona. Táto kniha obsahuje liturgické texty a rubriky, ktoré sa stali a dodnes sú štandardnými pre Ruskú, Srbskú a Ukrajinskú pravoslávnu cirkev. Zároveň tieto texty výrazným spôsobom ovplyvnili aj prax ďalších slovan-ských cirkví konštantínopolskej tradície, vrátane zjednotených (katolíckych).

Ako sme spomínali, túto redakciu obsahujú všetky ďalšie moskovské vydania, v našom prípade moskovské liturgikony z rokov 1676, 1688, 1693 a 1705. Cár Peter I. vydal v roku 1720 nariadenie, ktorým prikázal, aby sa aj všetky liturgikony vydané v Kyjeve prispôbili moskovským vydaniám. Prvou takouto knihou bol liturgikon vydaný v Kyjeve v roku 1735 a identické sú takto aj všetky ďalšie vydania.

Liturgikony tejto redakcie uvádzajú nasledujúcu schému interpretácie prokimen:

**M1655 (s. 240), M1676 (f. 102^v), M1688
(f. 99^v – 100^r), M1693 (f. 99^v – 100^r)**

- Diakon: „Vnímajme.“
- Lektor: „Dávidov žalm.“
- Diakon: „Premúdrost.“
- Lektor: Prokimen.

Táto schéma je v porovnaní s mohylovsťou trochu jednoduchšia – vynecháva kňazovo požehnanie „Pokoj všetkým“.

V rámci tejto redakcie nachádzame aj trochu pozmenenú schému. Ide o neskoršie moskovské a kyjevské vydania. Ako príklad sme použili liturgikon vydaný v Moskve v roku 1705 a v Kyjeve v roku 1762. Ich schéma interpretácie prokimen je takáto:

M1705 (f. 39^v), K1762 (f. 62^r)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Lektor: „I tvojmu duchu.“
- Diakon: „Premúdrost.“
- Lektor: „Dávidov žalm.“ Prokimen s veršami.

Ako sme si všimli, spôsob interpretácie je takmer zhodný s predchádzajúcou mohylovsťou redakciou. Jediný rozdiel medzi nimi spočíva v rubrikálnom opise poslednej časti. Zatiaľ čo v mohylovskej redakcii je uvedené len toľko, že

lektor spieva prokimen s veršami, v nikonovskej redakcii sa spresňuje, že lektor najprv ohlási Dávidov žalm a pokračuje v speve prokimen s veršami. V samotnej interpretácii však prakticky zrejme neboli nijaké rozdiely. Nikonovská redakcia v podstate upravila niektoré detaily mohylovskej redakcie, interpretácie prokimen sa však zmeny zjavne nijako nedotkli.

REDAKCIA CYPRIÁNA ŽOCHOVSKÉHO

Formotvornou bola aj redakcia biskupa Cypriána Žochovského, prvá katolícka tradícia, ktorú biskup Žochovskij uviedol do praxe v roku 1692. Svoju redakciu biskup Žochovský publikoval v liturgikone vydanom v meste Vilna v roku 1692 [= V1692]. Ide o prvý katolícky služebník, ktorý sa stal akýmsi vzorom aj pre ďalšie katolícke vydania.

Ako ďalší príklad tejto redakcie nám poslúži liturgikon vydaný v kláštore Počájev v roku 1735 [= P1735]. Ten prenáša Žochovského tradíciu prostredníctvom vydání v Suprasli (1695) aj na územie bývalej Mukačevskej eparchie. Ako ostatné počájevské vydania, ani toto nemá rímske schválenie.

Liturgikony tejto redakcie uvádzajú nasledujúcu schému interpretácie prokimen:

V1692 (f. 87^r), P1735 (s. 12)

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrost', vnímajme.“
- Zbor: Prokimen.

Ako vidíme, tento spôsob interpretácie prokimen kombinuje spôsob interpretácie niekoľkých redakcií. Systém *Diakon: „Vnímajme“ – Kňaz: „Pokoj všetkým“ – Diakon: „Premúdrost'“ – Lud: Prokimen*, ktorý nachádzame v prameňoch Antonovsko-varlaamskej redakcie (SAR), Cypriánovej redakcie, jednej samostatnej redakcie (V1583), je kombinovaný so zvyklosťou Mohylovej redakcie, kde sa k výzve diakona „Premúdrost'“ pridáva aj výzva „Vnímajme“.

RECITOVANÁ LITURGIA

Samostatnou a pre históriu liturgického slávenia najmä na Slovensku veľmi dôležitou je aj tradícia tzv. recitovanej liturgie, ktorá sa prvýkrát objavila v liturgikone vydanom v Unive v roku 1733 a v rukopisných služebníkoch sa objavovala už v 16. storočí. Univskú verziu sme žiaľ nemali k dispozícii, preto sa pri skúmaní daných rubrik opierame o liturgikon vydaný v Počájeve v roku

1755 [= P1755]. Spôsob slávenia recitovanej liturgie mal najmä po roku 1968 veľký vplyv na prax slovenských gréckokatolíkov. V ostatných ohľadoch patrí tento liturgikon (P1755) k Žochovského tradícii.

Liturgikony tejto redakcie uvádzajú nasledujúcu schému interpretácie prokimen:

P1744 (na konci knihy bez číslovania), P1755 (f. 1^v)

- Kňaz: „Vnímajme, pokoj všetkým, premúdrost', vnímajme.“
- Miništrant: „I tvojmu duchu.“
- Kňaz: Vyhlasuje prokimen.
- Miništrant: Opakuje prokimen trikrát.

Pri tejto interpretácii sa už zjavne nepočítalo s prítomnosťou diakona, ktorého nenahrádza ani len lektor, ale miništrant. Najprv sa spájajú diakonské aj kňazské časti do jednej, interpretovanej kňazom: „Vnímajme, pokoj všetkým, premúdrost', vnímajme.“ Odpoveď „I tvojmu duchu“, ktorá pôvodne patrila lektorovi, je tu pridelená miništrantovi. Táto odpoveď sa prvýkrát objavila v moskovských vydaniach cypriánovskej redakcie, neskôr aj vo vydaní pod dohľadom Jozafáta Kunceviča (V1617), v mohylovských vydaniach a dostala sa aj do nikonovských vydání. Vo všetkých je určená lektorovi a to bolo zrejme aj dôvodom, prečo sa táto odpoveď objavila v rubrikách recitovanej liturgie, keďže úlohu lektora nepreberá diakon, ale miništrant. Žochovského redakcia, z ktorej vychádza aj táto recitovaná, túto odpoveď nepozná. Potom preberá úlohu diakona opäť kňaz, ktorý vyhlasuje prokimen a samotný prokimen interpretuje miništrant, ktorý ho len trikrát zopakuje. Verše prokimen sa v rubrikách už nespomínajú. Z hľadiska historického vývinu je toto zatiaľ najväčší zásah do schémy interpretácie prokimen, pretože zasahuje aj do jej podstaty.

ZÁVEREČNÉ POZNÁMKY

V úvode sme videli, že v najväčšej miere sa na území bývalej Mukačevskej eparchie zachovali okrem iných najmä knihy vydané vo Lvove, v Počájeve, Kyjeve a Vilne. Ak sa pozrieme na liturgikony, ktoré sú pre náš výskum najpodstatnejšie, v najväčšom množstve sú na skúmanom území zastúpené ľvovské vydania z rokov 1712 a 1780 (po 6), 1691, 1702 a 1759 (po 5), 1646, 1664 a 1666 (po 4), 1744 (2) a 1637, 1665, 1708 a 1725 (po jednom kuse). Okrem ľvovských liturgikonov sa na Slovensku slúžilo z liturgikonov vydaných vo Vilne (rok 1692, tri kusy), v Počájeve (1735 a 1755 po tri kusy, 1744 – dva kusy a 1765 – jeden kus), v Kyjeve (1659, jeden kus, 1692, jeden kus) a Suprasli (1763, jeden

kus).³³ Ak to premietneme na tradície, ktoré tieto knihy predstavujú, zistíme, že najplyvnejšia bola na našom území mohylovská tradícia (30 kusov kníh), po nej hneď nasledovala tradícia Žochovského (29 kusov kníh), z toho päť kusov s rubrikami pre recitovanú liturgiu, a napokon jeden predmohylovský ľvovský liturgikon. Ako sme povedali, tieto čísla nám nedávajú celkové počty, sú to len známe a zdokladované čísla. Poukazujú však na jednu dôležitú skutočnosť – najviac kníh sa dovážalo práve z oblasti Haliče a používanú tradíciu určovala dostupnosť jednotlivých liturgických kníh, v tomto prípade ľvovských, počájevských a vilnianskych: Lvov bol najbližším a najvýznamnejším cirkevno-kultúrnym centrom, Počájev bol významný kláštor asi sto rokov v katolíckych rukách (1720 – 1831) a Vilna bolo významné mesto v Poľsko-Litovskom kráľovstve (ako aj Lvov), a všetky tri centrá mali aj vlastnú tlačiareň. Je len logické, že prioritu medzi dovážanými knihami mali práve knihy z týchto troch centier.

Liturgickú prax v bývalej Mukačevskej eparchii teda modifikovali a upravovali najmä dve liturgické redakcie: Mohylova a Žochovského. Avšak aj tieto dve redakcie budovali svoje tradície na existencii tých predchádzajúcich, ktoré na seba plynule nadväzovali.

V najstarších rukopisoch je opis praxe veľmi strohý, čo naznačuje, že slúžiaci slávenie aj obrady dobre poznal a knihy mu slúžili len na „osvieženie pamäti“. Neskoršie rukopisy a najmä tlače, ktoré boli v porovnaní s rozširovaním rukopisov oveľa dostupnejšie, boli v rubrikálnej oblasti oveľa rozsiahlejšie. Rubriky sa obohatili a získali istú úroveň detailnosti vďaka zavedeniu diela *Diataxis* konštantínopolského patriarchu Filotea Kokkina, ktoré do slovanických rukopisov zaviedol na Rusi metropolita Cyprián Camblak a v Bulharsku Eutýmios Tarnovský. Prax sa potom vďaka tlači postupne prestala rôzniť a v oblastiach spádu a dosahu jednotlivých vydaní sa začala postupne zjednocovať. Postupne sa tak stabilizovali zvyklosti, najmä vo väčších centrách.

Jednotlivé odlišnosti, azda s výnimkou recitovanej liturgie, neznamenali ani veľké, ani podstatné rozdiely v interpretácii prokimeniu. Od počiatku sa striedal diakon s kňazom pri úvodnom dialógu – najprv diakon vyzval ku vnímaniu, aby sa zhromaždenie sústredilo na nasledujúcu liturgickú jednotku, a kňaz ho požehnal slovami „Pokoj všetkým“. Potom diakon zvolal „Premúdrosť“, aby naznačil, že nasledujúce verše pochádzajú zo Svätého písma a obsahujú najvyššiu múdrosť, vyjadrenú slovom „Premúdrosť“. Nato ľud spieval prokimen. Nie je jasné, či ľud spieval prokimen striedavo s lektorom, alebo ho spieval sám. Táto základná schéma pretrvala až dodnes. V cypriánovskej

³³ Tieto počty preberáme z PAŇKEVIČ, I.: *Матеріалы до історії мови південнокарпатських Українців*, NZMUK 4/II, Prešov, 1970.

redakcii sa základná schéma zachovala s niekoľkými drobnými úpravami. Interpretom samotného prokimeniu sa podľa rubriky stal lektor a po diakonskej výzve „Premúdrost“ sa v rubrikách zjavila odpoveď lektora „I tvojmu duchu“ a po prvýkrát sa v rubrike objavuje aj označenie prokimeniu „Dávidov žalm“, ktoré hovorí lektor pri jeho uvedení.

Prvé slovanské edície, ktoré uvádzame ako samostatné tradície, túto schému v niektorých ohľadoch ďalej upravujú. B1519 ju obohacuje o diakonskú výzvu „Vnímajme“, ktorou sa lektorov vstup „Dávidov žalm“ a samotný prokimen Apoštola rozdeľuje na dve časti.

Schéma liturgikonu V1583 kopíruje základnú schému (diakon – kňaz – diakon – lektor) a V1617 túto schému skracuje: vynecháva slovo „Vnímajme“, nahrádza ho slovom „Premúdrost“, po ktorom kňaz pozdravuje slovami „Pokoj všetkým“ a lektor najprv odpovie a ohlasuje hlas prokimeniu a zaspieva samotný prokimen s veršami.

Ďalší detail dodáva mohylovská redakcia. Pôvodnú schému diakon – kňaz – diakon – lektor pozmeňuje a po pozdravení kňaza vkladá odpoveď lektora „I tvojmu duchu“. V nasledujúcej výzve diakona „Vnímajme“ pridáva slovo „Premúdrost“, po ktorých lektor spieva samotný prokimen s veršami. Túto mohylovskú schému preberá aj nikonovská redakcia s jednou explicitnou zmenou: diakonskú výzvu „Premúdrost, vnímajme“ vracia do pôvodnej podoby, teda vynecháva slovo „vnímajme“. Okrem toho explicitne uvádza slová „Dávidov žalm“, ktoré mohylovská redakcia explicitne neuvádza. To však neznamená, že sa tieto slová v rámci mohylovskej redakcie nepoužívali. Ich existenciu však bude potrebné dokázať, inak prevládne predpoklad, že tieto slová mohylovská redakcia nepoužívala. Je tiež zaujímavé, že ohlásenie hlasu prokimeniu, ktoré je dnes súčasťou nikonovskej redakcie, sa v samotných nikonovských prameňoch explicitne neuvádza.

Redakcia Cypriána Žochovského stojí najbližšie schéme liturgikonu V1583 a ďalších dvoch, o ktorých sme hovorili. Jediným rozdielom oproti nim je skutočnosť, že z mohylovského vydania preberá dvojité výzvu diakona „Premúdrost, vnímajme“.

Napokon schéma recitovanej liturgie, ktorá v ostatných ohľadoch stojí najbližšie redakcii Žochovského, mení schému aj v podstatných prvkoch. Do praxe po prvýkrát uvádza miništranta, diakona vynecháva, pričom diakonské časti prisudzuje kňazovi (pozri opis vyššie).

Opäť sa teda pozrime na súčasnú prax na Slovensku. Podľa liturgických kníh platných pre Slovensko – teda *Služebník* vydaný v Ríme v roku 1940 a *Poriadok bohoslužieb* publikovaný v roku 1958 – je prax takáto:

- Diakon: „Vnímajme.“
- Kňaz: „Pokoj všetkým.“
- Diakon: „Premúdrošť, vnímajme.“
- Chór: Prokimen – Dávidov žalm.³⁴

Jednotlivé prvky tejto schémy síce nachádzame aj v iných tradíciách a redakciách, v podstate však ide o redakciu Cypriána Žochovského. Na Slovensku sa po obnovení činnosti Gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968 začali opäť verejne sláviť eucharistické liturgie, začali sa používať prvé preklady do slovenčiny a prekladatelia siahli po rubrikách recitovanej liturgie. Táto liturgia mala však len dočasné schválenie Rímskeho stolca a po liturgickej obnove, ktorej zásadou bolo navrátenie sa k pôvodným tradíciám, teda realizácia liturgických predpisov zachytených vo vyššie spomínaných liturgických knihách. Ako sme práve zistili, ide v podstate o redakciu Cypriána Žochovského, ktorá sa v praxi používa od roku 1691 a implikuje uznesenia Brestskej únie z rokov 1595 – 1596. Tento liturgický formulár sa stal základom reforiem, ktoré ešte koncom 19. storočia začal metropolita Andrej Šeptický na Ukrajine, a po ruskej revolúcii v roku 1917 sa tieto úsilia o liturgickú obnovu preniesli do Ríma. Ich výsledkom boli rímske vydania liturgických kníh s podtitulom *Recensio Ruthena* pre Ukrajincov a krajiny bývalej Mukačevskej eparchie a dedičov jej tradícií, zatiaľ čo pre Rusov a Srbov vyšla tzv. *Recensio Vulgata*.³⁵

Ako sa ukázalo, prax, ktorú na Slovensku mnohí pokladali za novodobý výmysel, pochádza zo 16. storočia a svoje uplatnenie našla v rubrikách pre recitovanú liturgiu. Návrat ku pôvodnej východnej tradícii v praxi znamenal prechod ku tradícii Žochovského z konca 17. storočia, čiže vlastne sa staršia prax vymenila za tú mladšiu. A to je výzva pre ďalší liturgický výskum tejto partikulárnej tradície a zároveň je to aj varovanie pre výskumníkov, že nie všetko, čo pokladáme za novodobé, také aj je. Rovnako aj pri hľadaní „pôvodnej“ východnej tradície je veľmi dôležité dobre zvážiť, kam a do akej doby sa pri hľadaní toho pôvodného obrátíme.

³⁴ Výraz „Dávidov žalm“, aj keď sa v daných knihách spomína, v súčasnej praxi nie je súčasťou prednesu prokimenú.

³⁵ O tom viac pozri VASIL, C.: Norme riguardanti l'edizione dei libri liturgici. In: *Ius Ecclesiarum – Vehiculum Caritatis*. Atti del Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001. Ed. Silvano Agrestini, Danilo Ceccarelli Morolli. Città del Vaticano, 2004, s. 363–391.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Komenského 14, 040 01 Košice
e-mail: smarincak@gmail.com

Štúdiá vznikla v rámci projektu EE2.3.20.0154 – Institut interkultúrného, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu (2013-2015, MSM/EE).

Rímska Legio X Fretensis a jej miesto v biblickej tradícii a dejinách Svätej zeme

Branislav Krasnovský

KRASNOVSKÝ, B.: Roman Legio X Fretensis : Its Place in Biblical Tradition and History of Palestine. *Teologický časopis*, XII, 2014, 2, s. 43 – 56.

The article deals with deployment of Roman legions in the area of Holy land. These legions played an important role in forming of the Jewish religious and political awareness since they allowed Jews to unite against Roman military and political power. A special attention is paid to those legions which during 1. – 4. Century CE intervened in the territory of Holy land: Legio II Trajana, Legio III Cyrenaica, Legio III Gallica, Legio IV Scythica, Legio V Macedonica, Legio VI Ferrata, Legio X Fretensis, Legio XII Fulminata, Legio XV Apollinaris, and Legio XXII Diotrajana. Jewish opponents of the above mentioned legions, which were engaged in the defence of Jerusalem, rebellion of Bar Kochba or guerrilla warfare against Romans (Joseph Flavius, Simon ben Giora, John of Giskalla, Menachem of Galilea or Bar Kochba) will also be considered in the present study.

V zostave rímskych légií má svoje nezastupiteľné miesto aj Legio X Fretensis, ktorá patrila k najlepšie vycvičeným a skúseným légiám rímskej armády v období existencie neskorej republiky či cisárstva. Légia sa preslávila svojimi bojmi najmä na území Blízkeho východu a významne ovplyvnila svojou bojovou činnosťou aj duchovné formovanie izraelského etnika – najmä jeho národného povedomia, ktoré vyrastalo v konfrontácii s nepriateľským svetom. Nepriamo táto légia ovplyvňuje v istej miere duchovné formovanie izraelského obyvateľstva aj v dnešnej dobe (každoročná prisaha izraelských ozbrojených síl v Masade).

Zo zachovaných historických prameňov nie je možné úplne presne určiť dátum sformovania Legio X Fretensis. Edward Dabrowa vo svojej podrobnej monografii venovanej dejinám légie uvádza, že légia vznikla v čase vlády Júlia Caesara. Spočiatku légia používala na svojich štandardách ako symbol zobrazenie býka (taurus), ktorý je zvieratníkovým symbolom bohyně Venuše, od ktorej júliovská dynastia odvádzala svoj rodokmeň. Symbol býka používali všetky légie, ktoré Július Caesar založil.¹

¹ Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*. Collection du Centre d'Etudes Romanies et Gallo-Romanies. Nouvelle série, No. 20.

Profesor Lawrence Keppie, autor monografie *The Making of the Roman Army : From Republic to Empire* kladie vznik légie do rokov 41 – 40 pred Kr.² Légia na počiatku svojej vojenskej kariéry verne stála na strane Octaviana a zúčastňovala sa na bojoch proti Markovi Antoniovi. S teóriou o pomenovaní légie prišiel už významný dánsky historik T. Mommsen, ktorý tvrdil že pomenovanie légie vychádza z latinského pomenovania Messinskej nížiny (Fretum Sicilum). Légia získala toto pomenovanie v roku 36 pred Kr. po námornej bitke pri Mylae (dnešné Milazzo na Sicílii).³

V Mylae a neskôr v meste Naulochus ostala Legio X. Fretensis až do roku 31 pred Kr. V tomto roku sa légia zúčastnila na námornej bitke pri myse Actium, v ktorej utrpela väčšie straty, a preto légii na niekoľko mesiacov dislokovali na doplnenie v oblasti dnešnej Cremony (Colonia Veneria) a do Brescie (Brixia). Veteránov Legio X. Fretensis spoločne s veteránmi Legio XII Fulminata úrady usídlili na území dnešného Grécka (Patras).⁴

Po roku 31 pred Kr. bola légia prevelená do Macedónska, presný dátum však nie je známy, určite však chránila Limes Romanus na rieke Strymon (dnešná rieka Struma, pretekajúca cez Macedónsko, Grécko i Bulharsko). Podľa Dabrowu v roku 16 pred Kr. légia bojovala proti Sarmatom, ktorí podnikali nájazdy na rímsku provinciu Macedóniu. Legionári dokonca po víťazstve nad Sarmatmi vybudovali most cez rieku a prenikli na územie kontrolované Sarmatmi, pričom zasadili vo viacerých potýčkach Sarmatom citelné údery.⁵

Z Macedónie bola Legio X Fretensis presunutá do Sýrie. Predpokladá sa, že v roku 4 pred Kr. bola légia už v Judei a po smrti Herodesa Veľkého zasiahla v Judei s cieľom upokojiť rozbúrenú situáciu, ktorá nastala po Herodesovej

Lyon, 2000, s. 317–325. O symboloch légie a príčinách bojov v rámci 1. triumvirátu porov. APPIAN: *The Civil Wars*. Book 5, par. 116–122 (online: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Appian/>).

² Porov. KEPPIE, L.: *The Making of the Roman Army : From Republic to Empire*. London, 1998, s. 80.

³ Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*. Historia: Einzelschriften LXVI. Stuttgart : Steiner, 1993, s. 11. Vzhľadom na boje medzi Marcom Antoniom a Octavianom porov. APPIANOS: *Krize rímskej republiky*. Římské dějiny 2. Občanské války. Praha : Svoboda, 1989. Základné informácie o námornej bitke pri Mylae porov. TONY, J.: *Dictionary of Battles and Sieges : A Guide to 8,500 Battles from Antiquity through the Twenty-First Century*. Greenwood P.G., 2007, s. 716.

⁴ Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*, s. 11. O spoločnom nasadení s Legio XII Fulminata a o veteránoch oboch légii porov. BERTRANDY, G., RÉMY, B.: Legio XII Fulminata. In: LE BOHEC, Yann: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*. Lyon, 2000, s. 253–257.

⁵ Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 318. Základné informácie o Sarmatoch: BRZEZINSKI, R., MIELCZAREK, M.: *The Sarmatians 600 BC–AD 450*. Oxford, 2002, s. 48.

smrti.⁶ V rímskych prameňoch sa uvádza, že revoltu potláčali tri zo štyroch rímskych légii dislokovaných v Sýrii (v Sýrii boli dislokované Legio III Gallica, Legio VI Ferrata, Legio X Fretensis, Legio XII Fulminata). Nepokoje v Jeruzaleme potláčal vtedajší správca Sýrie Publius Quinctilius Varus (zahynul v roku 9 po Kr. v známej bitke proti Germánom v Teutoborskom lese), neuvádza sa však presne, ktoré tri légie to boli.⁷

Legio X Fretensis, spoločne s Legio III Gallica, Legio VI Ferrata a Legio XII Fulminata sa stali základom rímskej ozbrojenej moci v regióne Sýrie a Blízkeho východu. V roku 6 po Kr. sa všetky štyri légie pod vedením správcu Sýrie Publia Sulpicia Quirinia⁸ zúčastnili na ťažení proti Judsku. Nepokoje súviseli so smrťou Herodesa Veľkého a so spochybňovaním Herodesovho závetu.

Po rímskom zásahu si Herodesovo kráľovstvo medzi sebou rozdelili Filip (okrajové oblasti v Sýrii), Herodes Antipas (Galilea a Perea) a Archelaos (Judsko, Samária, Idumea). Archealova vláda bola však tak veľmi krutá, že Židia vyslali k rímskemu cisárovi Augustovi delegáciu a dosiahli Archelaovo zosadenie. Judsko a Samária sa tak stali rímskou provinciou, ktorú v rokoch 6 – 44 po Kr. spravoval rímsky prefekt a neskôr prokurátor (44 – 70 po Kr.).⁹

Rímski prefekti a prokurátori sídlili v Prímorskej Cezarei (neďaleko dnešnej Cezarei pri Hadere). Občianske a trestné právo spadalo pod jurisdikciu Židov, trest smrti potvrdzoval rímsky prokurátor. Židia mali v podstate značnú politickú i náboženskú autonómiu, ktorú však obmedzovalo právo prefekta a prokurátora menovať a odvolávať veľkňazov.¹⁰

Po spomenutom potlačení nepokojov v bývalom Herodesovom kráľovstve sa okolo roku 20 po Kr. légia ako vojenská podpora zúčastnila na rokovaní Rimanov a Partov, ktoré inicioval cisár Tiberius. Cieľom rokovaní bolo stabilizovať situáciu na hraniciach a vymedziť vzájomné sféry vplyvu. Súčasťou rokovaní

⁶ Porov. KNOBLET, J.: *Herod the Great*. University Press of America, 2005, s. 179.

⁷ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html

⁸ Aktivity Publia Sulpicia Quirinia v Sýrii, Arménii a Judei sú pomerne dobre spracované v knihe HARDIN, J. K.: *Galatians and the Imperial Cult*. Mohr Siebeck, 2008. 190 s. Informácie o Quiriniovi a výprave v Judsku na prelome letopočtov: s. 54–62.

⁹ Augustus dal vykonať sčítanie ľudu, ktoré sa spomína aj v Evanjeliu sv. Lukáša, kap. 1 – 8. Podľa biblickej tradície smrť Herodesa Veľkého oznámil Jozefovi Nazaretskému anjel Pána s tým, že sa má vrátiť naspäť do izraelskej zeme (Mt 2,21-23). V Judsku však kraloval Archealos, Herodesov syn, preto Jozef išiel radšej (na pokyn, ktorý dostal vo sne) do Galiley, do Nazareta. Pomerne podrobne sú politické udalosti tohto obdobia spracované v monografii BEN-SASSON, H. H.: *A History of the Jewish People*. Harvard University Press, 1985. 1107 s. Na s. 246 sa priamo spomína: „When Archelaus was deposed from the ethnarchy in 6 AD, Judea proper, Samaria and Idumea were converted into a Roman province under the name Iudaea.“

¹⁰ Porov. SCHÄFER, P.: *Dějiny židů v antice od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*. Praha : Vyšehrad, 2003, s. 106–108.

bola aj otázka vrátenia siedmich rímskych vojenských štandard, ktoré Rimania stratili po Krassovej porážke v bitke pri Karrhách v roku 53 pred Kr.¹¹

Po roku 20 po Kr. bola Legio X Fretensis rozdelená na jednotlivé kohorty a tie boli dislokované na obchodnej ceste z Antiochie do Zeugny (dnešná Zeugma na turecko-sýrskej hranici), pričom hlavným sídlom légie bolo spočiatku mesto Cyrrihus (dnešný sýrsky Khoros) a neskôr mesto Zeugma, ktoré predstavovalo významný dopravný a ekonomický uzol na hornom toku rieky Eufrat. Légia sa v tomto období zúčastnila na vojenskom útoku v Palmýrii, ktorý viedol Germanicus.¹²

V čase Ježišovho umučenia a smrti, ako aj v období prvého šírenia kresťanstva (30 – 50 po Kr.) Legio X Fretensis bola dislokovaná na Eufrate a chránila rímsku hranicu pred útokmi Partov. V rokoch 53 – 64 sa légia zúčastnila na bojoch s Partmi v oblasti Arménska. Rímsky armádny zbor tvorený légiami Legio X Fretensis, Legio III Gallica a Legio VI Ferrata viedol vynikajúci rímsky vojvodca Gnaeus Domitius Vrbulus. Rimania porazili Partov a Arménov a za panovníka Arménska dosadili na trón prorímsky orientovaného Tigrana (vnuk židovského kráľa Herodesa Veľkého). S tým sa však Parti a Arméni nezmierili a krátko nato Tigrana detronizovali a vrátili trón miestnej arménskej a propartsky orientovanej dynastii.¹³

Po tvrdých bojoch s Partmi odišla légia nakrátko do Kilíkie (na území dnešného Turecka), odkiaľ sa však relatívne rýchlo vrátila späť do Sýrie, na riekou Eufrat. Cisár Nero, keď v roku 66 plánoval výpravu proti Etiópanom na Hornom Níle, dal presunúť Legio X Fretensis spolu s Legio V Macedonica do egyptskej Alexandrie, kde sa obe légie pripravovali na špecifickú výpravu v afrických podmienkach.

¹¹ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html
Bližšie informácie o bitke pri Karrhách pozri v Plutarchovi (*Život Crassa*), vojnu s Partmi podrobne spracovala SHELDON, R. M.: *Rome's Wars in Parthia : Blood in the Sand*. Vallentine Mitchell, 2010. 320 s.

¹² Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*, s. 12. Germanicovi sa podrobne venuje Tacitus vo svojich *Letopisoch*, kde mu venoval v podstate knihy I – II. O Germanicovi a o udalostiach, ktoré sa udiali počas vlády rímskeho cisára Tiberia, porov. SHOTTER, D.: *Tiberius Caesar*. London, 1992. 108 s.; <http://www.slideshare.net/dediego/tiberius-caesar>. Shotter venuje pozornosť vývoju v Judei približne na s. 53–60.

¹³ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html; SHELDON, R. M.: *Rome's Wars in Parthia : Blood in the Sand*. Bližšie informácie o Gnaeovi Domitiovi Vrbulovi a jeho výprave v Arménsku: GOLDSWORTHY, A.: *In the Name of Rome : The men who won the Roman Empire*. Phoenix, 2004, s. 260–280. Vrbula vysoko hodnotil aj rímsky historik Tacitus, ktorý v *Letopisoch* (kníha XI, odsek 19,20) venuje pozornosť osobe Vrbula a jeho výprave.

No vypuknutie židovského povstania v roku 66 po Kr. prinieslo so sebou presun Legio X Fretensis priamo na územie Svätej zeme.¹⁴

V roku 66 po Kr., keď vypukla I. židovská vojna, nešlo o prekvapujúcu udalosť, pretože živná pôda pre toto vystúpenie existovala v podstate už od smrti Herodesa Veľkého. V židovskej komunite silnelo napätie medzi esénmi, farizejmi či saducejmi, zlé vzťahy vládli aj medzi Židmi, Samaritánmi a Idumejcami. Nespokojnosť a rozštiepenie židovskej spoločnosti predstavovalo prvý dôležitý faktor determinujúci tento strašný výbuch ničenia. Klasickým príkladom napätia v izraelskej spoločnosti, ktoré pretrvávalo už od dvadsiatych rokov 1. storočia po Kr. je napríklad osud Jána Krstiteľa a jeho smrť (porov. Mt 14,1-13).¹⁵

Ako sme už naznačili, po sporoch o Herodesovo dedičstvo sa nakoniec Judea stala v roku 6 pred Kr. rímskou provinciou, spravovanou rímskymi prokurátormi. Tí sídlili v Cezarei Prímorskej a azda najznámejším prokurátorom sa stal Pontius Pilatus, ktorý sa k Židom správal značne arogantne. Do Jeruzalema priniesol rímske zástavy a insígnie, výstavbu akvaduktu v Jeruzaleme financoval z chrámového pokladu a dokonca sa pokúšal postaviť v jeruzalemskom chráme sochu cisára Caligulu (objektívne treba dodať, že sa usiloval postavenie sochy čo najviac oddialiť, pretože vedel, aká bude odozva zo židovskej strany; Caligula však nepatril k panovníkom, ktorých rozkazy by bolo možné brať na ľahkú váhu, resp. tieto rozkazy ignorovať). Pilát Pontský je však známy predovšetkým ako človek, ktorý podľa kánonických evanjelií odsúdil Ježiša Krista. Pilátovo meno sa nachádza v starokresťanských vyznaniach viery. Napriek tomu, že Pilát bol, na rozdiel od svojich kolegov, aktívnym tvorcom miestnych dejín, asi ťažko by vystúpil z „prítmnia odbornej vedeckej publicistiky“, ak by nezastával v dejinách kresťanstva takú dôležitú úlohu, akú zastával.¹⁶

Osoba Piláta sa dostala aj do apokryfných evanjelií. Medzi apokryfmi sa vyčleňuje tzv. pilátovský cyklus, ktorý sa skladá z rozprávania Jozefa Arimatej-

¹⁴ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html

¹⁵ Na bližšie pochopenie vzťahov medzi kresťanskou a židovskou komunitou, ako aj na sledovanie základných aspektov náboženského i politického vývoja porov. SANDERS, E. P.: *Jesus and Judaism*. Philadelphia, 1985. 444 s.

¹⁶ Porov. MARTIN, R. P.: *Pontius Pilatus : Říman, jezdec, soudce*. Brno, 1998, s. 7–10. Zmienky o Pilátovej osobe môžeme v kánonických evanjeliách nájsť na miestach, na ktorých sa píše o Ježišom súde a ukrižovaní (v každom evanjeliu je o ňom aspoň zmienka: Mt 27,1-37; Mk 14,53 – 15,15; Lk 23,1-25; Jn 18,28 – 19,16 atď.). Pilát vystupuje ako človek, ktorý odsúdil Ježiša Krista na veľké naliehanie ľudu. Ježiš bol podľa týchto prameňov odsúdený dvoma súdnymi pojednávaniami: prvé bolo židovské – pred židovským súdnym dvorom, a druhé rímske – pred Pilátom Pontským ako miestodržiteľom. Porov. THRILLING, W.: *Hledání historického Ježíše*. Praha : Vyšehrad, 1993. 137 s. Kánonické evanjeliá zdôrazňujú, že Pilátovo rozhodnutie bolo spôsobené nátlakom Židov na jeho osobu (napr. Jn 19,12; Mt 27,24).

ského (približne z 2. stor. po Kr., Nikodémovho evanjelia a iných kratších textov, ktoré sa zaoberajú Pilátovými osudmi – sem zaraďujeme napríklad Pilátove listy, správu Piláta a texty o jeho stíhaní, potrestaní a smrti. Nikodémovo evanjelium, napísané po grécky, má dve časti: „Akty Pilátove“, s podnadpisom „Zápisy zo súdneho pojednávania nášho Pána Ježiša Krista, ktoré sa uskutočnilo za Piláta Pontského“ (doba vzniku je predmetom diskusií, pôvodná verzia mohla vzniknúť už v 2. storočí), a „Kristov zostup do pekiel“ (keďže Mária je zvaná titulom „Theotokos“, vznik sa predpokladá až po roku 431, keď sa uskutočnil štvrtý ekumenický koncil v Chalcedone).¹⁷

V 1. storočí sústavne silnelo židovské národné hnutie proti Rimanom; pri jeho aktivizácii zohrali svoju úlohu aj Rimania často nie práve najšťastnejšie zvolenými politickými, ekonomickými či kultúrnymi činmi. Ako nebezpečenstvo na území okupovanom Rimanmi sa prejavovali zelóti (horlivci), ktorí boli názorovo blízki farizejom, ale na rozdiel od farizejov neváhali svoje názory presadzovať aj pomocou radikálnych činov a banditizmu. Zelóti neváhali za svoje názory aj vraždiť svojich politických odporcov a nepriateľov. Zelóti vznikli približne v čase Ježišovho narodenia, o ich skutkoch hovoria napríklad Skutky apoštolov. Spoločenstvo zelótov sa prísne pridržiavalo Mojžišovho zákona a na rozdiel od apolitickej pasivity farizejov sa hlásili k ozbrojenému boju; ich radikálna odnož sa nazývala sikariovia (muži s dýkami) – porov. Sk 5,37.¹⁸

V roku 44 po Kr. sa celá Palestína dostala pod rímsku správu. Prokurátori, ktorí túto oblasť spravovali, však neboli schopní udržať v oblasti poriadok, židovské obyvateľstvo zaťažovali daňami a charakteristickým znakom rímskej nadvlády bolo aj netransparentné narábanie s vybranými peniazmi. Krajina sa ocitla na pokraji chaosu.¹⁹

Židovská vojna vypukla v roku 64 po Kr. keď rímsky prokurátor Gessius Florus (64 – 66) dal vyplieniť židovský chrámový poklad. Zelóti potom vypálili archív jeruzalemskej radnice, kde boli uschované dlžné úpisy, čím na svoju stranu získali chudobných a dobyli pevnosť Masadu, ktorá sa stala jedným z ich najdôležitejších opevnených bodov. Židia prestali prinášať obete za cisára. Už

¹⁷ DUS, J. A., POKORNÝ, P.: *Neznámá evanjelia : Novozákonní apokryfy I.* Praha : Vyšehrad 2001, s. 315–370.

¹⁸ O zelótoch a ich politickom i náboženskom programe porov. SPIEGEL, P.: *Kdo jsou Židé?* Brno, 2007. 228 s. Podrobne sa zelótom venuje aj HENGEL, M.: *Die Zeloten : Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.* Leiden, 1976. 296 s.

¹⁹ Porov. FLAVIUS, J.: *Válka židovská.* Praha, 1990, s. 25–30; BRIGHTON, M. A.: *The Sicarii in Josephus's Judean War.* Society of Biblical Literature, 2009. 200 s.; HANSON, K. C., DOUGLAS, E. O.: *Palestine in the Time of Jesus : Social Structures and Social Conflicts.* Fortress Press, 2008. 256 s.

na začiatku povstania sa však ukázalo, že židovská spoločnosť nie je jednoliata. Zelóti bojovali nielen proti rímskej armáde (miestna posádka z mesta ustúpila), ale v podstate proti všetkým, čo nesúhlasili s ich názormi a uvažovali o mieri s Rimanmi. Obetou besnenia zelótov sa dokonca stal aj veľkňaz Ananiáš, ktorého zelóti zavraždili. Vzburá sa rozšírila aj mimo hraníc Ríma, vzbúrené židovské povstanie v egyptskej Alexandrii bolo brutálne potlačené a podľa údajov Jozefa Flavia zahynulo v Alexandrii približne 50 000 Židov.²⁰

Povinnosť upokojiť vzbúrenú provinciu pripadla rímskemu miestodržiteľovi Cestiovi Gallovi, ktorý v roku 66 za pomoci Legio XII Fulminata tiahol do Judska zo Sýrie. Vpád rímskej armády do istej miery židovské rozhádané frakcie znova zjednotil. Gallus utrpel od Židov porážku, pričom Legio XII Fulminata stratila v bojoch so Židmi mnoho mužov. Toto víťazstvo bolo pre Židov jasným dokladom, že Boh stojí na ich strane. Politickí odporcovia Ríma prestali prakticky existovať, v čele protirímskej revolty figurovali dokonca aj židovský veľkňaz a jednotliví židovskí kňazi. Tí sa nakoniec priamo ujali iniciatívy a začali viesť vojnu systematicky.²¹

Židovskí kňazi a veľkňaz dokonca presadili svoj vplyv aj pri výbere vodcov povstania. K najznámejším vodcom patrili Jozef ben Matijahu (budúci Jozef Flavius, pochádzajúci z významnej farizejskej rodiny), ktorý bol poslaný do Galiley, kde sa jeho centrom stala pevnosť Iotapata, Šimon ben Giora, Ján z Giskaly či Menachem Galilejský. Jozef ben Matijahu zreorganizoval židovské sily, presadil zvýšenie disciplíny v jednotkách, zlepšil výzbroj a výstroj, usiloval sa zlepšiť aj fortifikačný systém jednotlivých miest.²²

V čase vypuknutia židovskej vojny sídlila Legio X Fretensis v meste Ptolemaios (dnešné Akko v Izraeli). Veliteľom légie bol v tom čase Marcus Ulpius Traianus, otec budúceho cisára Trajána. Keď sa do čela rímskych légii postavil Vespasianus, situácia sa začala obracať. Priame vojenské operácie z rímskej strany sa začali vo februári roku 67 po Kr. a zúčastnili sa na nich Legio X Fretensis, Legio V Macedonica a Legio XV Apollinaris. Na strane Ríma stáli aj vojská

²⁰ Porov. FLAVIUS, J.: *Válka židovská*, s. 25–30. Podrobne sa protirímskemu vystúpeniu židovského etnika venuje aj WITHERINGTON, B.: *New Testament History: A Narrative Account*. Baker Academic, 2003. 431 s.

²¹ Podrobne sa dejinám XII. légie a jej porážke v Jeruzaleme venovali BERTRANDY, G., RÉMY, B.: Legio XII Fulminata. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 253–257; HALL, A. S.: *The XII Fulminata: Countermarks, Emblems, and Movements under Trajan or Hadrian*. In: MITCHELL, S. (ed.): *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*. 1983, s. 41–46.

²² Porov. GOTHEILL, R., KRAUSS, S.: Iosephus Flavius. In: *Jewish Encyclopedia*. www.jewishencyclopedia.com (15. 2. 2013); EVANS, C.: Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity. In: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 2006, 3, s. 9–40.

jednotlivých helenistických miest, vrátane jednotiek rímskeho vazala a bývalého vládcu Judska Agrippu II. Rímske vojsko malo približne 60 000 mužov.²³

Rimanom pomáhal v boji proti Židom aj obvyklý nešvár židovského etnika, ktorým boli frakčné a osobné nepriateľstvá. Tie naplno prepukli napríklad medzi Jánom z Giskaly a Jozefom ben Matijahom. Rímsky tlak nakoniec vyvrcholil ústupom Jozefa ben Matijahua do pevnosti Iotapata, kde pri obliehaní takmer prišiel o život aj samotný Vespasianus. Povstanie v Galilei a v Judsku oslabilo aj to, že sa na jeho stranu nepridali mestá, v ktorých bolo silné helenistické zázemie. Útok na Jotapatu, ako aj elimináciu celého vzbúreného okolia viedli práve vojaci Legio X Fretensis. Mesto dobyli 20. 7. 67 po Kr.²⁴

V beznádejnej situácii v Iotapate sa obrancovia rozhodli spáchať samovraždu, pretože sa nechceli dostať do rúk Rimanom. Vodca vzbúrencov Jozef ben Matijahu však samovraždu nespáchal a vzdal sa rímskym vojakom. Vespasianus ho nechal nažive, pretože Jozef ben Matijahu predpovedal, že sa stane cisárom (čo sa po Nerovej samovražde aj splnilo v roku 69 po Kr.). Do konca roku 67 Rimania ovládli celú Galileu, ako posledné sa do rímskych rúk dostalo rodné mesto Jána z Giskaly Guš Chalav. Po víťazstve v Galilei prezimovala Legio X Fretensis a Legio V Macedonica v meste Caesarea Maritima. Začiatkom roku 68 obe légie úspešne dobyli Tiberias, Taricheu a Gamalu.²⁵

Po obsadení Galiley postupoval Vespasianus na juh a relatívne rýchlo dobyl okolie Jeruzalema. V tom čase v Jeruzaleme už zúrili frakčné vojny, ktoré medzi sebou viedli Menachem Galilejský, Ján z Gišskaly a Šimon bar Giora. Postup Rimanov načas spomalili udalosti v Ríme, kde krátko po samovražde Nera vypukli boje o trón medzi Galbom, Viteliom a Vespasianom. Vespasianus sa vrátil do Ríma a velenie bojových operácií v Judsku prenechal svojmu synovi Titovi. Ten sa rozhodol Jeruzalem obklúčiť a vyhladovať. Vodcovia židovskej

²³ Porov. FLAVIUS, J.: *Válka židovská 2 : Zkáza Jeruzaléma*. Praha, 1992, s. 10. O nasadení rímskej armády porov. IVANOV, R.: Lixa Legionis V Macedonicae aus Oescus. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, 1990, s. 131–136. Štúdia tohto bulharského vedca podrobne mapuje činnosť Legio V Macedonicae v židovskej vojne a objasňuje i jej spoluprácu s Legio X Fretensis.

²⁴ RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html Podrobne sa situácii v obklúčenej Jotapate venovala aj trojica izraelských bádateľov BAYEWITZ, A., MORDECHAI, D., MORDECHAI, A.: Iotapata, Josephus, and the Siege of 67 : Preliminary Report on the 1992–94 Seasons. In: *Journal of Roman Archaeology*, 10, s. 131–165. Porov. MORDECHAI, A.: Yodfat – Unearthing a Second-Temple and Great Revolt Era Jewish City in the Galilee. In: *Kadmoniut*, 1999, (Israel Exploration Society), 32, s. 92–101.

²⁵ Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*, s. 13. Ekonomickému, kultúrnemu, náboženskému a politickému významu týchto miest sa podrobne venuje vo svojej monografii ZEEV, S.: *The Economy of Roman Palestine*. New York, 1994. 512 s.

revolty znova na čas spojili svoje sily, no situácia v meste a jeho obrana bola veľmi ťažká. Jeden z prvých útokov Rimanov na Jeruzalem viedli práve legionári Legio X Fretensis pod vedením Marca Ulpia Traiana, ktorý zaútočil na Jeruzalem zo strany Jericha.²⁶

Rímske légie dobýjali mesto postupne. Pri útoku na Jeruzalem Titus velil zboru štyroch légii (Legio V Macedonica, Legio X Fretensis, Legio XII Fulminata a Legio XV Apollinaris). V. légia sa usadila na severe Jeruzalema, X. légia viedla útok z Olivovej hory, neskôr sa presunula severnejšie k Amygdalonu. XII. légiiu, ktorá utrpela v počiatkových fázach vojny značné straty a bola značne otrasená, sa Titus rozhodol odoslať do mesta Melitene v Turecku na zotavenie a sám sídlil v tábore XV. légie.²⁷

Obliehanie a dobýjanie mesta trvalo 5 mesiacov (apríl až august 70 po Kr.). Je všeobecne známe, že obyvatelia prežili strašné útrapy, Rimania mesto dobývali postupne. Podrobné informácie o priebehu dobýjania Jeruzalema poskytuje historické dielo Jozefa Flavia *Židovská vojna*, záujemcovi o podrobné informácie odporúčame toto dielo ako primárnu literatúru. V stručnosti: podľa Jozefa Flavia priamo v meste medzi sebou bojovali zelóti pod vedením Jána z Giskaly a prívrženci Šimona ben Giora. Zelóti držali chrámový komplex, Šimonovi muži Dolné mesto. Obe znepriatelené skupiny terorizovali obyvateľov. Židia v boji proti Rimanom získali aj niekoľko cenných víťazstiev, zaútočili napríklad na X. légiiu pri budovaní tábora, takže tej museli prísť na pomoc legionári XV. légie pod vedením samotného Tita, ktorí židovský útok zastavili. Legionári X. a XV. légie sa stali dokonca obeťou pasce, keď boli pozvaní k jeruzalemským bránam (Židia fingovali, že sa chcú vzdať a otvoriť brány), na legionárov potom zaútočili v presile a zo zálohy. V boji však rímski legionári zmasakrovali židovské oddiely.²⁸

Židia v boji proti Rimanom používali aj zbrane získané od Legio XII Fulminata, no keďže nemali potrebný výcvik, ich bojové aktivity s týmito zbraňami (katapulty, balisty...) neboli až také úspešné. Rimania zlepšovali svoje

²⁶ Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*, s. 13. Trajánovi, ako aj osudom trajánovskej rodiny sa podrobne venoval BENNET, J.: *Trajan : Optimus Princeps*. Roman Imperial Biographies. London, 2000. 352 s.

²⁷ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html. O činnosti Legio XV Apollinaris podrobne písal vo vyčerpávajúcej štúdii KOS, M. Š.: The 15th Legion at Emona – Some Thoughts. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 109, 1995, s. 227–244.

²⁸ Porov. DABROWA, E.: *Legio X Fretensis : A Prosopographical Study of Its Officers (I – III c. A.D.)*, s. 15–18; KOS, M. Š.: The 15th Legion at Emona – Some Thoughts. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 109, 1995, s. 227–244; IVANOV, R.: Lixa Legionis V Macedonicae aus Oescus. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 80, 1990, s. 131–136; WHEELER, E.: Legio XV Apollinaris : From Carnuntum to Satala – and beyond. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 259–308.

opevnenia okolo mesta a pripravovali sa na útok pomocou obliehacích strojov. Židovské výpady – napríklad úspešný výpad pri veži Hippikos - boli schopné len spomaliť rímske prípravy na mohutný útok. 25. mája 70 po Kr. Rimania dobyli prvú líniu jeruzalemských hradieb. Po dobytí hradieb sa pokúšalo z mesta utiecť množstvo Židov, ktorí nechceli viesť konflikt s Rimanmi, ak ich však chytili židovskí bojovníci, čakala ich krutá smrť. Neskôr utečencov vraždili aj Rimania, ktorí boli presvedčení, že vo svojich útrobach prenášajú zlato a šperky. V rámci psychologickéj vojny dal dokonca Titus pred oči židovských obrancov vyplácať príslušníkom rímskych légii žold, aby sa Židia presvedčili, že Rimania majú dostatok financií na vedenie konfliktu a v ich légiách nehrozia vzbury, takže spoliehať sa na rozklad v rímskom vojsku nemá zmysel.²⁹

V nasledujúcich týždňoch pokračovali rímske útoky na mesto, v ktorých udatne bojovali všetky tri rímske légie. Židovský odpor pomaly slabol. V útoku na chrám sa preslávili najmä príslušníci X. légie a pravdepodobne jeden z jej príslušníkov hodil aj fakľu do vnútra chrámu. Požiar chrám zničil 29. augusta 70 po Kr. Čistenie Jeruzalema príslušníkmi X. légie potom pokračovalo až do 26. septembra, keď príslušníci X. légie eliminovali posledných obrancov ukryvajúcich sa v troskách a kanalizácii.³⁰

Rimania potom väčšinu mesta zrovnali so zemou, okrem troch veží, ktoré sa nachádzali na západnej hradbe mesta (dnešná Dávidova veža). Keď sa Titus víťazne vrátil v roku 70 po Kr. do Ríma, boli zajatci slávnostne vedení pred rímskym obyvateľstvom v triumfálnom sprievode a v sprievode sa nachádzali aj votívne predmety z jeruzalemského chrámu, vrátane jeruzalemskej menory (zobrazené na Titovom triumfálnom oblúku v Ríme).³¹

Zajatci z rímsko-židovskej vojny potom zahynuli v rímskom cirkuse (boli hodení šelmám), Šimon bar Giora bol popravený ako vodca povstania, Ján z Giškaly zahynul vo väzení, Jozef ben Matijahu sa premenoval na Jozefa Flavia a do konca svojho života spolupracoval s Rimanmi. Literárne sa však venoval apológii židovstva a židovskej viery, pretože dôsledky dobytia Jeruzalema boli značne drastické. Jeruzalem ostal v troskách, Judea sa vyludnila a obyvateľstvo schudobnelo. Po zániku chrámu, ktorý bol centrom židovského náboženstva, sa presadili myšlienky rabína Jochanana ben Zakaja, ktorý sa podľa legendy pri obliehaní

²⁹ Porov. FLAVIUS, J.: *Válka židovská 2 : Zkáza Jeruzaléma*, s. 15–45. Osudy židovských vodcov povstania, ich formovanie a názory i priebeh bojových operácií spracoval vo svojej monografii HORSLEY, R. A.: *Bandits, Prophets, and Messiahs : Popular Movements in the Time of Jesus*. Philadelphia, 2000. 316 s.

³⁰ Porov. ZEITLIN, S.: Masada and the Sicarii. In: *The Jewish Quarterly Review* (Washington College. University of Pennsylvania Press), 55, 1965, 4, s. 299–317; SHEPPARD, S.: *The Jewish Revolt*. London, 2013, s. 82–90.

³¹ Porov. PEČÍRKA, J., a i.: *Dějiny pravěku a starověku*. Praha : SPN, 1979, s 789.

Jeruzalema dal zavrieť do rakvy a vyniesť z mesta. Po skončení vojny založil náboženskú školu v Javne, s čím Rimania súhlasili. Židovstvo sa začalo prispôbovať novým podmienkam – každý dom sa stal chrámom, každý stôl oltárom a každý človek kňazom. Chrám, na ktorom stavali saduceji a esénska komunita v Kumráne, prestal existovať, začala sa rozvíjať forma rabínskeho judaizmu, na jej čele stála farizejská komunita a tá kresťanstvo definitívne odmietla.³²

Po dobytí Jeruzalema sa odpor proti Rimanom sústredil v posledných pevnostiach – Herodeion, Macharius a Masada. V roku 71 po Kr. Rimania prevelili V. a XV. légiu mimo územia Judska a v boji proti zvyškom povstalcov pokračovala už len Legio X Fretensis. Légia sa v rozpätí rokov 71 až 73 po Kr. najprv zmocnila pevnosti Herodion, potom prekročila rieku Jordán a dobyla pevnosť Machareus, ktorá sa nachádzala na pobreží Mŕtveho mora. Rutinné operácie, ktoré sa nevymykali z rímskeho normálu, viedol legát Legio X Fretensis Lucilius Bassus. Jeho zdravotný stav mu však neumožňoval úspešne dokončiť misiu a na čele légie ho nahradil Flavius Silva, ktorý viedol aj útok na poslednú pevnosť Masada.³³

Masada mala strategicky vynikajúcu polohu. Rimania spočiatku odrezali prístupové cesty k celej vzbúrenej oblasti a pokúsili sa Masadu vyhladovať už počas vedenia operácií voči pevnostiam Herodeion a Machareus. Pevnosť však bola výborne zásobená potravinami, takže obliehanie Masady sa pretiahlo na takmer tri roky. Priame vojenské operácie proti Massade začali Rimania viesť v roku 73 po Kr. Postupne rímski ženisti X. légie postavili rampu, ktorá umožnila rímskym baranidlám priblížiť sa k hradbám Masady. V noci pred predpokladaným útokom prehovoril ku zvyšným obrancom pevnosti (v pevnosti sa približne 1 000 obrancov, vrátane detí a žien, odmietalo vzdať Rimanom) vodca pevnosti zelót Eleazar ben Jair, ktorý Židom pripomenul, že môžu slúžiť len Bohu a nikomu inému. Židia sa rozhodli pre hromadnú samovraždu a zničili všetko cenné, čo mohlo padnúť Rimanom do rúk. Keď rímski vojaci na druhý deň prenikli do pevnosti, s nevoľou zistili, že nemajú proti komu bojovať. O tom, čo sa stalo v pevnosti, sa Rimania dozvedeli vďaka dvom ženám, ktoré sa pred hromadnou

³² Porov. SEGERT, S.: *Starověké dějiny Židů*. Praha: Svoboda, 1995, s. 215. Zaujímavé informácie o Jánovi z Giskaly poskytuje aj <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8736-john-of-giscala-johanan-ben-levi>. Porov. HORSLEY, R. A.: *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*; NEWSOME, J. D.: *Jews: Currents of Culture and Belief in the New Testament World*. Philadelphia, 1992, s. 308.

³³ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html; CAMPBELL, D. B.: *Capturing a Desert Fortress: Flavius Silva and the Siege of Masada*. In: *Ancient Warfare*, IV, 2010, 2, s. 28–40.

samovraždou ukryli spolu s piatimi deťmi v prázdnej nádrži na vodu. Pevnosť padla v roku 74 po Kr.³⁴

O dobytí Masady Jozef Flavius priamo uvádza: „Keď Rimania vstúpili do pevnosti, uvideli, že všade bolo hrozne pusto a ticho. Nevedeli si predstaviť, čo sa stalo. Nakoniec skríkli bojovým pokrikom, akoby chceli hádzať oštepami, či by niekoho z posádky neprivolali. Krik počuli ženy a vystupujúc z podzemných chodieb oznamovali Rimanom, ako sa tá udalosť stala. Jedna zo žien spoľahlivo opisovala všetko, Rimania jej však nevenovali pozornosť, pretože jej neverili. Keď však narazili na množstvo povraždených, nezaradovali sa, ale divili sa statočnosti tohto rozhodnutia a neskutočnému pohrdaniu smrťou pri činoch vykonaných za takých hrozných udalostí.“³⁵

Po potlačení židovského povstania a obsadení Masady sa Legio X Fretensis usídlila priamo v Jeruzaleme. Hlavný tábor légie sa nachádzal v dnešnej južnej časti starého mesta. Prítomnosť légie v Jeruzaleme potvrdzuje množstvo archeologických nálezov. Počas tohto obdobia prišlo aj ku zmene symbolu légie, ktorým sa stal diviak. Zdá sa, že zmena symbolu bola vykonaná z dôvodov averzie, ktorú cítili legionári Legio X Fretensis voči miestnemu obyvateľstvu, a bola znakom istej arogancie. Légia podliehala priamo rímskemu miestodržiteľovi. V Jeruzaleme Židia nemohli v tomto období sídliť. Výnimkou bola možnosť návštevovať ruiny chrámu v auguste, v rámci výročia zničenia chrámu, Židia však museli za návštevu platiť legionárom nemalé poplatky.³⁶

V rokoch 114 – 117 sa Legio X Fretensis zúčastnila na ťažení voči Partskej ríši. Po skončení bojov už však neostala v Judei osamotená, pribudla k nej pretoriánska Legio II Traiana, pretože v oblasti Judey silneli protirímske nálady a aktivity. Návšteva cisára Hadriána v Judei a jeho rozhodnutie vybudovať na troskách Jeruzalema rímske mesto Colonia Aelia Capitolina ešte viac situáciu zradikalizovalo.³⁷

³⁴ Porov. COMAY, J. COHN-SHERBOK, L.: *Who's Who in Jewish History : After the Period of the Old Testament*. London : Routledge, 2002, s. 118-119; <http://books.google.cz/books?id=0FTQQQBXMQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>. Vzhľadom na dátum pádu Masady porov. COTTON, H. M.: The Date of the Fall of Masada : The Evidence of the Masada Papyri. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1989, 78, s. 157-162. Základné informácie o Masade porov. FRIEND, G. W., FINE, S.: Masada. In: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East 1*. Oxford University Press, s. 428-430.

³⁵ FLAVIUS, J.: *Válka židovská*, s. 438.

³⁶ Porov. GEVA, H.: *Roman Jerusalem : Searching for Roman Jerusalem*. Biblical Archeology Society, 1997, s. 4.

³⁷ Porov. RITTERLING, E.: *Legio X Fretensis*. www.livius.org/le-lh/legiox_fretensis.html. Vzhľadom na Legio II Traiana porov. DARIS, S.: Legio II Traiana Fortis. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 359-363; ISAAC, B., ROLL, I.: Legio II Traiana in Judea. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 33, 1979, s. 149-156.

Premenovanie Jeruzalema sa stalo dôvodom na vypuknutie nového židovského povstania, ktoré viedol Bar Kochba. Dostupné historické dokumenty sú značne zlomkovité a útržkovité, takže je ťažké podrobnejšie zmapovať a zrekonštruovať túto revoltu. Faktom však ostáva, že vzburu Rimania ponímali neobyčajne vážne. Dôležitým prameňom o tomto povstaní sú kratučké zápisky Cassia Dia o rímskych dejinách (kniha 69). V tejto knihe Dio Cassius uvádza, že dôvodom vypuknutia vojny bolo rozhodnutie Hadriána premenovať Jeruzalem na Aelia Capitolina a vybudovať Jupiterov chrám na troskách židovského chrámu. Po skončení Hadriánovej návštevy Žida zaútočili na rímsku posádku v Jeruzaleme, X. légia však napriek ťažším stratám útok odrazila.³⁸

Ďalšie historické informácie o povstaní Bar Kochbu pochádzajú z jaskýň vo Vádí Murabbat, kam sa uchýlili zvyšky vzbúrencov po porážke a kde sa odohrali aj posledné zúfalé boje. V jaskyniach sa okrem bežných nástrojov a mincí našlo viacero hebrejských, aramejských a gréckych listov, vrátane Bar Kochbových vlastnoručných listov.³⁹

Hadrián potom do čela rímskych vojsk povolal Julia Severa z Británie. Ten postupne zničil židovské oporné body a zbavil vzbúrencov podpory obyvateľstva (Rimania zničili približne 1 000 židovských dedín v okolí a 50 oporných bodov. Zahynulo takmer 600 000 Židov. Okrem Legio X Fretensis a Legio II Trajana velil Julius Severus pri potláčaní povstania Bar Kochbu aj Legio III Cyrenaica, Legio IV Scythica, Legio XXII Diotrajana a Legio VI Ferrata.⁴⁰

Rozhodujúca bitka sa odohrala pri pevnosti Bethar v Palestíne. V talmudských a midrašských zdrojoch je Bethar opisovaný ako pevnosť, v ktorej Židia našli pád a zahynul tam aj Bar Kochba. Pevnosť je symbolickým miestom konca povstania. Po potlačení povstania Judea úplne stratila svoju nezávislosť a rím-

³⁸ Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 320; GOODBLATT, D., PINNICK, A., SCHWARTZ, D.: *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to the Bar Kokhba Revolt in Light of the Dead Sea Scrolls*. Boston, 2001. 217 s.; <http://khazarzar.skeptik.net/books/jud/stdj37.pdf>

³⁹ Porov. SCHÄFER, P.: *Dějiny židů v antice od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, s. 140; THIEDE, C. P.: *Svitky od Mrtvého moře a židovský původ křesťanství*. Praha, 2004, s. 70–74. O povstaní Bar Kochbu porov. REZNICK, L.: *Mystery of Bar Kokhba: An Historical and Theological Investigation of the Last King of the Jews*. London, 1996. 186 s.

⁴⁰ Heslo Bar Kochba. In: *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 3. Ed. F. Skolnik, M. Berenbaum. Farmington Hills, s. 159. Porov. DARIS, S.: Legio XXII Diotariana. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 365–367; KRAMER, J.: Die Wiener Liste von Soldaten der III. und XXII. Legion (P. Vindob. L2). In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 97, 1993, s. 147–158; GATIER, P. L.: La Legio III Cyrenaica et l'Arabie. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 341–349; WAGNER, J.: Legio IV Scythica in Zeugma am Euphrat. In: *Studien zu den Militärgrenzen Roms*, 2, 1977, s. 517–539.

ske légie Legio X Fretensis a Legio II Trajana posilnila aj Legio VI Ferrata (jej tábor sa nachádzal v meste Caparcotna v Galilei, dnes blízko Tell Meggida v Izraeli). Tieto légie sa stali základom rímskej okupačnej moci.⁴¹

Po potlačení povstania Bar Kochbu zotrvala Legio X Fretensis na mieste Jeruzalema. V rokoch 161 – 165 légia opäť bojovala proti Partom a v čase jej odchodu z Judey sa znova rozohoreli nepokoje, ktoré súviseli neskôr aj s problémami Marka Aurelia v markomanských vojnách (166 – 180). Po smrti Marka Aurelia sa mocenské postavenie Ríma oslabilo, v čase vlády Septima Severa Legio X Fretensis ostávala v Jeruzaleme. Septimus Severus légii veľmi nedôveroval, pretože po smrti Commoda (syn Marka Aurelia) sa Legio X Fretensis v bojoch o ovládnutie rímskeho trónu nepostavila na jeho stranu.⁴²

Posledné záznamy týkajúce sa Legio X Fretensis pochádzajú z Eusebiovoho diela *Onomasticon* a z diela *Notitia Dignitatum* z konca 4. storočia. Na základe týchto dvoch diel sa vie, že Legio X Fretensis sídlila v rokoch 250 – 251 po Kr. v dnešnom meste Aquaba v Jordánsku. Diokleciánova vojenská reforma priniesla so sebou reorganizáciu légie, okolo roku 300 po Kr. sa légia nachádzala stále v Palestíne. V záverečnom období svojej existencie však mala už len asi 1 000 mužov schopných rýchleho mobilného nasadenia a približne 3 000 mužov v teritorálnych zložkách.⁴³

Počas svojej služby získala Legio X Fretensis množstvo vznešených titulov (Antoniniana, Severiana, Gordiana, Pia Felix a Felix). Jednotlivé čestné tituly jej prepožičali rímski cisári, za ktorých légia verne bojovala. Légia patrila k najvýznamnejším rímskym légiam, vďaka ktorým Rím dobyl takmer celý antický svet.⁴⁴

Mgr. Branislav Krasnovský, PhD.
Katedra histórie
PdF UK
Račianska 59, 810 00 Bratislava
e-mail: bkrasnovsky@gmail.com

⁴¹ Postave Bar Kochbu, jeho povstaniu a poslednej fáze bojov sa venuje YADIN, Y.: *Bar Kokhba : The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*. Rome; London, 1971. 272 s. Vzhľadom na Legio VI Ferrata porov. COTTON, H.: The Legio VI Ferrata. In: LE BOHEC, Y.: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 351-357.

⁴² Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 321

⁴³ Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 322.

⁴⁴ Porov. DABROWA, E.: Legio X Fretensis. In: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 325.

Kritická odpoveď z baptistickej perspektívy na dokument „Cirkev v ústrety spoločnej vízii“

Joshua T. Searle

SEARLE, J. T.: Moving Towards an Ecumenism of Koinonia : A Critical Response to 'The Church Towards a Common Vision' from a baptistic Perspective. *Teologický časopis*, XII, 2014, 2, s. 57 – 70.

There is an apprehension among many Baptists that participation in ecumenical dialogue constitutes a grievous compromise that will lead to a diminishing of the distinctiveness of Baptist witness. The anti-ecumenical sentiment of some Baptists is often manifested in the fear that the ecumenical movement is paving the way towards a syncretistic liberal church, which subordinates the truth of the gospel to the claims of unity. I hope that some of these legitimate concerns would be allayed by the document entitled 'The Church Towards a Common Vision'. The present article will highlight some potential shortcomings in the document and will raise some issues that seem to require further consideration, but it should be asserted from the outset that this document offers a stimulating and helpful clarification of how far the churches have advanced in their common understanding of mission and the Kingdom of God.

ÚVOD

Mnohí baptisti majú obavy, že účasť v ekumenickom dialógu znamená ťažký kompromis, ktorý povedie k potlačeniu charakteristického znaku baptistického svedectva.¹ Antiekumenické stanovisko niektorých baptistov sa často prejavuje strachom, že ekumenické hnutie razí cestu k synkretickej liberálnej cirkvi, ktorá podriaďuje pravdu evanjelia požiadavke jednoty. Dúfam, že niektoré z týchto oprávnených obáv budú upokojené dokumentom s názvom „Cirkev v ústrety spoločnej vízii“. Text dokumentu sa dotýka významných problémov, ktoré sú dôležité tak pre baptistickú, ako aj ekumenickú identitu. Dôsledné zameranie textu na Božie kráľovstvo a Ježišovo učenie, spolu s integráciou misie a spoločenstva (alebo *missio Dei* a *koinonia*) môžu baptisti prijať ako základné hodnoty pre každú ekumenickú víziu, ku ktorej môžu baptisti s radosťou prispieť.

¹V tomto zmysle baptisti vyjadrujú obavu, ktorá je spoločná pre mnohých evanjelikálov, ktorí, ako konštatuje William J. Abraham, „kritizovali ekumenické hnutie na základe toho, že obetovalo doktrínu skúsenosti alebo spoločnej služby“. Cit. podľa McDERMOTT, Gerald R. (ed.): *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*. Oxford : OUP, 2010, s. 304.

Preto, hoci tento článok poukáže na niektoré potenciálne nedostatky dokumentu a otvorí niektoré problémy, ktoré, ako sa zdá, si vyžadujú ďalšie uváženie, na začiatok by sme mali konštatovať, že tento dokument ponúka stimulujuce a užitočné objasnenie, ako ďaleko cirkvi pokročili vo svojom spoločnom chápaní misie a Božieho kráľovstva. Všetky kritické pripomienky k dokumentu by sa teda mali čítať v kontexte tohto úprimného uznania spôsobu, akým Komisia Svetovej rady cirkví pre vieru a poriadok objasnila kľúčové problémy súčasného ekumenického dialógu.

Komisia pre vieru a poriadok, ktorá pripravila tento dokument, vyzvala cirkvi, aby predložili oficiálne reakcie na dokument, v ktorých zvýraznia tie aspekty života cirkvi, ktoré si vyžadujú ďalšiu diskusiu. Vzhľadom na túto výzvu môžeme položiť otázku, ako by bolo možné najkonštruktívnejšie reagovať na túto výzvu z „baptistickej“² perspektívy. Bolo by ďaleko nad rámec tejto krátkej kritickkej reakcie, ak by sme chceli ponúknuť analýzu všetkých otázok, bod za bodom, ktorými sa dokument zaoberá. Cieľom tohto článku teda bude upozorniť na krátku ukážku významných otázok a osvetliť a objasniť ich zo zreteľne baptistickej perspektívy.

Chcel by som objasniť, že k tomuto textu nepristupujem ako niekto, kto je schopný poskytnúť normatívnu baptistickú perspektívu vzhľadom na diskutované otázky. Skôr na tento dokument reagujem ako niekto, kto má teologické presvedčenia formované určitou tradíciou, ktorú James McClendon, Keith G. Jones, Parush R. Parushev a iní nazývajú „baptistická“.³

Na označenie „baptistický“, ako poznamenáva Curtis W. Freeman, nemožno hľadiť „najmä z denominačnej, historickej alebo sociologickej perspektívy, ale skôr z teologického hľadiska“⁴. Tento charakteristický teologický pohľad

² Upozorňujeme na zámerné použitie malého písmena „b“. [Táto poznámka sa vzťahuje na originálny anglický text; v slovenčine sa slovo baptistický píše vždy s malým písmenom.] Baptistický teológ James William McClendon († 2000) používal prídavné meno „baptistický“ na zdôraznenie, že „baptistický názor“, ktorý obhajoval, nie je obmedzený na konkrétnu baptistickú denomináciu, ale zahŕňa široké spektrum baptistických prejavov kresťanstva spätých s tradíciou radikálnej reformácie, ktorá zahŕňa baptistov, menonitov, bratskú cirkev (Kresťanské zbory), niektoré prejavy pentekostalizmu a cirkvi veriacich. Porov. McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*. Nashville : Abingdon Press, 2002, s. 26–34. Pripúšťame, že tento prístup má kritikov, a to aj medzi tými, ktorí v angličtine uprednostňujú písanie s malým „b“ (baptistic) pred označením s veľkým „B“ (Baptist). Paul Fiddes upozorňuje na nebezpečenstvo, že toto označenie by sa mohlo použiť na vytvorenie „veľmi personalizovaného pohľadu na to, čo znamená byť baptistom“. FIDDES, P.: *Tracks and Traces : Baptist Identity in Church and Theology*. Carlisle : Paternoster, 2003, s. 14.

³ Porov. McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 17–39.

⁴ FREEMAN, C. W.: Introduction. In: McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume One : Ethics*. 2. vyd. Waco : Baylor University Press, 2012, s. xii.

nevzišiel ani z dogmatických formulácií, ani z pracovných stolov akademických teológov, ale „z presvedčenia a praxe, ktorá zahŕňa život prežitý v Kristovi“⁵. Charakteristické znaky baptistickej teologickej identity – ako perspektívy, ktorá nie je *ani* katolícka, *ani* protestantská⁶ – rozvinuli poprední baptistickí teológovia, ako Walter Klaasen a James McClendon.⁷ Títo autori boli výrazne pod vplyvom teologickej vízie raných anabaptistov (novokrstencov), ktorá podľa Harolda Bendera zahŕňala tri hlavné dôrazy: „(1) nové ponímanie podstaty kresťanstva ako učeníctva; (2) nové ponímanie cirkvi ako bratstva; (3) nová etika lásky a nenásilia“⁸. Stojac v tejto tradícii, pokúsim sa reagovať s uznaním, ale aj s kritickou reflexiou výberu charakteristických problémov, ktorými sa zaoberá dokument Komisie pre vieru a poriadok „Cirkev v ústrety spoločnej vízii“. Hoci sa hlásim k hodnote a náhľadom „baptistickej“ tradície, držím sa jej bez toho, že by som veril, že stelesňuje konečnú a exkluzívnu pravdu, a teda aj bez toho, že by som opúšťal nádej, že sa dá viac naučiť z iných tradícií.

EKUMENIZMUS A *MISSIO DEI*

Baptisti môžu s radosťou súhlasiť s ústredným názorom dokumentu, ktorý je zhrnutý do tvrdenia, že cirkev je „svojou podstatou misijná a jednota podstatne súvisí s touto misiou“ (3).

Toto základné tvrdenie v úvode je reflektované v závere, ktorý s ľútosťou konštatuje, že „naša rozdrobenosť a rozdelenia odporujú Kristovej vôli k jednote jeho učeníkov a bránia poslaniu cirkvi“ (31). To je závažný pohľad, pretože zdôrazňuje významný rozdiel medzi prostriedkami a cieľmi ekumenického

⁵ FREEMAN, C. W., a i. (ed.): Preface. In: FREEMAN, C. W., a i.: *Baptist Roots : A Reader in the Theology of a Christian People*. Valley Forge : Judson Press, 1999, s. ix.

⁶ Mark A. Noll uznáva, že doktrínálne príspevky na počiatku anabaptistov „predstavujú odlišnosti od tradičného protestantského učenia“, ale sa domnieva, že nasledovníci radikálnej reformácie boli vo svojej teológii v princípe „protestantmi“. Porov. NOLL, M. A.: *Turning Points : Decisive Moments in the History of Christianity*. Grand Rapids : Baker, 2000, s. 224–225; PARUSHEV, P. R.: *Christianity in Europe : The Way We Are Now*. Oxford : CMS, 2009, s. 14.

⁷ Klasickým dielom, ktoré vymedzuje baptistickú teológiu ako osobitnú „tretiu cestu“, je dielo: KLAASSEN, Walter: *Anabaptism : Neither Catholic Nor Protestant*. Waterloo (Ontario) : Conrad, 1973. Pokiaľ ide o McClendonovo vysvetlenie odlišností baptistickej teológie, pozri jeho trilógiu *Systematic Theology*. Pozri tiež PARUSHEV, P. R.: *Doing Theology in a Baptist Way (Theologie op een baptistenmanier)*. In: VAN DER LEER, Teun (ed.): *Zo zijn onze manieren! In Gesprek over gemeentetheologie, Baptistica Reeks*. Barneveld (Nederland) : Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland, 2009, s. 7–22; 66–75; DARE, Helen, WOODMAN, Simon (ed.): *The Plainly Revealed Word of God? Baptist Hermeneutics in Theory and Practice*. Macon (GA) : Mercer University Press, 2011.

⁸ H. Bender cit. in ELTON, G. R. (ed.): *The New Cambridge Modern History II : The Reformation 1520 – 1559*. Cambridge : Cambridge University Press, 1958, s. 133.

hnutia. Pre baptistov to má osobitný význam, ale často sa to nedostatočne rieši v ekumenickom dialógu.⁹ Dokument poukazuje na skutočnosť, že súčasná nejednotnosť cirkvi je poľutovaniahodná, a to nielen preto, že rozdelenie je vo svojej podstate hriechne alebo poľutovaniahodné, ale predovšetkým preto, že bráni Božej aktivite záchranu a vykúpenia sveta. Inými slovami z toho vyplýva, že konečným cieľom alebo *telos* ekumenického hnutia je *missio Dei*, a nie *jednota sama osebe*. To je najdôležitejšie chápanie, ktoré môžu baptisti čerpať z tohto dokumentu.¹⁰

Rozpoznanie ústredného miesta *missio Dei* ako objektu a východiskového bodu celého života cirkvi by mohlo pôsobiť proti pochybným predpokladom a prehnaným vyhláseniam, ktoré sa dotýkajú údajného misijného významu cirkevných „sviatostí“. Nie je napríklad na prvý pohľad zjavné, ako podľa dokumentu „slávenie eucharistie ... umožňuje cirkvi participovať na Božom poslaní transformovať a spasíť svet“ (2). Zdá sa, že toto tvrdenie nemá základ v Písme, ani v skúsenosti. Akýkoľvek odkaz na eucharistiu chýba vo veľkom vyslaní (Mt 28) a je ťažké nájsť aj akékoľvek spojenie medzi *missio Dei* a eucharistiou. Navyše z baptistického hľadiska je ťažké pochopiť, ako konzumácia chleba a vína kresťanmi v cirkevných budovách posilňuje alebo zlepšuje svedectvo Cirkvi vo svete.¹¹ Ešte menej je to zrejmé, keď dokument konštatuje, že „eucharistia prináša do súčasného veku novú realitu, ktorá transformuje kresťanov na obraz Krista, a teda ich robí jeho účinnými svedkami“ (19 – 20). Zdá sa, že to je prehnané tvrdenie, bez oprávnenia z Písma, histórie a skúsenosti. Podľa dokumentu cirkev „zjavuje Krista svetu hlásaním evanjelia“ a „slávením sviatostí“ (27). Je zrejmé, ako zjavuje Krista svetu ohlasovaním evanjelia; menej je jasné, ako slávenie „sviatostí“ napĺňa *missio Dei*. Zatiaľ čo mnohí baptisti by sa pripojili k ekumenickým partnerom z iných tradícií v potvrdení významu eucharistie¹² ako oslavy dokonaného diela Krista a ako radostného očakávania príchodu Božieho kráľovstva v celej jeho plnosti,¹³ mnohí baptisti by pri čítaní

⁹ Jednou pozoruhodnou výnimkou je dôležitá štúdia J. G. Fletta o *missio Dei*, ktorá ponúka jedinečný pohľad na ekumenický význam nedávnych výstupov akademickej obce v oblasti misiologie. Porov. FLETT, J. G.: *The Witness of God : The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*. Grand Rapids : Eerdmans, 2010, s. 6–10.

¹⁰ Porov. McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 2 : Doctrine*. Nashville : Abingdon Press, 1995, s. 334–35.

¹¹ Údajné centrálné miesto eucharistie v živote cirkvi a v jej svedectve svetu je znovu potvrdzované týmto dokumentom. Konkrétne to môžeme pozorovať v používaní výrazu „najmä v eucharistii“ (5, 9, 30).

¹² Väčšina európskych baptistov hovorí o eucharistii ako o „večeri Pánovej“. Porov. JONES, K. G.: *Eucharistic Liturgy*. In: BRIGGS, J. H. Y., a i. (ed.): *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*. Milton Keynes : Paternoster, 2009, s. 175.

¹³ Porov. WRIGHT, Nigel G.: *Free Church, Free State : The Positive Baptist Vision*. Milton

tohto dokumentu kládli otázky k údajnému spojeniu medzi misiou a slávením eucharistie. Zdá sa, že je rozumné požadovať objasnenie a odôvodnenie tohto spojenia a nie len jeho predpoklad a tvrdenie ďalšej ekumenickej diskusie o týchto otázkach.

BAPTISTICKÝ PRÍSTUP A PROBLEMATIKA „LEGITÍMNEJ“ A „DEŠTRUKTÍVNEJ“ ROZMANITOSTI

Integrácia ekumenizmu a *missio Dei* je relevantná pre pokus dokumentu objasniť, čo utvára vhodnú rovnováhu medzi jednotou a rozmanitosťou svedectva cirkvi svetu. Z baptistického hľadiska je jednou z pozoruhodných častí dokumentu diskusia o „legitímnej“ a „deštruktívnej“ rozmanitosti (13 – 14). Na *missio Dei* sa možno odvolávať pri riešení niektorých otázok, pri ktorých názorové rozdiely naďalej prekážajú spásnemu dielu Boha vo svete. Použitie *missio Dei* (a nie jednoty samej osebe) ako predmetu a východiskového bodu ekumenického dialógu umožňuje vytvoriť silné kritérium, podľa ktorého možno rozlišovať medzi týmito dvoma kategóriami rozmanitosti. Na tomto základe je možné tvrdiť, že rozmanitosť, ktorá napomáha *missio Dei*, možno pokladať za „legitímnu rozmanitosť“ a naopak, rozmanitosť, ktorá prekáža *missio Dei*, musí byť odmietnutá ako „rozkladná“.

V tejto súvislosti som presvedčený, že McClendonov baptistický názor by mohol byť užitočným nástrojom na uľahčenie spoločného rozlišovania ekumenických partnerov. V štúdiu, ktorú som nedávno publikoval v časopise *Journal of European Baptist Studies*, som tvrdil, že eschatologický podtón baptistického názoru poskytuje výrazný podnet k jednote cirkvi.¹⁴ Tento článok objasňuje, ako McClendon rozvinul predstavu baptistického názoru ako „organizačného princípu“, ktorý združuje rôzne charakteristiky baptistickej identity, ako napríklad misia, spoločenstvo, biblicizmus, sloboda a učeníctvo.¹⁵ Podľa McClendonu baptistický názor prejavuje radikálne „povedomie biblického príbehu ako nášho príbehu ... misie ako zodpovednosti za vzácne svedectvo, slobody ako slobody poslúchať Boha bez pomoci alebo prekážok zo strany štátu, učeníctva ako života premeneného na poslušnosť voči Ježišovmu panstvu a komunity ako denného prežívania vízie“¹⁶.

Keynes : Paternoster, 2005, s. 101–104.

¹⁴ Porov. SEARLE, Joshua T.: The Ecumenical Imperative and the Kingdom of God : Towards a baptistic Perspective on Church Unity. In: *Journal of European Baptist Studies*, roč. 14, september 2013, č. 1, s. 5–23.

¹⁵ Porov. McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 32.

¹⁶ McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 33.

Tento pocit kontinuity, podporovaný eschatologickou naráciou, robí z baptistického prístupu nielen užitočný vnútorný orientačný bod pre baptistické komunity, ale aj prostriedok na obohatenie spoločného chápania rozdielu medzi „legitímnymi“ a „deštruktívnymi“ rozdielmi u rôznych účastníkov v kontexte ekumenického dialógu. Udržiavaním „spoločného povedomia o existujúcej kresťanskej komunite ako jednoduchom spoločenstve a eschatologickým spoločenstvom“¹⁷ baptistický prístup predpokladá eschatologický východiskový bod, ktorý ponúka potenciálne kritérium na určenie rozdielu medzi „legitímnymi“ a „deštruktívnymi“ rozdielmi.

Tento prístup pracuje s chápaním, že „cirkev v prítomnosti je prvotnou cirkvou a cirkvou dňa súdu“¹⁸. Na základe takéhoto chápania eschatologickej kontinuity súčasnej cirkvi a prvotnej cirkvi baptistický prístup uznáva, že existuje niekoľko rôznych (ale doplňujúcich sa) spôsobov účasti na kresťanskej viere a premýšľaní o nej. Existuje mnoho rôznych spôsobov nasledovania ukrižovaného a vzkrieseného Krista dnes a života z nášho spoločného eschatologického povolania.

Eschatologická orientácia vízie ponúka pozitívne kritérium, podľa ktorého je možné určiť, či aspekty viery a praxe cirkvi tvoria „legitímnu“ alebo „deštruktívnu“ rozmanitosť. Podľa baptistickej vízie radikálneho spoločného povedomia súčasnej cirkvi a jej kontinuity s prvotnou kresťanskou cirkvou všetky aspekty viery a praxe cirkvi sa musia posudzovať podľa ich vernosti eschatologickému završeniu biblickej narácie. Každá cirkevná skupina, ktorá participuje na ekumenickom rozhovore, nesie kolektívne svedectvo o tomto príbehu, ktorý vyvrcholí v „rekapitulácii všetkých vecí“ a bude mať za následok, že kráľovstvo tohto sveta bude premenené na kráľovstvo nášho Pána a Boha. Túto naráciu pekne zhrnul odborník na Nový zákon Richard Hays:

„Boh Izraela, Stvoriteľ sveta, (prekvapivo) konal na záchranu strateného a zlomeného sveta skrze Ježišovu smrť a vzkriesenie; plný rozsah tejto záchrany ešte nie je zjavný, ale Boh utvoril spoločenstvo svedkov tejto dobrej správy, cirkvev. Počas očakávania veľkého uzavretia príbehu je cirkev, posilnená Svätým Duchom, povolaná, aby znovu ustanovila milujúcu poslušnosť voči Ježišovi Kristovi a tak slúžila ako znamenie Božieho spásneho zámeru pre svet.“¹⁹

¹⁷ McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 30.

¹⁸ McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 30.

¹⁹ HAYS, Richard B.: *The Moral Vision of the New Testament : A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. London : T&T Clark, 1996, s. 193.

Rozhodujúcim testom vernosti tomuto príbehu nie je to, či je naša tradícia alebo cirkevné pozadie katolícke, protestantské, ortodoxné alebo baptistické, ale či náš život ako putujúceho Božieho ľudu zodpovedá eschatologickej vízii spásy a zmierenia.

Toto kľúčové kritérium ukladá ekumenickým partnerom povinnosť pracovať kreatívne na jej realizácii s láskou a pokorou, ktorá sa vyžaduje od tých, ktorí tvrdia, že nasledujú Kristov príklad. Ekumenickosť baptistickej vízie spočíva v jej podstatne naddenominačnom charaktere a rozsahu. Baptistický prístup môže vyjadriť ktorákolvek cirkev, ktorá sa identifikuje ako participujúca na spoločnej eschatologickej narácii, ktorá „spriaha Boha a ľudstvo ako spolupartnerov vo vykúpení“²⁰ a ktorá vrcholí v príchode Božieho kráľovstva v celej jeho plnosti. Na otázku, ako sa toto dosahuje, odpovedajú rôzne skupiny kresťanov rôzne.

INŠTITUCIONÁLNE KREŠŤANSTVO A EVANJELIOVÁ VIERA

Z perspektívy McClendonovho baptistického názoru je ďalším problémom tohto dokumentu skutočnosť, že dáva príliš veľkú dôveru chápaniu cirkvi ako „božsky ustanovenej štruktúre“, a nie ako živej, organickej a duchovnej jednote veriacich. Tento dôraz je zrejмый aj napriek sľubnému charakterovaniu cirkvi ako „putujúceho ľudu, kráčajúceho smerom k Božiemu kráľovstvu“ (3). Niektoré cirkvi ctia tradíciu do takej miery, že služobné poriadky a inštitucionálne štruktúry cirkvi pokladajú za „ustanovené samotným Kristom raz navždy“ (12), preto konštatujú, že vo „vernosti evanjeliu kresťania nemajú autoritu zásadne meniť túto božsky ustanovenú štruktúru“. Takéto myslenie prezrádza nebezpečný inštitucionálny fundamentalizmus, ktorý napomáha skreslené, utopické úsilie o navrátenie strateného zlatého veku cirkvi. Ako právom tvrdí Parushev, „Ježiš bol viac zaujatý ustanovením príchodu kráľovstva ako zriadením inštitúcie cirkvi“²¹.

Inštitucionálne záväzky sú viditeľné aj v pojme „apoštolskej postupnosti“, ktorý uznávajú niektorí naši ekumenickí partneri. Ortodoxná a Katolícka cirkev pokladajú apoštolicitu za niečo udelené postupnosťou biskupov v usporiadanej cirkevnej hierarchii. Reťaz biskupských svätení údajne spája súčasných nositeľov úradu cirkevnej hierarchie s apoštolmi ako autentickými svedkami

²⁰ Michael Goldberg, cit. in PARUSHEV, P. R.: Kingdom of God. In: BRIGGS, J., a i.: *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*. Milton Keynes : Paternoster, 2009, s. 288.

²¹ PARUSHEV, P. R.: Kingdom of God/Heaven. In: BRIGGS, J., a i.: *A Dictionary of European Baptist Life and Thought*, s. 289.

udalostí, ktoré viedli ku zrodu kresťanstva.²² Protestantské cirkvi naopak pokladajú apoštolicitu za záležitosť vernosti učeniu apoštolov. Baptisti tvrdili, že Kristovo poslanstvo nemožno redukovať na súbor pravidiel a dogiem odovzdávaných tradíciami. Pre baptistov vernosť evanjeliu nie je otázkou vernosti cirkevnej tradícii; nie je ani vecou návratu k akémusi utopickému ideálu údajne reprezentovanému ranou cirkvou; nie je to dokonca ani vec prihlásenia sa k tzv. „zdravému učeniu“. Podľa McClendonovho baptistického prístupu vernosť evanjeliu znamená žiť a veriť v súlade s víziou inšpirovanou udalosťami, ktoré zmenili svet a dali zrod ranej cirkvi. McClendon tvrdí, že „my sme Ježišovi nasledovníci; príkazy sú určené priamo nám“²³. Ako hovorí Parushev, príbeh Ježiša a jeho prvých učeníkov „je ešte stále príbehom, ktorý formuje naše životy dnes“²⁴.

Podľa baptistickej vízie radikálnej continuity medzi ranou cirkvou a súčasnou cirkvou udalosti, ktoré viedli ku zrodu ranej cirkvi a rozpúťali také silné misijné hnutie, ktoré v prvých storočiach cirkvi transformovalo svet, sú rovnako prítomné dnes ako v ktoromkoľvek čase odvtedy. Tieto udalosti „realistickej narácie“²⁵ Písem sú rovnako reálne a normatívne záväzné pre vieru a prax dnešnej cirkvi, ako boli pre prvotnú cirkev opísané v Knihe skutkov. Sme udržovaní (podporovaní) tým istým názorom a ostávame verní udalosti, ktorá zrodila kresťanstvo, nie napodobňovaním rituálov a dogiem spojených s tradíciou, ale smelým posunom do nového stvorenia, ktoré bolo otvorené udalosťami inkarnácie, ukrižovania a vzkriesenia. Toto napätie medzi „inštitúciou“ a „udalosťou“ užitočne objasnil katolícky teológ William Henn. V reakcii na dokument „Cirkev v ústrety spoločnej vízii“ konštatuje, že o týchto a ďalších otázkach týkajúcich sa polarizujúcich záležitostí, ako „Slovo – sviatosť“, „Písmo – tradícia“, „v každej jednej z týchto dvojíc je to otázka nielen, ale aj, ako ukázali roky multilaterálneho a bilaterálneho dialógu“²⁶.

²² Porov. WENZ, Gunther: Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche : Eine thematische Skizze im Lichte des lutherisch-anglikanischen Dialogs zum Bischofsamt. In: SCHNEIDER, Th., WENZ, G. (ed.): *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge : I. Grundlagen und Grundfragen*. Freiburg; Göttingen, 2004, s. 38–67.

²³ McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 1 : Ethics*, s. 32.

²⁴ PARUSHEV, P. R.: *Walking in the Dawn of the Light : On the Salvation Ethics of the Ecclesial Communities in the Orthodox Tradition from Radical Reformation Perspective*. PhD thesis. Fuller Theological Seminary, 2006, s. 109.

²⁵ Porov. FREI, Hans W.: *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven : Yale University Press, 1974, s. 16.

²⁶ HENN, W.: Catholics, Ecclesiology and the Ecumenical Journey. In: *Ecumenical Review*, roč. 65, 2013, č. 3, s. 335.

POKRAČUJÚCI VPLYV KREŠŤANSKÉHO MYSLÉNIA O EKUMENICKOM HNUTÍ

Záležitosť tzv. „apoštolskej postupnosti“ je len jedným príkladom základného nedostatku dokumentu z perspektívy baptistickej a anabaptistickej ekleziológie – totiž jej podstatná vernosť kresťanskému modelu ekleziológie. Hoci dokument obsahuje sľubné odkazy na úlohu cirkvi ako prorockého nositeľa zmeny v spoločnosti (29 – 30), samotná skutočnosť, že dokument pripravil ústredný výbor organizácie hlavného prúdu, akým je SRC, svedčí o jednom z problémov, ktorým čelí súčasné ekumenické hnutie. Zatiaľ čo pokus objasniť otázky spoločného porozumenia medzi rôznymi cirkvami môže byť chvályhodný, SRC by mala výslovne uznať inherentné obmedzenia jej roly ako centralizovanej inštitúcie, ktorá sa usiluje uľahčiť mnohostrannú jednotu publikovaním konsenzuálnych dokumentov a organizovaním ekumenických konferencií.

Preto, napriek množstvu cenných a vnímavých poznatkov týkajúcich sa misie cirkvi vo svete, ktoré tento dokument obsahuje, prístup k týmto otázkam by mohol získať z primeranej pokory, ktorá chápe výzvy, ako aj možnosti svedectva svetu z pozície marginálnej komunity v postkresťanskom kontexte. Možno by bolo vhodné, aby bol v nasledujúcich revíziách tohto dokumentu výslovne použitý „postkresťanský“ jazyk a aby sa otvorene uznalo, že cirkev (aspoň na Západe) sa nachádza v postkresťanskom misijnom kontexte. To môže tiež ponúknuť priestor na začlenenie dôležitých anabaptistických tém ako prostriedku na rozšírenie a obohatenie hlavného prúdu ekumenického diskurzu.

Kresťanské myslenie predpokladá ilúziu, že cirkev aj naďalej zaujíma privilegované miesto v centre spoločnosti. Pojem „postkresťanský“ vymedzuje kontext, v ktorom kresťanské postoje a hodnoty už nie sú dominantnými faktormi, ktoré formujú západnú kultúru. Baptistické – a najmä anabaptistické – spoločenstvá (s istými historickými výnimkami)²⁷ mali tendenciu stať mimo náboženského a politického hlavného prúdu verejného života. Život v postkresťanskom svete preto baptistické a anabaptistické spoločenstvá nepokladajú za nešťastné zmiznutie údajného zlatého veku, v ktorom cirkev mala moc, ale za prirodzený a vhodný stav pre život Božieho ľudu vo svete ako služby Pánovi, ktorý sa slobodne vzdal moci a pozemského statusu – z lásky (Flp 2,5-11).²⁸

²⁷ Za zmienku stojí tzv. morálna väčšina, ktorá významne ovplyvnila hlavné politické prúdy v USA v roku 1980; viedli ju fundamentalistickí evanjelikáli z Južnej baptistickej konvencie. Porov. HANKINS, Barry: *Uneasy in Babylon : Southern Baptist Conservatives and American Culture*. Tuscaloosa : University of Alabama Press, 2002.

²⁸ Porov. MURRAY, Stuart: *Post-Christendom*. Carlisle : Paternoster, 1999, s. 239–250.

Ak sa cirkev pohybuje z centra na okraj a prechádza z privilegovanej pozície do plurality,²⁹ tieto posuny budú mať významné dôsledky pre spôsob, ako rozmýšľame o misii vo vzťahu k úlohe ekumény. Tento problém je potrebné riešiť, alebo aspoň spomenúť v nejakej budúcej publikácii Komisie pre vieru a poriadok. V postkresťanstve nebude za misiu pokladané pozývanie ľudí do náručia cirkevnej inštitúcie, ale misia bude viac chápaná v kategóriách zapojenia ľudí do účasti na Božej spásnej aktivite vo svete radikálnymi, kreatívnymi a rôznymi spôsobmi, ktoré integrujú život a vieru. S ohľadom na „postkresťanský posun“ cirkev potrebuje novú ekumenickú víziu, ktorá sa podľa Stuarta Murraya „bude odlišovať od zavedenej hierarchickej jednoty kresťanstva. Bude ekologická, misijná a chaotická – ale možno účinnejšia ako úsilia 20. storočia o podporu jednoty konzultáciami, oficiálnymi vyhláseniami a zjednocovaním denominácií“³⁰.

HLAVNÉ PRÍČINY NEJEDNOTY

Ďalším základným nedostatkom tohto dokumentu je jeho predpoklad, že základnými príčinami nejednotnosti a rozdelenia medzi rôznymi cirkvami sú predovšetkým záležitosti doktrínálnych nezhôd v konkrétnych otázkach, ako sú sviatosti, ordinácia, apoštolská postupnosť, eucharistia a krst. Bližšie skúmanie však ukazuje, ako to demonštroval H. Richard Niebuhr vo svojej knihe *Sociálne zdroje denominacionalizmu* (1929), že nejednotnosť v cirkvi neodráža doktrínálny nesúhlas, ale súhlas cirkvi s rozkolnými sociálno-ekonomickými silami, ako je kapitalizmus voľného trhu, a sociálno-politickými ideológiami, ako je nacionalizmus a rasizmus.³¹ Kvôli prekonaniu takýchto rozdeľujúcich vplyvov musí byť ekumenické hnutie podporované víziou premeneného sveta a spojenia celého ľudského spoločenstva. Táto vízia je vyjadrená v pojme Božieho kráľovstva, ktoré utvára duchovné spoločenstvo bez bariér a rozdielov akéhokoľvek druhu.³²

Preto musí byť Božie kráľovstvo aj predmetom a aj východiskom všetkých našich ekumenických úsilí, a nie nejaký konkrétny model organizácie cirkvi alebo hierarchie. Božie kráľovstvo tak aj zahŕňa, ale aj transcenduje akékoľvek konkrétne cirkevné spoločenstvo.

²⁹ Porov. MURRAY, S.: *Post-Christendom*, s. 47–51.

³⁰ MURRAY, S.: *Church after Christendom*. Milton Keynes : Paternoster, 2004, s. 68.

³¹ Porov. NIEBUHR, H. R.: *Social Sources of Denominationalism*. New York : Henry Holt and Company, 1929.

³² Porov. BULGAKOV, Sergius: *The Bride of the Lamb*. Do angl. prel. B. Jakim. Grand Rapids : Eerdmans, 2002, s. xvii.

Takéto chápanie Božieho kráľovstva by malo vyvolať prvok pokory zrodený z presvedčenia, že úplná realizácia kráľovstva sa môže porovnať s neustále ustupujúcim horizontom, ktorý uniká všetkému nášmu úsiliu ovládnuť ho alebo ho úplne uchopiť. Presvedčenie, že jedna cirkevná skupina exkluzívnym spôsobom stelesňuje pravé naplnenie vízie kráľovstva, je v protiklade k pravému duchu ekumenizmu. Navyše, ak konkrétna cirkev, ktorá má takýto nárok, predpokladá, že toto výsadné postavenie jej dáva právo vnucovať svoje vlastné štruktúry ostatným, odchyľuje sa tým od pravej ekumenickej vízie jednoty v rozmanitosti v prospech fádnych foriem uniformity a inštitucionálnej hierarchie.

ZÁVER: V ÚSTRETY EKUMENIZMU *KOINONIE*

Z mojej skúsenosti z účasti na ekumenických stretnutiach sa zdá, že jedným zo základných problémov ekumenického hnutia dnes je to, že aj naďalej vyznávame svoju intelektuálnu oddanosť konceptu ekumenizmu, no len čo sa ekumenické diskusie skončia – len čo uschne atrament na dokumentoch doktrínálneho konsenzu a vymenia sa prejavy dobrej vôle –, často sa vrátíme do svojich cirkví a pokračujeme v účasti na štruktúrach, ktoré vylučujú akékoľvek zmysluplné zapojenie do ekumenickej *koinonie*.

Jedným z poľutovaniahodných aspektov súčasného ekumenizmu (aspoň v západnej Európe) je to, že má tendenciu týkať sa výlučne strednej triedy, buržoázneho podnikania. Ekumenickú agendu obyčajne stanovujú výbory zložené z privilegovaných zástupcov hlavných denominácií. Baptistická história a skúsenosť nás učí, že najhodnotnejšia a povznášajúca teologická reflexia sa neprodukuje v kanceláriách výborov ekumenických komisií, ani na katedrách teologických fakúlt, ktoré sú obsadené pohodlnými akademickými profesionálmi. Najhodnotnejšia a prospešná teologická reflexia vzniká skôr u tých, ktorí sú mimo hlavného prúdu akademického a cirkevného života – u tých, ktorí s Dietrichom Bonhöfferom spoznávajú, že „teológia znamená zápas“. Rozpoznaním zápasu a pátosu teologickej reflexie by ekumenická teológia mohla získať, keby si osvojila zreteľnejší polemický a kritický postoj. Túžba po poriadku a harmónii sa môže zvrhnúť do fádnej systematickosti a uniformity, čo je v protiklade k pravému duchu ekumenizmu. Naša baptistická tradícia nás počas dlhšej histórie prenasledovania a diskriminácie učí, že teologickej reflexii prospieva tvorivé napätie a povznášajúci konflikt.

Tento dokument by mohol tieto problémy riešiť odklonom od obvyklej „výrokovej“ a „autoritatívnej“ formy ekumenizmu smerom k „podstate“ a „kerygmatickému“ ekumenizmu, ktorého cieľom nie je uhladený konsenzus, ale

vybudovanie misijných komunit a hlboké priateľstvo medzi kresťanmi s rôznou perspektívou presvedčenia.

Preto môžu baptisti s pokorou pripomínať ekumenickému hnutiu, že je potrebné pohnúť sa od výrokového ekumenizmu do vrúcnejších a hlbších prejavov *koinonie*.

To vyzýva k utvoreniu skutočného a holistického ekumenizmu, ktorý presahuje kultivované diskusie a zdvorilosti, ktoré si obvykle vymieňajú cirkevní hodnostári na vysokej úrovni oficiálnych ekumenických konzultácií.

Bez ohľadu na tieto kritické poznámky k dokumentu je dôležité si uvedomiť, že tento text ponúka premyslené reflexie, ktoré sa objavili ako výsledok dvadsať rokov trvajúcej diskusie medzi zástupcami protestantských cirkví, katolíckej cirkvi a pravoslávnej cirkvi. Po prijatí textu od Komisie pre vieru a poriadok v roku 2012 ústredný výbor SRC odporučil túto správu cirkvám a vyzval ich ku predloženiu formálnych odpovedí do decembra 2015. V nadväznosti na príklad správy „Krst, eucharistia a služba“, dokument „Cirkev v ústrety spoločnej vízi“ ako dokument Komisie pre vieru a poriadok bol zapojený do dialógu s cirkvami prostredníctvom dvoch predchádzajúcich dokumentov: „Podstata a účel cirkvi“ (1998) a „Podstata a poslanie cirkvi“ (2005). Tieto dokumenty boli poslané cirkvám, teologickým fakultám, seminárom a regionálnym ekumenickým združeniam s výzvou, aby sa vyjadrili. Zástupcovia baptistických cirkví a organizácií boli tiež vyzvaní, aby prispeli. Niektoré časti dokumentu, ako je ponímanie jednoty ako misijného imperatívu, jasne vyjadrili kľúčové baptistické princípy. Časopis *Ecumenical Review* z októbra 2013 obsahuje šesť článkov, ktoré reagovali priamo na dokument, a ponúka ďalšiu oprávnenú kritiku a konštruktívne pohľady autorov, ktorí vzniesli pripomienky k takým otázkam, ako je to, že v dokumente chýba akýkoľvek odkaz na rovnakú participáciu žien na živote cirkvi.³³ Peniel Jesudason Rufus Rajkumar, indický teológ, tiež otvára relevantnú otázku, akým spôsobom výzva dokumentu k jednote spochybňuje to, čo on nazýva „hriechom kastovníctva, ktorý prechádza naprieč cirkevnými denomináciami“³⁴. Okrem priestoru venovaného reakciám na dokument v *Ecumenical Review*, text bol doplnený rôznymi študijnými sprievodcami a podporujúcimi dokumentmi,³⁵ ktoré sa pokúšajú objasniť nuansy sporných otázok týkajúcich sa apoštolskej postupnosti a významu eucharistie. Tieto do-

³³ Porov. HIETAMÄKI, Minna: Walking Together in a House of Mirrors. In: *Ecumenical Review*, roč. 65, 2013, č. 3, s. 347.

³⁴ RAJKUMAR, P. J. R.: A Prophetic, Polysemic and Proleptic Prompt. In: *Ecumenical Review*, roč. 65, 2013, č. 3, s. 339.

³⁵ Jedným príkladom môže byť anglikánsky študijný sprievodca, ktorý je prístupný online: http://www.anglicancommunion.org/ministry/ecumenical/commissions/iascufo/docs/common_vision_anglican_study_guide.pdf

plnkové dokumenty poskytujú užitočné vysvetlenia kľúčových otázok kritiky, ktorá bola vyššie identifikovaná.³⁶ Okrem toho zámerom dokumentu nie je predpísať program týkajúci sa charakteru cirkvi, ale stanoviť víziu misijnej jednoty, o ktorú by sa všetky cirkvi mali usilovať: „V nadväznosti na najlepšie poznatky z rôznych cirkvi z celého sveta, Komisia pre vieru a poriadok priniesla ekumenickú víziu, ktorá je výzvou pre cirkvi, aby viac rástli do existencie, do ktorej ich povoláva Boh, v pojmoch sebapochopenia, jednoty, svedectva a misie.“³⁷ Na dokument preto nie je možné hľadieť ako na finálny, alebo ako na komplexné vyhlásenie, ale skôr ako na súčasť prebiehajúceho procesu dialógu a bádania.

Metafora o putovaní na ceste k pravde, zmiereniu a viditeľnej jednote je užitočná, pretože cesta zahŕňa zmenu a pohyb. James McClendon tvrdí, že „cirkvi sa musí zmeniť, lebo Boh je v pohybe, a ešte nie je koniec ... formy kresťanského spoločenstva, ktoré boli doteraz dosiahnuté, sú v najlepšom prípade predbežné alebo prechodné kroky k plnej jednote, ktorú Kristus prikázal“³⁸. „Okrem toho, uznávajúc obmedzenia dialógov a dokumentov, sme si vedomí, že v konečnom dôsledku náš záväzok k jednote cirkvi bude rozhodnutý nie slovami, ktoré vyslovíme, alebo vyhláseniami doktrínálneho konsenzu, na ktoré môžeme dať svoj súhlas, ale vykúpeným životom transformovaných komunít viery, ktoré odrážajú jednotu v rozmanitosti Svätej Trojice.“³⁹ K doktrínálnym záležitostiam týkajúcim sa konkrétnych bodov ekleziológie, ktorými sa zaoberá ekumenické hnutie, je najlepšie pristupovať nie ako k problémom, ktoré sa majú rozobrať teologickou analýzou, ale ako k tajomstvám, na ktorých cirkvi participujú, a k pravdám, ktorými majú byť transformované. Lesslie Newbigin povedal, že „jedinou hermeneutikou evanjelia je zbor mužov a žien, ktorí mu veria a žijú podľa neho“⁴⁰, a takisto je to aj v prípade, že jedinou pravou ekumenickou hermeneutikou je stelesnená *koinonia* rôznorodých veriacich a ich jednota v rozmanitosti odráža trojičnú podstatu Boha.⁴¹ Najviac zo všetkého si musíme uvedomiť, že ekumenický imperatív je – vo svojej najdôležitejšej

³⁶ Pomocnú perspektívu na prijímanie ekumenických dokumentov ponúka Mary Tanner. Porov. TANNER, M.: Receiving Ecumenical Documents : The Four Rs of Reception. In: *One in Christ*, roč. 48, 2014, č. 1.

³⁷ GIBAUT, John: Editorial. In: *Ecumenical Review*, roč. 65, 2013, č. 3, s. 328.

³⁸ McCLENDON, J. W. Jr.: *Systematic Theology : Volume 2 : Doctrine*, s. 344.

³⁹ KÄRKKÄINEN, Veli-Matti: *The Doctrine of God : A Global Introduction*. Grand Rapids : Baker, 2004, s. 276.

⁴⁰ NEWBIGIN, L.: *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids (MI) : Eerdmans, 1989, s. 227.

⁴¹ Porov. OELDEMANN, Johannes: *Einheit der Christen : Wunsch oder Wirklichkeit? : Kleine Einführung in die Ökumene*. Regensburg : Friedrich Pustet, 2009, s. 183.

a základnej podstate – manifestáciou Božej lásky a prejavom výkriku mučivej úzkosti Kristovho srdca, že jeho cirkev má byť jedna (Jn 17,21).

Joshua T. Searle MA MTh PhD
Spurgeon's College
South Norwood Hill
London SE256DJ

MASSIE, Alban: *Le peuple juif dans le Contra Faustum Manichaeum de saint Augustin*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2011. 666 s. ISBN 978-2-85121-248-1

Belgický jezuita Alban Massie po obhajobe svojej doktorskej práce na Centre Sevres, Faculté des Jésuites, v Paríži, ju spracoval a potom publikoval v prestížnej sérii Collection des Études Augustiniennes, Série d'Antiquité – 191. Monografia je systematicky rozdelená do piatich kapitol, ktoré sa postupne zaoberajú literárnym druhom diela *Contra Faustum Manichaeum*, analýzou tohto diela na pozadí manichejskej teológie, Augustínovým chápaním židovstva v dielach, ktoré sú chronologicky blízke dielu *Contra Faustum Manichaeum*, teologickou analýzou Starého zákona a obhajobou alegorickej exegézy. Záverom autor ponúka syntetický pohľad na Augustínovu teológiu vzťahu medzi Starým a Novým zákonom.

Alban Massie sa už viac rokov špecializuje na latinskú patristiku, konkrétne na teológiu hipponského biskupa svätého Augustína. Inšpirovaný známym francúzskym znalcom Augustínovho myslenia prof. Goulvenom Madecom, sústredil sa na dielo *Contra Faustum Manichaeum*. Toto dielo je namierené proti Faustovi z Mileva (dnes Mila v Alžírsku). V *Confessiones* sa Augustín o Faustovi vyjadril, že nebol síce veľ-

mi vzdelaný (5,11, CCL 27, s. 62), ale bol dobrým rečníkom (5,3, CCL 27, s. 58). Mladý Augustín sa s ním stretol koncom roku 386 v Kartágu, kde Faustova neschopnosť zodpovedať Augustínove otázky spôsobila postupné vzdalovanie sa mladého rétora z manicheizmu. Po Faustovi ostalo z rokov 386 – 390 dielo *Capitula*, v ktorom sa usiloval zdôvodniť, že manicheizmus predstavuje najčistejšiu formu kresťanstva. Augustínova odpoveď – *Contra Faustum Manichaeum* – pochádza z rokov 398 – 400 a so svojimi 33 knihami predstavuje jeho najdlhšie antimanichejské dielo. V tomto diele sa nachádza Augustínovo originálne pomenovanie židovského národa „gens prophetica“, na ktorom A. Massie postavil svoj výskum. Autorov metodologický výber, ktorý spočíva v štúdiu počiatkov Augustínovho myslenia v *Contra Faustum*, sa ukázal ako vhodný. Pri výskume ho sprevádzala otázka, či tento pojem môže napomôcť lepšie chápanie augustínovskej teológie o židovskom národe, ako aj známy názor hipponského teológa o židoch ako o svedkoch pravdy kresťanského náboženstva. Augustín teda priznáva židom teologický status (s. 13). V tomto A. Massie správne vytušil, že Augustín sa v diele proti manichejskému biskupovi Faustovi opiera po prvýkrát o typologickú exegézu starozákonných postáv Kaina a Ábela a prirovnáva židovský národ ku sluhovi knihovníkovi – *scrinarius*, ktorý

nesie sväté Písma, bez toho, že by ich chápal, z čoho majú profit kresťania. Na pozadí tohto premýšľania je námietka manichejcov, že Augustín sa tým, že sa stal kresťanom, priblížil k židom, priam sa stal jedným z nich (*epist. Secund. 3, BA 17, s. 516 - 517*). Autor poukazuje na to, že Augustín na jednej strane obhajuje prítomnosť hebrejských spisov v kánone Katolíckej cirkvi a na druhej strane vysvetľuje, že stať sa kresťanom neznamená stať sa židom.

Novosť práce A. Massiea spočíva najmä v tom, že doterajšie štúdie, ktoré sa venovali vzájomnému porozumeniu pojmov „židovský národ ako svedok“ a „židovský národ ako prorok“, neboli doteraz podstatne analyzované. Augustín vo svojej polemike vyvracia Faustov argument, podľa ktorého patriarchovia a proroci neprorokovali o Kristovi a neboli teda jeho predchodcami. A. Massie sa preto usiluje predstaviť aj Augustínovo chápanie proroctva v kontexte jeho teológie. Z analýz vyplýva, že celé rozsiahle Augustínovo dielo je vlastne rozsiahlym komentárom k veršu z Matúšovho evanjelia 5,17: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť.“ Autor správne poukazuje na to, akým spôsobom rozvíja Augustín pojem naplnenia Zákona prostredníctvom alegorickej exegézy, ktorá sa však opiera o chápanie vývoja dejín spásy. Autor poukazuje na Augustínovo úsilie teologicky

zodpovedať problém, že ak je proroctvo ukončené, aký zmysel teda dáť pokračujúcej existencii židovského národa. Tak ako bol židovský národ prorockým národom, ktorý ohlasoval príchod Krista a Cirkvi, tak je teraz svedeckým národom, ktorý svedčí o pravdivosti svätých Písem. Toto pretrvávajúce prítomnosti židovského národa má podľa Augustína sakramentálnu hodnotu (s. 540 - 543). Okrem iných zistení je zaujímavé autorovo konštatovanie, že Faustove manichejské názory predstavujú antisemitizmus, a to v takej miere, že nejde iba o etické odsúdenie židovstva, ale o jeho metafyzické odsúdenie. Podľa A. Massiea Augustín preto zdôrazňuje historickú a teologickú jedinečnosť židovského národa. Autorova štúdia nastoľuje zaujímavú otázku o vzťahu medzi Augustínovou teológiou milosti a jeho chápaním spásy židov (s. 507).

Publikovaná monografia je cenným príspevkom do poznania Augustínovho myslenia, ako i jeho chápania biblickej hermeneutiky, a najmä jeho vzťahu k židovskému národu. Môžeme len s nádejou očakávať nové vedecké príspevky A. Massiea.

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

ŘEHOŘ Z NYSSY: *O stvoření člověka*. Řecko-české vydání.

Úvodní studie, překlad
a poznámky Magdalena
Bláhová. Knihovna raně
křesťanské tradice XIV. Praha :
Oikoymenth, 2013. 273 s.
ISBN 978-80-7298-484-8

Svätý Gregor z Nyssy je jeden z cirkevných otcov, ktorých dielo sa v súčasnosti teší veľkej pozornosti vedeckého sveta. Sú na to mnohé dôvody – či už je to hĺbka jeho filozofie, či jeho prínos pre rozvoj dogmatickej teológie, či jeho myšlienky o duchovnom rozvoji, ktoré sa stali neoddeliteľnou súčasťou európskej mystickej tradície. No v neposlednom rade Gregora a jeho dielo robí príťažlivým jeho láska k človeku stvorenému „ako Boží obraz“, ktorá motivuje nielen jeho diela o spiritualite, ale aj spisy teologicko-filozofického zamerania a biblickú exegézu.

Základom tohto Gregorovho postoja je jeho antropológia, o ktorej sa najlepšie dozvedáme zo spisu *O stvoření člověka*. Gregor ho napísal krátko po predčasnej smrti svojho brata Bazila Veľkého (asi v r. 379) ako istý dodatok k jeho spisu *Hexaéméron*. V ňom Bazil podal podrobný výklad stvorenia sveta, no diskusii o stvoření člověka sa venoval iba stručne. Gregor sa teda rozhodol to doplniť a tejto úlohy sa zhostil ozaj dôkladne. Exegéze pár veršov z Genezis, ktoré hovoria o stvoření člověka, venoval

spis s 30 kapitolami, v ktorých bude na súhrne dobových vedomostí o človeku a jeho postavení vo svete.

Toto zaujímavé dielo sa nám v súčasnosti dostáva do rúk v českom preklade Magdaleny Bláhovej, ktorá je aj autorkou sprievodnej štúdie „Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy“ (s. 9 – 50). Po stručnom načrtnutí okolností vzniku tohto spisu nasleduje analýza starovekých zdrojov, z ktorých Gregor mohol čerpať svoje myšlienky o antropológii. Biblia, grécki filozofi, Filón Alexandrijský, Órigenés a Galénos – to sú jeho hlavné pramene. So svojimi zdrojmi však Gregor pracuje veľmi kreatívne, ako sa dozvedáme z prezentácie Gregorovej vlastnej antropológie.

Hneď na začiatku štúdie autorka vysvetľuje, prečo biblický výraz $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha$ (Gn 1,26), ktorý definuje stvorenie člověka, prekladá slovami „ako (Boží) obraz“, a nie tradične „na (Boží) obraz“. Dôvodom je Gregorovo chápanie stvorenia. Podľa neho je totiž človek stvorený práve „ako Boží obraz“ – sám je Božím obrazom, nie druhostupňovým obrazom obrazu. Druhou pozoruhodnou črtou Gregorovho chápania je to, že za Boží obraz pokladá nielen človeka ako jednotlivca, ale aj celé ľudstvo (*pléróma*). Všetci ľudia spolu, všetky generácie od stvorenia sveta až do jeho konca, sú Božím obrazom.

Sú to veru vznešené myšlienky a vynára sa otázka, ako sklbiť túto vznešenosť s úbohosťou nášho reál-

neho života. Gregorovým riešením je učenie o dvojitom stvorení. Pri prvom bol človek stvorený ako Boží obraz, pri druhom ako muž a žena. V raji človek fungoval iba v rámci prvého stvorenia. Po páde, ktorý znamenal stratu mnohých dobier, sa ako kompenzácia aktivizujú aj výhody druhého stvorenia – fyzická plodnosť, možnosť týmto spôsobom tvoriť Boží obraz.

Z Gregorovho chápania celej plnosti ľudstva ako Božieho obrazu sa odvíja i jeho presvedčenie o apokatastáze, o všeobecnej spáse. Boží trest za hriechy má výchovný charakter a očistný oheň po smrti nebude večný. Keby totiž boli niektorí hriešnici navyky zatratení, chýbali by v Božom obraze, ktorým je celé ľudstvo. V tomto ohľade Gregor nadväzoval na svojho učiteľa Órigena, ktorého viaceré myšlienky neskôr (v 6. stor.) Cirkev zavrhla ako heretické. Učenie o apokatastáze patrilo medzi ne. (Napriek tomu však optimistická myšlienka o všeobecnej spáse nestráca na príťažlivosti, ako poukázala Morwenna Ludlow vo svojej knihe *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford: Oxford University Press, 2000.)

Po tomto načrtnutí hlavných Gregorových myšlienok Magdalena Bláhová prechádza k samotnému textu – podáva prehľad zachovaných rukopisov, prekladov a edícií Gregorovho diela *O stvorení človeka*. Vzápätí nasleduje opis štruktúry a obsahu spisu a potom už dostáva slovo sám Gregor (s. 51 – 253).

V publikácii *Řehoř z Nyssy: O stvoření člověka* dostávame k dispozícii nielen preklad tohto diela, ale i jeho grécky text. To si zasluhuje osobitnú zmienku. V harvardsko-leidenskej edícii *Gregorii Nysseni Opera*, ktorá publikovala kritické vydania už takmer všetkých Gregorových diel, sa vydanie spisu *De hominis opificio* (*O stvorení človeka*) zatiaľ neuskutočnilo. Preto sme v tomto prípade ešte stále odkázaní na text, ktorý poskytuje *Patrologia Graeca* (zväzok 44). Je to síce text, ktorého opora v rukopisnej tradícii je slabá a ktorý nemá kritický aparát, no je to náš jediný dostupný text – ak možno o texte vydanom v roku 1858 hovoriť ako o dostupnom... Preto sme radi, že tento text – hoci nedokonalý – sa nám dáva k dispozícii v prístupnej forme ako súčasť publikácie *Řehoř z Nyssy: O stvoření člověka*.

Vydavateľstvo Oikoyomenh už dalo českej a slovenskej odbornej verejnosti množstvo vzácnych kníh týkajúcich sa kresťanského staroveku. *Řehoř z Nyssy: O stvoření člověka* je druhým Gregorovým dielom v edícii *Knihovna raně křesťanské tradice*. (Ako prvý vyšiel v roku 2009 spis *Proč neříkáme, že jsou tři bohové: pro Ablabia starostlivostou Lenky Karfíkovéj*.) Dúfame, že v blízkej budúcnosti sa budeme môcť potešiť ďalším dielom tohto stále aktuálneho autora.

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

PRUDKÝ, Martin, HELLER, Jan, a i.: *Obtížné oddíly Předních proroků*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2013. 463 s. ISBN 978-80-7195-724-9

Recenzovaná publikácia je záberom vymedzená knihami Jozue – Druhá kniha Kráľov a je pokračovaním o niečo staršej zbierky príspevkov vysvetľujúcich problematické pasáže Pentateuchu, ktorá bola publikovaná pod názvom *Obtížné oddíly Knih Mojžišových* v roku 2006. Ako píše v úvode Martin Prudký, ktorý je spolu s Janom Hellerom editorom knihy, obe publikácie sú výsledkom projektu, ktorý sa zrodil z iniciatívy Jana Hellera.

Prvou pozitívnou stránkou projektu, ktorú treba zvlášť vyzdvihnúť, je to, že má ekumenický charakter, keďže k písaniu jednotlivých príspevkov boli prizvaní starozákonníci zo všetkých českých a moravských teologických fakúlt, bez ohľadu na konfesijnú príslušnosť. Každý z nich bol poverený podať zrozumiteľne a aktuálne biblické pasáže, ktorých pochopenie je pre bežného čitateľa náročné, produkujú dodatočné otázky a nezriedka bývajú zdrojom nepochopenia a pohoršenia.

Dielo obsahuje spolu tridsaťštyri článkov, posledné dva z nich sú zhodnotením literárneho, teologického a historického aspektu korpusu Kniha Jozue – Druhá kniha Kráľov: „Literárny a teologický charakter Předních

proroků – tzv. deuteronomistické dějpravné dílo“ od Martina Prudkého a „Dějiny Izraele a Judska v době královské“ od Filipa Čapka. Ostatné príspevky sú výkladom konkrétnych biblických pasáží a ich zoradenie odráža kánonické poradie kníh. Začínajú perikopami z Knihy Jozue, pokračujú Knihou Sudcov, Prvou a Druhou knihou Samuelovou a končia Prvou a Druhou knihou Kráľov.

Kniha Jozue je zastúpená článkom M. Prudkého, ktorý analyzuje Joz 1, a dvoma článkami J. Hellera, ktoré rozoberajú Joz 2 a Joz 10.

Knihu Sudcov reprezentuje päť príspevkov: Sdc 1,1-7; 7,19-22 (M. Heller), Sdc 4 – 5 (P. Chalupa), Sdc 11 (G. Vlková) a Sdc 17 – 18 (V. Ber).

V rámci 1 Sam sa rozoberá sedem perikop: 1 Sam 5 – 6 (J. Beneš), 1 Sam 9,1 – 10,16; 15 (P. Sláma), 1 Sam 21,10-16; 25,28-29 (J. Heller), 1 Sam 28 (J. Beneš).

Kniha 2 Sam je zastúpená šiestimi perikopami: 2 Sam 5,6-10; 5,22-25; 18,6-17 (J. Heller), 2 Sam 7 (J. Rückl); 2 Sam 12,1-15a (P. Chalupa) a 2 Sam 21,1-14 (M. Prudký).

V rámci 1 Kr sú prekvapivo rozoberané len dve perikopy: 1 Kr 2,1-12 (F. Čapek) a 1 Kr 18,41-46 (J. Heller), zatiaľ čo 2 Kr je zastúpená najpočetnejšie, a to deviatimi perikopami, prevažnú časť z nich spracoval J. Heller: 2 Kr 2,1-18; 2,19-22; 2,23-25; 3,26-27; 4,38-41; 4,42-44; ostatné spracované časti sú: 2 Kr 4,8-37 (J. Hřebík), 2 Kr 6,1-7 (F. Čapek) a 2 Kr 20,1-11 (P. Chalupa).

Výber jednotlivých perikop by sa zrejme líšil od editora k editorovi, ale objektívne treba povedať, že vybrané časti reprezentujú texty, ktoré sú z hľadiska dnešného čitateľa zaujímavé a mnohé z nich sú zároveň ťažko uchopiteľné. Z môjho pohľadu je však voľba perikop z 2 Kr príliš jednostranná, pretože okrem jeden výnimky (2 Kr 20,1-11) sú tu prezentované výlučne príbehy z Eliášovho a Elizeovho cyklu. Narušuje to sčasti žánrovú, ale predovšetkým tematickú vyváženosť, ktorá je v úvode predstavená ako jedno z kritérií pre výber.

Tak ako každá publikácia, aj táto kniha má silné stránky, ale aj také, ktoré možno podrobiť kritike. Vzápätí však treba poznamenať, že z obsahovej aj formálnej stránky sú rozoberané perikopy veľkým prínosom, keďže pútavo prezentujú zložitejšie problémy biblického textu bežnému čitateľovi, ktorý neabsolvoval štúdium exegézy a antických jazykov. Cieľovou skupinou diela sú náročnejší čitateľa, a to nielen českí, ale aj slovenskí, keďže táto časť biblického kánonu nie je zatiaľ spracovaná v komentároch ku Starému zákonu, ktoré na Slovensku práve vznikajú. Knihu možno tiež bez problémov odporučiť ako príručku na prednášky na teologických fakultách.

Dr. Jozef Tiňo

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

LICHNER, Miloš: *Lev Veľký a jeho Tomus ad Flavianum : Preklad a analýza textu.*

Trnava : Dobrá kniha, 2014. 87 s.
ISBN 978-80-7141-859-7

Autor predkladanej publikácie Miloš Lichner SJ sa odborne venuje latinskej patológii so zameraním na teológiu sv. Augustína, ranokresťanskú dogmatickú teológiu a históriu 4. – 5. storočia. Táto rozsahom pomerne malá knižočka (87 strán) približuje stručne, no zároveň výstižne teológiu jedného z najvýznamnejších starovekých kresťanských autorov latinského Západu, Leva Veľkého. Delí sa na nasledujúce časti: „Lev Veľký a jeho *Tomus ad Flavianum*“ (s. 5 – 44), samotný bilingválny latinsko-slovenský text listu Leva Veľkého *Tomus ad Flavianum* (s. 45 – 76), zoznam skratiek (s. 77 – 78) a napokon bibliografia (s. 79 – 87). Celé dielo je obohatené o pomerne rozsiahly poznámkový aparát, ktorý tvorí 124 poznámok pod čiarou.

Hneď na prvých stránkach publikácie ponúka autor krátky úvod do štúdie (s. 5 – 6), niekoľko strán venuje životu a dielu pápeža Leva Veľkého (s. 6 – 10), ďalej rozoberá historické okolnosti vzniku *Tomus ad Flavianum*, počiatočnú fázu konfliktu i neskorší vývoj udalostí až po prípravu nového koncilu v roku 451 (s. 10 – 25) a celú štúdiu završuje komplexnou analýzou Levovej soteriologickej kristológie (s. 25 – 44).

Len dvaja pápeži v dejinách, Lev Veľký (pápež v r. 440 – 461) a Gregor Veľký (pápež v r. 540 – 604) získali titul Magnus. Obaja prispeli v dobe rozpadajúceho sa Rímskeho impéria k záchrane rímskeho kultúrneho dedičstva. O živote Leva Veľkého sa dozvedáme zväčša len z jeho listov, ktoré napísal ako biskup. Zdržiava sa v nich všetkého osobného; rozhodujúca je jeho teologická a cirkevno-politická rola v kristologickom spore sústredenom okolo Eutycha, ktorý napokon vyústil do Chalcedonského koncilu (r. 451). Eutychés, cisár Theodosius II. a Flavianus sa písomne obrátili do Ríma na vtedajšieho pápeža Leva, ktorý 13. 6. 449 odoslal svoj slávny a pre budúcnosť smerodajný *Tomus ad Flavianum* (= *Epistula* 28). Na 1. augusta toho istého roku však už cisár zvolal synodu do Efezu s cieľom vyjasniť túto otázku; na synodu vyslal svojich legátov aj Lev. Synoda bola otvorená 8. 8. 449 pod vedením Dioskúra, Levov *Tomus* však ignorovala, napriek protestom rímskych legátov rehabilitovala Eutycha a zosadila Flaviana, ktorý zomrel na ceste do exilu (v r. 449 al. 450). Lev závery tejto synody neuznal a tá potom vstúpila do histórie ako „zbojnícka synoda“. Neskorší Chalcedonský koncil sa stal v dejinách Cirkvi prvým ekumenickým koncilom, ktorému predsedal rímsky biskup, čím prispel k potvrdeniu jeho primátu. Tento koncil ratifikoval kristológiu Levovho *Tomus ad Flavianum* a na

jeho základe formuloval *symbolum*, okolo ktorého však ihneď povstali spory, najmä pokiaľ išlo o jeho prijatie, čo Leva zamestnávalo prakticky až do konca jeho života.

Miloš Lichner obohacuje svoj komentár k Levovej teológii o citáty a parafrázy z diel ďalších patristických autorov, ktorých myšlienky pokladal Lev za relevantné pre objasnenie danej problematiky. Ide predovšetkých o citácie z Augustína, ale aj z iných autorov; spomeňme aspoň Origena, Tertulliana, Ambróza a ďalších. Lev zjavne poznal Augustínovo učenie o *una persona Christi in utraque natura* a vychádzal z neho pri definovaní náuky o dvoch prirodzenostiach, ktoré ostávajú nezmenené a nezmiešané: ten, kto je pravým Bohom, je zároveň aj pravým človekom. Hoci citáty od patristických autorov sú v Lichnerovom texte neraz citované len v latinčine, bez uvedenia slovenského prekladu, predsa však pomáhajú čitateľovi utvoriť si lepší obraz o danej problematike (napr. s. 38, pozn. 60).

Práci na kvalite neuberá ani občasný výskyt drobných preklepov typu „*praedicatinem*“ (s. 27) namiesto správnej podoby slova „*praedicationem*“. Podobne aj spôsob písania gréckych a latinských mien v tejto publikácii odzrkadľuje značnú neustálenosť prepisu antických mien do slovenčiny, o čom svedčia aj používané dvojtvary v menách ako Theodosius / Theodózius (napr. s. 15 –

16) či Kassián / Kasián (s. 28, pozn. 45 – 46).

Hlavný prínos tohto diela nesporne predstavuje slovenský preklad Levovho listu *Tomus ad Flavianum*, ktorý sa čitateľovi ponúka v bilingválnej latinsko-slovenskej podobe. Autor prezrádza značnú zručnosť v tomto jazyku i schopnosť tlmočiť nielen jednotlivé slová, ale aj celé myšlienky. Za povšimnutie stojí napr. preklad vety: „prestal konať rozumne a múdro“ / „noluit intellegere ut bene ageret“ (s. 46), či termín „machinae“ preložený ako „konštrukcie“ (s. 48). Zaujímavý je aj výraz „počaté telo nebolo z prirodzenosti počínajúcej

ženy“ (s. 53), pričom slovo „počínať“ sa v zmysle „ťarchavieť“ v spisovnej slovenčine bežne nepoužíva. V každom prípade možno konštatovať, že preklad je zrozumiteľný a prístupný aj čitateľovi menej skúsenému v danej problematike. Celé dielko sa tak stáva prvým pokusom predstaviť a zachytiť myslenie a dielo Leva Veľkého v slovenskom odbornom prostredí.

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

**„Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku.“
Medzinárodná vedecká konferencia. Teologická fakulta Trnavskej
univerzity. Bratislava 12. decembra 2014**

Teologická fakulta Trnavskej univerzity hostila 12. decembra 2014 medzinárodnú vedeckú konferenciu „Pluralita myslenia v tradícii kresťanského staroveku a stredoveku“. Konferencia sa začala vstupnou prezentáciou vedeckej monografie, ktorá zmapovala a vyhodnotila existenciu pluralitných a unifikačných tendencií v kresťanskej teologicko-filozofickej tradícii staroveku a stredoveku. Autori tejto vedeckej monografie, ktorá je výsledkom dvojročného medzinárodného vedeckého projektu, sa zaoberali historickým a deskriptívnym rozmerom plurality myslenia, pričom sa usilovali na základe štúdia pramenných textov poukázať na možné inšpiračné motívy pre súčasné kresťanské myslenie. Vedecké štúdie monografického charakteru alebo charakteru vedeckej kapitoly v tejto monografii chcú poopraviť etablovaný pohľad či predstavy o kresťanskom staroveku a stredoveku a chcú v nich zdôrazniť prítomnosť dynamického a pluriformného diskurzu. Vedecká monografia je preto doložená vedeckými prekladmi starovekých a stredovekých textov, ktoré môžu napomôcť lepšie pochopenie problematiky. Odborná verejnosť môže takto na základe vedeckých štúdií, ako aj prekladov v komparácii s originálnymi textami z kritických vydání objaviť širokú paletu prúdov, ktoré sa po vyhodnotení môžu prejavíť ako „súčasné“.

Nasledujúca medzinárodná vedecká konferencia sa opierala o získané výsledky o prítomnosti unifikačného a pluralitného myslenia v kresťanstve a o potrebe prítomnosti oboch tendencií. Prednášajúci z Poľska, Čiech, Slovenska a Švajčiarska ponúkli niekoľko pohľadov na miesto pluralitných a unifikačných tendencií v tradícii Katolíckej cirkvi. Tie sa historicky, filozoficky i teologicky odzrkadľovali na jednej strane v úsilí o jednotu, na druhej strane však prinášali širokú pluralitu myslenia. Rozmanitosť sa odzrkadľovala v rôznych prístupoch k nesmrteľnosti ľudskej duše, univerzálnosti Cirkvi, manželstvu či v samotnom vzťahu medzi teológiou a filozofiou.

Juraj Pigula poukázal na rôznorodosť prístupov k osobe Ježiša Krista, na rôzny spôsob organizácie v lokálnych cirkvách, ako aj na rôznorodé spôsoby, ako začínať teologicky myslieť na základe rôznych filozofií.

Róbert Horka sa zamerával na vzájomnú korešpondenciu cirkevných otcov Augustína a Hieronyma, ktorí v nej predkladajú rôznorodé názory na preklad starozákonných biblických textov do latinského jazyka.

Norbert Widok sa zaoberal problematikou pluralizmu myslenia v náuke Klementa Alexandrijského.

Vít Hušek sa venoval téme plurality biblického textu u latinských otcov 4. storočia. Jeho zámerom bolo zodpovedať otázku zjednotenia autority Písma s pluralitou jeho prekladov a rôznych variantov.

Miloš Lichner sa zameril na existenciu plurality biblických textov u sv. Augustína, ktoré podľa neho predstavujú základ teologickej práce svätého Augustína.

Marcela Andoková ponúkla zaujímavý pohľad na donatistického teológa Tyconia a spôsob, akým interpretoval 1 Jn 2,3-4. Nesporne zaujímavá bola súvislosť týchto Tyconiových myšlienok s tvorbou sv. Augustína.

David Vopřada sa venoval teologickému posolstvu sv. Ambróza z Milána a jeho názoru, že plnosť tajomstva Krista sa nedá plne vyčerpať, a tento postoj konfrontoval s jeho presvedčením o jednote viery v Ježiša Krista.

Katarína Karabová sa zaoberala otázkou rečníckych teórií a chápania dialektiky v Augustínovom diele z pohľadu jeho diela *De dialectica*.

Michal Chabada ponúkol pohľad na unifikačné tendencie v stredovekom myslení, ktoré sa prejavili odsúdením 219 téz v roku 1277. Tento stret možno charakterizovať ako „stret dvoch múdrostí“ – kresťanskej a aristotelovskej. Chabada poukazuje na zdroje a inšpirácie tohto cirkevného odsúdenia, ktoré hlboko poznačilo filozoficko-teologické uvažovanie v neskorej scholastike.

Rastislav Nemeč sa sústredil na percepcie aristotelovskej etickej problematiky v stredoveku, ktorá nebola vôbec jednotná, ale pluriformná – predovšetkým v prípade interpretácie Aristotelovej *Etiky Nikomachovej* u autorov oxfordskej a parížskej tradície 13. a 14. storočia. Táto nejednotnosť viedla podľa neho k rozličným koncepciám cnosti.

Zaujímavý pohľad na rané kresťanstvo ako súčasť judaistického pluralizmu predostrel rabbi Josh Ahrens, ktorý načrtnol niektoré všeobecne známe mýty o stave náboženského života v období pôsobenia Ježiša a jeho nasledovateľov. Tie sú podľa neho neraz podložené viac ideologicky ako akademickými faktami. Základný argument, ktorý autor predložil, spočíval v názore, že judaizmus a skoré kresťanstvo neboli v počiatkoch nášho letopočtu oddelené tak skoro, ako sa to často spomína.

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

**„Jezuiti a východné cirkvi.“ Medzinárodná vedecká konferencia.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka.
Košice 14. – 15. mája 2014**

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka v Košiciach organizovalo pri príležitosti 200. výročia obnovenia rehole jezuitov v dňoch 14. a 15. mája 2014 vedeckú konferenciu na tému „Jezuiti a východné cirkvi“. Táto téma nebola doteraz na Slovensku nijako systematicky spracovaná a uvedené výročie dalo podnet na jeden z prvých pokusov o otvorenie problematiky, ktorá bola v minulosti obchádzaná aj pre jej kontroverzný podtón.

Konferenciu otvoril riaditeľ Centra spirituality Šimon Marinčák a po ňom sa slova ujal Walerian Bugel z Cyrilometodskej teologickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a predniesol príspevok na tému úlohy jezuitov pri vzniku a v rámci života východných katolíckych cirkví na príklade vybraných lokálnych únií. Nasledujúca lektorka Anežka Kindlerová zo Slovanskej knižnice Českej národnej knižnice rozoberala úlohu jezuitov pri velehradských kongresoch v prvej polovici 20. storočia. Tretím lektorom bol Martin Mráz z Košíc, ktorý hovoril o ovocí jezuitských misii medzi východnými veriacimi na území Mukačevskej eparchie do konca 18. storočia. Poľský jezuita Adam Matras rozobral v prednáške vznik a vývin východnej jezuitskej misie v rokoch 1924 až 1939 a nasledovala prednáška arcibiskupa Cyrila Vasiľa (v neprítomnosti) na tému východnej vetvy Spoločnosti Ježišovej.

Druhý deň konferencie otvoril Daniel Černý, ktorý hovoril o slovenských jezuitoch a slovenských gréckokatolíkoch v Kanade. Renomovaný cirkevný historik Peter Zubko sa v prednáške venoval jezuitom v Above a na Zemplíne v záznamoch kancelárie jágerského biskupa Františka Barkóciho. Ďalší prednášajúci Matúš Marcin z Michaloviec oboznámil poslucháčov s osobnosťou Jána Kellnera, novodobého slovenského mučeníka, absolventa Pápežského východného inštitútu, misionára v Rusku, ktorého osud bol až donedávna prísne utajovaný. Nasledoval prednáška Tomáša Mrňáveka, ktorý rozoberal dielo Cyrila Korolevského o liturgii a zdôraznil niektoré najpodstatnejšie prvky jeho rozboru. Konferenciu uzatvoril poľský jezuita Marek Blaza, ktorý skúmal náuku o momente premenenia chleba a vína na Eucharistiu v diele svojho rádového spolubrata Roberta Tafta SJ.

Táto konferencia načala tému, ktorá sa dlhú dobu pokladala za kontroverznú a mnohé informácie napríklad z východnej misie jezuitov, alebo z východnej politiky Vatikánu (aplikovanej prostredníctvom jezuitov), či o spoluúčinnosti jezuitov na tvorbe cirkevných únií sa dlho považovali za utajované, prípadne nad nimi vládlo „posvätné ticho“. Odhalenie historických skutočností

však neodmysliteľne patrí ku privilégiám vedeckého bádania a akademická pôda je garantom takéhoto privilégia. Táto konferencia načala tému, ktorá je sama osebe lákadlom najmä pre historikov, pretože sa dotýka mnohých v neďávnej dobe vehementne utajovaných historických skutočností.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.
Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka
Vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity
Komenského 14, 040 01 Košice
e-mail: smarincak@gmail.com

Odborný seminár o tradičnej a novodobej netradičnej religiozite v súčasnej spoločnosti. Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka. Košice 23. septembra 2014

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka organizovalo v spolupráci s Cirkevným odborom Ministerstva kultúry SR 23. septembra 2014 v Košiciach odborný seminár na tému tradičnej a novodobej netradičnej religiozity v súčasnej spoločnosti, postavenia a spoločenského, sociálneho a kultúrneho rozmeru cirkvi na Slovensku. Seminár sa zamerával na otázku, či sa religiozita vytráca z modernej spoločnosti, alebo len nadobúda kvalitatívne iné formy. Pokúšal sa tiež zistiť, ako sa na jednej strane cirkev adaptuje na postmoderné prostredie a na druhej strane aké typy religiozity (ktoré nemusia nevyhnutne kopírovať tradičné náboženské formy) možno v súčasnosti nájsť, keďže mnohé aktuálne podoby náboženstva ani nevyzerajú ako náboženstvo, vo svojej podstate však reprezentujú jeho sekulárne formy. V dnešnej dobe čelíme otázke, aké hodnoty a normy ovládnu naše spoločenstvo a našu kultúru. Dôležitá je odpoveď na otázku, akú úlohu zohráva v dnešnom svete Cirkev a ako môže prispieť k ozdraveniu danej situácie. Od cirkví a náboženských spoločností sa právom očakáva, že sa postavia na stranu utláčaných, prenasledovaných a tých, ktorým sú upierané základné ľudské práva. Cieľom seminára bolo umožniť jednotlivým stranám, aby predstavili svoje postoje, názory a návrhy k tejto téme, aby sa pre prípadné budúce riešenie tejto problematiky vytvorila platforma, z ktorej sa môže vychádzať, prípadne na ktorej sa dá stavať.

Seminár otvoril riaditeľ Cirkevného odboru Ministerstva kultúry Ján Jurán, ktorý zhrnul poznatky o tradičnej religiozite, ktorá stáročia formovala kultúrny a sociálny život na Slovensku. Na neho nadviazala Lucia Grešková, ktorá sa venovala novodobej netradičnej religiozite, ktorá často v skrytosti ohrozuje tých najzraniteľnejších: deti a dospievajúcu mládež v školách.

V ďalšom príspevku Monika Kubatková z Katolíckej univerzity v Ružomberku zhodnotila činnosť scientologickej cirkvi na Slovensku a vo svete. Seminár uzavrel Róbert Sarka takisto z Katolíckej univerzity v Ružomberku, ktorý sa zaoberal témou západného ezoterizmu, ktorý je pre cirkev významnou výzvou.

Tento seminár ukázal naliehavú potrebu medializácie nebezpečenstva, ktoré nová a netradičná religiozita často prináša pod rúškom humánnych a pozitívnych aktivít, v konečnom dôsledku však môže nenávratne zasiahnuť život jednotlivca a tým aj celej spoločnosti.

doc. PaedDr. ThDr. Šimon Marinčák, PhD.

Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka

Vedeckovýskumné pracovisko Teologickej fakulty Trnavskej univerzity

Komenského 14, 040 01 Košice

e-mail: smarincak@gmail.com

POKYNY PRE PRISPIEVATELOV

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

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

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

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

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

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

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