

Edice Hlas Velehradu
XXXV.



Fórum Velehrad X.

**JEDNOTA
V MNOHOSTI
IN PLURIBUS UNITAS**

**kolektivní monografie
Jiří C. Klimeš (ed.)**



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



Univerzita Palackého
v Olomouci

INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Tato publikace vznikla v rámci projektu OP VK

Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu,
CZ.1.07/2.3.00/20.0154.

Na obálce je ikona blahoslaveného Teodora Romži – Ut omnes unum sint

© Refugium Velehrad-Roma s.r.o., Olomouc 2015

ISBN 978-80-7412-192-0

ISSN 1804-3372

Obsah

<i>Jiří C. Klimeš</i> Úvod	9
<i>Luisa Karczubová</i> Každé ráno mi probouzí sluch, abych mu naslouchal	12
I. BIBLISTIKA	14
<i>Jiří Bukovský</i> Teologické základy jednoty a různosti v 1. Korintským 12... 15	15
<i>Peter Cimala</i> Svoboda v teologii apoštola Pavla na pozadí politické propagandy.....	23
<i>Jiří Hedánek</i> Fonologie masoretské hebrejštiny	32
<i>Oldřich Svoboda</i> Strach proměněný v radost: Tematické zarámování Lukášova evangelia.....	41
<i>Martin Šály</i> Vybrané koncepce církve v NZ a možnosti jejich dnešního využití	50
II. CÍRKEVNÍ DĚJINY	58
<i>Ždeněk Duda</i> Nemoc a smrt v opatrné péči osvěcenského pastýře. K dějinám pastorače nemocných a umírajících na konci 18. století optikou první české učebnice pastorální teologie... 59	59
<i>Eliška Havelková</i> Vegetariánství v římském sboru 50. let 1. století	67

<i>Radim Pačmár</i> Podiel superintendenta Pavla Jozeffyho na emancipačnom procese Slovákov	75
<i>Michaela Poschová</i> Protestantské patenty (1859, 1861) vydané v Habsburskej monarchii: porovnanie, vplyv, dôsledky	84
<i>Katarína Russinová</i> Prínos Mons. Daniela Faltina pri obnove Cirkvi na Slovensku po roku 1989	92
III. DOGMATIKA	101
<i>Marek Heczei</i> Pannenbergovo chápanie Božieho sebazjavenia v dejinách	102
<i> Jiří Hempl</i> Role obrazu Božího a podoby v procese celistvého uzdravení člověka	111
<i>Mária Kubušová</i> Všeobecné kresťanstvo očami teológa Ladislava Hanusa...	120
<i>Michal Plos</i> Srovnání interpretace magie podle učení církve římské a magie podle hermetismu A. L. Constanta (Éliphas Léviho)	129
<i>Ladislava Říhová</i> Pojetí Trojice u Arnobia ze Sikky.....	138
<i>Pavel Ženíšek</i> Různost a jednota v ekleziologickém pojetí Yvese Congara	147
IV. EKUMENIKA	156
<i>Martin Kováč</i> Luteránsko-rímskokatolícky dialóg vo svetle dokumentu <i>Od konfliktu k spoločenstvu</i>	157
<i>Jaroslav Křivánek</i> Dialog papežské encykliky <i>Lumen fidei</i> (2013) s biblickým personalismem v husitské teologii.....	166

V. ETIKA.....	175
<i>Martina Viktorie Kopecká</i>	
Otázka svědomí prismaťem filosofie, psychologie a teologie	176
<i>Pavol Mikula</i>	
Prirodzený zákon a návrat k učeniu sv. Tomáša Akvinského	184
<i>Anna Mrvová</i>	
Inštrukcia <i>Dignitas personae</i> o terapeutickom používaní kmeňových buniek.....	193
<i>Štefan Panuška</i>	
Postoje Evanjelickej cirkvi v Nemecku k sociálno-ekonomickým otázkam vo svetle oficiálnych cirkevných dokumentov	201
<i>Erik Tvrđý</i>	
Teleológia a skutok „vnútorne zlý“	210
VI. PRAKTICKÁ A SPIRITUÁLNÍ THEOLOGIE.....	218
<i>Martin Fajdl</i>	
Současňý stav stálého diakonátu v ČR z pohľedu kléru. Vyhodnocení kvalitatívňho empirického výzkumu.....	219
<i>Ĵiří C. Klimeš</i>	
Sociologické aspekty konverze z pohľedu pastorální teologie.....	231
<i>Katarína Kučerová</i>	
Hanba ako deštruktívny prvok v osobnosti veriaceho.....	239
<i>Veronika Liptáková</i>	
Modlitby chvál ako prostriedok duchovného rastu.....	248
<i>Martina Muellerová</i>	
Prieniky metodológií teologických a sociologických skúmaní kultúry.....	257
<i>Ĵanka Pabáková</i>	
Fenomén otcovstva a jeho význam vo svetle listov apoštola Pavla.....	265

<i>Martin Tkáč</i> Malý trebník a Eucharistia – začiatok plného zjednotenia v Kristovi	273
VII. RELIGIONISTIKA A FILOSOFIE.....	281
<i>Lilla Balazs</i> The history of the Muslim Brotherhood in Western Europe	282
<i>Matthew Cierzan</i> Christianity and Aesthetics: a Case Study in the Thought of Johann Georg Hamann	293
<i>Lubica Hromníková</i> Dialóg kresťanov a moslimov reprezentovaný spiritualitou Karola de Foucaulda	301
<i>Branislav Kováč</i> Alternatívne koncepty medzináboženského dialógu	309
<i>Barbora Netopilová</i> Nezahazuj své lásky a naděje: Spiritualita překonávání Nietzscheho nihilismu.....	318
Bibliografie.....	327
Seznam autorů příspěvků	354
Anotace.....	358

Úvod

Jiří C. Klimeš

Máme před sebou kolektivní monografii, která je výsledkem třetího ročníku teologické konference doktorandů a mladých akademických pracovníků *In pluribus unitas – Jednota v mnohosti*. Skládá se z jednotlivých příspěvků, které bezprostředně poté, co na konferenci zazněly, prošly tavícím tyglíkem diskuse s přítomným kolegy a kolegyněmi, poté je čekala zkouška dvojího recenzního řízení a konečně se – přes redakční úpravy – tato kolektivní monografie dostává před zvědavého čtenáře.

Její charakter do značné míry odráží podstatu a atmosféru konference samé. Jaká tedy konference byla a jak se její charakter projevuje v této publikaci?

Konferenci uspořádali doktorandi při Katedře pastorální a spirituální teologie Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci ve dnech 27. – 29. března 2014 v rámci své badatelské činnosti. *Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu* přispěl podstatnou měrou k tomu, aby v pořadí již třetí pokračování setkávání mladých teologů se mohlo uskutečnit. Charakter tohoto setkání a také naší publikace můžeme směle vyjádřit čtyřmi přívlastky: spontánní, mezinárodní, ekumenická a aktuální.

Spontánnost konference a této publikace vychází z tradice konference samé. Konference *In pluribus unitas* se poprvé konala před třemi lety na základě iniciativy postgraduálních studentů Komenského evangelické teologické fakulty v Bratislavě, kteří chtěli vytvořit platformu pro odborné, ale také osobní setkávání doktorandů a mladých vědeckých pracovníků. To se jim podařilo a po prvním bratislavském ročníku na sebe pořádání konference ochotně přijali doktorandi z Gréckokatolickéj bohosloveckej fa-

kulty UPJŠ v Prešově. A nyní to tedy byla olomoucká skupina postgraduálních studentů.

O *mezinárodním* charakteru jak konference, tak této publikace svědčí fakt, že jsou zde zastoupeni doktorandi a mladí vědečtí pracovníci všech hlavních teologických pracovišť na území bývalého Československa a to včetně maďarských teologů ze Slovenska. Přítomen byl i host z USA a tak se v této publikaci můžeme setkat s češtinou, slovenštinou i angličtinou.

Ekumenický charakter je zřejmý už jen při zběžném nahlédnutí do seznamu autorů, kde můžeme najít zástupce protestantských, katolických a řeckokatolických fakult stejně jako autory z řady dalších teologických institutů, napříč celým ekumenickým spektrem. Důležitou charakteristikou řady příspěvků také je, že jejich autoři jsou buď bývalí anebo stávající aktivní duchovní. To vše otevírá cestu teologickému rozhovoru napříč denominacemi a tohoto diskursu se navíc účastní i teologové – tak příznační pro naši postmoderní dobu – kteří nejsou denominačně zařazení.

Přívlastek *aktuálnosti* je pak dán tím, že jednotlivé příspěvky představují témata, na kterých jejich autoři aktuálně pracují. A vzhledem k tomu, že autory a autorkami jsou „junior scientists“, předkládá tato kolektivní monografie čtenáři jakousi „teologii zítřka“, odkrývá potenciál, který je skryt v mladé teologické generaci a který může být v budoucnu rozvinut.

Takto dynamické atributy ovšem narážejí na prostou potřebu smysluplného uspořádání samotné publikace. Záměrně jsme proto volili uspořádání nejjednodušší, tzn. abecední, kdy jednotlivé obory a také příspěvky v rámci těchto oborů jsou uspořádány prostě podle abecedního pořadí. Užitek této struktury je zřejmý – je na samotném čtenáři, aby zvolil své preference a posoudil význam jednotlivých příspěvků a jejich aktuálnost.

Pro reflexi předkládané publikace je však dobré mít před očima dva podstatné kontexty, ve kterých vznikala. Prvním je kontext naší doby, která čím dál tím méně přeje explicitní teologii svázané s institucionálními církvemi a s tradiční zbožností. Je zřejmé, že dnešní doba – ať už ji pojmenujeme jakkoliv – sama klade otázku po smyslu sborníku, který představuje práci mladých teologů. Protože

tito – ať už jsou jejich příspěvky jakkoliv svěží – napořád zůstávají v diskursu nepřerušené tradice křesťanské teologie. A na ten útočí, řečeno prorockým slovem V. Solovjova: „*neomezená svoboda myšlení s hlubokým chápáním všeho mystického... naprostý individualismus...*“ Tento přístup – pomocí instrumentária sekularizované vědecké scény – implicitně obviňuje po staletí traktovanou tradici myšlení o Bohu ze zpátečnického partikularismu. Domníváme se, že čelit tomuto trendu lze jen naplněním jiného Solovjevova slova, a sice, že: „*...jestliže ohromná většina myslících lidí žije zcela bez víry, pak se nemnozí věřící z nevyhnutelnosti stávají myslícími...*“.

Doufáme, že před touto Solovjevovou výzvou předkládaný text obstojí. To nechť čtenář posoudí sám svým vlastním intelektem. Ale stejně jako teologie není věcí pouze intelektu, tak ani konference samotná nebyla záležitostí čistě intelektuální. Její nedílnou součástí byly i neformální rozhovory o teologii, víře a církvi, kulurní program a společné slavení bohoslužeb. A byla to mimo jiné touha po společném slavení eucharistie, co v mnohosti zastoupených denominací a spiritualit vykreslilo druhý podstatný kontext konference: její ekumenický, ale také – v kolegiálním duchu – polemický charakter. A spolu s ním se objevila potřeba „statečnosti“, které je třeba, abychom „v lidsky neřešitelných protikladech nerezignovali“, jak zaznělo v úvodním slovu dr. Karczubové na půdě Konzervatoři Evangelické akademie v Olomouci.

Každé ráno mi probouzí sluch, abych mu naslouchal

Luisa Karczubová

Konferenci „Jednota v mnohosti“ zahajujeme na hudební půdě! Nikoliv náhodou. Teologie a hudba jsou jako dvě strany jedné mince – dva tvořivé způsoby jediné výpovědi, jediného Slova. Totiž: Bůh „nechce“ jinak, než se nám sdělovat přes „tělo stvoření“! V teologii onen celek přizpůsobování se Boha člověku do krajnosti (a všedních reálií) nazýváme „inkarnací“, v umění (v hudbě) „krásou“! Materie otevřená k přijetí Ducha je posvátná, tělo určeno ke spáse.

Víme, že nejdokonalejší tónem – nejplnějším orgánem hudebního sdělení je „hlas“ („nedokonalá dokonalost“). A hlas (hudba) protíná přímo srdce (orgán celistvosti), neboť se nejvíce vpíjí do paměti. Celé stvoření (materiál otevřený na Ducha) může hovořit mnoha hlasy, abychom zaslechli základní „tón života“!

Už jen z antropologického hlediska víme, že neslyšíme-li, postupně ztrácíme i hlas (mluvení/sdílení pochází ze slyšení). Nenaslouchá-li nám nikdo, ztrácíme jistotu v mluvení. Nepřicházejí-li impulsy („zvuk života“), nemáme dynamickou stravu a chřadneme na duchu.

A právě hudba – umění (materiál opracovaný Duchem Božím) má tu schopnost do otevřeného nitra vpravovat přímým zásahem „dech života“! Umění (hudba) a teologie tak souvisejí s darující se Moudrostí. Vyučují totiž – mimo jiné: *statečností* nerezignovat v lidsky neřešitelných protikladech, a také plastickému *celobytnému chápání* bez černobílého moralizování. Hudba vyhojuje a léčí rány duše tak, že zpětně vidíme, jak nás Bůh citlivě provedl tímto slzavým údolím!

Proto pak lépe můžeme chápat zvolání Dostojevského: „Krása zachraňuje svět!“ Protože skutečná krása je materie opracovaná a sálající Duchem Božím, který oživuje – tedy zachraňuje. Život

v Duchu je tedy v pravém slova smyslu krásný, byť velikonočně dramatický. Krásou, uměním (hudbou), teologií se prolamujeme k plnější víře, přičemž nejdokonalejší naslouchání se odehrává v modlitbě (a nejdokonalejší modlitbou je láska).

A protože nejdokonalejšího naslouchání je schopen Kristus – střed vesmíru, je On pravým Slovem (tónem), od kterého ostatní slova, tóny dostávají život. My jsme „posluchači Slova – tónu života“, a tím rosteme ke zralé svobodě. S růstem svobody, působením krásy v našem životě, dostáváme (jako prosebníci) také schopnost „nové řeči“ (biblicky řečeno: umíme „zazpívat novou píseň“ – dokonale završenou v liturgii Nebeského Jeruzaléma).

Jak říká Iz 50,4–6:

„Každé ráno mi probouzí sluch,

abych mu naslouchal,

jak je povinností učedníka!

Pán Hospodin mi otevřel ucho,

a já se nezdráhal, necouvl nazpět.

(V důsledku toho) Svá záda jsem vydal těm, kdo mě bili,
těm, kteří rvali můj vous!“

Za věrnost Slovu (kráse, hudbě) nás čeká stejný úděl: budeme „propálení“ k „novému jednání – chápání – chování“ (což je již dar velikonočního vítězství). K tomuto „novému jednání“ by nestačila morální ponaučení, je třeba být zasažen světlem krásy (uslyšet, uvidět, ucítit krásu Boha), která hojí i ta nejhlouběji uložená poranění – třeba pudové reakce strachu (oko za oko, násilí za násilí...) prostě krása hojí (zastavuje) řetězovou reakci zla.

V důsledku toho jsme pak slovy Izaiáše schopni sami sebe vydat, byť tváří tvář hrubosti nebo násilí, bez úhony ducha. Taková (darovaná) aktivní svoboda – sálavý pokoj – vyvěrá z denního otevírání sluchu Pánovi (skrze tělo stvoření)! On je pak mocný (a slíbil to), že v nás postupně rozhostí vítězství Lásky silnější než smrt, mocnější než zlo.

K takovému prosolení k věčnému životu kéž nám také hudba pomáhá!

I. Biblistika

Teologické základy jednoty a různosti v 1. Korintským 12

Jiří Bukovský

Dvanáctá kapitola 1. listu Korintským představuje klasický no-vozákonní text k tématu jednoty a různosti. V tomto příspěvku bych se rád zaměřil na teologické základy, na kterých apoštol Pavel svou představu církve jako jednoty v různosti staví. Konkrétně bych chtěl vyzvednout tři aspekty, které při exegezi zřetelně vystupují.

Bůh, který jedná

V celé zkoumané pasáži je patrný důraz na Boží aktivitu. Ten zaznívá zřetelně již ve v. 2–3, kde proti sobě Pavel staví křesťanskou bohoslužbu a pohanskou minulost Korintských. Tu charakterizuje jako následování „*němých* model“. Přestože se jedná o tradiční židovskou kritiku modlářství, daný výraz si zde zaslouží pozornost. Pavel sám nikde jinde tento přívlastek nepoužívá a celý následující výklad se týká křesťanské bohoslužby, v níž se projevuje Bůh, který *mluví*. Člověk vyznávající Krista přijímá Ducha svatého a vstupuje do společenství, kde Bůh jedná, mluví, působí a to nikoli jen občas nebo skrze omezený počet jedinců.¹

Obraz bohoslužby ve v. 4–11 je nesmírně dynamický a zdůrazňuje Boží svrchovanost. Za zmínku stojí přítomný čas u sloves „dávat“ (v. 7 a 8) a „působit“ (v.11). Duch „působí“ a „rozděluje,

¹ Extatické projevy a inspirovaná řeč byly v Pavlově době bezpochyby známé, nezdá se ale, že by představovaly běžnou součást zbožnosti a byly přístupné všem. Podobné závěry s odkazy na další literaturu a probíhající diskuzi in THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, MI, Grand Rapids 2000, s. 907–927.

jak sám chce“. Věřící nejsou vlastníky darů, ale – jak naznačuje slovo „projev“ (*fanerosis*) – projevuje se v nich rozličnými způsoby Boží Duch. Pavel zřejmě předpokládá, že nemusí vždy prorokovat či uzdravovat stejný člověk. Příslušný dar se může projevit u kohokoli z přítomných. To znemožňuje rozlišovat mezi „duchovními“ křesťany, kteří „mají“ tyto viditelné dary, a neduchovními, u kterých se nevyskytují. Proto může Pavel po zmínce o tom, že ne všichni mluví jazyky či jsou proroky, povzbudit věřící, aby usilovali o vyšší dary zvláště proroctví (12,31a, srv. 14,1). Kontextem, v němž toto Boží udílení probíhá, je křesťanská bohoslužba.

Tento dynamický aspekt zřetelně vystupuje i v úvodních verších 4–6, kde se třikrát objevuje slovo *diairesis*. V celém Novém zákoně se vyskytuje pouze zde. Pokud by Pavel chtěl použít adjektivum „různý“, mohl to udělat jinak. Slovo *diairesis* je proto třeba vzít vážně jako podstatné jméno slovesné, které odkazuje na děj rozdělení. To, že se na konci oddílku (v. 11) objevuje nepřiliš časté sloveso *diaireó*, ukazuje, že Pavel nemluví jen o „různosti“ darů, služeb a působení, ale také o jejich „rozmanitém udílení“.²

Podobně i to, co je udíleno, představuje spíše dynamickou než statickou realitu. Slovo *charisma* (dar milosti/Ducha) před Pavlem, ani mimo pavlovský okruh v Novém zákoně téměř nenajdeme.³ Jako slovesné podstatné jméno přitom odkazuje na předchozí děj – milostivé Boží působení, dávání. Slovo *energéma* (působení) se vyskytuje v Novém zákoně pouze v 1K 12 a mimo pavlovský okruh v zásadě nenalezneme ani příbuzná slova *energeia* a *energeó*. Jedná se opět o slovesné jméno, které odkazuje k Božímu působení a označuje jeho důsledky. Tato neobvyklá slova se zdají naznačovat potřebu hledat nová slova, která by dokázala vyjádřit novou zkušenost a její dynamičnost.

I třetí použité slovo – *diakonia* (služba) – najdeme primárně v pavlovském, respektive lukášovském okruhu a i ono odkazuje

² Tak THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2000; BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam&Charles Black, London, 1976.

³ SRV. CONZELMANN, H., „Charisma“, in KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984, s. 402–406.

k činnosti. Na rozdíl od předchozích se ale pojí spíše s představou svěřeného úkolu, poslání či dokonce úřadu.⁴ V kontextu zkoumané pasáže a výčtu darů ve v. 8–10, kde důraz leží na dynamičnosti a nezávislosti projevů na konkrétních nositelích, působí poněkud překvapivě. Naopak seznam na konci kapitoly (v. 28–30) by odpovídal představě služeb mnohem lépe. Pavel už zde nemluví o projevech Ducha (v. 10: prorokování), ale o údech či osobách s různými funkcemi (v. 28–29: proroci). Oproti seznamu ve v. 8–10 uvádí i nové funkce jako apoštoly, péči o potřebné či řízení. Podobně i seznam charismat v Ř 12,3–8 mluví spíše o funkcích v církvi a uvádí službu (*diakonia*) jako jedno z charismat.

To před nás staví otázku vztahu mezi svrchovanou aktivitou Ducha přítomného ve shromáždění, kterou zdůrazňuje výčet v 1K 12,8–10, a úřady v církvi ze seznamu v 1K 12,28–30. Je patrné, že ve v. 4–6 Pavel zasazuje celou následující diskuzi do co možná nejširšího teologického rámce. Naopak seznam projevů Ducha ve v. 8–10 pak nepředstavuje plnou šíři toho, co Duch působí. Spíše jde o užší skupinu *charismat* označovaných jako *pneumatika*, která jsou vlastním předmětem diskuze (srov. kap. 14).⁵ Z Božího Ducha však krom těchto projevů pocházejí i pověření, úkoly, úřady. To, že se některé položky objevují na obou seznamech, pak naznačuje, že Pavel vidí úzkou souvislost mezi projevy připisovanými svrchované aktivitě Ducha při bohoslužbě a Bohem ustanovenými (v. 28) funkcemi, službami či úřady.

V tomto ohledu může být užitečná pasáž v Ga 2,7–9, kde Pavel mluví o jemu svěřené službě a používá jazyk ne nepodobný tomu v 1K 12. Podle Pavla mohli apoštolové v Jeruzalémě – pravdě-

⁴ Službou může být apoštolství (Sk 1,17.25), kázání (Sk 6,4), Pavlova činnost mezi pohany (Ř 11,13; 2K 6,3), konkrétní pověření od Pána (Ko 4,17; 1Tm 1,12; 2Tm 4,5), sbírka (Sk 11,29; 2K 8,4; 9,1.12.13).

⁵ Takto *pneumatika* jako podmnožinu *charismat* chápe ELLIS, E.E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1978, s. 23–25 a GILLESPIE, T.W., *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1994, s. 68–74. Vymezují se proti autorům, kteří oba termíny ztotožňují nebo podřazují *charismata* pod *pneumatika*. Srv. THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2000, s. 929–930.

podobně na základě práce, která stála za ním – vidět, k čemu jej Bůh povolal, a následně to potvrdit. V podobném duchu mluví o Korintských jako důkazu svého apoštolství (1K 9,2) nebo doporučujícím dopisu (2K 3,1–6), jímž Bůh jeho službu potvrdil (*hikanósen*). V Ga 2,7–9 pak mluví o svěřeném úkolu jednak jako o darované milosti, což se zdá naznačovat jednorázový děj, jednak jako o výsledku Božího působení, což odkazuje spíše k postupnému procesu. Svěřená služba je jak výsledek Božího milostivého úradku, tak vytrvalého působení Boží milosti (srov. 1K 15,9–10).⁶ Občasné projevy určitého daru mohou být začátkem cesty, kdy se z věřícího postupně stává úd s jistou funkcí a je mu nakonec přiznán i oficiální status. Církev tu pro Pavla zůstává dynamickou realitou, kde se role, hierarchie, funkce teprve utváří a cesta růstu je otevřená všem (srov. 12,31; 14,1.5).

Dar Ducha jako základ jednoty

Ve v. 13 předkládá Pavel zásadní teologické prohlášení o tom, co zakládá jednotu církve navzdory vši pozorovatelné různosti. Této výpovědi se obvykle rozumí jako odkazu na svátosti a není pochyb, že Pavel o křtu a Večeři Páně dokáže mluvit jako o základu jednoty.⁷ Přesto se domnívám se, že na tomto místě se nemluví primárně o křtu.⁸ Podobně jako ve v. 4–11, kde byla jednota navzdory vši pozorovatelné různosti zdůvodněna působením jediného Ducha, leží i zde hlavní důraz na aktivitě *jediného* Ducha. V něm nebo

⁶ V 1K 15,9–10 Pavel mluví o apoštolství jako daru Boží milosti, který pak on či Boží milost v něm dále rozvíjeli. O Božím působení v apoštolovi a věřících se mluví často také v listech Efezským a Koloským (Ko 1,29; 2,12; Ef 3,7.20; srv. Fp 2,13, 1Tě 2,13).

⁷ Zjevná je narážka na křest, ale někteří vidí v druhé části verše i odkaz na Večeři Páně, srv. SCHRAGE, W., *Der Erste Brief an die Korinther III.*, Benzinger, Zürich 1999, s. 217–218 a další. V Ga 3,27–28 mluví Pavel velmi podobně o křtu *v Krista*, kterým se stírají rozdíly mezi židy a pohany, otroky a svobodnými. V 1K 10,16–18 pak spojuje jednotu s Večeří Páně. Protože věřící láskou jeden chléb, tak ač mnozí, jsou jedním tělem a mají účast na těle Kristově.

⁸ Podrobný argument pro níže uvedenou pozici přináší kniha DUNN, J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, SCM, London 1970.

jím jsou všichni *různí* věřící pokřtěni/napojeni a stávají se jedním tělem. V kontextu předchozí diskuze o zkušenosti jednoho Ducha, který se projevuje ve všech věřících, je nejpřirozenější chápat tuto větu právě jako potvrzení významu této zkušenosti. Ta mohla být a podle všeho také byla úzce spojená s křtem. Nicméně kontext argumentu i použitý jazyk ukazují, že důraz leží na zkušenosti Ducha, nikoli na rituálu křtu.

V dané pasáži Pavel nemluví jednoduše o křtu, ale „křtu v Duchu/Duchem“ (*en pneumatē*). Tento obrat nalezneme u všech čtyř evangelistů, když říkají, že Ježíš bude křtít v Duchu svatém. To ukazuje, jak rozšířený tento obrat byl a jak velký význam se mu přisuzoval. Ze společné tradice jej mohl znát i Pavel. Všichni evangelisté přitom zdůrazňují odlišnost tohoto křtu od křtu Janova. Jan křtil vodou, ale Ježíš bude udílet Ducha. Evangelista Lukáš je pak jediný, který tento „křest v Duchu“ spojuje s konkrétní událostí (Sk 1,4–5; 2,1–4). Popisuje jej jako událost na křtu nezávislou a od něj zásadně odlišnou. Podobně je tomu i u dalších sestoupení Ducha v knize Skutků, které tvoří paralelu s „křtem v Duchu“ o Letnicích.⁹

Krom toho je zřejmé, že církev v novozákonní době spatřovala právě ve zkušenosti Ducha základ jednoty. Ve Skutcích se jedná o zásadní argument pro připuštění pohanů do Božího lidu (Sk 10,47; 15,8–10). Víceméně stejně argumentuje i apoštol Pavel v Ga 3,2–5. Pokud se Bůh rozhodl dát Ducha na základě víry obřezaným stejně jako neobřezaným, pak již obřízka a skutky zákona nejsou potřeba. Přijetí Ducha tak stírá rozdíl mezi židy a pohany (srov. 1K 12,13). Ga 3,2–5 přitom ukazuje, že i v tomto listě Pavel přijetí Ducha spojuje s jeho viditelným působením podobným tomu v 1K 12,7–11.¹⁰

V tomto světle lze lépe pochopit i zmínku o těle v 1K 12,13. Obrat „do jednoho těla“ působí v chiastické struktuře verše spíše

⁹ Sk 1,5–8; 2,1–4; 8,14–17; 9,17–18; 10,44–48; 19,1–7.

¹⁰ Podobně jako v 1K 12 leží i zde důraz na probíhající ději, objevuje se sloveso *energeō* a zřejmě se předpokládá kontext společných shromáždění (srv. „mezi vámi“).

druhotně. Má však pevnou vazbu na Pavlův následující výklad. Pavel chce ukázat, jak to činí už ve v. 4–11, že právě působení jediného Ducha tvoří z věřících jedno tělo. To nijak neodporuje skutečnosti, že Pavel dokáže spojení s Kristem a včlenění do jeho těla zdůvodňovat stejně dobře také pomocí křtu nebo Večeře Páně. V Ř 8,9–11 je to znovu přítomnost Ducha ve věřících, která zakládá jejich přináležitost ke Kristu a zaručuje jednotu s ním ve vzkříšení.

To, že Pavel uvažuje o přijetí Ducha jako spojení s Kristem a včlenění do jeho těla, je dobře patrné v 1K 6,12–20. Jak přesvědčivě ukazuje Kenneth Bailey, text má propracovanou chiastickou strukturu.¹¹ „Nevíte, že vaše těla jsou údy Kristovými“ (v. 15) odpovídá „nevíte, že vaše tělo je chrámem Ducha svatého“ (v. 19a). Věřící, který se připojí (*kollaō*) k Pánu, se s ním spojuje v jednom duchu. Jeho tělo patří Pánu právě proto, že v něm přebývá Duch, kterého dostal od Boha (v. 19). Podobně jako v Ř 8,9–11 (srov. 8,16.) přitom můžeme předpokládat, že Pavel považuje přebývání Ducha ve věřících za rozeznatelnou skutečnost, o kterou věřící může svou jistotu opřít.

Přijetí jednoho Ducha jako základ jednoty církve dává dobrý smysl v kontextu 1K 12 i celku Pavlova myšlení. Slovesa „křtít“ a „napojit“ přitom představují dvě v raně křesťanském prostředí srozumitelné metafory, které odkazují ke zkušenosti Ducha jako čehosi kontingentního, těžko uchopitelného, ale reálného, na čem lze mít podíl v různé a proměnlivé míře.¹² Použitý aorist pak odkazuje na začátek křesťanského života, kdy toto působení Ducha ve věřících začalo. Všichni Korintští přijali jednoho Ducha a jeden Duch v nich různým způsobem a v různé míře působí a oni jsou proto navzdory všem vzájemným rozdílům jedním tělem.

¹¹ BAILEY, K. E., *Paul Through Mediterranean Eyes. Cultural Studies in 1 Corinthians*, IVP, Downers Grove 2011, s. 182–195.

¹² Duch naplňuje, zavlažuje, křtí, sestupuje, promlouvá, sténá, udílí, působí. Krom vody je častou metaforou také vítr/dech, jak naznačuje už samotné slovo *pneuma*. O použitých metaforách a jejich vztahu ke zkušenosti podrobněji KONSMO, E., *The Pauline Metaphors of the Holy Spirit*, Peter Lang, New York, 2010.

Trojediný Bůh

Ve v. 12 Pavel píše, že „jako je tělo jedno, ač má mnoho údů (...), tak je tomu i s Kristem.“ Obraz těla pro lidské společenství se běžně objevuje v antické literatuře a často slouží jako pobídka k jednotě a spolupráci.¹³ Zde ovšem není oním společenstvím („tělem“) s různými členy („údy“) církve, ale Kristus. Kristus tu není hlavou církve (těla), ale je církví (tělem). Vzhledem k tomu, že ve v. 13 je to Duch, který z člověka činí součást těla (srov. 1K 6,15–19), nabízí se možnost mluvit o Kristu jako duchu, který tělo oživuje a žije skrze ně.

To nás vrací k Ř 8,9–11. V této krátké pasáži mluví Pavel střídavě o Duchu, Kristově Duchu, Kristu a Duchu Božím jako by šlo o zaměnitelné termíny. Podle Jamese Dunna představuje toto spojení Kristovy osoby a působení Ducha, které se zřetelně odráží v termínu ‚Duch Kristův‘, jeden z nejpozoruhodnějších aspektů Pavlovy pneumatologie.¹⁴ Jeho význam vysvětluje pomocí dvou pojmů. Prvním je *Christ-relatedness*, neboť věřící přijímají Ducha na základě víry v Krista. Druhým je *Jesus-content*, neboť Duch dává věřícím žít jako Kristus. Proto se také u Pavla obraty být ‚v Kristu‘ a chodit ‚v Duchu‘ v zásadě kryjí.¹⁵

Překrývání osob a jejich působení je zřetelné i v 1K 12,4–11. Ve v. 6–8 je to Bůh, kdo *skrze* Ducha dává lidem slovo a působí ve všech. Ve v. 11 pak jako svrchovaný původce vystupuje Duch. Na lidské rovině jsou to věřící, kdo aktivně mluví, prorokují, uzdravují (srov. 14,26–31). Zároveň je to ale Duch, který působí, dává, promlouvá. Na začátku ve v. 4–6 se sice objevují ve spojení s jednotlivými osobami Trojice charismata, působení a služby, v praxi se ale

¹³ MARTIN, D., *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, London, 1995 a LEE, M.V., *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

¹⁴ DUNN, J.D.G., *The Christ and The Spirit I.*, T.&T. Clark, Edinburgh 1998, s. 154–166.

¹⁵ Podrobněji SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981, s. 453–463.

významově překrývají a lze je přiřadit i jiné ze tří osob.¹⁶ Ideálem církve se tu tedy zdá být společenství, kde působení božských osob a lidská aktivita nerozlišitelně splývají, aniž by se přitom rušila individualita jednotlivých osob.¹⁷ Bohoslužba v 1K 12–14 má být místem, kde lze tento ideál zakoušet. Pavlovy praktické pokyny v kap. 14 mají zajistit, aby to tak bylo.

Zkoumaná pasáž 1K 12,4–11 přináší pozoruhodné svědectví o vzniku trinitologického myšlení a jeho spojení se zkušeností bohoslužby prvotní církve. Text staví vedle sebe tři osoby Trojice a přiřazuje jim specifické působení (v. 4–6). Zároveň ale o nich mluví záměně, předpokládá jednotu jejich působení a to, co pozdější teologie označila slovem perichoreze. Pozoruhodné je přitom, s jakou samozřejmostí se tu trojiční myšlení objevuje. Pavel chce bezpochyby obrátit pozornost Korintských k mnohotvarosti Božího působení, které plyne v naprosté jednotě, a učinit Boží jednotu v různosti vzorem pro církevní jednotu v různosti. Kontext Pavlových výpovědí v 1K 12 i samozřejmost, s jakou je vyslovuje, ale ukazují, že tento teologický koncept vyrůstá ze zkušenosti ranně křesťanské bohoslužby, která byla zakoušením tohoto mnohotvarého Božího života. S pohledem zpět lze tedy říct, že právě jí křesťanská teologie vděčí za mnohé. Péče, kterou jí Pavel ve svém listě věnuje, tak přináší i závazek pro současnou církevní praxi.

¹⁶ V Ř 12,3–8 dává charismata Bůh a služba je jedním z nich. V 2K 5,18 je dárce služby Bůh, zatímco v 1Tm 1,12 podobně jako v 1K 12,5 je jím Pán Ježíš. Jinde v 1K je to Bůh, který dává specifická charismata (1K 7,7) nebo ustanovuje lidi s konkrétními charismaty (1K 12,30).

¹⁷ Tento bod by si zasloužil delší diskuzi. Nicméně zřejmé je, že Pavel počítá jak se svrchovanou Boží aktivitou, tak s aktivní spoluprací věřících, možností projevy regulovat a růst v jejich používání.

Svoboda v teologii apoštola Pavla na pozadí politické propagandy¹⁸

Peter Cimala

*Kristus nás osvobodil právě proto, abychom zůstali svobodní.
(Ga 5,1a JB)*

*Koho Pán povolal jako otroka, má v Pánu svobodu.
(1K 7,22a ČEP)*

*Trvá však naděje, že i samo tvorstvo bude vysvobozeno
z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích.
(Ř 8,20b–21 ČEP)*

Úvodní verše mají ilustrovat, proč je za „apoštola svobody“ označován právě Pavel.¹⁹ Nicméně Pavlova „teologie svobody“ nevznikala ve vakuu, a podobně jako řada jiných novozákonních termínů měla také svoboda (řec. *eleutheria*) v 1. stol. po Kr. již dlouhou historii, pestrou škálu významů a výrazné politické pozadí. Hans Dieter Betz analyzoval různé koncepty svobody, které byly aktuální v Pavlově době, a doložil, proč považuje za *překvapivé*, že svoboda patří k hlavním pojmům pavlovské soteriologie.²⁰ Betzův postřeh vybočil z předešlého bádání, v němž byla svoboda v Pavlově teologii hodnocena jako něco naprosto samozřejmého – ať už byla považována za centrální, či okrajové téma. Zmíněná překvapivost vyplývá zejména ze skutečnosti, že svoboda byla *heslem*

¹⁸ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

¹⁹ LONGENECKER, R.N., *Paul: Apostle of Liberty*, Harper & Row, New York – London 1964.

²⁰ BETZ, H.D., Paul s Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussion about Possibilities of Human Freedom, in *Paulinische Studien: Gesammelte Aufsätze* 3., Mohr Siebeck, Tübingen 1994, s. 110–125.

propagandy, byla užívána a zneužívána k ospravedlnění různých politických a filosofických myšlenek.²¹

Cílem studie je stručně představit některé motivy, s nimiž si mohli adresáti Pavlových listů spojovat *eleutheria*-výroky v jeho epistolách.²² Hodláme doložit *mnohoznačnost, nebezpečnost a atraktivnost motivu svobody*, a to v tradici řecké, římské a židovské. Rozsah příspěvku umožňuje nastínit pouze základní obrysy a odkázat na obsáhlejší studie, stranou zájmu zůstanou mimo jiné další kontexty související s Pavlovými *eleutheria*-výroky.²³

Svoboda v řecké tradici

Svobodný jedinec (*eleutheros*) byl viděn v kontrastu vůči tomu, kdo byl zajat nepřítelem a odveden do ciziny, kde sloužil jako otrok (*doulos*). Svobodný občan byl svým pánem a nebyl na rozdíl od otroka vlastněn nikým jiným. Původní význam svobody nebyl filosofický, nýbrž vycházel z lidské zkušenosti, reflektoval politickou a sociálně-právní oblast života jedince v obci, jak dobře dokládá sémantické pole svobody, např. *parrésia* (*eleutherós legein*), *isonomia*, *démokratia*, *autonomia*. Posun v pojetí svobody lze sledovat od 5. st. př. Kr., kdy se obrana ohrožené svobody stala součástí politické propagandy a důležitým heslem v boji proti Peršanům.²⁴ Podle Hérodota byla právě láska Řeků ke svobodě hlavním důvodem vítězství nad perskou přesilou.

„Mužové athénští, nastává nám zápas největší; buď bude Řecko svobodné, nebo upadne v otroctví.“ (Hist. IX, 59)

²¹ *Tamtéž*, s. 110nn.

²² Spojení „*eleutheria*-výroky“ označuje v této studii výpovědi odvozené od slovního základu *eleuth-*.

²³ K základním otázkám dějin bádání srv. CÍMALA, P., Spor o svobodu: Svoboda v listech Pavla z pohledu dějin bádání, in *Studie a texty*, 10/1 (2007), s. 62–85.

²⁴ RAAFLAUB, K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago 2004, s. 87.

„Až dojde k bitvě, pamatuj každý z vás především na svobodu...“.
(Hist. IX, 98)²⁵

Vítězství nad Peršany posílilo řecké sebedochopení jako svobodného národa v kontrastu vůči barbarům, které nazývali otroky (Aristoteles, Pol. 1252b). Idea svobodného Řecka zůstala živá i v době zániku *polis* a faktické ztráty nezávislosti. Svobodu jako politické heslo lze dobře sledovat v době rozmachu Makedonců (doloženo např. v Démostenových politických projevech), i po smrti Alexandra Velikého.

Řecká touha po svobodě se odráží v propagandě Římanů, kteří rozpoznali její politický význam při své expanzi na Východ.²⁶ V roce 196 př. Kr. po vítězství nad Filipem V. vyhlásili v Korintu na isthmyckých hrách Řekům osvobození z makedonské nadvlády. Svoboda trvale zůstala heslem propagandy v napjatých vztazích mezi Řeky a Římany po další staletí. Jako příklad lze uvést událost z roku 67 po Kr., kdy Nero vyhlásil svobodu pro celou provincii Achaia.

Výraznější náboženský rozměr získala svoboda po vítězství u Platají. Diovi Osvoboditeli (*Zeus Eleutherios*) bylo v Athénách vystavěno sloupovádí (Paus. I, 3; X, 20). Na oslavu vítězství nad Peršany byly slaveny každoroční svátky (*Eleutherie*) a další slavnosti – Zeus byl oslavován jako Zachránce i Dárce svobody.²⁷

„Nedaleko od společného rovu Hellénů je oltář Dia Osvoboditele (*Eleutherios*) ... Ještě dnes se konají závody Osvobození každého pátého roku...“ (Paus. IX,2)²⁸

²⁵ HÉRODOTOS, *Dějiny*, Academia, Praha 2003.

²⁶ BERNHARD, R., *Imerium und Eleutheria: Die römische Politik gegenüber den freien Städten des griechischen Osterns*, Universität Hamburg, Hamburg 1971, s. 33.

²⁷ NILSSON, M.P., *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957, s. 34. Ke vztahu Dia a svobody viz KERÉNYI, K., *Antike Religion*, Langen-Müller, München – Wien 1971, s. 216n, v Diovi byly spojeny pojmy *Sôtér* a *Eleuthérios*, s. 257.

²⁸ PAUSANIÁS, *Cesta po Řecku II.*, Svoboda, Praha 1974.

Niederwimmer výstižně napsal: „Svoboda je řecký životní ideál a řecké dějiny můžeme chápat jako pokus tento ideál různými způsoby uskutečnit.“²⁹

Římské pozadí svobody

Na pozadí otroctví je možné lépe pochopit význam římské svobody (*libertas*) a její dopad do na všední život jedince. Podle římského práva měla právní subjektivitu pouze svobodná osoba (*persona*), zatímco otrok byl považován za věc (*res*) a na rozdíl od svobodného občana byl výhradně objektem práva. Vedle této sociálně-právní stránky získala *libertas* svůj náboženský význam. Řekové oslavovali Dia Osvoboditele, v Římě stál chrám Jupiterův (*Iuppiter Libertas*).³⁰ Ženskou personifikací svobody se stala bohyně Libertas, které byl v roce 238 př. Kr. v Římě postaven a zasvěcen chrám (*templum Libertatis in Anventino*). Po vítězství nad Kartágem u Beneventa roku 214 př. Kr., kde bojovali převážně otroci, se stal 13. duben výročím oslavou svobody.

Svoboda si udržela své místo v římské politické propagandě – a to jak ve vnější, tak i v rámci boje o moc v říši. *Libertas* se objevovala v nápisech nebo symbolicky na řadě mincí, které byly díky běžnému užívání a navíc v době bez hromadných sdělovacích prostředků jedním z hlavních způsobů politické propagandy.³¹ Vražda Caesara byla spojena s motivem osvobození, jak dokazují mince ražené po roce 44 př. Kr., na nichž je Brutus symbolicky spojen se svobodou: na líci je Brutův portrét, na rubu *pileus* (čepec, který nosili propuštěnci na svobodu) mezi dvěma dýkami. Po vítězství Octaviana byly raženy mince oslavující svobodu s nápisem *Libertas restituta* a *Libertas Augustana*. *Libertas* se až později stala

²⁹ NIEDERWIMMER, K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Töpelmann, Berlin 1966, s. 1.

³⁰ KERÉNYI, K., *Antike Religion*, Langen-Müller, München – Wien 1971, s. 217.257.

³¹ K vývoji propagandy LUCE, T.J., Political Propaganda on Roman Republican Coins: Circa 92–82 B.C., in *American Journal of Archaeology*, 72/1 (1968), s. 25–39.

zosobněním občanské svobody, a to v době ohrožení republiky (*libertas publica populi Romani*), v protikladu k tyranii a despotismu. Po vítězství nad Antoniem se císař zaměřil na vnitřní stabilizaci říše a nastolení míru. Jeho program *Pax Romana* měl sloužit jako nástroj k nastolení svobody a míru po období neklidu. Augustus chtěl být chápán jako „osvoboditel“ – *vindex libertatis*.³² Právě osvobození klade na počátek výčtu svých činů ve prospěch římského lidu: „...sebral jsem z vlastního popudu a na vlastní náklad vojsko, s jehož pomocí jsem stát ujařmený samovládou (Antoniovou) strany osvobodil (*in libertatem vindicavi*).“³³

Svoboda v židovské tradici

Přestože motiv osvobození je ve Starém zákoně zásadní, na rozdíl od výše zmíněných tradic hledáme ve Starém zákoně, u Sírachovce i ve spisech z Kumránu marně ekvivalent k řeckému pojmu *eleutheria* v jeho politickém významu.³⁴ Na základě dochovaných svědectví můžeme sledovat vícero pojetí svobody také v židovství druhého Chrámu.³⁵ Zvýšený výskyt *eleutheria*-výroků se objevuje ve spisech mimo hebrejský kánon (viz Júd 16,12; Sír 7,21; 10,25). Až knihy Makabejské dokládají politickou interpretaci židovského odporu vůči helenizujícím vlivům pomocí *eleutheria*-výroků.

„Jeruzalém a svatyně ať jsou svobodné.“ (1Mak 15,7a)

„Shromáždí naše rozptýlené, vysvobodí ty, kdo žijí jako otroci mezi pohany, shlédni na pohrdané a zneuctěné, ať pohané poznají, že ty jsi náš Bůh!“ (2Mak 1,27)

³² POHLENZ, M., *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1955, s. 117.

³³ Citováno dle ECK, W., *Augustus a jeho doba*, Praha, Vyšehrad 2004, s. 99.

³⁴ HENGEL, M., *Die Zeloten: Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Brill, Leiden 1976, s. 120.

³⁵ Podrobněji VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, s. 123–169.

Na tradici Makabejců navázali svou revoltou *zélóté*. Josephus píše, že „přemlouvali (lid), aby se domáhal svobody“ (Bell. VII,410), zmiňuje také jejich „lásku ke svobodě“ (Ant. XVIII,1,6). Mince s nápisy „svoboda Sijónu“, „ke spáse Sijónu“ ražené v době židovské války potvrzují využití svobody jako hesla politické a válečné propagandy.³⁶ Svoboda zůstala i po zničení Chrámu heslem protiřímského odporu, za Bar Kochbova povstání byly raženy mince s nápisy „Rok dva osvobození Izraele“ nebo „Za svobodu/osvobození Jeruzaléma“.³⁷

Josephovy spisy slouží jako cenné svědectví o pojetí svobody v rámci židovství. V jeho výkladu židovských dějin dostává svoboda významné místo, podle Vollenweidera se stala leitmotivem jeho historického díla.³⁸

„Nechť zemrou ženy bez zneuctění a děti, aniž poznají otroctví. Po nich pak my si navzájem prokážme vznešenou službu, neboť jsme svobodu zachovali jako svůj krásný pohřební rubáš.“ (Bell. VII,334)³⁹

Židovské dějiny byly římskému čtenáři představeny jako dějiny osvobození, přičemž hlavní postavy od Mojžíše po Matatiáše nesly jména osvoboditelů.

Svoboda mezi svobodami

Z přehledu je zjevné, že svoboda byla v době Pavlova misijního působení pojmem mnohoznačným i nebezpečným. Z pohledu diachronního i synchronního hrála důležitou roli v politické propa-

³⁶ VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, s. 138, pozn. č. 163.

³⁷ SCHÄFER, P., *Dějiny židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Vyšehrad, Praha 2003, s. 150n.

³⁸ VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, s. 133.

³⁹ FLAVIUS, I., *Válka židovská I.–II.*, Academia, Praha 2004.

gandě, zůstala atraktivním sloganem a pojmem napříč jednotlivými tradicemi. Pavlův alternativní koncept osvobození v Kristu tedy představoval *svobodou mezi svobodami*. Pro pavlovské bádání můžeme konstatovat následující:

1. Při výkladu Pavlových *eleutheria*-výroků nelze vycházet z jednotné definice svobody, protože neexistovala standardní a obecná definice zahrnující všechny kontexty.⁴⁰
2. Apoštol Pavel a adresáti jeho listů byli obeznámeni s řadou významů svobody – vedle základního sociálně-právního rozdělení společnosti na svobodné a otroky také s náboženským a politickým konceptem.
3. Spojením „Ježíš je Pán a Spasitel“ a motivu „svobody/osvobození v Kristu“ byl Ježíš Kristus postaven na místo, které zaujímal v řecko-římském prostředí Zeus Vysvoboditel, bohyně Libertas nebo císař Augustus, v židovství Hospodin – Bůh „vysvobozující“ (Ex 6,6) nebo některé významné postavy židovských dějin.
4. *Eleutheria*-výroky v Pavlových listech jsou nejstarším dokladem křesťanského přeznačení řeckého pojmu, který získal nejpozději v polovině 1. st. po Kr. nový význam díky christologicko-soteriologické interpretaci. Nejpozději s Pavlem – je možné, že již před ním – se objevuje v dlouhých dějinách pojmu *eleutheria* nové spojení „svoboda/vysvobození v Kristu“.⁴¹

⁴⁰ LONGENECKER, R.N., *Paul: Apostle of Liberty*, New York – London, Harper & Row 1964, s. 156.

⁴¹ O Pavlově samostatné pozici v antické debatě o svobodě píše SCHNELLE, U., *Paulus: Leben und Denken*, De Gruyter, Berlin 2003, s. 625.

5. Ze všech pavlovských soteriologických metafor jako ospravedlnění, smíření, synovství atd., je svoboda/osvobození v Kristu metaforou nejnebezpečnější.⁴²
6. Pavel se stal „apoštolem svobody“ nikoliv v tom smyslu, že by svoboda dominovala ve všech jeho listech a byla hlavní soteriologickou metaforou, nýbrž proto, že nejvýrazněji ze všech novozákonních pisatelů využil atraktivnost motivu svobody k výkladu křesťanské zvěsti.

Závěr

Apoštol Pavel neměl k dispozici jednoznačné a neutrální termíny či teologumena a představená mnohoznačnost svobody není ničím výjimečným, připomeňme např. politické pozadí pojmů jako *euangelion* nebo *ekklésia* – novozákonní texty dosvědčují jejich přeznačení a inovativní použití. V případě svobody to byl doložitelně právě apoštol Pavel, kdo riziko zneužití a nepochopení *eleutheria*-výroků ve svých listech podstoupil. V atmosféře nabídek osvobození různé povahy interpretoval spásu v Ježíši Kristu jako novou cestu ke svobodě, jež byla formulována na pozadí konkurenčních definic svobod a rozličných osvoboditelů. Pro jednotlivé Pavlovy *eleutheria*-výroky lze najít četné paralely v helénistickém prostředí, nicméně svoboda v jeho listech získala novou podobu, a to jak teologickým ukotvením, tak důrazem na její realizaci v životě jednotlivce i křesťanské komunity.⁴³ Ve stručnosti řečeno, tato *nová cesta ke svobodě* nápadně a důsledně postrádá politickou rovinu, není ukotvena antropologicky či charismaticky (Pavel jako osvoboditel) a nezávisí ani na změně sociálně-právního postavení jedince (1K 7,22). *Křesťanská svoboda* je přítomným darem a osvo-

⁴² Přehled metafor podává např. FITZMYER, J.A., *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Paulist Press, New York 1992, s. 11–16.

⁴³ O nové podobě svobody u Pavla již WEISS, J., *Die Christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostles Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1902, s. 33.

bozujícím Božím činem v Ježíši Kristu (Ga 2,4; 5,1), zároveň má svůj vyhlášený eschatologický rozměr (Ř 8,21). Tento dar svobody je však opakovaně ohrožován – na jedné straně legalismem, na straně druhé libertinismem, proto Pavel varuje před opětovným zotročením (1K 6,12). V jeho listech vedle indikativu „jste vysvobození“ zaznívá také imperativ „stůjte pevně ve svobodě“ (Ga 5,1). Svoboda v Kristu má svůj etický a eklesiologický rozměr, protože se realizuje ve společenství a projevuje se službou lásky (Ga 5,13–14; 1K 13).

Při snaze interpretovat evangelium pomocí motivu svobody v době rané církve i v současnosti zůstávají po 2000 letech platné všechny tři zmíněné roviny, s nimiž musíme počítat v souvislosti s křesťanskou svobodou. Svoboda zůstala *nástrojem politické propagandy*, její *atraktivnost* také nebyla vyčerpána, o její *mnohoznačnosti až vágnosti* nemusí být dlouze pojednáváno. Hovořit dnes o svobodě v Kristu znamená využít sice ozvučnost svobody, zároveň do jisté míry podstoupit riziko nepochopení a zneužití jakému čelil apoštol Pavel. Musíme navíc počítat s tím, že spojení „křesťanská svoboda“ vyznívá v současné postosvícenské Evropě jako protimluv a paradox, protože pravá svoboda – tak opěvovaná hodnota západní společnosti – se může realizovat právě a výhradně jako nezávislost a svoboda od Boha, křesťanství a zejména mimo prostor církve. Proto považuji za přínosné kládat si otázky: V čem spočívá *proprium* křesťanské svobody, a tedy i odlišnost *libertas christiana* v konkurenci současných svobod? Jaké motivy, symboly či postavy mohou sloužit jako navazovací body takto pojeté interpretace evangelia? Jak může být soudobé pojetí svobody nově přeznačeno v intenci Ježíšovy zvěsti o Božím království a Pavlovy „teologie svobody“?

Fonologie masoretské hebrejštiny

Jiří Hedánek

Jednota v mnohosti je typická pro živé organismy a společenstva. Jako živoucí celky musí navenek vystupovat jednotně. Stálost vnitřního prostředí se ale udržuje za cenu napětí a vyvažování protichůdných tendencí. Vnitřní pluralita znamená, že organismus nikdy nemá hotovo. Mění se i vnější prostředí a nutí organismus nebo společenstvo k adaptacím. Konec adaptací nebo vnitřní rovnováhy znamená smrt.

Jazyk není živý organismus, ale pro své obdobné rysy se k nim tradičně přirovnává. Ve vnitřním prostředí si udržuje křehkou rovnováhu tlaků a reaguje i na vnější prostředí: potřeby mluvčích, kulturní podmínky, vlivy jiných jazyků. Jeho pluralita je podobně jako organické tělo vnitřně strukturována do několika subsystémů, které jsou svébytné, ale interagují a nemohou být nezávislé. Živé jazyky nelze beze zbytku popsat. Co není obvyklé nebo se nezačnamenává, korpusům uniká. U mrtvých jazyků lze sice úplně popsat dochovaná data, ale co se v nich nenalézá, je ztraceno. Na úplný popis jazyka nezbyvá než rezignovat. Přesto se jazyky stejně jako organismy a společenstva popisují. Jejich proměnlivost není totiž bezbřehá ani chaotická. Úzké tolerance homeostázy, morfologické podobnosti, funkční obdoby vedou badatele ke hledání obecného a reprezentativního.

‘Tělo’ je metafora, jejíž nosnost je teologům známa. Do společného tématu „jednota v mnohosti“ vkládám tedy pohled na jeden subsystém jednoho jazyka jednoho období nejen proto, že jde o hebrejštinu, ale jako svědectví o hledání jednoty v proměnlivé a pestré matérii pomocí hledání struktur a společných funkcí.

Co přesně je „masoretská hebrejštiny“?

Tato otázka není tak naivní, jak by se zdálo. Existuje mnoho hebrejštin. Jejich označení se navzájem kříží, ba i zdvojují. Vždy má smysl se tázat badatele, co svým názvem míní. *Masoreti* byli učenci, kteří mezi 6. až 10. st. př. n. l. kodifikovali text hebrejské Bible. *Masoretská hebrejštiny* byl tedy jejich jazyk, nikoli už rodný, byť si ji lze představit jako jejich druhou přirozenost. Nebyl to snad ani jazyk jejich běžné profánní komunikace, byl to především velmi konzervativní dialekt hebrejštiny, který zdědili a schraňovali jako jazyk Bible. Jelikož posvátné jazyky dokáží přežívat téměř beze změn po dlouhá staletí, můžeme usuzovat, že ve znění masoretů odrážela mnohem starší stav, než by odpovídalo druhé polovině prvního tisíciletí. Bez ostychu bych uvažoval o prvních staletích našeho věku či době ještě starší.

Zajímavým aspektem ‚jednoty v mnohosti‘ je, co student hebrejštiny zjistí brzy, když odloží učebnici a začte se do TaNaChu. Masoreti se totiž nesnažili zděděný text nivelizovat do pomyslné normy posvátného jazyka (dnes bychom řekli: neopravovali ho podle slovníků a gramatik). Šlo jim o konzervování všech jim známých zvláštností textu. To byl cíl právě opačný a vzhledem k historické rozmanitosti biblického textu mnohem náročnější. O to nesnadnější, že fixování podoby a přednesu neprováděli jen pro sebe a své komunity, ale i pro mnoho obcí vzdálenějších. Tam by nepřijali lokální „tiberiadský“ dialekt. Masoreti museli fixovat text v podobě, která tomu, co znali v různých obcích, buďto odpovídala, nebo to připouštěla jako variantu. Proto jsem zvolil název „masoretská hebrejštiny“, ne „tiberiadská“, třebaže na čas měli středisko v Tiberiadě a způsob značení, který nakonec vytěsnil jiná značení, se po právu nazývá „tiberiadský“.

Díky masoretům máme jazyk hebrejské Bible filologicky zpracován učenci, kteří jsou nejen spolehlivými svědky prastaré tradice, ale svou důkladností dodnes vzorem vědecké akribie. Navíc tím, jak se museli vyrovnávat s citlivou otázkou různosti tradic, poskytují zajímavý vzor přístupu k ‚jednotě v mnohosti‘. Rozdíly

ve čtení posvátného textu nemusely sice být velké. Ale jednotná *společná* kodifikace byla jistě citlivá otázka, komplikovaná tím, že ne všude dokázali vyslovovat všechny hlásky.⁴⁴ Možná právě pocit, že se vytrácí schopnost správné reprodukce nebo je příliš pod vlivem jazyků diaspory a hrozí rozpad v lokální dialekty, mohl podnítit kodifikační úsilí několika generací učenců. Dnes už asi ne zjistíme, kdy práci začali ani jak se na ni připravovali. Obce diaspory potřebující a postupně přebírající masoretské značení byly od sebe vzdáleny někdy až tisíce kilometrů, a přesto udržovaly spojení.⁴⁵ Byla-li tiberiadská tradice lokální, nutně tak byla konfrontována. I proto považuji zažitý název „tiberiadská hebrejšтина“ za nepřijatelný. Vedlejším cílem mého projektu *Fonologie masoretské hebrejštiny* je zmapovat způsob, jak se masoreti vyrovnali s úkolem posvátnou hebrejštinu učinit jazykem použitelným v různých jazykových komunitách a zároveň zachovat její zvukovou autenticitu. Hlavním cílem je samozřejmě zpracovat fonologii tohoto jazyka.

Fonologie u jazyka bez rodilých mluvčích?

Fonologie se týká zvukové stránky řeči. Nikoli však artikulace, akustiky a percepce. Tím se zabývá fonetika. Fonologie je *sub-systém* zvukových prostředků jazyka. Týká se tedy konkrétního *jazyka*, nikoli řeči obecně. A nezabývá se zvukovými prostředky o sobě. (Zejména zdůrazněme, že se neomezuje na výčet fonémů,

⁴⁴ Porůznu bývaly dotčeny faryngály, laryngály aj. Příklady srv. FERNÁNDEZ, M.P., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, E.J. Brill, Leiden 1997, s. 11–14; MURTONEN, A., *Hebrew in its West Semitic Setting, Part Two: Phonetics and Phonology*, E.J. Brill, Leiden 1990, s. 36–40; též j. Brakhot 2.4; b. Brakhot 32a; b. Mgilla 24b; b. Eruvin 53b, Miqwaot 9.4.

⁴⁵ SV. SADEK, V. – FRANKOVÁ, A. – ŠEDINOVÁ, J., *Židovské dějiny, kultura a náboženství*, SPN, Praha 1992, s. 25; podrobněji o obcích např. HIRSCHBERG, Haïm Z'ev, „Community, Individual Centers“ in SKOLNIK, F. (ed.) aj., *Encyclopaedia Judaica*, sv. 5, Thomson-Gale, Detroit / Keter, Jerusalem 2007, zejm. s. 103–104; BARNAVI, E., (ed.) aj., *Atlas univerzálních dějin židovského národa*, Victoria Publishing, Praha 1995, s. 74–93; STEMBERGER, G., *Úvod do judaistiky*, Vyšehrad, Praha 2010, s. 109nn; příklad též NOSEK, B. – DAMOHORSKÁ, P., *Úvod do synagogální liturgie*, Karolinum, Praha 2005, s. 27. Nutno též počítat s adstráty a interferencemi.

typický pro první lekce mluvnic.) Předmětem fonologie je zvukový systém, specifický právě pro konkrétní jazyk nebo dialekt, např. masoretskou hebrejštinu. Každý systém tvoří prvky, vztahy mezi prvky, vlastnosti prvků, vztahy mezi vztahy, vlastnosti vztahů, vše vzhledem k účelu v rámci celku. Nejde tedy o jakékoli prvky a jakékoli vlastnosti; jen o to, co je v onom systému funkční, a to v systému *zvukových* prostředků, nikoli grafických. Mezi grafickým záznamem a zvukovým systémem nelze klást rovnítko u žádného jazyka. (Ani jazyky s fonetickým pravopisem nezachycují více než minimum zvukových informací.) U jazyků bez rodilých mluvčích a nahrávek lze zkoumat jejich znění, pakliže grafika umožní rozpoznat aspoň jeho základní obrysy. U řady jazyků s nejistou fonetikou se daří zpracovat fonologii vcelku konzistentně, protože už jen místo v systému dává prvku dostatečnou hodnotu a protože funkce prvku je definována jeho užitím, neboť význam je užívání.⁴⁶

Jenže snadnost abstrakce je ošidná. Jelikož grafika neodráží zvukový systém přímočaře, nelze východiskem analýzy zvukového systému učinit písemný záznam bez *interpretace*. Dosud zpracované fonologie, zdá se, vycházely z nominálních hodnot písmen i značek hebrejské Bible ve standardních vydáních, aniž by je podrobovaly kritickému zkoumání. Mám za to, že tak se k realistickému zvukovému systému nedospěje, protože grafika vždy předpokládá interpretaci čtenáře a semitský zápis jen s konsonanty a vokalickými nápovědami v širokých, ne vždy důsledných kategoriích dokonce spoléhá na čtenářovu apriorní znalost. Hebrejský nebo arabský text nelze ani přečíst bez znalosti jazyka. Kromě toho vědecká vydání hebrejské Bible normalizují obraz, který podávají rukopisy. Jemné rozdíly ve tvaru a umístění značek, které mohou prozradit, jak starověcí písaři chápali jejich smysl, do tisku

⁴⁶ „Význam slova je jeho užití v jazyce“ srv. WITTGENSTEIN, L., *Filosofická zkoumání*, Praha 1993, §43, či *Rozličné poznámky*, Praha 1994, §§61, 64; platí obecněji: Význam je pozice v systému; Srv. i de Saussurovo „v jazyce existují pouze rozdíly“ in SAUSSUR, DE, *Kurs obecné lingvistiky*, (přeložil Fr. Čermák dle 1916 a pozd. krit. vyd.), Odeon, Praha 1989, s. 148, [p. 166] a celou k. 4; srv. PEREGRIN, J., *Význam a struktura*, Odeon, Praha 1999, s. 54nn.

neproniknou, ježto tiskárny disponují jen omezeným počtem typů. Ale pro výklad značení je analýza rukopisů důležitá.

Stávající fonologie starohebrejštiny si kladly jiné cíle – zpracovat jazyk moderních vydání hebrejské Bible některou z moderních teorií fonologie. Ty se pomocí předem vypracovaných postupů, analytických metod, speciální grafiky a formalismů snaží popsat vztahy mezi funkčními zvukovými prvky libovolného jazyka (v přesvědčení, že všechny jazyky jen modifikují lidem vrozenou řečovou schopnost, takže stejné postupy platí univerzálně na každý jazyk). Tento postup je charakteristický pro dosud jedinou úplnou vědeckou fonologii J. Maloneho⁴⁷, i pro její dílčí adaptaci A. Coetzeeho⁴⁸, aktualizující slabičné struktury adekvátnější reprezentací. *Generativní fonologie* je už letitá teorie (což má výhodu v tom, že po originální angličtině byla aplikována na řadu jazyků; nevýhodu v tom, že její nedostatky se pokusilo napravit mnoho pozdějších teorií, každá po svém). Malone začal práci v 80tých letech, a proto se mu podařilo popsat „tiberiadskou“ hebrejštinu relativně kompletní sadou pravidel. Starší a podnětné pokusy procedurálně zpracovat části zvukového systému představují A. Prince⁴⁹ a J. McCarthy.⁵⁰ Naproti tomu novou koncepcí je *teorie optimality*. Na fonologii „tiberiadské“ hebrejštiny ji mj. Aplikuje v druhé kapitole své práce Green.⁵¹ Ačkoli jde spíše o metodu než teorii, fonologové ji vítají jako alternativu po bezmála půlstoletí nadvládě procedurálních modelů.

Mně se jako neprocedurální nejeví, protože nevidím rozdíl v tom, že místo procedury generující omezený správný výstup se modeluje procedura generující výstup, z něhož se nesprávné verze vylučují dodatečně. Pořadí generujících pravidel se nahra-

⁴⁷ Srv. MALONE, J., *Tiberian Hebrew Phonology*, Eisenbrauns, Winona Lake 1993.

⁴⁸ Srv. COETZEE, A.W., *Tiberian Hebrew Phonology: Focussing on Consonant Clusters*, Van Gorcum, Assen 1999.

⁴⁹ Srv. PRINCE, A., *The Phonology and Morphology of Tiberian Hebrew*, PhD dis., MIT, Cambridge 1975.

⁵⁰ Srv. MCCARTHY, J.J., *Formal Problems in Semitic Phonology and Linguistics*, PhD dis., MIT, Cambridge 1979.

⁵¹ Srv. GREEN, D., *Phonology Limited*, Universität Potsdam 2007.

dilo pořadím pravidel evaluačních. Které pravidlo účinkuje dřív a které později, má však stále rozhodující vliv na složení výsledku. Vysoká citlivost na pořadí je slabina obou teorií. Jsou přinejmenším nepraktické⁵² a jsem přesvědčen, že i nerealistické. Omezení stávajících teorií vidím i v tom, že nepočítají s vyššími úrovněmi než syntaxí. Přitom pragmatika, diskurs a kontextové asociace bývají často rozhodující pro výklad smyslu. Mou hlavní výtkou ale zůstává, že člověk není zvyklý uvažovat procedurálně, naopak daleko efektivnější je v *rozpoznávání struktur* a podobností.

Pokus o řešení a metoda

Vlastní koncepci jsem založil na požadavku intuitivnosti, aby opět bylo možno považovat fonologii za pomocnou vědu lingvistickou, a nikoli cvičení v abstrakci pro specialisty. Cílem není jen vytvořit model zvukového subsystému, ale model dodávající užitečné výsledky do gramatik a učebnic, aby tzv. vědecká fonologie a „fonologie“ v mluvnicích biblické hebrejštiny nemusely znamenat něco jiného. Mluvnické fonologie jsou zpravidla seznamy fonémů, neprocedurální, tedy snadno pochopitelné. Vědecké fonologie bývají naopak vysoce abstraktní popisy procedur spíše než inventářů. Má teorie není zcela neprocedurální, ale miniprocedury sídlí ve *strukturách*, nejsou seřazeny a nespouštějí se v posloupnostech, takže nerozhoduje pořadí jejich provádění. Za univerzální nepovažuji „vrozenou obecnou gramatiku“, nýbrž všelidské kognitivní schopnosti, z nichž řečová schopnost je pouze speciálním případem a fonologie dovedností, jež využívá obecné schopnosti rozpoznávání vzorců (patterns), které v jiných subsystémech jazyka obsluhují např. paradigmatata (jinak už z módy vyšlá). Universalismus se ale nehledá; fonologie jen odráží zkušenosti jedince

⁵² K porovnání obou hlavních směrů fonologie i praktické užitečnosti pro biblickou hebrejštinu, srv. GREEN, D., *Phonology Limited*, Universität Potsdam 2007; K teorii optimality a z tábora generativistů CHURCHYARD, H., *Topics in Tiberian Biblical Hebrew Metrical Phonology and Prosodics*, PhD. dis., University of Texas at Austin, Austin 1999.

v prostředí komunikace konkrétním jazykem, ve kterém si vytváří *vzorce* podle potřeby, podobně jako si vytváří vzorce chování. V každém člověku tvoří jedinečné a tvárné kombinace jako součást jeho osobnosti. Vzorců může být velký počet, mohou se křížit, uplatňovat neúplně i mizet. Nemusejí být navzájem konzistentní a mohou si konkurovat. Jistě je důležité tyto vzorce tříbit ve vzájemné komunikaci, abychom měli společnou základnu jednoho jazyka. Na druhé straně ale každý z nás hovoří vlastním, jedinečným jazykem, který je výslednicí jeho dosavadní zkušenosti. To platí nejen pro subsystém fonologie, ale v celém systému jazyka, a dokonce je vlastností kognitivního suprasystému nadřazeného všem jazykům jedince; tvoří charakteristiku jeho osobnosti. Jednotu v mnohosti.

Třebaže pracuji s fonémem, výhledově uvažuji o založení svého modelu na *slabice* (i v hebrejštině), protože ta je narozdíl od fonému intuitivní, tedy zjevně jednotka přirozená, nikoli produkt analýzy. Velkou pozornost věnuji *prosodii*. Sběr dat se provádí dvěma metodami, které se navzájem kontrolují a doplňují: Čtení a excerpcce dodávají komplexnost, počítačnické zpracování dodává kompletnost. Obě metody jsou nutné, protože ne vše, co má relevanci, lze snadno formalizovat; a ne vše, co čtenáře zaujme, je reprezentativní. Dokud se nezpracuje celý dostupný korpus masoretské hebrejštiny, je nutno považovat poznatky za předběžné.

Předběžná zjištění

Na *segmentální* úrovni prověřuji, zda vokál značený symbolem *gamec*, mohl kromě středního a zadního zabarvení být v některých kontextech přední. Jde o jediný vokál s explicitní délkou. U ostatních vokalických značek se délka zatím nepotvrdila. Rovněž se nepotvrdila existence tzv. redukovaných vokálů. Na základě studia rukopisů, z důvodů artikulačně-akustických i ze sledování výskytů se ukazuje, že jedním z účelů chatefů bylo explicitně vyznačit náhradní artikulaci pro ty, kdo již neuměli vyslovit faryngální hlásky (zřetelně, např. při veřejném předčítání). Alternativní artikulace mohly také usnadňovat přijetí v obcích, kde přežíval jiný vokali-

smus. Omezení počtu redukcí asistovalo při hlasitém přednesu a zpěvu. Hranice slabiky může probíhat nejen mezi segmenty, např. *G|G*, ale také uvnitř, *G*, takže jedna hláska může uzavírat slabiku, *aG*, a současně otevírat následující, *Ga*. To zásadně ovlivňuje a zjednodušuje otázku šva. (Navíc se zdá být ve shodě s nejstarším známým teoretickým spisem k masoretskému značení, *Diqduqe hateamim*, od jehož autora pochází také druhý nejstarší masoretský kodex, tzv. aleppský.⁵³ Nad úrovní slabiky pracuji s pojmem akcentovaná stopa (nejen slabika) s účinkem na analýzu pauzálních tvarů. Teoreticky jsem totiž oddělil akcenty od přízvuků. (Přízvuk je mechanický a fonetický, akcent fonologický. Každá stopa *xX* nese přízvuk, ne každá stopa ve dvoustopém slově *xXxX* nese akcent, a je-li akcentovaná celá, může mít tvar jak *xXxX*, tak *xXxX*, čímž vysvětluji hebrejské pauzální tvary.)

Systém tzv. „přízvukových“ značek je plně rozvinut již v nejstarších dochovaných kodexech a v následujících staletích máme doloženy pokusy užívat je i v nebiblických, ba i neliturgických textech, a také mimo komunitu pravděpodobných původců značek, karaitů. Jejich účelem zjevně nebylo značit slovní přízvuk. Předkládám teorii, že nešlo o hudební ani syntaktické značky, nýbrž o větnou intonaci.⁵⁴ Pro předčitatele, který jazyk dobře zná, jsou intonační značky užitečnější než vokalické, které anticipuje snáze. Od r. 1636 se třídí do čtyř kategorií síly,⁵⁵ ale jejich syntaktická efektivita není přesvědčivá (příklady i protipříklady uvádím v disertaci na s. 223–226). V Bibli se vyskytují dva systémy, „přízvuky 3 knih“ a „22 knih“. Mně se jeví spíše jako vývojové fáze prosodického značení (sr. např. analýzu 2S 22 s Ž 18, *ibid.*, s. 226nn). Zatím rozlišuji 4 fáze: *I.* paseq a maqqeph; *II.* jejich resignifikace a silluq, atnach, segolta, zaqeph a rvia^c, které označovaly základní typy melodií, zejm. kon-

⁵³ Více srv. DOTAN, A., *Sefer diqduqe hateamim le-Rabi Aharon ben Moše ben Ašer*, 3 sv., Jerusalem 1967.

⁵⁴ Zvolil jsem pro ně název *melodémy*. V angličtině je „melodeme“ volný výraz, čeština má termín „melodém“ obsazen slabě a zbytně. Hebr. název „teamim“ znamená cosi jako „odstíny smyslu“.

⁵⁵ BOHLIUS, S., *Scrutinium Sensus S[cripturae] S[acrae] ec Accentibus M. Samuelis Bohl[ui]*, Rostock 1636.

kluzivní a nekonkluzivní; *III.* doplnění intonačních melodémů mezi stávající, tzv. frazální melodémy. Obecně kategoriální povaha frazálních melodémů vysvětluje, proč hledání např. otázkové intonace je marné: Každá věta i fráze končí melodémem frazálním, a ten neznačí tvar melodie. *IV. fáze:* Melodémy ,3 knih‘ (Žalmů, Přísloví a většiny Jóba; zpívají se jen Žalmy). Pozornost masorety věnovaná prosodii textu může jen dosvědčit buďto jejich přesnou intuici, anebo reflektování praxe: Pro správné pochopení textu je zásadní, nejen *co* se říká, ale i *jak* se to říká.

Další úkoly

Kompletní zpracování nové koncepce melodémů vyžaduje více než „Corpus Approach“ (téma druhé disertace). Po prověření na celém textu bude potřeba experimentovat se *syntetickým ozvučením*, výsledky testování podrobit *statistické analýze* a teprve pak vybrat nejvěrohodnější verzi fonologie masoretské hebrejštiny.

Ale bez ohledu na dílčí řešení ukazuje příklad masoretů, že hledat jednotu v mnohosti hledáním struktur ve zdánlivém chaosu, hledáním obecných funkcí, které mohou charakterizovat účinek či účel zdánlivě rozdílných jednotlivin, péči o zachování různosti a hledáním k nadřazenému suprasystému, jehož vyšší řád spojuje zdánlivě neslučitelné protiklady, to je cesta schůdná a smysluplná. Nejen pro fonologii.

Strach proměněný v radost: Tematické zarámování Lukášova evangelia

Oldřich Svoboda

Jedním ze silných a zásadních témat Lukášova evangelia, které často žel zůstává spíše na okraji zájmu biblistů a komentátorů, je jeho silný důraz na radost⁵⁶. Hned na počátku tohoto spisu zmiňuje Lukáš poselství andělů, kteří pastýřům představují zprávu o narození Spasitele jako „velkou radost, která bude pro všechnen lid“ (L 2,10.11). A v tomto duchu se poté nese celá Lukášova zvěst, v níž radost jako zlatá nit „protkává“ jednotlivé narativy celého spisu. Je to evangelium o radosti zachráněných hříšníků, ale i o radosti samotného Ježíše, případně nebeského Otce a andělů. Pisatel evidentně chtěl, aby i jeho čtenáři mohli mít „plnou účast na radosti a úžasu ze zakoušení požehnání pramenícího z toho, co Bůh vykonal, a v důsledku toho pak chválili Boha“⁵⁷. Ve srovnání s ostatními evangelii proto Lukáš hovoří o radosti nejčastěji a používá nejširší paletu výrazů k jejímu vyjádření:

	<i>Matouš</i>	<i>Marek</i>	<i>Lukáš</i>	<i>(Skutky)</i>
χαίρω/χαρά (radovat se)	12	3	20	11
ἀγαλλιάομαι/ἀγαλλιασис (jásat, veselit se)	1	0	4	3
εὐφραίνομαι/εὐφροσύνη (být dobré mysli)	0	0	6	4
σκιρτάω (skákat radostí)	0	0	3	0
γελάω/γέλως (smát se)	0	0	3	0

⁵⁶ „Lukášovo evangelium je především příběhem radosti, pokoje a spasení.“ in GILLMAN, J., *Luke: Stories of Joy and Salvation*, New City Press, Hyde Park, NY 2002, s. 13.

⁵⁷ O'TOOLE, R.F., *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*, Michael Glazier Books, Wilmington 1984, s. 260.

Zároveň tyto Lukášovy důrazy na radost formují i samotnou stavbu a literární strukturu jeho evangelia, se zvláštním důrazem na opakovaně připomínaný kontrast mezi lidským strachem a radostí – tedy na situace, kdy přirozený a oprávněný strach smrtelného člověka je díky Božímu zásahu a prostřednictvím setkání s Ježíšem a jeho milostí proměňován v neočekávanou a nevidanou radost. Podívejme se proto blíže na příběhy, jimiž je Lukášovo evangelium zarámováno.

Andělé a radost z narození (L 1 a 2)

První tři pasáže, které v Lukášově evangeliu výrazně pojednávají o radosti (L 1,5–20: zvěstování Zachariášovi; L 1,26–38: zvěstování Marii; L 2,8–20: zvěstování pastýřům na Betlémských polích), mají mnoho společného a tvoří celek. Nejen, že na sebe dějově navazují, ale souvisejí i tematicky. V každé z nich se objevují andělé přinášející lidem zprávu o tom, že se brzy naplnění očekávání Božího lidu, a přijde zaslíbený Mesiáš či ten, který mu připraví cestu. A ve všech třech případech bude tato zpráva zdrojem velké radosti. „Značná část postav se zde podílí na této radosti, čímž z ní vytváří hlavní téma těchto příběhů z dětství.“⁵⁸ Společně tak tyto tři příběhy vytváří velkou radostnou ouverturu celého evangelia, provázanou vzájemnými paralelami⁵⁹, které spojuje i podobné emoční prožívání postav.

⁵⁸ BERNADICOU, P.J., The Lucan Theology of Joy, in *Science et Esprit*, 25 (1973), s. 79.

⁵⁹ Mezi nejvýznamnější autory, kteří se literární strukturou Lukášova díla, a zvláště vnitřními paralelismy zabývali, patří bezesporu Charles H. Talbert a jeho dnes již klasické dílo: TALBERT, CH.H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1974. Ten se domnívá, že právě dobře promyšlené paralelismy v Lk 1–2 mají za úkol hned v úvodu četby připravit čtenáře na to, že jich na dalších stránkách potká ještě celou řadu (s. 80).

	Narození Jana	Narození Ježíše	
	Zachariáš	Maria	Pastýři
Zjevení anděla	1,11 „anděl Páně“ (ἄγγελος κυρίου)	1,26 „anděl Gabriel“ (ὁ ἄγγελος Γαβριήλ)	2,9 „anděl Páně“ (ἄγγελος κυρίου)
Úlek člověka	1,12a „zachvěl se“ (ἐταράχθη) 1,12b „padl na něj strach“ (φόβος ἐπέπεσεν)	1,29 „velmi se zachvěla“ (διεταράχθη)	2,9 „dostali velký strach“ (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν)
„Neboj(te) se!“	1,13 „neboj se“ (μὴ φοβοῦ)	1,30 „neboj se“ (μὴ φοβοῦ)	2,10 „nebojte se“ (μὴ φοβεῖσθε)
Zaslíbení radosti	1,14 „radost a veselí“ (χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις)	1,28 „buď zdráva/raduj se“ (χαῖρε) ⁶⁰	2,10 „velkou radost“ (χαρὰν μεγάλην)
Dítě jako součást Božího plánu	1,15 „bude naplněn duchem svatým“ (πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται) 1,17 „připraví lid“ (ἐτοιμάσαι λαόν)	1,33 „bude vládnout nad domem Davida“ (βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ) 1,35 „syn Boží“ (υἱὸς θεοῦ)	2,11 „spasitel“ (σωτὴρ) 2,11 „Kristus Pán“ (χριστὸς κύριος)
Údiv okolí	1,21 „divili se“ (ἐθαύμαζον)	2,18 „užasli“ (ἐθαύμασαν)	
Naplnění radosti	1,58 „spolu se radovali“ (συνέχαιρον)	1,47 „veselí se můj duch“ (ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου)	2,20 „oslavujeme a chválíme“ (δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες)

Z tohoto přehledu tedy plyne, že všechny tři zprávy zvěstování vyprávějí de facto stejný příběh. Ten začíná zjevením anděla, Božího posla, který oslovuje člověka. Lidé na toto setkání reagují velkým úlekem, či silným rozrušením, které anděl vždy uklidňuje slovy: „Neboj(te) se!“ . Následné poselství nebes lidstvu se pak

⁶⁰ Zde Lukáš použije zajímavou slovní hříčku, protože χαῖρε je v jeho době běžným řeckým pozdravem, ale z etymologického hlediska je odvozen od slovesa χαίρω, a teoreticky lze přeložit jako „raduj se“.

týká narození dítěte, které je součástí Božího plánu záchrany hříšníků. A právě toto narození má být pro všechny zúčastněné důvodem k velké radosti. Když se začnou slova předpovědi naplňovat, lidé, kteří jsou toho svědky, nad věcmi žasnou a diví se. V konečném důsledku ale nakonec skutečně přichází radost, jak o ní anděl už předem mluvil.

Významným rysem, který je takto společný všem třem příběhům zvěstování, je strach, kterým lidé reagují na setkání s andělem. Přestože poselství andělů má přinést radost a nadšení, první reakcí je pravý opak. Pro vyjádření tohoto úleku používá Lukáš několik významově blízkých pojmů⁶¹. Nejprve se Zachariáš při spatření anděla strachy celý zachvěl, ἐταράχθη (L 1,12a). Toto sloveso (ταράσσω) má základní význam „vířit se“ (např. vířící se voda v J 5,4.7), v případě člověka pak přeneseně označuje chvění či třesení spojené se silným stresem či přímo strachem⁶². Lukáš poté tuto první zmínku o Zachariášově úleku ještě zesílí synonymický dodatkem (L 1,12b) o velkém strachu, který na něj padl (καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν)⁶³. Nejde tedy jen o první úlek z překvapení, ale snad až o panický strach⁶⁴, který budí touhu utéct z přítomnosti nebeského posla⁶⁵.

Když o něco později Gabriel přistoupil k Marii, i ona se velmi zachvěla (διεταράχθη) strachem (L 1,29). Jde zde o stejné sloveso

⁶¹ Spencerová upozorňuje na sedm slov, která mají v Lukášově díle souvislost se strachem: θαυμάζω, θάμβος, ἐξίστημι, ἔκστασις, ἐκπλήσσω, πτοέω, τρέμω, a φόβος (φοβέω, φόβητρον, ἐμφοβός). I když nejprve uvádí jen těchto sedm slov, později se zmíní ještě i dvojici z první kapitoly Lukášova evangelia: ταράσσω a ἀιαταράσσω, srv. SPENCER, A.B., „Fear“ as a Witness to Jesus in Luke's Gospel, in *Bulletin for Biblical Research*, 2 (1992), s. 60.

⁶² Takto se strachem třesou např. učedníci, kteří vidí tajemnou postavu, která proti nim jde po vodě (Mt 14,26), ale i sám Ježíš s vědomím toho, co bude znamenat jeho obět (J 12,27).

⁶³ Stejně paralelní vyjádření je použito v 1P 3,14: „μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε“.

⁶⁴ Liddell a Scott definují základní význam slova φόβος jako „panický strach“. Srv. LIDDELL, H.G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 1947.

⁶⁵ Homér používá sloveso φοβέω (v aktivním tvaru) vždy ve smyslu „zahnat na útěk“. V Novém zákoně se tento aktivní tvar nevyskytuje – vždy jen pasivní, tedy „být zahnán na útěk“, „být vylekán, vyděšen“.

ταράσσω, jako v případě Zachariáše, navíc ještě zesílené předponou δια, což může vyjadřovat ještě větší úlek a strach. Je zvláštní, že mnohé české překlady zde ale překládají tak, aby oslabily myšlenku strachu: „ona se nad těmi slovy velmi zarazila“ (ČEP), „ta slova ji rozrušila“ (B21, podobně ČSP), „byla... celá zmatená“ (JER). Naopak ale např. Bognerův překlad velmi výstižně uvádí: „ulekla se“, či Petru: „polekala (se)“. Není to však jen problém českých překladů; Spencerová při srovnání reakce Zachariáše a Marie dochází k závěru, že „Maria není nikdy popisována jako ta, která je ochromena strachem.“⁶⁶ To však je těžko přijatelné tvrzení nejen s ohledem na použité sloveso διαταράσσω⁶⁷, ale i proto, že kdyby Maria neprožívala intenzivní strach, nedávalo by velký smysl, proč by jí anděl uklidňoval slovy: „μὴ φοβοῦ, Μαριάμ“ (v. 30).

Ve třetím příběhu je situace analogická: I zde se anděl Páně zjevuje pastýřům, kteří se jej velmi vylekali. Tento úlek židovských pastýřů vyjadřuje Lukáš typicky hebrejským způsobem: „vydělili se velikým strachem“, „ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν“ (L 2,9). Pokud bychom vycházeli z textové varianty Washingtonského kodexu: „ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν σφόδρα“ („vydělili se velmi velikým strachem“), pak bychom zde měli opravdu zajímavou kontrastní paralelu k Matoušově zprávě o mudrcích od východu, kteří se v Betlémě naopak „zaradovali velmi velikou radostí“, „ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα“ (Mt 2,10). Nejde však nutně o opak – v Lukášově vyprávění bude totiž tento prvotní úlek opět uklidněn slovy „μὴ φοβεῖσθε“, a již velmi brzy se změní také ve „velkou radost“, „χαρὰν μεγάλην“ (v. 10).

⁶⁶ SPENCER, A.B., „Fear“ as a Witness to Jesus in Luke's Gospel, in *Bulletin for Biblical Research*, 2 (1992), s. 62.

⁶⁷ Jeho zesílený význam, zvláště ve srovnání se Zachariášem, připomíná také Johnson. Ten dokonce navrhuje, že by se toto sloveso snad dalo přeložit i tak, že Marie byla naprosto „zděšená“. Srv. JOHNSON, L.T., *The Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1991, s. 37.

Andělé a radost ze vzkříšení (L 24)

Poslední kapitola Lukášova evangelia nás tematicky vrací k úvodu této knihy; a to nejen opětovnou zmínkou o Jeruzalemském chrámu (L 1,8.9; 24,53)⁶⁸, ale také dalším zjevením andělů, či samotného vzkříšeného Krista. To, že andělé takto aktivně vstupují do pozemského dění, je v kontextu Lukášova díla spíše výjimečné⁶⁹, a proto tyto události silně připomínají právě zjevení andělů, kteří měli zvěstovat zprávu o Ježíšově narození. V této chvíli překvapeným ženám oznamují Kristovo zmrtvýchvstání (L 24,4.23)⁷⁰.

Svědky těchto zjevení jsou jednak ženy, které přicházejí v neděli ráno k Ježíšovu hrobu, ale i učedníci, za nimiž Kristus osobně přichází. A reakce lidí na toto setkání s tím, co je převyšuje, jsou opět velmi podobné tomu, co Lukáš představil již v úvodu svého spisu. Po velkém úleku následuje uklidnění, které je doplněno radostným zvěstováním jistoty vzkříšení. Překvapení posluchači tomu nejprve nemohou pro samý údiv uvěřit, ale poté jsou naplnění radostí, která je vrcholem Lukášova vyprávění. I zde je patrná paralela obou příběhů:

⁶⁸ Tuto paralelu podrobněji rozebírá např. FAY, R.C., *The Narrative Function of the Temple in Luke-Acts*, in *Trinity Journal*, 27 (2006), s. 255–270.

⁶⁹ U Lukáše jsou sice andělé zmíněni ještě několikrát, ale nikdy jako aktivní postavy popisovaného děje. Vždy je pouze hovořeno „o nich“, ale sami do reálného děje nevstupují. Satan tedy např. při pokoušení Ježíše (L 4,10) cituje starozákonní text o andělech, kteří mají ochraňovat (Ž 91,11.12). Několikrát jsou zmíněni také v Ježíšových promluvách – jsou touo oni, kdo budou Ježíše doprovázet při jeho návratu (L 9,26), a před kterými se Ježíš za lidi buď bude stydět, nebo se k nim přizná (L12,8.9). Stejně tak o nich mluví Ježíš jako o těch, kteří se radují ze záchrany hříšníků (L 15,10). V podobenství o boháči a Lazarovi potom právě andělé přenesli chudáka do Abrahamova klína (L 16,22). A ještě jednou Ježíš připomene existenci andělů, a to ve chvíli, kdy život vzkříšených Božích dětí přirovnává k životu andělů (L 20,36). V aktivní roli je potkáváme pouze na počátku a konci evangelia, případně ve výjimečné situaci kdy anděl posílaje Ježíše v Getsemane (L 22,43).

⁷⁰ „Toto *inclusio* není jen stylistickou technikou, ale svým obsahem také vhodným lidským uchopením narození Syna a jeho opětovného zrození díky vzkříšení.“ In BOVON, F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Fortress Press, MN, Minneapolis 2002, s. 88.

	Ženy – učednice	Učedníci
Zjevení	24,4.23 „dva muži... vidění andělů“ (ἄνδρες δύο... ὁπτασίαν ἀγγέλων)	24,36 „stál tu on sám uprostřed nich“ (αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν)
Úlek člověka	24,5 „polekaly se“ (ἐμφοβῶν δὲ γενομένων)	24,37 „vydělili se a byli vylekaní“ (πτοηθέντες δὲ καὶ ἐμφοβοὶ γενόμενοι)
Uklidnění	24,5 „Proč hledáte živého mezi mrtvými?“ (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν)	24,36 „pokoj vám!“ (εἰρήνη ὑμῖν)
Evangelium	24,6 „není zde, ale vstal“ (οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἡγέρθη)	24,39 „to jsem já“ (ἐγὼ εἰμι αὐτός)
Údiv okolí	24,41 „...pro samou radost, a žasli...“ (ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμάζοντων)	
Naplnění radosti	24,52 „s velkou radostí...“ (μετὰ χαρᾶς μεγάλης)	

Oba příběhy shodně začínají zmínkou o strachu. Je snad až trochu ironické, že zatímco slabé ženy se při setkání s andělem „jen“ polekaly, „ἐμφοβῶν δὲ γενομένων“ (L 24,5), tak stateční muži na Ježíšovo zjevení reagují tak, že to pisatel musí vyjádřit ještě daleko silněji: „vydělili se a byli vylekaní“, „πτοηθέντες⁷¹ δὲ καὶ ἐμφοβοὶ γενόμενοι“ (L 24,37), ba přímo se třásli strachem (v. 38: τεταραγμένοι⁷²).

Ale jestliže je jejich strach a hrůza z toho setkání popsána tak silnými a expresivními slovy, pak se stejnou intenzitou Lukáš zachycuje i radost, kterou poselství o vzkříšení do jejich života přinese. Radost byla tak silná, že tomu sami paradoxně téměř nemohli uvěřit (v. 41). A když následně končí zpráva celého evangelia popisem učedníků, kteří se vracejí do Jeruzaléma „s velkou radostí“, „μετὰ χαρᾶς μεγάλης“ (v. 52), pak zde ve skutečnosti vlastně nacházíme úžasné (i když zároveň také překvapivé) naplnění andělského zvěstování pastýřům na Betlémských polích, kteří už

⁷¹ V LXX toto sloveso popisuje děs Izraelitů, kteří byli svědky Hospodinova sestoupení na horu Sinaj (Ex 19,16).

⁷² Toto sloveso nám připomíná reakci Zachrajaše na setkání s Gabrielem (L 1,12).

před více než třemi desetiletími slyšeli zaslíbení, že příchod Ježíše na tuto zemi bude nakonec znamenat „velkou radost (χαρὰν μεγάλην), která bude pro všechen lid“ (L 2,10).

Strach proměněný v radost

Příběhy o „velké radosti“, které rámuje Lukášovo evangelium, tedy shodně začínají (snad trochu překvapivě) zmínkou o strachu, který je reakcí na setkání s andělem, či dokonce se vzkříšeným Kristem. Tato reakce však v biblickém kontextu není nijak překvapivá. Tento typ strachu je typický pro setkání hříšného člověka s Boží svatostí, která je reprezentována být jen jeho vyslancem. Když např. Gedeón zjistil, že s ním mluvil Hospodinův anděl (ὁ ἄγγελος κυρίου/הַיְהוָה מְלָאךְ), vyděsil se, protože se domníval, že jako hříšník nemůže toto setkání přežít (Sd 6,22). Anděl jej proto musel podle dalšího verše uklidnit slovy: „Pokoj tobě, neboj se“ (Εἰρήνη σοι, μὴ φοβοῦ/אַל־תִּירָא לְךָ מִיְהוָה). Stejným úlekem a třesením se reaguje při podobném setkání také již zmiňovaný prorok Daniel (Da 10,11.12), který je znovu uklidňován, aby se nebál (μὴ φοβοῦ/אַל־תִּירָא). A s totožnou reakcí se setkáváme třeba i u Jana v knize Zjevení, který poté, co ve vidění spatří muže, kdo vypadá jako Syn člověka, padá se strachem na zem jako mrtvý, aby se mu opět dostalo povzbuzení „μὴ φοβοῦ“ (Zj 1,17).

Tento lidský strach je naprosto přirozenou reakcí, kterou Lukáš zajímavě zapracovává do svého evangelia a do poselství o radosti. Nepopírá skutečnost, že Bůh je „oheň stravující“ (Žd 12,29), a že tam, kam přichází Bůh mezi hříšníky, přirozeně nastává strach a hrůza.⁷³ Když však mezi ně přichází Ježíš, Bůh v těle, proměňuje překvapivě tento lidský strach v nevýslovnou radost. Radost, která nemá svůj původ v lidské situaci, ale naopak v Boží milosti. Tento obraz velkého strachu, který Ježíš transformuje v nevídanou

⁷³ „Hospodin je vnímán jako hrozný nejen kvůli svým hrůzám vzbuzujícím činnost, ale také kvůli svému majestátu a vznešenosti, díky nimž je nad všemi bohy.“ Srv. WANKE, G., „Φόβος and φοβέομαι in the Old Testament“, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 9, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1964, s. 201.

radost, tak tvoří nejen trojitý úvod evangelia, ale znovu se vrací i v závěru.

Strach vyvolaný uvědoměním si vlastní hříšnosti a smrtelnosti je tak vlastně přirozeným a do jisté nezbytným předpokladem k tomu, aby člověk mohl přijmout Boží dar radosti. Jde tedy o dvojici postojů, které se navzájem nevylučují, ale spíše doplňují. Jejich blízkost je známá už ze Žalmu 2,11: „Služte Hospodinu s bázní (ἐν φόβῳ/הַיִּרְאַתְךָ) a jásejte s chvěním! (ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ/לְרִגְלֵי הַיִּרְעָה)“⁷⁴. S jistou dávkou nadsázky by se tento Lukášův důraz dal vyjádřit v duchu starozákonní knihy Přísloví: „Počátek radosti je bázeň před Hospodinem.“ Poeticky to vyjádřil Fausti: „Strach jeho [Boží] navštívení předchází, radost je vůně, kterou nechává za sebou.“⁷⁵

⁷⁴ Tuto oddanou službu Hospodinu, v níž se spojuje určitý „strach“ s úctou, radostí a vděčností, vyjádřil už patriarcha Jákob: „Kdyby Bůh mého otce, Bůh Abrahamův a strach Izákův (ὁ φόβος Ἰσαακ/קַיִרְאַתְךָ) nebyl se mnou, propustil bys mě teď s prázdnou. Bůh viděl mé soužení a námahu mých rukou a včera rozsoudil.“ (Gn 31,42; ČSP).

⁷⁵ FAUSTI, S., *Nad evangeliem podle Lukáše*, Paulínky, Praha 2011, s. 32.

Vybrané koncepce církve v NZ a možnosti jejich dnešního využití

Martin Šály

Úvod

Obsahem mého výzkumu v rámci doktorského studia je zkoumání různých koncepcí církve v Novém zákoně a hodnocení jejich historického vlivu. První fáze výzkumu – identifikace určitých koncepcí církve v NZ – nabízí možnost některých aktualizací do současnosti.

Při hledání analogií či inspirací, které „novozákonní církev“ může dát dnešní době, je ovšem vhodné nejprve zaujmout postoj určité hermeneutické opatrnosti. Důvody jsou minimálně dva:

Je jednak třeba respektovat, že pojem „církev“ je zatížen silným předporozuměním formovaným historickými zkušenostmi i aktuálními problémy křesťanských církví. Toto předporozumění je navíc zabarveno konfesně.

Za druhé je vhodné vzít v potaz, že v Novém zákoně se nejedná o církev jako téma, kterému by byla věnovaná samostatná pozornost. Pro samotného Ježíše z Nazareta nebyla „církev“ předmětem jakéhokoli zájmu, soustředil se plně na obnovu náboženství židů, které mělo své náboženské formy a instituce (chrámový kult, synagogy, atd.) funkční⁷⁶. Po r. 70 v apoštolské době se pohled změnil, nicméně platí, že „učení o církvi (eklesiologie) se vyvíjelo se zřetelným zpožděním, jakoby váhavě a pomalu“⁷⁷. Platí také, že

⁷⁶ Pomíjíme zde, že pozdní judaismus druhého chrámu v Ježíšově době nepředstavoval unifikovaný proud a např. vztah k chrámů nabýval u různých skupin různých podob.

⁷⁷ FILIPI, P., *Církev a církve*, CDK, Brno 2000, s. 37.

„v Novém zákoně opravdu ještě christologie drží primát nad eklesiologií“⁷⁸ i to, že eklesiologie Nového zákona je často implicitní⁷⁹.

Hermeneutická opatrnost tedy omezuje naši ambici poučit dnešní církve tím, co nahlédneme v novozákonních textech. Přesto hledání význam má: každá z křesťanských církví se totiž nějak na křesťany novozákonní doby odkazuje a své tradice chce od nich odvozovat – tedy od toho, jak první generace věřících přijaly a tradovaly „christologicky uchopenou tradici Ježíše z Nazareta“. Je-li tomu tak, inspirace a korektivy pro dnešní církve hledány být mají.

Níže uvádím tři vybrané koncepce církve s tím, že jde jistě o výběr subjektivní a neúplný. Pod koncepcí církve nemám na mysli modely nebo obrazy církve obsažené v novozákonních textech, které již byly dostatečně analyzovány i systematizovány⁸⁰. Jde mi spíše o metapohledy, které se pokoušejí zachytit širší příběh z pohledu časového nebo tematického. Nyní již přejdu ke zvoleným koncepcím.

Koncepce církve jako napětí mezi jednotou a diverzitou

Uvažovat o novozákonní církvi z pohledu jednoty a diverzity není věcí novou⁸¹. Taková koncepce se pokouší uchopit fakt, že v jednom časovém řezu najdeme na ploše Nového zákona doklady o velmi rozdílných teologiích jednotlivých křesťanských směrů –

⁷⁸ *Tamtéž*, s. 52.

⁷⁹ Srv. FITZMEYER, J., *Co říká Nový zákon o Kristu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2000.

⁸⁰ Srv. přehled literatury. Dobrým příkladem je starší monografie MINEAR, P.S., *Images of the Church in the New Testament* (WJK, Louisville, 1960), který tematizuje obrazy církve (Boží lid, Nové stvoření, Společenství víry, Tělo Kristovo atd.) a hodnotí jejich vzájemné vztahy. Známe je pojednání E. KÄSEMANN, rovněž ze šedesátých let 20. století; KÄSEMANN, E., *The Canon of the New Testament and the Unity of the Church*, SCM Press, London, 1964. K dispozici je i novější literatura přímo věnovaná tomuto tématu (např. A. Dulles, R. Brown, J. Dunn, J. Theissen aj.). Téma také tvoří součást širěji pojatých monografií (F. Hahn, I. Hazelett, M. Hengel, M. Ryšková atd.) i komentářové literatury jednotlivých novozákonních knih.

⁸¹ Srv. DUNN, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, Philadelphia, 1990.

velkou variabilitu náhledů na to, kým křesťané jsou či mají být a kdo a jakým způsobem se může křesťanem stát. Současně ve stejné době nalezneme stálou snahu o udržení koinonie křesťanů navzdory takto překvapivě velkým názorovým rozdílům.

Uvedme zde pouze jednu novozákonní ilustraci, konkrétně různost směrů v rané církvi (před r. 65). Nalezneme minimálně čtyři hlavní proudy⁸²:

Jeruzalémští židokřesťané, chtějící konvertovat pohany: jsou to „křesťanští farizeové“, „lidé z okolí Jakubova“ nebo „strana obřízky“ (Srv. Sk 11,2; 15,5; Gal 2,12). Ti byli přesvědčeni, že křesťan má být sice zvláštním způsobem, ale přesto židem, zachovávajícím Mojžíšův zákon včetně obřízky. Misionáři z tohoto názorového okruhu dělali velké potíže apoštolu Pavlovi, který pro konverzi obřízku nevyžadoval.

Apoštol Pavel. Ten předchozí skupině hořce odporoval a zápasil s ní. O jeho náhledech na židokřesťanství je obtížné říci cokoli určitého, nicméně není ani známo nějaké přerušení koinonie mezi Pavlem a jeruzalémskou církví, ze které první uvedený proud vycházel. Naopak – Pavel usiloval aktivně o koinonii s Jeruzalémem (srv. Sk 14,27; 20,16 aj.), považoval Jakuba nebo Petra za sloupky církve, organizoval pro Jeruzalém sbírky atd.

Petr a Jakub. Ti souhlasili s Pavlem, že pohané mají být obráceni bez obřízky, ale chtěli určitou observanci židovských praktik s ohledem na jídlo. Toto převážilo v církvích v Palestině a Sýrii (srv. Sk 15,20.23). Petr a Jakub se podle všeho byli v tomto čase jakýmsi integrujícím a smiřujícím prvkem.

Helénističtí oponenti chrámu. Máme zde na mysli „helénisty“ v opozici vůči aramejsky/hebrejsky hovořícím „hebrejům“ (*helénistai* vs. *hebraioi*, srv. Sk 6,1). Lukášovo líčení v Sk 6–7 rozpory spíše zakrývá⁸³. Odlišujícím znakem helénistů byl jistě již samotný jazyk – hovořili řecky a v řečtině musela probíhat i jejich liturgická

⁸² BROWN, E. – OSIEK, C. – PERINS, P., *Early Church*, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 1990.

⁸³ Srv. HENGEL, M., *Between Jesus and Paul*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2003.

shromáždění. Rozdíly ovšem šly hlouběji a odrážely již existující diverzitu v judaismu jako takovém, např. odlišné chápání potřeby a užitečnost chrámu s jeho náboženským provozem. Ježíšovo veřejné působení jistě posílilo odpůrce chrámu a např. list Hebrejům jistě vychází právě z tohoto „protestního“ prostředí. Lukáš pak neváhal přes veškerou snahu o harmonizaci svých zdrojů zaznamenat ostré programové prohlášení tohoto směru (Sk 7,47–51).

Výše uvedené rozdíly musela křesťanská koinonie vydržet. Rozdíly se přitom jeví překvapivě velké a společný základ musel být úzký, nicméně dostačující. Hledáme-li takový „postačující společný základ“, pak například J. Dunn⁸⁴ jej umísťuje do jednoty mezi historickým Ježíšem a vyvýšeným Kristem, ve kterém křesťané rozeznali Boží zachraňující moc. Za hranicí tohoto vymezení Dunn nenachází žádnou jinou normativní jednotnou formu křesťanství prvního století, která by v Novém zákoně byla ukotvena. Má-li J. Dunn pravdu, lze hovořit o christocentrické eklesiologii – církve jsou pak ti, kteří interpretují a svědčí o „události Ježíš Kristus“, zaměření církve sama na sebe musí být vždy sekundární a uvedený „společný základ“ je základem diverzity křesťanů. R. Height⁸⁵ uvažuje o napětí mezi jednotou a pluralitou rané církve podobně – raná církev nebyla ani jednotnou organizací ani pluralitou izolovaných církví. T. Rausch popisuje křesťanské hnutí jako založené na principu subsidiarity, které zachovává celou církev jako jednotu církví. Jednotící prvky zde spočívaly především v uznání apoštolské autority. Jednotlivé místní církve se vzájemně nevyučovaly, ale uznávaly⁸⁶.

V čem lze vidět praktické uplatnění koncepce „církve v napětí mezi jednotou a diverzitou“? Přijmeme-li, že v novozákonní době

⁸⁴ SRV. DUNN, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, Philadelphia, 1990.

⁸⁵ SRV. HEIGHT, R., *Christian Community in History*, Continuum, New York, 2004.

⁸⁶ SRV. RAUSCH, T., *Towards a Truly Catholic Church, An Ecclesiology for the Third Millennium*, Michal Glazier Book, Collegeville, 2005. Uvedený názor může být ovšem snadno relativizován poukazem na nedůvěru vůči „nepravým“ apoštolům v mladších novozákonních listech apod.

v jednom čase mohli vyznávat křesťané zásadně odlišné postoje a přesto udržovat koinonii, pak je na místě úvaha, zda jsou dnešní odlišnosti, které různé křesťanské církve zastávají, tak velké, aby odůvodňovaly narušení křesťanské koinonie mezi nimi.

Koncepce církve vyvíjející se

Druhá koncepce, kterou chci zde prezentovat, má zachytit to, že v průběhu času byly v novozákonní době eklesiologické koncepty, které byly dříve výrazné a rozhodující, opouštěny a nahrazeny koncepty jinými. Staré přestalo vyhovovat, „věc církve“ byla nově reflektována a nové uvedeno v život. Těto koncepci již byla rovněž věnována pozornost badatelů. Zde využiji náhledů R. Browna⁸⁷; jeho „vývojovou“ koncepci církve je možné hrubě shrnout kategoriemi:

Pavlovské církve Ducha a charismat.

„Zduchovnělá“ církev listu Efezským a Koloským s univerzalistickými tendencemi.

Církve, kde křesťanskou kontinuitu zajišťují úřady.

Ad (1): Pavel podle Browna nezdůrazňuje organizační prvek či struktury církve. Zvláštní postavení mají apoštolové (srv. 1K 9,1nn; Ga 1,1; 2,8), nejsou to ovšem úředníci, ale prvotní svědkové vzkříšení Ježíše Krista (srv. 1K 9,1). Kristus „řídí“ svou církev skrze Ducha a jeho dary (srv. 1K 12; Ř 12).

Ad (2): V šedesátých letech prvního století dochází v křesťanstvu k významným posunům. Křesťanské obce jsou již na řadě míst založeny a do popředí se dostává potřeba tyto obce udržet a rozvíjet a chápat nějakým způsobem jako celek. Zatímco mezi roky 35 a 65 bylo nejčastější použití slova církev v místním významu, tj. pro určité místo, oblast ev. pro několik domácích církví v regionu (srv. Ř 16,14–15 aj.), v poslední třetině století se tak rozšířilo univerzální použití (srv. např. Mt 16,18, Sk 9,31). V listech Kolo-

⁸⁷ SRV. BROWN, E. – OSIEK, C. – PERINS, P., Early Church, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Upper Saddle River 1990.

sanům a Efezanům pak univerzalizující pojetí dominuje a církev je takřkajíc „vtažena do nebe“: v Ef 2,19–20 je církev domem Božím, postaveném na základu apoštolů a proroků s Ježíšem Kristem jako úhelným kamenem. Církev je mystickým královstvím Boha, vysvobozená od temnot (Kol 1,12–13), neviditelné tělo s Kristem jako hlavou.

Ad (3): Idealizovanou „duchovní“ církev předchozího pojetí je potřeba ochránit před vnějším i vnitřním nepřitelem. Současně platí, že již dřívější pavlovské sbory se některým jeví jako natolik rozhárané a nesourodé, že se začíná ukazovat nedostatečnost charismatické správy pomocí prorockých rozhodnutí. Apoštolové navíc mizí ze scény (srv. 2Tm 4,6–7) a objevují se falešní učitelé (1Tm 4,1nn; Tit 1,10–13; 2Tm 3,1–9; 4,3–4). Lékem má být církevní řád. Znamky struktury najdeme např. v Sk 6,5 a výrazně se projeví v pastorálních epištolách. Hodnověrnost a zdravost učení začala být vázána na autority nového typu. V každém městě/obci mají být ustaveni presbyteři a objevuje se i role episkopa, dohlázele nejen ve vztahu k učení, ale patrně ověřujícího i náboženské a mravní chování členů komunity. Vlastnosti vyžadované na presbyterech či biskupech jsou „institucionální“ (aby byli citliví, vážení, mírní), aby tak byli modelem pro společenství vevnitř i a příklady hodnověrnosti navenek – s takovým přístupem by patrně Pavel neschválil.

Praktické uplatnění konceptu „církve vyvíjející se“ je nasnadě. Domnívám se, že není nemocí pouze římskokatolické církve, že příliš lpí na svých postojích i strukturách, které vznikly před několika staletími a neodpovídají již dnešní realitě v hlásání evangelia o blízkosti Božího království po Ježíšově vzoru. Ve ne-římskokatolickém prostoru mohou být příkladem negativních reakcí na snahu zpochybnit určité „tradiční“ náhledy reakce některých evangeliků na proud „Nová perspektiva Pavla“⁸⁸.

⁸⁸ K „Nové perspektivě Pavla“ blíže srv. DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006.

Koncepce církve bezbranné

Zde využívám vlastní dřívější zkoumání⁸⁹, konkrétně jde o zkoumání janovských listů (zejm. 1J) a jejich srovnání s Janovým evangeliem. Janovy listy a evangelium jistě pocházejí z jednoho okruhu, nicméně zde nalezneme oproti evangeliu výrazné posuny. Jeví se, že janovské církevní obce byly významně narušeny gnostizujícími vůdci, kteří k sobě přitáhli nejspíše většinu věřících původního janovského okruhu⁹⁰. Zdá se přitom, že presbyter Jan neměl proti obratnosti narušitelů účinnou obranu⁹¹ a hleděl na vzniklou spoušť s posmutnělým údivem⁹². Janovská teologie zůstávání v Boží lásce⁹³ se z pragmatického pohledu ukázala vůči narušitelům jako neúčinná.

Co hlásali tito janovští disidenti, kteří z tradice janovských obcí vyšli a pak ji opustili⁹⁴? Šlo jistě o dokétismus, kterému se „pravá“ janovská tradice brání lapidárně: „Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše, z Boha není“ (1J 4,2, srv. také 2J 1,7). Zdá se také, že se novátoři prohlašovali za bezhříšné. Janovská tradice oponuje s tím, že „říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není“ (1J 1,8-10). Toto se ovšem obtížně srovnává s 1J 3,6, kde čteme snad „původní“ verzi janovské zvěsti („Kdo v Synu zůstává, nehřeší; kdo hřeší, ten ho neviděl ani nepoznal“ – srv. 1J 3,9).

Heterodoxní disidenti si také patrně nárokovali nějaké přímé, zvnějšku nenapadnutelné poznání Boha a Ducha. Jan znovu oponuje: „Kdo říká: ‚Poznal jsem ho‘, a jeho přikázání nezachovává, je lhář a není v něm pravdy (1J 2,4)“.

⁸⁹ ŠÁLY, M., *Církev obecných epištol*, diplomová práce, ETF UK, Praha 2011.

⁹⁰ Srv. např. 1J 2,18.

⁹¹ Srv. 1J 2,4.

⁹² Srv. 3J 11.

⁹³ Srv. 1J 3,9.

⁹⁴ Zde uvedeny pouze příklady, podrobnější rozbor in ŠÁLY, M., *Církev obecných epištol*, diplomová práce, ETF UK, Praha 2011.

Po nemalém zdevastování janovských obcí (srv. *polloi* v 1J 2,18) se zdá, že se jejich autority obracely ke starším tradicím a obnovovaly dříve možná problematické vztahy. Téma oběti v Janově evangeliu kupříkladu nenajdeme, zato v 1. Janově čteme: „On je smírnou obětí za naše hříchy, a nejenom za naše, ale za hříchy celého světa.“ (1J 2,2). Přijaly by takovou „cizí“ teologii sebevědomé janovské obce v období pokojného rozvoje? Pokud takové přijetí starší tradice nacházíme nyní, může to nasvědčovat o jakési katolicitě z nouze, o navázání vazeb a opor v jiné tradici, která se předtím jevila snad příliš „hrubá“.

S odvoláním na analýzu výše zde můžeme hledat specifickou koncepci „bezbranné církve“ – tedy církve, která se nezajišťuje mocenskými oporami a mocenským taktizováním a spoléhá se pouze na důvody své naděje vtělené do své specifické teologie/eklesiologie (zde janovské „zůstávání v Boží/Ježíšově lásce“). V aktuální krizi se netaktizuje a neválčí, ale důvěřuje.

Tento přístup jistě připomíná styl hlásání a života Ježíše z Nazareta: jeho přesvědčení o blízkosti Božího království se ukázalo v jeho krizi kříže jako „pragmaticky neúčinné“. Ježíš byl bezbranný podobně jako presbyter Jan vůči nájezdníkům na „jeho“ církevní sbory, přesto věříme, že právě Ježíšova věrnost spolehnutí se na Otce a jeho království nakonec umožnila dát právě takové teologii i jejímu hlasateli nový život.

Když krize pomine, je třeba nových pohledů a nových syntéz – tuto nutnost janovská církev také pochopila dostatečně.

Pro církev je užitečné mít koncepci „církve bezbranné“ na zřeteli v situacích, kdy se ocitnou pod destruktivním vnějším tlakem nebo naopak se přistihnou v situacích, že jsou v pokušení uplatnit mocenské zájmy. Zde mají církve spoléhat na důvody své naděje vtělené do konkrétní teologie naděje a – lapidárně řečeno – sloužit Bohu a nikoli mamonu, třeba vtěleného do počtu příznivců. Důvěra a naděje vyjádřená konkrétním jazykem nemá v krizích umlknout bez ohledu na její „praktičnost“. Teprve poté lze upřít svůj pohled do jiných křesťanských okruhů a stejnou nadějí v případě potřeby začít vyprávět novým jazykem.

II. Církevní dějiny

Nemoc a smrt v opatrné péči osvěcenského pastýře. K dějinám pastorační teologie nemocných a umírajících na konci 18. století optikou první české učebnice pastorační teologie

Ždeněk Duda

Druhá polovina 18. století v důsledku tzv. osvěcenských reforem přinesla podstatné změny pro chápání a pojetí zbožnosti a náboženského života. Zbožnost ve vztahu ke smrti ovlivnilo zcela nové pojetí smrti a také požadavek nového kněžského působení na umírající a pozůstalé.⁹⁵ Nové pojetí smrti i požadovaná aktivita duchovních směrem k nemocným a umírajícím a jejich blízkým byly šířeny mimo jiné také prostřednictvím učebnic pastorační teologie. Ostatně i sama pastorační teologie byla nově založeným a vyučovaným oborem na teologických fakultách.⁹⁶ V českých zemích širšího využití došly pouze dva učební texty, a sice *Počátkové opatrnosti pastýřské* strahovského premonstráta Jiljího Chládky a oficiální učebnice vídeňského profesora Franze Giftschütze, jež byla přeložena do češtiny pod názvem *Počátkové pastýřské teologie* olomouckým profesorem Václavem Stachem.⁹⁷ Lze předpokládat, že nové učenécké pojetí zbožnosti se následně prostřednictvím

⁹⁵ SRV. NEŠPOR, Z.R., Demontrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání Tolerančního patentu, in HOLÝ, M. – MIKULEC, J. (ed.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Historický ústav, Praha 2007, s. 286.

⁹⁶ SRV. KŘIŠŤAN, A., *Počátky pastorační teologie v českých zemích*, Triton, Praha 2004; Dále srov. DUDA, Z., Historiografický obraz počátků (české) pastorační teologie a jejího dalšího směřování v 19. století, in MAČALA, P. – MAREK, P. – HANUŠ, J., (ed.), *Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2010, s. 18–20.

⁹⁷ SRV. ČINÁTL, K., Katolické osvěcensství a koncept pastorační teologie, in *Kuděj*, 2/2 (2000), s. 31; Dále srov. CHLÁDEK, J., *Počátkové opatrnosti pastýřské aneb krátká naučení, jak by se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*, I–III, Praha 1780; STACH, V., *Počátkové k veřejnému v císař. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské teologie*, Praha 1789.

praxe nově vzdělávaných a formovaných duchovních přenášelo mezi běžné věřící a ovlivňovalo zbožnost prostého lidu.

Téma nemoci, smrti a umírání se v učebnicích pastorální teologie objevovalo především v souvislosti s udílením svátosti posledního pomazání, řazené do širší oblasti péče o nemocné. Při péči o nemocné a umírající měl kněz vystupovat v roli opatrného pastýře a realizovat opatrnou pastýřskou péči o ovce svého stáda. Pastýřská opatrnost přitom přibližně odpovídala dnešním pojmům sociální inteligence, empatie a tolerance.⁹⁸

Praxe osvěcenského opatrného pastýře při pastoraaci nemocných a umírajících je zde nahlížena prostřednictvím Chládkova textu, první české učebnice pastorální teologie. Cílem je rozlišit a popsat základní stavební kameny ideální církevní praxe v oblasti péče o nemocné a umírající v době vzniku samostatné disciplíny pastorální teologie, a to se zvláštním zřetelem k pojmu nemoci, kterého se tato praxe týkala.⁹⁹

Pastorace nemocných

Povinností duchovního byla péče o zdravé i nemocné obyvatele farnosti. K nemocným měl přicházet s útechou a povzbuzením, častěji a nezávisle na závažnosti nemoci. Sám měl být aktivní a nečekat, až bude zavolán. Tím měla být vykořeněna dřívější praxe, kdy kněz přicházel na pozvání až v posledním okamžiku posloužit svátostí posledního pomazání, což přispívalo k nesprávnému vnímání svátosti i osoby duchovního. Ten byl proto také často vnímán jako posel smrti. Nově se návštěva měla uskutečnit i tehdy, když ji kněz nemohl vykonat sám. V tom případě měl pověřit jiné osoby duchovní a případně i světské.

⁹⁸ Srv. ČEVELOVÁ, Z., *Katolicismus kolem roku 1800. Římskokatolický kněz jako příslušník jedné sociální vrstvy, podoby pastorace a její dopad*, in LORMAN, J. – TINKOVÁ, D. (ed.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*, Casablanca, Praha 2008, s. 321.

⁹⁹ Srv. CHLÁDEK, J., *Počátkové opatrnosti pastýřské aneb krátká naučení, jak by se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*, II, Praha 1780, s. 152–203.

Úkolem kněze bylo nemocnému poskytnout útěchu a pomoci mu žádoucím způsobem se vyrovnat se svým stavem. To především znamenalo odevzdat se do Boží vůle. Předpokladem ovšem bylo správné pochopení nemoci i požadovaných způsobů a vzorců jednání. Útěcha spočívala v poznání a ztotožnění se správným pojmem nemoci. Kněz ve své argumentaci mohl využít takzvaných důvodů pro potěšování nemocných, uvedených již v prvním díle učebnice.¹⁰⁰ Nemoc tam byla představena jako prostor Božího jednání, dokonce jako Boží dobrodiní a tak také jako prostor nádeje. Nemocný měl ve své chorobě rozpoznat dar a ten využít ke svému prospěchu. Tradiční náhled nemoci jako projevu Božího hněvu zde byl nahrazen výkladem nemoci jako dokladu Boží lásky. V nemoci dostával člověk příležitost nahlédnout v novém světle svůj dosavadní život a konání, rozpomenout se na své hříchy, litovat jich a usilovat o větší dokonalost. Prostřednictvím nemoci bylo také možné již zde na zemi smazat pokuty a tresty, které by člověka čekaly v očišcových mukách na onom světě. Nemoc také odkazovala ke Kristovu utrpení na kříži. V tomto obrazu byl nemocnému koncentrovaně prezentován pro čas nemoci žádoucí vzorec jednání. V nemoci se člověk stával podobnějším Kristu, nemoc sama byla účastí na Kristově utrpení a při odpovídajícím jednání branou k věčné slávě.

Prostor nemoci byl místem doteku posvátna a oblastí výkladu náboženského vědění. Sama nemoc byla navštívením Božím, ale současně také skutečností tohoto světa. Výrazem toho je například napomenutí chránit se před nakažlivými chorobami prostředky duchovními, zvláště modlitbou a odevzdáním se do Boží vůle, ale také výslovně jmenovanými prostředky takzvaně přirozenými. Přirozenou ochranu před nákazou představovalo mytí tváří a rukou, vyplachování úst vodou smíšenou s octem, vykuřování šatů ručníčkým prachem, pravidelná kontrola zdravotního stavu a v případě potřeby také pocení. Následovat uvedená i další obdobná doporučení znamenalo přistoupit na to, že nemoc je místem společného působení kněžského a lékařského vědění, a v důsledku toho

¹⁰⁰ *Tamtéž*, s. 175–177.

nemoc postupně zbavovat tradičního posvátného hávu. Nemoc mohla být napříště vyložena i jiným než náboženským jazykem a jinak také léčena. Konkurence možných výkladů spojená s bojem proti omylům a pověrám i důrazem na lidskou aktivitu postupně rozměňovala dosavadní náboženský rámec široké oblasti nemoci a umírání a přispívala k postupné medikalizaci dané problematiky.

Vedle slov útěchy měl kněz nemocnému ukázat také konkrétní způsoby jednání, jak nemoc skutečně využít ke svému prospěchu a vlastní nápravě. Nemocný se měl naučit hned po probuzení pozdvihnout svou mysl k Bohu a odevzdat se do jeho vůle. Celou svou existenci měl orientovat podle známých teologických ctností víry, naděje a lásky a cvičit se v takzvané pravé pobožnosti, k níž patřila pokora, trpělivost, láska k bližním, stejně jako varování se hříchu, netrpělivosti či reptání proti Bohu i druhým lidem. Také, pokud toho byl schopný, měl často rozjímat takzvaně něco duchovního, nebo číst nějakou duchovní knihu, například o posledních čtyřech věcech člověka. Svá trápení a bolesti měl obětovat za své hříchy. Vhodným prostředkem byla i modlitba, nezávisle na své délce a formě, nemusela být ani vyslovena, důležité bylo, aby vycházela ze srdce. Pravá pobožnost odmítala staré barokní pověry a omyly, nelpěla na formě a určitě přispěla k tomu, co můžeme označit jako interiorizaci víry.

Uvedené prostředky byly důležitou součástí mozaiky nového pojetí křesťanské zbožnosti. Ta spočívala v pokorném a trpělivém přijímání Boží vůle a laskavém přístupu k druhým lidem. Zbožný člověk se ani prostřednictvím rozjímání, četby duchovních knih a modliteb neměl odvracet od tohoto světa. Modlitba ostatně neměla být dlouhá, naopak spíše kratší a častěji pronášená měla člověku napomáhat k orientaci v tomto světě. Ačkoli zde jako příklad uvedené knihy o posledních věcech člověka tradičně stanovovaly v čase umírání nepřekročitelnou hráz mezi věcmi časnými a věčnými, mezi tímto a oním světem,¹⁰¹ samotné téma onoho světa kněz

¹⁰¹ Srv. VAŠICA, J., *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Atlantis, Brno 1995, s. 92–109. Lpění na pozemských statcích a neschopnost se rozžehnat se světem pomíjivosti a dočasnosti rovněž bylo jedním z pěti tradičně uváděných pokusů v knihách příprav na dobrou smrt.

sám od sebe neotvíral. V souladu s tím také nepožadoval odklon od věcí časných. Tato problematika zůstávala vyhrazena až pro čas po přijetí svátosti posledního pomazání.

Naopak téma hříchu bylo povinnou součástí pastorece nemocných. Pokud nemocný sám se k tomu neměl, byl pastýř povinen s tímto tématem přijít sám a laskavě napomenout nemocného, aby se vyznal ze svých hříchů při opravdové zpovědi, a to i tehdy, když nemoc nebyla vážná a nevedla ke smrti. Takovou výzvu ovšem nebylo vhodné učinit při první, ale teprve při druhé nebo až třetí návštěvě. Výjimku představovala situace, kdy se již první návštěva odehrávala v čase nastávajícího nebezpečí smrti.

Pastorece umírajících

Kněz měl dokázat rozlišit dva typy nemocných: dlouhodobě nemocné, kteří se jen pozvolna blížili ke smrti, a nemocné, kteří se náhle ocitli v nebezpečí smrti. Oba dva typy vyžadovaly odlišný způsob pastýřské péče. Zatímco dlouhodobě nemocné nebylo třeba ihned vyzývat k vykonání zpovědi, u nemocných, kterým již bezprostředně hrozila smrt, tomu bylo naopak. Kněz měl přitom postupovat uvážlivě a s opatrností, aby nemocného nevylekal, jelikož člověk ovládnutý strachem neměl být schopen opravdové přípravy na smrt. Předpokladem úspěšné přípravy na smrt byla také důvěra a kladný vztah nemocného ke knězi. Ten ideálně neměl být tím, kdo první nadnesl téma smrti. Oznámení o možném nebezpečí smrti mělo podle přání autora učebnice zaznít od lékaře anebo od příbuzných. Kněz ovšem neměl tajit blízkost smrti, měl však o ní mluvit opatrně a ohleduplně. Jeho úkolem bylo poskytnout slova útěchy a naděje, jež ze strany nemocného měla vyústit v pokojné přijetí Boží vůle.

Pokud nemocnému ještě nehrozila bezprostředně smrt, mohlo být vybití k pokání a vyznání hříchů spojeno s výkladem a objasněním prospěšnosti a smyslu zpovědi. Porozumění a pochopení bylo podmínkou zaujetí správného postoje a ochotného přijetí této svátosti. Při napomínání nemocného k vyznání hříchů

mohl kněz hovořit o zpovědi jako o jednom z duchovních nástrojů, které vedle prostředků takzvaně tělesných měly napomáhat a sloužit k navrácení ztraceného zdraví a někdy dokonce mít i silnější účinek. Zpověď v tomto pojetí byla jednak přímým lékem na nemoc, neboť byl při ní odstraňován hřích jako vlastní původce nemoci, jednak předpokladem k uzdravení. K tomu mohlo dojít přirozenou či nadpřirozenou cestou, zásahem lékařského vědění, či zásahem Božím. Vykonáním zpovědi narovnával člověk svůj vztah s Bohem a díky tomu směl mnohem spíše žádat a doufat ve své uzdravení. Usmíření s Bohem také osvobozovalo duši a tělo, což mělo umožnit vlastnímu lékařství, aby lépe konalo své dílo. Zpověď zde byla představena jako lék, nemoc opět jako prostor společného náboženského a lékařského výkladu a působení. Tematizování zpovědi jako nástroje k uzdravení mělo narušit a odmítnout tradiční vnímání posledních svátostí jako předstupně smrti, nicméně současně posilovalo a legitimizovalo nárok lékařského vědění na oblast smrti a umírání. Důležitý zde byl ale také důraz položený na rovinu poznání a rozumového uchopení skutečnosti. Případná neochota přijmout svátost měla být jen věcí neznalosti či nedostatečného nebo nesprávného poznání. Racionálnímu výkladu byla podrobena i oblast svátostné náboženské praxe. Nezamýšlenou součástí pastorece nemocných a umírajících tak byla i desakralizace a medikalizace dosud posvátné sféry života a smrti.

Nemocného, který se již nacházel v blízkosti smrti, měl kněz nejen napomenout k vyznání vin a hříchů, ale také přesvědčit k zaopatření dalšími posledními svátostmi. Přitom mu měl opět vysvětlit, že takové zaopatření ještě nutně neznamená, že by poté musela následovat smrt. Představa, že by člověk po přijetí posledních svátostí, zvláště svátosti posledního pomazání, musel ihned zemřít, měla být stejným předsudkem a bájnou představou jako tvrzení, že po posledním pomazání již není možné křaštovat a ani se bosýma nohama dotýkat země.¹⁰² Poslední pomazání mělo přinášet nikoli smrt, ale život a zdraví (to v případě, když by uzdravení vedlo

¹⁰² V českém lidovém prostředí byly bosé nohy spojovány se smrtí. Srv. NAVRÁTILOVÁ, A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 212.

k větší slávě Boží a spásě nemocného), zahladit následky hříchů a posilnit duši. Svátost měla mít větší účinek, když ji nemocný přijal ještě při vědomí a zdravém rozumu. Tehdy mu měla být povzbuzením, jeho nejbližším měl pak tento příklad sloužit ke vzdělání a radosti. Svátost posledního pomazání tu byla zacílena k životu, mohla přinést zdraví, také ale byla prostředkem výchovy a poutem k utvrzení vzájemných sociálních vazeb.

Po zpovědi mělo tedy následovat přijímání svátosti oltářní a v případě potřeby i svátost posledního pomazání, případně i udělení plnomocných odpustků (generální absoluce) podle nařízení arcibiskupské kanceláře z 3. února 1750.¹⁰³ Před přijetím každé svátosti vedl kněz k nemocnému promluvu, jejímž předmětem bylo vzbuzení lítosti, víry, naděje a lásky. Nemocný měl vždy znovu litovat své hříchy, prosit o odpuštění, přiznat se k lásce k Bohu a odevzdat se do jeho svaté vůle.

Zaopatřením nemocného posledními svátostmi ovšem ještě nebylo posláni kněze u konce. Ten i nadále měl hovořit s nemocným a nabídnout mu vzor prožívání posledních pozemských okamžiků. Nemocný se tak ideálně podle doporučení měl odevzdat do svaté vůle Boží, na Boha jediné myslet a jemu srdečně děkovat za prokázané milosti. S žádostí o přímluvu se mohl obracet na Rodičku Boží Pannu Marii, svého anděla strážce a jiné katolické svaté. Nemocný byl až nyní také výslovně napomenut, aby se již více nestaral o pomíjející věci tohoto světa. Požadovaný odklon od věcí časných však neznamenal změnu náhledu na nemoc jako na dobu, kdy se nemocný měl učit křesťansky správnému jednání. Kněz měl nemocného také ujistit, že v závěru svého života nezůstane osamocen, a slíbit mu, že ho bude i nadále navštěvovat a připomínat si ho v modlitbách a při mši svaté. V případě zhoršení stavu pak měl být k nemocnému ihned zavolán, aby mohl být přítomný i během jeho poslední hodinky.

¹⁰³ SRV. BRYNYCH, E., Generální absoluce umírajících čili Požehnání apoštolské v dobu smrti, in *Časopis katolického duchovenstva*, 21/8 (1880), s. 582–595.

Závěr

Ideální osvěcenská praxe v oblasti péče o nemocné a umírající nespočívala jen v posluhování svátostmi, ale v celkovém doprovázení nemocného člověka. Odmítala tradičně zažitý obraz kněze jako posla smrti, přicházejícího v poslední hodince udělit poslední svátosti. Kněz měl naopak k nemocným přicházet častěji, nejen se svátostmi, ale také s povzbuzením a poučením. Na rovinu vzdělávání byl položen silný důraz. Nemocný měl prostřednictvím pastýřova výkladu nahlédnout svou chorobu jako příležitost a podnět k dokonalejšímu křesťanskému životu. Cílem návštěvy sice bylo setkání s konkrétním člověkem, ale prvotně a zásadně se jednalo o naplnění povinnosti pastýřské péče, tedy poučeného vedení k pravé pobožnosti a ke ctnostem.

Poučení operovalo s pojmem nemoci jako příležitosti k aktivnímu jednání. Nemoc přes všechny své obtíže a těžkosti byla spíše darem a požehnáním než odplatou a časem zkoušky a pokušení. Reakcí na nemoc měla být snaha chopit se této šance a využít ji ke svému prospěchu. Člověk měl usilovat o svou nápravu a zdokonalení. Ideálem zde byl Kristus, k němuž nemoc také odkazovala. Významné je odmítnutí nemoci jako projevu Božího hněvu, stejně jako prostředku k vzbuzování strachu před pekelnými tresty. Nemoc zde byla pozitivní motivací a programem zaměřeným již na tento svět.

Možná paradoxně, aby nemocný (předmět pastore) za pomoci opatrného pastýře (subjektu pastore) využil čas své nemoci ke svému prospěchu, měl se naučit správně křesťansky žít (cíl pastore). K správnému křesťanskému životu patřila zbožnost a ctnosti, svým charakterem zacílené do tohoto světa.

Vegetariánství v římském sboru 50. let 1. století

Eliška Havelková

Římanům 14: silní a slabí

Ve své epistoletě do rozdvojeného římského sboru oslovuje apoštol Pavel tzv. „silné“ (ti, kteří jedí vše) ve věci tzv. „slabých“ (ti, kteří jedí jen zeleninu). Vybízí je k vzájemné snášenlivosti, aby nebylo doslova „znesvěceno jejich dobro“ (Ř 14, 2.16)¹⁰⁴.

V římské církvi padesátých let prvního století převládala podle R. Penny žido-křesťanská větev¹⁰⁵, navzdory Klaudiově ediktu z roku 49, jímž byli vyhnáni Židé z města. Autor tvrdí, že se toto opatření týkalo jen některých žido-křesťanských vůdců¹⁰⁶. V církvi, jež sestávala z několika autonomních domácích společenství, existovaly vedle sebe dva hlavní teologické proudy, které se však nutně nepřekrývaly s národnostním rozlišením¹⁰⁷. Vedle asketicky smýšlející skupiny zde byla ještě druhá s volnějším vztahem k tradicím. Křesťané v Římě nebyli tak dobře organizovaní jako židovská komunita, od níž jsou v této době již jasně odděleni i ve všeobecném povědomí.

Podle M. Reasonera byla skupina slabých především židovské provenience, tvořili ji etničtí, ale i religiózní židé, proselytė a sympatizanti. Pocházeli především ze slabších sociálních vrstev,

¹⁰⁴ „Silní“ a „slabí“ byly dvě reálné skupiny v Římské církvi. Je totiž vysoce nepravděpodobné, aby si Pavel vybral sám tak potencionálně rozděľující název, když je jeho záměrem církev sjednotit.

¹⁰⁵ Tři domy židovské vedle dvou pohanských, Ř 16.

¹⁰⁶ Diskuse srv. PENNA, R., *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci editore S.p.A., Saggi 61, Roma 2011, s. 84–88.

¹⁰⁷ *Tamtéž*, s. 92: „In ogni caso i cristiani di Roma erano probabilmente tutti dei „giudeo-cristiani“, sia che provenissero dal giudaismo sia dal paganesimo.“

dodržovali sabbat a jiné židovské svátky, byli upjatí až asketičtí¹⁰⁸. Na druhé straně skupina silných byla zejména řeckého původu, vyššího sociálního statutu, byla též více liberální ve vztahu k rituálním zákonům. Podle Reasonera se Pavel snaží skupiny usmířit také proto, aby křesťanství nebylo označeno za pověru, čímž by bylo znesvěceno dobro církve. Teologicky byli „slabí“ slabí ve víře, báli se opustit rituální zákony, ze strachu před ztrátou spásy. „Silní“ naopak byli silné víry, žili z vědomí, že vzdají-li se dodržování rituálních předpisů, nebude to mít na jejich status křesťanů, či na jejich spásu, vliv. Jejich víra v Ježíše coby Krista, byla dostatečným prostředkem spásy a zdrojem jejich křesťanského života.

Pro slabé byla indifferencí silných vůči zákonu desakralizační¹⁰⁹. Z jejich pohledu je starozákonní příkaz k odlišování svatého jídla a času jednoznačný¹¹⁰, nebyl zrušen. Proto nedokáží pochopit, jak si tito pohano-křesťané a z jejich pohledu žido-křesťanští odpadlíci, mohou dovolit nedodržovat svaté dny, jíst cokoli se jim zlíbí a zároveň se nazývat křesťany. „Slabí“ se raději preventivně vzdají jakéhokoli masa, protože neznají jeho původ, než aby se znečistili. Vnímají jako svoji povinnost κρινειν, rozsuzovat. Z jejich úhlu pohledu být křesťanem v žádném případě neznamená odložit to, za co celé generace svatých mužů a žen pokládaly své životy¹¹¹.

Vedle nábožensko-politických skupin se v římské církvi setkávají lidé římského i židovského původu. Nyní se zaměříme na to, zda si některé představy o vegetariánství mohli přinést pohané ze svého předešlého života¹¹². Začneme tedy výkladem o stravování Římanů v prvním století, z nichž se mohli rekrutovat i někteří křesťané.

¹⁰⁸ FITZMYER, J.A., *Romans*, The Anchor Yale Commentaries, Yale University Press 1993, s. 686–689; DUNN, J.D.G., *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary: Vol. 38B, Word Books 1988, s. 796.

¹⁰⁹ Ř14,16 μη βλασφημεισθω ουν υμων το αγαθόν.

¹¹⁰ Lv 11 nebo 23. Níže si všimneme, že problém slabých nebyl v tom maso jakého zvířete se jí, nýbrž za jakých rituálních podmínek.

¹¹¹ Například knihy Makkabejské podávají svědectví o hrdinství Židů, jež odmítli slevit z rituálních předpisů za cenu svého života.

¹¹² Tímto též dokazuje M. Reasoner svoji tezi, že dělení silných a slabých nešlo podél národnostní hranice.

Římané a konzumace masa

To, co kdo v Římě jedl, záviselo na tom, kde bydlel, kdo to byl, jaké měl možnosti a osobní preference. Platí však, že chudší vrstvy byly závislé především na obilovinách a luštěninách, k nim přistupovala zelenina, ovoce a též maso.

Maso bylo běžnou součástí života Římanů prvního století, často se konzumovalo ve spojení s obětí. Podle antropologů se k nim přistupovalo proto, že zabítí takového pomocníka vykonávajícího těžkou práci a poskytujícího vlnu, mléko či peří, byl luxus, jež bylo potřeba vykoupit. Je též pravděpodobné, že lidé cítili vinu za zabítí zvířete, a proto ritualizovali jeho smrt. Například historik Pausaniás popisuje rituál boufonií¹¹³, obětování býka, jehož maso se jedlo syrové: Nejprve vybraného býka očistili, zabili, snědli syrového, následovně mimeticky znázornili jeho vzkříšení. Potom se konal fingovaný soud nad tím, kdo může za jeho smrt.

Yerkes¹¹⁴ rozeznává tři druhy obětí klasifikované podle podílu obětujících na konzumaci masa. Buď všechno maso snědli sami obětníci, nebo se část spálila, nebo se spálilo vše. Takové oběti, z nichž nic nezbylo, se konaly většinou v noci, byly přinášeny chthonickým božstvům a nazývaly se sphagia, jedly se v tichosti. Naopak thysia se přinášela ve dne zejména olympským božstvům. Zvířata se obětovala podle toho, jaké božstvo chtěl člověk uctít. Některé chrámy měly vývěsní štít, na němž bylo uvedeno, jaké obětiny konkrétně přijímaly. Rodina či kroužek přátel si nejprve zamluvili chrám na určitý den a domluvili se s chovatelem dobytka na obětině. Zvíře muselo být bez vady a muselo jít k oběti dobrovolně, tj. muselo samo souhlasně přikývnout hlavou, pak bylo polito vínem a podržnuto. Krev, symbol života, stékala na oltář před chrámem. Tučná část se spálila, a pak se hromadně hodovalo za zpěvu a tance, o čemž svědčí též archeologicky doložené ho-

¹¹³ PAUSANIAS, *Cesta po Řecku*, Svoboda, 1973, s. 1.28.10.

¹¹⁴ YERKES, R.K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, The Hale Lectures, Charles Scribner, Indiana University 1952.

dovní komůrky při chrámech, které fungovaly jako místa pikniku a dokonce restaurace¹¹⁵.

Oběť fungovala jednak jako společenské vyžití, jako komunikace s božstvem, jednak jako podtržení modlitby. Bozi se živili z kouře, jež vystupoval z posvátného ohně¹¹⁶. Existovaly však i kritické hlasy: jsou-li bozi apathičtí, jedí-li ambrosii a nektar, proč jim tedy obětovat zvířata. Jedním z prvních takových kritiků-vegetariánů byl Pythagoras a následovali mnozí další. Někteří motivováni soucitem, jiní módou.

Příklady pohanských vegetariánů

Gaius Musonius Rufus (20–80 n. l.) byl stoický filosof, jež vyučoval v Římě přibližně v 50. letech, tedy v době sporů římských křesťanských sborů o konzumaci masa. Jednalo se o zajímavého člověka, jeho učení bylo velmi praktické, byl to též velký feminist, podporoval filosofky. Jeho hlavní motivací byla uměřenost. Jedení masa považoval za nepřirozenou zhýralost. Argumentoval například tím, že lidské tělo nedokáže holýma rukama uštvat, zabít a rozkousat zvíře bez pomoci nástrojů. Lidské tělo postrádá tesáky i drápy, navíc by nám vadilo naříkání zvířete, kdybychom ho jedli zažíva. Po mase vlhne a těžkne duše, a proto jsou lidé, kteří ho jedí, hloupí a zpomalení. Lidský žaludek pak Rufus přirovnává ke kořenům rostlin. Plníme-li jej nepřirozeně masem, kazíme si

¹¹⁵ PETROPOULOU, M.Z., *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford Classical Monographs, 2012, s. 78: „I suggest that, if Greeks had wanted to dissociate sacrifices from the meals attached to them, they could easily have done so, but it seems that they did not want to. At home, they would probably not always eat meat coming from a sacrifice. But in the religious environment of the temple or the city, meat-eating depended on sacrifice, and sacrifice was an important part of ceremony.“; Více in CHEUNG, A.T., *Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy*, JSNT Supplement series 176, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, s. 28–34.

¹¹⁶ Dech byl zdrojem života, lidé sedávali u umírajících, aby vdechli duši umírajícího člověka s jeho posledním vydechnutím. Tak duše vystupuje v kouři vzhůru k bohům. Kouř je základem i poloviny řecké kultické terminologie, jedná se o kořen thy-

živiny, jež přijímáme. Dává za příklad otroky, kteří maso nejedí a jsou zdravější než jejich pánové.

Motivován soucitem ve svém vegetariánství byl naopak o 30 let mladší Plutarchos (46–120 n. l.), starosta v blízkosti Delf, kde fungoval též jako interpret Pýthiínských výpovědí. Velmi vyhledávaná byla pravidelná setkání v jeho domě, filosof zde ze svého mramorového křesla vedl dialogy o praktických otázkách života, jež jeho žáci zachovali ve sbírce „*Moralia*“. V jednom z traktátů „*De esu carniū*“ se autor ptá, kdy poprvé člověk klesl tak hluboko, aby vztáhl nůž proti svým spoluobyvatelům země a začal je jíst, když země zajišťuje nadbytek rostlinné stravy. Lidé se nezastaví před ničím, před zvířecím plácem, barvou masa, před inteligencí neškodných plachých stvoření. Rufus říká, že považujeme jejich neartikulované pláče a kvílení za nehodné našeho smilování, když o ně prosí, abychom je ubránili své arogance. Pro trochu potěšení jsou zvířata připravována o světlo trvání života, na něž mají svým narozením právo. Těla mrtvých zvířat jsou nakládána do oleje a bylin, jako by se balzamovala k pohřbu. Největší urážkou je pak, když se nechají plné talíře opět odnášet od stolu, takže ta nemá tvář obětovala své dny pro nic. Argumentuje též stavbou lidského těla, neschopností jíst zvíře bez nástrojů zaživa a těžkostí duše. Přidává navíc učení o metempsychóze a varuje, že hodovníci mohou mít před sebou na talíři své příbuzné.

Většinová populace maso konzumovala, ať už ve spojení s obětí, či sekulárně. Vzpomeneme-li Petroniovy nadsázky popisu hostiny u Trimalchiona¹¹⁷, je zřejmé, že vyšší kruhy masem nešetřily. Dále například Celsus ve svém „*De medicina*“ doporučuje rozmanitost stravy, nevyhýbat se masitým pokrmům. Collumelova příručka pro zemědělce počítá se ztrátami dobytka kvůli porážkám na běžnou konzumaci, též Apiciova kuchařka má mnoho masitých receptů. V Pompejích, zasypaných jen pár desítek let po Pavlově dopisu, byla odkryta masna ihned vedle chrámu, kde bylo možné koupit jak zbytky z obětí tak maso z profánní porážky.

¹¹⁷ PETRONIUS, *Satyrikon*, Odeon, Praha 1970, s. 24–62.

Rituální vegetariáni židovského původu

Podle Genesis byli lidé nejprve vegetariány. Všechna užití „basar“ do 8. kap Genesis odkazují na tělo jako takové: Lidé i zvířata vlastní „basar“; muž a žena se stávají jedním „basar“. Ve druhé zprávě o stvoření jsou lidé a zvířata stvořeni zároveň v též den, dokonce i v noachických příkazech, kdy se poprvé jasně povolí konzumace masa, Bůh uzavírá smlouvu zároveň s lidmi i zvířaty zároveň (Gn 9,15). Lidé smějí jíst maso výhradně bez krve, protože v ní je duše¹¹⁸. Přiznává se tedy zvířatům duše už jen tím, že v nich koluje krev, tedy život, jsou „nefeš chajá“. Též Josefus¹¹⁹ říká, že lidem byla svěřena zvířata, aby s nimi nakládali, jak uznají za vhodné, ovšem s vědomím, že mají duši. Eschatologické texty pak popisují návrat do ráje lidstva, časoprostoru, kde lidé budou vegetariány a také zvířata budou žít z rostlinné stravy (vlk s beránkem si bude hrát).

Kněžská teologie pak rozřikává druhy obětních zvířat (roční ovce či beránci a hrdličky) a třídí je na čistá a nečistá. Izraelci též jedli maso v běžném životě i mimo oběti v chrámu, připomíná M. Z. Petropulou¹²⁰ odkazem na mišnaický traktát Chullin, jež udává pravidla pro zabíjení zvířat jak v chrámu, tak i mimo něj. Ve výjimečném případě bylo možné též zbytky z obětí prodávat na trhu, zisk z tohoto masa náležel chrámu. Lidé sekulárně jedli především ryby, ptactvo zbavené krve, ale též, v menší míře, skot a dobytek. Stáda se kvůli mléku musela probírat, přebytečná zvířata se buď zabila na oběti, nebo se mohla též prodat k profánní konzumaci.

¹¹⁸ kromě výše uvedeného také Gn 2–8, Jr 12, 12, 25, 31, 32, 27, 45, 5, Ez 20, 48, 21, 4, Jl 2, 28, Jb 12, 10, 13, 14, Ž 56, 4, 65, 2, 78, 39, 136, 25, 145, 21.

¹¹⁹ FLAVIUS, J., *Jewish Antiquities*, Book 1 §101–103 po potopě: „Yet, I exhort you to refrain from shedding human blood...The other living creatures you may use as may meet your desires and appetites, for I have made you lords of all creatures of the land and of the deep and such as hover aloft or wing the air – yet without the blood, for therein is the soul“.

¹²⁰ PETROPOULOU, M.Z., *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford Classical Monographs, 2012, s. 199–202.

Zejména v dobách vnějšího nebezpečí však lidé přilnuli k základům své víry a drželi se podrobně i jídelních předpisů. Židé v diaspoře neměli přístup ke košer stravě, a proto se masu raději často zcela vyhýbali, stávali se tak rituálními vegetariány. Odtud vyplývá i otázka po konzumaci masa a zeleniny v římské církvi v polovině prvního století.

Situace konzumace masa v církvi

„Slabí“ se v římském křesťanském společenství děsili možného znesvěcení komensalitou s pro ně nečistými, pro ně příliš liberálními „silnými“, ti se jim naopak posmívali. Pavel v Římanům 14 obě skupiny vyzývá k vzájemné snášenlivosti, protože to, co znesvěcuje, je souzení, nikoli maso.

Podobné spory začaly již mnohem dříve, když Ježíš v diskusi s farizeji prohlásil, že člověka znesvěcuje to, co z něj vychází, nikoli to, co do něj vchází, a celou diskusi rituální jídelní čistoty přesunul na etickou rovinu¹²¹. Ovšem Ježíš zákon v žádném případě neruší a nenabádá k porušování kašrutu¹²².

Bude pro nové křesťany z pohanů stačit dodržovat noachické předpisy, nebo se budou muset zavázat obřízkou k dodržení celého zákona? Apoštol Pavel varuje před obřezáváním pohanů. Ježíšovo pravidlo pak sám přebírá v Ř 14,14: Nic není nečisté samo o sobě, jen tomu, kdo to za takové považuje. Pavel zde popírá důležitost rituální čistoty věci *per se* ve prospěch čistoty svědomí.

Vedle svědectví o roztržce v Antiochii a apoštolském koncilu se nám dochoval ještě jeden důkaz o stravování církve: apoštolský dekret, jež křesťanům z pohanů prikazuje dodržovat židovské minimum, z něhož dva body se věnují jedení masa. Nesmí se jíst maso obětované modlám a nezbavené krve. Toto pravidlo pak do-

¹²¹ Mt 15, Mk7.

¹²² RESCIO, M. – WALT, L., „There Is Nothing Unclean“ Jesus and Paul against the politics of Purity?, in *ASE*, 29/2 (2012), s. 53–58.

poručuje i Pavel jako řešení krize mezi silnými a slabými v Římě. Nabádá silné, aby vyšli slabým vstříc a aby snášeli jejich slabost.

Závěr

Seznámili jsme se se stravovacími návyky římských křesťanů, ať už pocházeli z pohanské, či židovské sekce. V obou skupinách již existoval jistý druh vegetariánství. V pohanském prostředí bylo vegetariánství motivováno spíše soucitem, naopak diasporní Židé se často masu raději zcela vyhýbali proto, aby si zajistili rituální čistotu. Pavel píše v epištole těm, kdo jedí vše, o těch, kdo jedí jen zeleninu, aby jim vyšli vstříc. Jíst maso nezakazuje, ovšem nabádá církev, aby se její členové vzájemně respektovali. Ačkoli se historickým vítězem tohoto sporu stala skupina silných, přesto apoštolský dekret ohledně vyhýbání se nečistému masu nebyl v prvních stolecích zrušen. Pavel v Římanům 14 sám vyzývá pohanské křesťany, aby zachovávali apoštolské minimum, a je-li to nutné, omezili se na zeleninu. Sám se poté vědomě veřejně a písemně zavazuje, v paralelním textu (1. K 8.13), motivován láskou k slabým bratřím, že se, sám sice svobodný, stane rituálním vegetariánem.

Podiel superintendenta Pavla Jozeffyho na emancipačnom procese Slovákov

Radim Pačmár

Úvod

19. storočie má v Európe prívlastok „dlhé storočie“, „lebo jeho ideové a historické hranice tvoria roky 1789 a 1914 – čiže vypuknutie Veľkej francúzskej revolúcie na začiatku a prvej svetovej vojny na konci tohto obdobia“. ¹²³ Dochádza k zmene zaužívaných hodnôt v spoločnosti, snahy o prekonanie feudalizmu, snahy o modernizáciu a industrializáciu. Mení sa aj pohľad na človeka, na jeho jazykovú, kultúrnu a národnú identitu. Je to obdobie, ktorého politika je hlavne v mnohonárodnostnom Uhorsku charakterizovaná pojmami lojalita, etnicita, nacionalita ¹²⁴ a liberalizmus ¹²⁵.

Slovenská nacionalita a nacionalizmus vznikajú ako odpoveď na jazykovú otázku v krajine. Jej rozmach a uplatňovanie sa naplno prejavili začiatkom tridsiatych rokov 19. storočia. Maďarská idea národa a jeho politika podmienili vznik myšlienky všeslovenskej vzájomnosti. Následne dochádza k prehodnoteniu vzťahu k uhorskej vlasti v prospech vlastného národa: „Láska k národu a láska k vlasti môžu ísť veľmi pekne spolu. A v prípade rozporu, čo treba ľúbiť väčšmi? Vlasť, alebo národ? Vlasť možno ľahko nájsť kdekoľvek, národ a reč však nikdy a nikde: vlasť je mŕtva zem, cu-

¹²³ HALÁSZ, I., *Uhorsko a podoby slovenskej identity v dlhom 19. storočí*, Kalligram, Bratislava 2011, s. 38.

¹²⁴ Usporiadanie a dôrazy jednotlivých pojmov sú zoradené podľa: ŠKVARNA, D., Lojalita v kontexte etnicity a nacionality a slovenská politika v rokoch 1848/1849, in ŠUTAJ, Š. – SZARKA, L., (ed.), *Regionálna a národná identita v maďarskej a slovenskej histórii 18.–20. storočí*, Universum, Prešov 2007, s. 58.

¹²⁵ Liberalizmus uvádza historik Ivan Halász ako jednu z najdôležitejších ideológií daného obdobia, in HALÁSZ, I., *Uhorsko a podoby slovenskej identity v dlhom 19. storočí*, Kalligram, Bratislava 2011, s. 40.

dzotná hmotná miešanina, národ však, to je naša krv, duch, naše vedomie, to sme my sami.“¹²⁶ Boj za politické a jazykové práva ostáva v stredobode pozornosti slovenského nacionalizmu štyridsiatych rokov 19. storočia, ktorý reagoval na postupujúcu maďarizáciu, ktorej korene siahajú do tridsiatych rokov 19. storočia.

„Na uhorskom sneme v r. 1839–1840 bol prijatý ďalší zo série zákonov v prospech maďarčiny vo verejnom živote, najmä v školách a cirkvách.“¹²⁷ Maďarčina tak bola pozdvihnutá na oficiálnu úradnú reč. Na základe tohto zákona sa mali aj všetky cirkevné matriky a zápisnice písať po maďarsky, a to aj v tých obciach, v ktorých sa maďarsky nekázalo. Tento zákon sa mal uplatniť do troch rokov od jeho prijatia, teda do roku 1843. Rovnako sa mala uplatniť zásada, že v cirkevných zboroch, v ktorých sa nekázalo maďarsky, mohli za farárov a kaplánov voliť len takých kandidátov, ktorí ovládali maďarčinu. Od tohto roku sa pri voľbe farára a výbere kaplána stala podmienkou hlavne úroveň maďarčiny daných uchádzačov. Rovnaká podmienka platila aj v prípade učiteľov. Protestantské školy hrali veľmi dôležitú úlohu v procese maďarizácie celého 19. a začiatku 20. storočia. Svedčí o tom výrok neskoršieho ministerského predsedu I. Tiszu, ktorý povedal: „Protestantstvo tvorí korenité maďarstvo, ktoré zabezpečí maďarskosť štátu aj vtedy, keby sa tento dostal pod vplyv nemaďarských vlád; preto je želateľné, aby sa protestantské školy nezoštátňovali.“¹²⁸ Postup maďarizácie a tlak na slovenskú časť evanjelickej cirkvi bol vyvíjaný hlavne preto, že evanjelická cirkev mala za svoj liturgický jazyk, ako aj za reč kázni a školského vyučovania jazyk kralickej Biblie, poprípade slovenčinu.

¹²⁶ RAPANT, D., *Dejiny slovenského povstania r. 1848–49. I.1–2.*, Matica slovenská, Turčiansky Svätý Martin 1937, s. 58.

¹²⁷ FRANKOVÁ, L., *Dejiny ECAV na Slovensku od osvietenstva po cisársky patent*, in UHORSKAI, P. – ALBERTY, J., (ed.), *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry*, Tranoscius, Liptovský Mikuláš 2002, s. 67.

¹²⁸ SACERDOS, 20. zákonný článok z r. 1848, in *Cirkevné listy*, 12/17 (1903), s. 362.

Pavol Jozeffy

V tejto situácii zastával post superintendenta – biskupa Po-tiského dištriktu evanjelickej cirkvi Dr. Pavol Jozeffy. Narodil sa v roku 1775 vo Vrbovciah blízko hraníc s Moravou. Po štúdiu v Bratislave a v Nemecku pôsobil ako vychovávateľ v Sarvaši, ne-skôr ako farár 7 rokov v Aszóde, 12 rokov v Cinkote a nakoniec 28 rokov v Tisovci na strednom Slovensku. V roku 1823 sa stal superintendentom.¹²⁹

Prvým vážnym vystúpením Jozeffyho proti maďarizačným tendenciám v cirkvi bolo vydanie listu s názvom Pastýrsky list, adresovaný slávne evanjelické cirkvi a. v. nyiregyházske z roku 1839. Listom požadoval od miestneho cirkevného zboru, aby sa náboženstvo na všetkých školách patriacich zboru vyučovalo v ma-terinskej reči. Tento list sa stretol s pozitívnym ohlasom veriacich a v nasledovnej polemike na stránkach novín aj so všeobecným prijatím zo strany slovenských predstaviteľov oboch majoritných konfesií, ku ktorým sa Slováci hlásili. Jozeffy týmto listom žia-dala „rešpektovať osobitosť a jazykové práva Slovákov na pôde ev. cirkvi“.¹³⁰ V úradnom styku však preferoval latinčinu, o čom svedčia aj oficiálne listy, zápisnice z konventov a kanonických vi-zitácií jednotlivých cirkevných zborov, ktoré sú uložené v archíve cirkevného zboru v Tisovci a seniorálnom archíve Rimavského seniorátu ECAV ma Slovensku v Kokave nad Rimavicou.

Slovenský prestolný prosbopis v kontexte emancipácie Slovákov

Národnostná, jazyková a kultúrna politika Budapešti vo vzťahu k iným národom viedla reprezentantov slovenského národného

¹²⁹ ANTALÍK, J., Posol osvietenských myšlienok, in *Gemerské zvesti*, 3/7 (2005), s. 4.

¹³⁰ GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 31.

hnutia k snahe spísať celonárodnú petíciu. Pre nejednotný postup predstaviteľov národného života – rozdielne pohľady na jazykovú a politickú koncepciu, ako aj vzhľadom ku konfesionálnym rozdielom a z toho vyplývajúcich dôsledkov táto snaha zlyhala. Táto snaha však v krátkom čase ožila v evanjelickej cirkvi v súvisi so zvolením grófa Karola Zaya za generálneho dozorcú evanjelickej cirkvi. Jeho zvolením v roku 1840 sa sa prenáša maďarizácia na pôdu cirkvi.¹³¹ Generálny konvent ev. cirkvi v roku 1841 možno označiť za stret dvoch odlišne národne orientovaných skupín. Na Zayove obvinenia z panslavizmu reagoval Jozeffy nasledovne: „Láska k materinskej reči je svätá, jej vzdelávanie zakázať je najukrutnejším despotizmom... Československá reč je živá reč cirkevná, vzdelanie ktorej je pre každého bohoslovca nevyhnutelné. Panslavizmus politický je chiméra, panslavizmus literárny a národný je však prirodzené právo.“¹³² Svoje vystúpenie skončil výstrahou, že ak maďarizácia v cirkvi neskončí, pôjde so žalobou k panovníkovi. Tieto slová boli akýmsi podnetom pre predstaviteľov evanjelickej časti slovenského národného života na vypracovanie Slovenského prestolného prosbopisu z roku 1842, ktorý sa stal prvým verejným masovým protestom Slovákov proti maďarizačným praktikám, v tomto prípade v evanjelickej cirkvi.

Podiel na zostavení tohto protestu má Ján Kollár, Ľudovít Štúr a Ján Stehlo.¹³³ Sú pod ním podpísaní dvaja superintendenti cirkvi – Ján Seberíni a Jozeffy a mnohí iní, ako Hodža, Chalupka, Palkovič, atď. Jozeffy bol Jánom Kollárom požiadaný, aby viedol deputáciu pred panovníka. Vysoký úrad, všeobecný rešpekt v štáte a aj v slovenskom národnom hnutí, vzdelanie a vyšší vek boli predpokladom oslovenia. Jozeffy sa zdráhal prijať túto úlohu kvôli nepríjemnostiam, ktoré mal kvôli pastierskemu listu, ako aj kvôli svojej funkcii biskupa – nakoľko v prosbopise išlo hlavne o otázky

¹³¹ VESELÝ, D., *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*, Tranoscius, Liptovský Mikuláš 2004, s. 281.

¹³² GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 35

¹³³ RAPANT, D., *Slovenský prestolný prosbopis z r. 1842*, Tranoscius, Liptovský Sv. Mikuláš 1943, s. 94–98.

politického charakteru, čo v ňom vyvolávalo rozpor. Napriek počiatočnému váhaniu úlohu prijal. Pravdepodobne vďaka tomu si vyslúžil od viacerých historikov označenie za „akési svedomie Slovenska“. ¹³⁴ O Jozeffyho význame svedčí aj fakt, že Jozeffyho mienka bola smerodajná aj pre Štúra a Kollára.

Reakcia vládnych kruhov na sebe však nenechala dlho čakať. Priama konfrontácia nastala na generálnom konvente v roku 1842, na ktorom Slovenský prestolný prosbopis a celú iniciatívu Slovákov ako takú hájil superintendent Jozeffy. Reakciou na jeho reč bola snaha odvolať ho z funkcie superintendenta, kvôli čomu vznikol aj zvláštny cirkevný vyšetrovací výbor. To ho viedlo k myšlienke vzdať sa úradu dobrovoľne, avšak nakoniec ho predstavitelia slovenského národného života presvedčili, aby svoj úrad zastával aj naďalej. Svoje rozhodnutie oznámil aj pastierskym listom z roku 1846. ¹³⁵

Napriek tomu Jozeffy reagoval na správanie sa voči nemu zo strany úradov protestnými listami do Viedne. V nich podával svoje presvedčenie, že všetky národy Uhorska musia žiť „vedľa seba“. Dosiahnutie tohto stavu je možné len vo vzájomnom rešpekte a tolerancii voči jednotlivým národným a národnostným danostiam a špecifikám. V tomto období je Jozeffy zároveň odvolaný z funkcie asesora Gemersko-malohontskej stolice. To bolo ďalšou príčinou, prečo sa Jozeffy rozhodol iniciovať ďalšiu petičnú akciu Slovákov. Pred samotným odovzdaním sa však tejto myšlienky vzdal. Okolnosťami bol ale nútený ísť za uhorským palatínom Jozefom, ktorý považoval za urážku fakt, že najprv neprišli so svojimi prvými požiadavkami – Slovenským prestolným prosbopisom za ním, ale šli hneď do Viedne. Jozeffy sa tak rozhodol ale urobiť preto, lebo poznal palatínov názor na danú spoločenskú situáciu. Nevyhnutnú cestu k palatínovi napokon musel vykonať.

¹³⁴ GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 40.

¹³⁵ Pastiersky list sa nachádza uložený v čiastočne roztriedenom archíve Rimavského seniorátu.

Realizoval ju v novembri 1842 sám spomedzi všetkých členov prvej deputácie do Viedne.¹³⁶

Stretnutie s palatínom malo informatívny ráz a po počiatočnom zdaní pozitívneho výsledku pre Slovákov sa situácia vyvinula nepriaznivo. Jozeffy zvolil vyčkávaciu taktiku v nádeji pozitívnych informácií z cisárskeho dvora vo Viedni.

Jozeffy reagoval aj na Štúrovo odvolanie z bratislavského evanjelického lýcea v roku 1843. Jozeffy požadoval od bratislavského cirkevného zboru, aby prehodnotili svoje rozhodnutie a dovolili Štúrovi ďalej prednášať. Žiadal superintendenta Preddunajskej superintendencie, aby sa mocou svojho úradu a vážnosťou, ktorá z tohto úradu vyplýva zastal Štúra a Katedry reči a literatúry česko-slovenskej. Situácia na evanjelickom lýceu viedla k definitívnemu vypracovaniu a podaniu druhého prosbopisu koncom roku 1843. Opäť neuspeli ani s ním.¹³⁷ Môžeme teda konštatovať, že skúsenosť elít slovenského kultúrneho a spoločenského života, ktorých jednou z hlavných ideových postáv bol superintendent Jozeffy, viedla k racionálnejšiemu a realickejšiemu pohľadu na politický kurz Viedne voči Slovákom; viedla k užšej spolupráci slovenských vedúcich elít a rovnako aj k rozhodnutiu pracovať všetkými možnými spôsobmi na dosiahnutí svojich kultúrnych, spoločenských a politických práv.

Zpěvník evanjelický

Cirkevná pieseň tvorila jeden zo silných pilierov protestantizmu. V čase, keď boli možnosti verejného vyznávania evanjelickej viery obmedzené len na tzv. artikulárne miesta¹³⁸, tvoril Tranov-

¹³⁶ GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 42–46.

¹³⁷ GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 48–49.

¹³⁸ Artikulárnymi miestami boli 2 miesta v každej uhorskej stolici, ktoré boli vyhradené pre protestantov, kde si mohli vybudovať svoj jednoduchý drevený kostol a kde mohli verejne vyznávať svoje náboženstvo, samozrejme za prísnych podmie-

ského kancionál základ vierouky a mravouky evanjelických rodín, ktoré si udržiavali „domáce“, alebo „rodinné pobožnosti“.

V 19. storočí vyšlo v prostredí evanjelických cirkví na území Čiech a Moravy niekoľko nových spevníkov a rovnako aj v Uhorsku vyšlo viac nových oblastných spevníkov a prekladov Biblií, ktorých cieľom bolo aktualizovať reč biblickej zvesti a priblížiť ju súčasnému človeku. V tomto období silnejúcej maďarizácie tu bola zároveň aktuálna otázka spisovného jazyka, snaha zabrániť únii medzi evanjelikmi augsburského vyznania a evanjelikmi helvétskeho vyznania, čo by malo za následok jednoduchšie šírenie maďarčiny v štruktúrach novovzniknutej cirkvi, v ktorej by mali Maďari prevahu.¹³⁹

Túto situáciu si uvedomil aj superintendent Jozeffy, ktorý síce sám nebol veľmi literárne aktívny, ale bol vnímavý na potreby cirkvi, ľudí a vyvíjajúceho sa spoločenského smerovania. Slovenskí superintendenti vydali v roku 1834 pastiersky list, ktorý je výzvou pre farárov, aby sa zapojili do práce na prípravách na novom evanjelickom spevníku.¹⁴⁰ V tomto liste spomínajú superintendenti aj dôvody, prečo je nový spevník nevyhnutný. Poukazuje na fakt, že v čase vzniku Tranovského kancionála bola aktuálna vieroučná otázka piesní, súčasné piesne by sa mali orientovať hlavne biblickým smerom. Ďalej hovorí o zlej forme starého spevníka, v ktorom je mnoho piesní, ktoré nikto nespieva a tým pádom je kniha veľká, nepraktická a aj drahá. Pastiersky list kladie otázku, prečo je v evanjelickej cirkvi tento stav stále rovnaký, prečo sa nerieši, keď všetci kompetentní o tomto probléme vedia. Ako odpoveď na tieto otázky vidí tradíciu, ktorá sa už v evanjelickej cirkvi za 200 rokov používania tohto spevníka silne zakorenila. Rovnako aj la-

nok, ktoré stanovovali Šopronské artikuly. Na týchto miestach mohli mať aj svojho farára, ktorý však nemohol navštevovať iné obce, ktoré boli súčasťou cirkevného zboru a nemohol tam vykonávať žiadne bohoslužebné úkony.

¹³⁹ GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967, s. 28–29.

¹⁴⁰ Celé znenie pastierskeho listu dostupné v prílohe článku Ľudovíta Šenšela *Ako došlo k Zpěvníku?*, in ŠENŠEL, L., *Ako došlo k Zpěvníku?*, in OBERUČ, J., (ed.), *Sborník Zpěvníka evangelického*, Transcius, Liptovský Svätý Mikuláš 1942, s. 169–172.

komstvo ľudí, ktorí si radšej kúpia lacnejší starý spevník bez opráv, ako drahší nový opravený spevník, či náročnosť úlohy vydať nový spevník, nakoľko zostaviť a viesť spevníkovú komisiu vyžaduje množstvo času a síl.¹⁴¹

Okrem pastierskeho listu kontaktoval superintendent aj súkromným listom viacerých predstaviteľov kultúrneho života – či už tých literárne známejších, alebo len začínajúcich. Oslovil ich s prosbou, aby sa podieľali na tvorbe spevníka osobne, ale aby aj oslovili potencionálnych autorov z prostredia cirkvi.¹⁴²

Ohlas na Jozeffyho iniciatívu nebol taký mohutný, ako sa očakával. Jozeffy dokonca prejavil pochybnosti, či sa vôbec niekedy podarí nový spevník zostaviť a vydať. Veľkú nádej vložil Jozeffy do Jána Kollára. V ňom našiel oporu pre toto dielo.

Práca, ktorá sa na spevníku začala v roku 1834, pokračovala až v roku 1838. Od tohto roku začínajú na prípravných prácach participovať viacerí ochotní spolupracovníci, ktorí posielajú piesne, ktoré napísali, či preložili. Vytvorili sa aj pravidlá, na základe ktorých pracovala spevníková komisia. V roku 1840 už mali dostatočné množstvo materiálu, ktorý mohli začať triediť. Tejto práci predsedal Jozeffy. Bolo viditeľné, že spevník bude mať dobré ohlasy a že je výsledkom kolektívnej práce.¹⁴³ Z celkového vyznenia piesní cítiť „úsilie odbarokizovať duchovnú pieseň a prikloniť sa k osvietenisko-racionalistickej poetike“.¹⁴⁴

Spevníková komisia, ktorej úlohou bolo dať spevníku definitívnu podobu, sa stretla v máji 1841 v Brezne. Tu počas dvoch týždňov rokovali zástupcovia dištriktov o jednotlivých piesňach na základe ich literárnej a hudobnej úrovne. Na konci rokovania

¹⁴¹ ŠENŠEL, L., Ako došlo k Zpěvníku?, in OBERUČ, J., (ed.), *Sborník Zpěvníka evangelického*, Tranoscius, Liptovský Svätý Mikuláš 1942, s. 169–172.

¹⁴² Takýmto spôsobom oslovil aj Augusta Horislava Škultétyho a zároveň ho poprosil, aby na pôde evanjelického lýcea v Bratislave oslovil potencionálnych autorov piesní. In MICHALIČKA, V., *August Horislav Škultéty (učiteľ a pedagóg)*, Eko-konzul, Bratislava 2012, s. 27.

¹⁴³ ŠENŠEL, L., Ako došlo k Zpěvníku?, in OBERUČ, J., (ed.), *Sborník Zpěvníka evangelického*, Tranoscius, Liptovský Svätý Mikuláš 1942, s. 159.

¹⁴⁴ MICHALIČKA, V., *August Horislav Škultéty (učiteľ a pedagóg)*, Eko-konzul, Bratislava 2012, s. 28.

vydali superintendenti prípis o vydaní nového Zpěvníka evanjelického. Pred definitívnym vydaním spevníka sa spevníková komisia zišla ešte na dvoch stretnutiach v Banskej Bystrici a v Liptovskom Svätom Mikuláši. Okrem iného sa uzniesli, že spevník vyjde v náklade 20 tisíc kusov. Spevník vyšiel v roku 1842 a o vďake a radosti z tohto diela písal Jozeffy, ktorý mal na tomto spevníku nemalý podiel, Kollárovi list, v ktorom píše, že „náš Zpěvník již docela vyhotovený jest, z toho se velmi těším, že sem se toho ještě dožil“¹⁴⁵.

Záver

Emancipácia Slovákov súvisela s rastúcou emancipáciou národov Uhorska. Poznáme mnohých významných Slovákov, ktorí stáli v tomto procese na čelných miestach. Ich práci sa venuje veľká pozornosť vo všetkých smeroch ich pôsobenia. Súčasťou tohto pohybu sú aj iné osobnosti, ktoré sa z rôznych príčin nedostali do širokého národného povedomia. Jednou z nich je aj superintendent Pavol Jozeffy, ktorý prispel nemalou mierou do procesu formovania národných, sociálnych, kultúrnych a politických požiadaviek Slovákov, ako aj slovenských evanjelikov, výsledok čoho môžeme poznať v evanjelickej cirkvi do dnešných dní v podobe zachovaného Augsburgského vyznania, ako aj v mnohých piesňach zo Zpěvníka evanjelického, ktoré prešli v roku 1992 do Evanjelického spevníka, ktorý sa používa v Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku do dnešných dní.

¹⁴⁵ ŠENŠEL, L., Ako došlo k Zpěvníku?, in OBERUČ, J., (ed.), *Sborník Zpěvníka evanjelického*, Tranoscius, Liptovský Svätý Mikuláš 1942, s. 168.

Protestantské patenty (1859, 1861) vydané v Habsburskej monarchii: porovnanie, vplyv, dôsledky

Michaela Poschová

Úvod

Habsburská monarchia, ktorá existovala od roku 1526 až do roku 1867¹⁴⁶, sústreďovala v sebe mnohé krajiny a územia, ktoré mali svoje vlastné špecifiká, históriu, kultúru, zvyky i náboženskú tradíciu a prax. Napriek týmto odlišnostiam sa panovník František Jozef v rokoch po revolučných udalostiach rokov 1848 – 1849, snažil zaviesť absolutistický režim pre všetky korunné krajiny a územia patriace k ríši, čím by sa vytvorila istá forma uniformity a jednoty vo všetkých častiach monarchie. Obdobie, ktoré je známe tiež ako neoabsolutizmus, či Bachov absolutizmus, sa stalo symbolom pre centralizáciu, germanizáciu, byrokráciu a jednotvárnosť. Táto jednotvárnosť sa mala prejaviť vo všetkých sférach života, teda ako politického, spoločenského, kultúrneho, tak aj náboženského, a to najmä v protestantizme. Výsledkom týchto snáh v riešení protestantskej otázky boli dva patenty, ktoré panovník František Jozef vydal, a to Cisársky patent z dňa 1. septembra 1859 platný pre Uhorsko, Chorvátsko-slavónske kráľovstvo, Srbskú vojvodinu s Temešvársnym Banátom a Hraničné územie, teda krajiny Zalitavska a Cisársky patent z dňa 8. apríla 1861, ktorý bol záväzný pre územie Predlitavska.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Rok Rakúsko-Uhorského vyrovnania, v širšom zmysle by sme mohli hovoriť o jej existencii až do roku 1918.

¹⁴⁷ Sem patrili: Arcivojvodstvo Rakúsko pod Enžou i nad Enžou; Soľnohradské vojvodstvo; Štajerské vojvodstvo; Korutánske a Kranské vojvodstvá; Kniežacké grófstva Gorica a Gradisca; mesto Trest s jeho územím a Istrijské markgrófstvo; Tirolské kniežatské grófstvo a Voralbersko; České kráľovstvo s Moravským markgrófstvom; Hornosliezske a Dolnosliezske vojvodstvo; Haličské a Vladimírske

Rozdielnosť podmienok v Predlitavsku a Zalitavsku pred vydaním patentov

Protestantská otázka si v Predlitavsku a Zalitavsku vyžadovala odlišnú pozornosť, ako na to vo svojej korešpondencii upozornil aj samotný minister vnútra, Alexander Bach: „V rakúskych korrúnnych krajinách nie je protestantizmus vôbec nebezpečný; tu ho môžeme kľudne prenechať biskupom, môžeme ho dosadiť na listinu vymierajúcich: nové zákony, nariadenia o zmiešaných manželstvách atď. to dokonajú. Inak je to v Uhorsku, tam je protestantizmus mocou, áno rodenou opozíciou. Tu nestačí len protiváha rímskeho a gréckeho katolicizmu; štát sám musí zasiahnuť.“¹⁴⁸

Jednou z príčin, prečo protestantizmus v Predlitavsku, nebol nebezpečný, bolo iné konfesiónálne a národné rozloženie obyvateľstva. Zatiaľ čo v Zalitavsku protestantizmus predstavoval protiváhu k rímskemu katolicizmu, v Predlitavsku počet protestantov tvoril zanedbateľnú časť, ktorá nevzbudzovala obavy. Podobne tomu bolo aj v otázke národnostného rozvrstvenia obyvateľstva. V Predlitavsku tvorilo obyvateľstvo v jednotlivých krajinách viac-menej jednoliaty národný celok. V Zalitavsku, a to najmä v Uhorsku, vedľa seba žili Maďari, Nemci a slovanské národy (v prevažnej miere Slováci). Toto spolužitie bolo národno-emancipačným hnutím napäté a viedlo ku konfliktom medzi jednotlivými národnostnými skupinami, pričom protestantské cirkvi v Uhorsku boli využívané a zneužívané na dosiahnutie politických cieľov.

Rozdielny bol aj pohľad na právne postavenie protestantizmu. V Uhorsku sa nadväzovalo na výsledky mierových dohôd z Viedne (1606) a Linzu (1645), na 26. článok prijatý na sneme v Bratislave (1790–1791) a na predrevolučný článok 20 z roku 1848. V Predlitavsku sa zase protestanti snažili zmeniť svoj status z trpených cirkví

kráľovstvo s Osvienčimským a Zatorským vojvodstvom; Krakovské veľkovojsvodstvo a Bukovinské vojvodstvo.

¹⁴⁸ Korešpondencia A. Bacha, in ROGGE, W., *Österreich von Világos bis zur Gegenwart, Das Dezennium des Absolutismus*, I., Verlag F.A. Brockhaus, Leipzig 1872–73, s. 358.

na cirkvi s rovnoprávnym postavením. Túto zmenu priniesla Pillersdorfská ústava z roku 1848, ktorá garantovala úplnú náboženskú slobodu ako aj slobodu vo svedomí všetkým občanom a odstránila ešte doposiaľ jestvujúce rozdiely v postoji k jednotlivým konfesiám.¹⁴⁹ Situácia v oboch častiach krajiny sa však zmenila po potlačení revolúcie rokov 1848–1849. V celej Rakúskej monarchii bol vyhlásený výnimočný stav, ktorý sa rovnal vojenskej diktatúre. Napriek výnimočnému stavu platnému pre celú monarchiu sa pomery v jednotlivých korunných krajinách líšili, a to najmä v otázke vnímania protestantizmu. V Uhorsku videla vláda v protestantizme „revolučného ducha“, ktorého bolo potrebné odstrániť, a to nariadeniami a vyhláškami. Takto bolo vydané Haynauovo nariadenie v roku 1850¹⁵⁰ a neskôr Albrechtova vyhláška z roku 1854¹⁵¹, ktoré de facto zrušili cirkevnú autonómiu oboch evanjelických cirkví, teda evanjelickej cirkvi augsburského i helvétskeho vyznania. Snaha po vytvorení jednotnej ústavy a nápravy cirkevných pomerov, ktoré mal určovať štát len umocnila negatívny postoj voči absolutistickému režimu. Predlitavsko však napriek výnimočnému stavu neutrpelo natoľko, ako tomu bolo v prípade Uhorska. Výnimočný stav so sebou priniesol naoktrojovanú ústavu grófa Stadionu (1849), ktorá, ako to zhodnotil F. Prinz: „sa pridŕžovala základných slobôd, medziiným aj náboženskej slobody a práva na vykonávanie náboženskej praxe.“¹⁵² Protestantov vo Viedni však popudil Konkordát, uzavretý medzi Rímskokatolíckou cirkvou a panovníkom Františkom Jozefom, nakoľko sa obávali zrušenia ich garantovaných práv a rozšírenia právomocí katolíckej cirkvi

¹⁴⁹ PILLERSDORFSCHES VERFASSUNG, Alleröchstes Patent vom 25. April 1848. Verfassungs-Urkunde des österreichischen Kaiserstaates, [on line], [cit. 23.3.2014], dostupné z: <http://www.jku.at/kanonistik/content/pillersdorfscheVerfassung.pdf>.

¹⁵⁰ SRV. BORBIS, J., *Die Evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer Gechichtlichen Entwicklung*, Verlag der Beck'schen Buchhandlung, Nördlingen 1861, s. 240.

¹⁵¹ *Támtiež*, s. 252.

¹⁵² PRINZ, F., Die böhmischen Länder von 1848 bis 1914, in AA.Vv., *Die böhmischen Länder im Habsburgerreich 1848–1919. Bürgerlicher Nationalismus und Ausbildung einer Industriegesellschaft*, III, Verlag Karl Bosl, Stuttgart 1968, s. 112.

na území Rakúskej monarchie, čím by rovnoprávne postavenie protestantov a katolíkov bolo opätovne narušené.

Protestantské cirkvi v oboch častiach monarchie teda riešili odlišné problémy. Zatiaľ čo protestanti v Zalitavsku žiadali návrat k stavu pred roku 1848 a odmietali vmiešavanie sa vlády do cirkevných záležitostí, protestanti v Predlitavsku hlásali nasledovné tézy: „Sloboda náboženstva a svedomia! Slobodné vykonávanie cirkevnej praxe! Sloboda v cirkvi! Svornosť a spolupráca medzi cirkvou a štátom!“¹⁵³

Protestantské patenty (1859, 1861)

Výsledkom snáh viedenskej vlády po definitívnom vyriešení protestantskej otázky boli dva protestantské patenty – Cisársky patent zo dňa 1. septembra 1859 platný pre Zalitavsko a Sedmohradsko a Cisársky patent, ktorý vyšiel o dva roky neskôr, 8. apríla 1861, záväzný pre Predlitavsko. Patent¹⁵⁴ účinný pre Uhorsko rozšíril práva evanjelikov oboch vyznaní v nasledovných oblastiach: na ministerstve kultúry sa malo zriadiť nové oddelenie, akýsi poradný orgán (konzistórium), ktorý by pozostával výlučne len z evanjelikov; podobne sa mal zriadiť aj najvyšší cirkevný súd, ktorý by riešil právne záležitosti danej cirkvi; duchovný sa vo svojom úrade mal stať nedotknuteľným, podobne ako to bolo v prípade rímskokatolíckeho duchovného; svetské úrady mali v prípade nebezpečenstva a ohrozenia záujmov protestantských cirkví možnosť vystupovať so svojou mocou pri ochrane blaha týchto cirkví a evanjelickým cirkvám oboch vyznaní mal byť priznaný ročný paušál zo štátnej pokladnice. Zaujímavým sa stalo aj delenie na šesť superintendencií, pri ktorých sa zohľadňovalo národnostné

¹⁵³ SCHWARZ, K.W., Vom Protestantenpatent (1861) zum Protestantengesetz (1961), in *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantisches Abenteuer*, Geschichtsverein f. Kärnten, Klagenfurt 2011, s. 363.

¹⁵⁴ Znenie patentu sa nachádza v nemeckom jazyku in GOTTAS, F., *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*, Verlag R. Oldenbourg, München 1965, s. 176–185.

rozvrstvenie obyvateľstva. Podľa Gottasa mohli protestantov presvedčiť o vôli presadiť patent najmä dve skutočnosti – vyplatenie ročného paušálu, pričom sa panovník vyjadril, že prispeje aj istou finančnou dotáciou chudobným zborom a seniorátom oboch protestantských cirkví a tiež zriadením oddelenia na ministerstve kultúry pre záležitosti evanjelikov v Uhorsku.¹⁵⁵

Cisársky patent z dňa 8. apríla 1861 sa ideovo nelíšil od patentu z roku 1859, ktorý tvoril podľa Schwarza „vzor v legislatívnom rozpracovaní patentu záväzného pre Predlitavsko“. ¹⁵⁶ Ako ďalej Schwarz uvádza, dôvodom pre vydanie tohto druhého patentu mohlo byť aj „napravenie poškodenej povesti Rakúska v ‚evanjelickom Nemecku‘, čím sledovali zahraničnopolitické ciele“¹⁵⁷, nakoľko si Viedeň bola vedomá negatívneho dopadu Konkordátu na evanjelické cirkvi oboch vyznaní a týmto patentom chcela zmierniť obavy protestantov. Minister Schmerling predniesol vo svojej reči zo dňa 17. februára 1861¹⁵⁸ dva body, ktoré by sa mali v nadchádzajúcom patente zohľadniť – evanjelici oboch vyznaní si majú svoje cirkevné záležitosti spravovať samostatne a na „večné časy“ im musí byť garantované slobodné vykonávanie ich náboženskej praxe. Spomínané dve základné tézy návrhu Schmerlinga boli do patentu¹⁵⁹ zakomponované spoločne s nasledovnými bodmi: evanjelici oboch vyznaní si mohli slobodne voliť svojich zástupcov; evanjelické konzistoriá, ktoré existovali vo Viedni už pred vydaním Patentu sa mali premenovať na „evanjelickú vrchnú cirkevnú

¹⁵⁵ GOTTAS, F., *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*, Verlag R. Oldenbourg, München 1965, s. 111.

¹⁵⁶ SCHWARZ, K.W., Vom Protestantenpatent (1861) zum Protestantengesetz (1961), in *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantisches Abenteuer*, Geschichtsverein f. Kärnten, Klagenfurt 2011, s. 367.

¹⁵⁷ *Támtiež*, s. 363.

¹⁵⁸ VORTRAG DES STAATSMINISTERS ANTON RITTER VON SCHMERLING, Zahl 828/StM I. vom 17. Februar 1861, [on line], [cit. 23.3.2014], dostupné z: <http://www.oesta.gv.at/DocView.axd?CobId=42580>.

¹⁵⁹ Celé znenie Patentu z roku 1861 in MANZ, F., *Manz'sche Gesetz-Ausgabe. Protestanten-Gesetz. Das Kaiserliche Patent vom 8. April 1861*, Verlag von Friedrich Manz, Wien 1866, s. 1–8.

radu“, ktorá mala byť ponechaná vo Viedni; protestanti sa mohli spoliehať na ochranu a podporu svetskej moci v prípade nebezpečenstva alebo ohrozovania ich garantovaných práv; protestanti si mohli slobodne zriaďovať školské inštitúcie; štát povolil tiež vytvárať si štipendijné a podporné fondy a tiež prisľúbil prispieť paušálnou čiastkou zo štátnej pokladnice na podporu cirkevných záležitostí. Interkonfesionálne vzťahy sa však v tomto patente neriešili, respektíve boli ošetrované len vyhybavo.

Oba patenty teda riešili podobné myšlienky a zaručovali podobné práva a slobody v cirkevnej správe a organizácii, napriek tomu boli rozdielne prijaté, nakoľko v Zalitavsku sa vytvorila promaďarsky orientovaná strana veriacich, tzv. autonomisti, ktorá požadovala späťvzatie patentu z roku 1859. V Predlitavsku bol patent prijatý, no aj tu sa ukázali isté prvky nespokojnosti vzhľadom na neriešenie pálčivých otázok, ako napríklad vzťah medzi katolíckou cirkvou a protestantizmom.

Reakcie a dôsledky vydania patentov

Patent v Uhorsku sa nestretol s jednotným pozitívnym ohlasom, ako to Viedeň predpokladala, práve naopak. Už pred vydaním Patentu sa postupne formovali dve strany, ktoré sa po jeho vydaní stali neprehliadnuteľné, tzv. patentalisti, pozostávajúci zo Slovákov a väčšej časti Nemcov, ktorí sa snažili odstrániť maďarizáciu v cirkvi a tiež prijať jednotnú cirkevnú ústavu, ktorá evanjelickej cirkvi chýbala. Druhú skupinu vytvorili, už spomínaní autonomisti, pozostávajúci z promaďarsky orientovanej šľachty a veriacich, ktorí vnímali zásahy Viedne do cirkevného riadenia ako neoprávnené a protizákonné. Ako uvádza F. Gottas: „protestanti v patente zo dňa 1. septembra videli tzv. ‚netvora‘ ríšskej jednoty a potláčanie všeobecnej slobody. Boj proti Protestantškému patentu mal prispieť k tomu, aby bol absolutistický režim defi-

nitívne zničený.¹⁶⁰ Na inom mieste opisuje F. Gottas atmosféru, ktorá v Uhorsku vznikla po vydaní Patentu: „absurdné klebety, zlomyseľné klamstvá, nedôvera, necirkevnosť, opozičníctvo, odsúdenia, procesy, politické a národnostné agitácie.“¹⁶¹ Patentalisti, reprezentovaní K. Kuzmánym, či J. M. Hurbanom sa snažili prostredníctvom článkov presvedčiť veriacich o vhodnosti a správnosti prijatia patentu, ako tak učinil Kuzmány v Cirkevných listoch z roku 1864, v ktorom podáva tri dôvody prijatia patentu: 1. panovník má právo vydať patent, nakoľko mu to umožňuje jeho správcovstvo nad cirkvou; 2. patent je dobrý a vhodný, v ničom neodporuje učeniu cirkvi a napokon 3. patent bojuje proti únii, ktorá by vznikla z politických dôvodov, čím by sa stala opätovne prostriedkom maďarizácie.¹⁶² Autonomisti však naďalej žiadali návrat k pomerom pred roku 1848, zvolanie synody a zrušenie patentu. Neustále ponosy, rozbroje, deputácie autonomistov do Viedne, zhoršujúca sa zahraničná politika, prinútila Viedeň definitívne pochovať nádej na vyriešenie protestantskej otázky politickým zásahom. V roku 1860 prišlo k späťvzatiu patentu de facto a o sedem rokov aj de jure.

Situácia v Predlitavsku po vydaní patentu sa líšila od tej v Uhorsku. Protestantský patent bol protestantmi vnímaný ako *magna charta* evanjelických cirkví, ktorým boli rozšírené práva protestantov do dovtedy nevídaných rozmerov. Zároveň sa týmto patentom uznávalo rovnocenné postavenie medzi evanjelikmi oboch vyznaní s ostatnými cirkvami. Ako však upozorňuje Schwarz: „nemôžeme prehliadnuť, že toto zrovnoprávnenie sa uskutočnilo len na teoretickej úrovni, ktorá však nemohla znížiť silne katolícky charakter

¹⁶⁰ GOTTAS, F., *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*, Verlag R. Oldenbourg, München 1965, s. 96.

¹⁶¹ *Tamtiež*, s. 102.

¹⁶² KUZMÁNY, K., Pre aké a ktoré príčiny prijali sme my patent cisársky z 1-ho Sept. 1859 a následkom jeho ministerské prozatímné nariadenie z 2.9. 1859, in *Cirkevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské*, II/5 (1864), s. 209–222; II/6–7 (1864), s. 260–271.

Habsburskej monarchie.¹⁶³ V prípade Cisárskeho patentu išlo teda o relatívne zrovnoprávnenie, ktoré však vyvolalo negatívne reakcie na katolíckej strane. Samotný pápež Pius IX. sa obával neustále sa zväčšujúcich práv nekatolíkov v Rakúsku. Podobne aj istá časť protestantov napadla patent, no z opačného dôvodu, ako v prípade pápeža, a to z toho dôvodu, že právomoci a slobody sa im zdali nedostatočné na danú dobu. V každom prípade drvivá väčšina protestantov Predlitavska Cisársky patent prijala, čomu nasvedčuje aj skutočnosť, že patent z roku 1861 bol v Rakúsku platný až do roku 1961.

Záver

Ako bolo v príspevku znázornené, dva ideovo podobné dokumenty, v tomto prípade dva patenty vyvolali odlišnú reakciu v jednotlivých krajinách prislúchajúcich k rovnakej monarchii. Protestantský patent z 1859 bol vnímaný ako nátlak a nebezpečenstvo vládnej Viedne, ktorá zasahovala do kompetencií cirkvi. V Zalitavsku narazil teda Protestantský patent na nevyriešenú národnostnú otázku ako aj na otázku vzťahu medzi cirkvou a štátom. V Predlitavsku, kde sa protestantizmus nevnímal ako hrozba, či hroziace nebezpečenstvo, bol aj vzťah medzi štátom a cirkvou uvoľnenejší, aj keď hlavným dôvodom nespokojnosti v prípade protestantov bolo zreteľné protežovanie rímskokatolíckej cirkvi. Napriek tomuto postoju sa však Protestantský patent z roku 1861 mohol tešiť úspechu, ktorý Viedeň na čele s panovníkom Františkom Jozefom, očakávala aj od Patentu vydaného o dva roky skôr.

¹⁶³ SCHWARZ, K.W., Vom Protestantenpatent (1861) zum Protestantengesetz (1961), in AA.Vv., *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantisches Abenteuer*, Geschichtsverein f. Kärnten, Klagenfurt 2011, s. 368.

Prínos Mons. Daniela Faltina pri obnove Cirkvi na Slovensku po roku 1989

Katarína Russinová

Úvod

S citom vlastenectva sa úzko spája hrdosť na vlast, na významné osobnosti, ktoré príkladom svojho života a výsledkami svojej práce významne prispeli k dobru spoločnosti. O pápežskom prelátovi, Mons. Faltinovi, rodákovi z Kurimian v okrese Levoča, nebola doposiaľ vydaná ucelená životopisná práca. Cieľom príspevku je v základných rysoch poukázať na život, veľkosť, prínos a dielo jednej z osobností slovenského povojnového exilu. Príspevok je vypracovaný na základe primárnych prameňov získaných zo súkromného archívu Mons. Daniela Faltina. Tento rozsahom nie veľký archív je v správe súdneho vikára Spišskej diecézy, Mons. prof. Jána Dudu. Možnosť spracovať a analyzovať kompletnú písomnú pozostalosť Mons. Daniela Faltina bola jedinečnou príležitosťou ako odbornej i širokej verejnosti pripomenúť tohto človeka – exulanta, odborníka na cirkevné manželské právo. Pri tejto analýze spolupracovali aj historik doc. Ivan Chalupecký a dr. Ján Dravecký.

Život a štúdia pred exilom

Juraj Faltin sa narodil 21. apríla 1927 v obci Kurimany v okrese Levoča, ako druhé zo siedmych detí rodičov Michala a Žofie, rodenej Pollákovéj. Ľudovú školu navštevoval Juraj od roku 1933 do roku 1939 v Kurimianoch, neskôr pokračoval na Štátnej meštianskej škole v Levoči. Od roku 1941 navštevoval Rímskokatolícke biskupské slovenské gymnázium v Levoči, ktoré bolo v roku

1945 premenované na Štátne gymnázium v Levoči. Počas štúdií v Levoči býval v internáte v kláštore minoritov. Zaujímavosťou je, že v šiestom ročníku gymnáziá musel skladať opravnú skúšku zo slovenského jazyka a literatúry. Nevieme, čo bolo príčinou jeho neprospechu. Paradoxne sa ten, ktorý mal ťažkosti so slovenským jazykom, neskôr naučil plynule hovoriť ôsmymi jazykmi. Dá sa predpokladať, že spoločný život v komunite minoritov počas gymnaziálnych štúdií ho priviedlo v roku 1947 k rozhodnutiu odísť k bratom minoritom do Opavy. Tam prijal rehoľné meno Daniel. Ako rehoľník si potom každý rok svoje večné sľuby obnovoval vždy k 10. septembru.¹⁶⁴

Barbarská noc

Katolícka Cirkev vo vtedajšom Československu od začiatku odmietala komunistickú ideológiu a preto sa pre nastupujúci komunizmus stala hlavným nepriateľom. V krátkom čase po zmocnení sa vlády komunistami bolo jasné, že katolícka Cirkev sa konfliktu s nimi nevyhne.¹⁶⁵

Jedným z otvorených útokov na cirkevnú štruktúru bola aj tzv. Barbarská noc z 13. na 14. apríla 1950 keď bola na Slovensku ale aj v Čechách a na Morave pomocou milície a štátnej bezpečnosti zlikvidovaná väčšina mužských kláštorov. Zvyšok bol zlikvidovaný v noci z 3. na 4. mája 1950. Podobne to bolo aj so ženskými kláštorami v čase od 28. do 30. augusta 1950.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu*, ktorý obsahuje neinventarizovanú osobnú písomnú pozostalosť po Mons. Faltinovi.

¹⁶⁵ Srv. KUMOR, B. – DLUGOŠ, F., *Cirkevné dejiny. Súčasné obdobie 1914–2000*, Vydavateľstvo Nadácia Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2004, s. 401.

¹⁶⁶ Srv. ŠILHÁR, A., *Hodina temnosti*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999, s. 9–20.

Útek

V noci 13. apríla 1950, bol Daniel Juraj Faltin zhodou okolností doma v Kurimanoch, a nie v rehoľnom dome minoritov v Opave. Odtiaľ by bol s najväčšou pravdepodobnosťou tiež prevezený do niektorého z koncentračných kláštorov. Juraj Faltin, teraz už brat Daniel, študoval teológiu a pripravoval sa na kňazstvo v Kňazskom seminári v Brne. Koncom júla 1950 bol tento seminár zrušený. Preto Daniel pokračoval v štúdiách psychológie na Univerzite T. G. Masaryka v Brne. Všetky plány slúžiť Cirkvi chcela štátna moc zničiť u mladých bohoslovcov tým, že ich povolávala na výkon povinnej vojenskej služby. Na túto službu mal 25. októbra 1950 nastúpiť aj vtedy 23 ročný rehoľník, študent psychológie, Daniel Juraj Faltin. V roku 1949 mal kvôli vysokej škole odloženú povinnú vojenskú službu do ukončenia štúdií. Už vtedy mal vo vojenskom liste, vydanom Vojenským útvarom České Budějovice, pri dôvode odkladu poznámku „bohoslovec”. Počas pravidelných bohoslužieb pre slovenských študentov v Brne sa zoznámil s istým saleziánskym kňazom. Ten Daniela asi v polovici októbra 1950 dostal do skupiny saleziánov, s ktorými prišli zo Šaštína cez Malacky k slovensko-rakúskym hraniciam. V noci z 20. na 21. októbra 1950 preplávali rieku Moravu a dostali sa do Rakúska. Veľká túžba stať sa kňazom viedla Daniela k opusteniu rodného Slovenska. Do Ríma prišiel Daniel Faltin dňa 6. novembra 1950 o 7.00 hodine po dva a pol týždni cesty.¹⁶⁷

Život v exile – Lateránska Univerzita v Ríme

Emigráciou sa dostal Daniel do inej krajiny, do iného cirkevného, kultúrneho a akademického prostredia. Dá sa predpokladať, že to bolo rehoľné spoločenstvo, kde našiel Daniel svoj nový domov.

¹⁶⁷ Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu.*

Potom mohol pokračovať v teologických štúdiách. V lete 1951 bol Danielovi Faltinovi udelený titul Bakalár teológie na Pápežskej teologickej fakulte sv. Bonaventúru. Po skončení prvých štúdií bol 29. marca 1952 vysvätený na kňaza v Bazilike Dvanástich apoštolov v Ríme. Primičnú sv. omšu obetoval Najvyššiemu 30. marca 1952 o 9. hodine vo vatikánskych kryptách na hrobe sv. Petra. Štúdia teológie dokončil 8. januára 1955 obhajobou dizertačnej práce *De canone 28. Chalcedonensis a. 451: Origo, sensus et consequentiae* (Kánon 28. Chalcedónskeho koncilu r. 451: Pôvod, zmysel, dôsledky). Za túto prácu mu bol udelený titul Doktor teológie. Kánonické právo, rímske právo a civilné právo študoval na Právnickej fakulte Pápežskej Lateránskej univerzity v Ríme od roku 1954 do roku 1959. Titul Doktor obojakého práva (*in utroque iure*) získal obhajobou dizertácie s názvom *De obligatione impedendi fructus beneficij superfluos pro pauperibus aut piis causis* (O povinnosti rozdeliť nadbytočné príjmy z cirkevných benefícií chudobným alebo charitatívnym ústavom). Tretí doktorát, tentoraz z východného kánonického práva získal v roku 1960 obhajobou práce *De immunitatibus ecclesiasticis in iure graeco-romano* (O nedotknuteľnosti kňazov v grécko-rímskom práve). Okrem toho v rokoch 1957 až 1960 absolvoval „Studium Rotale“ Apoštolského tribunálu Rímskej Roty. Dňa 21. decembra 1961 mu bol udelený Diplom advokáta Rímskej roty a stal sa asistentom sekretára Kongregácie pre východné cirkvi.¹⁶⁸

V rokoch 1959 až 1969 pôsobil Juraj Daniel Faltin ako docent kánonického práva na Pápežskej teologickej fakulte sv. Bonaventúru v Ríme a od roku 1961 do roku 1974 ako profesor na Pápežskej právnickej fakulte Lateránskej univerzity v Ríme. Od roku 1961 vyučoval východné kánonické právo, neskôr tiež vyučoval historicko-právnu metodológiu. V akademickom roku 1971–1972 prednášal na témy „O časných majetkoch Cirkvi“ a „Inštitúcie kánonického práva“. Bol tiež vedúcim katedry „De rebus“ Ústavu obojakého práva. V rokoch 1972–1975 začala Sv. Stolica vyjednávať s vládou vtedajšej ČSSR kvôli menovaniu nových biskupov

¹⁶⁸ Srv. *Tamtiež*.

a zriadeniu cirkevnej provincie. Vláda ČSSR žiadala výmenou za to zrušenie Ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme a odvolanie z Ríma kardinála Jozefa Tomku, Mons. Štefana Nahálku, Mons. Daniela Faltina a biskupa Pavla Hnilicu. Podmienkou pri vyjednávaní, ako to uvádzal páter Daniel, bol aj jeho odchod z Lateránskej Univerzity. Od roku 1974 sa preto venoval výlučne činnostiam advokáta Apoštolského tribunálu Rímskej Roty, ktorý sa zaoberá predovšetkým kauzami manželskej nulity.¹⁶⁹

Fyzický kontakt s rodinou žijúcou na Slovensku kvôli snahám o zastavenie aktivít pátra Daniela neboli do roku 1965 žiadne. Korešpondencia od Mons. Daniela neskôr prichádzala vždy na adresu sestry žijúcej v Levoči už s manželovým priezviskom Ordzovenská. Prvé stretnutie s otcom počas emigrácie sa uskutočnilo v roku 1965 v Ríme. Vycestovať za synom umožnili československé úrady Michalovi Faltinovi pod podmienkou, že ho presvedčí, aby sa vrátil domov. Ďalšia návšteva rodiny sa uskutočnila v roku 1968. Sestra Tereza, brat Štefan a otec vtedy navštívili s Mons. Danielom aj spomínaný Ústav sv. Cyrila a Metoda. Pri týchto cestách sa snažili preniesť cez hranice rôzne liturgické knihy, spevníky.¹⁷⁰

Pastoračné aktivity

Ako pri jednej príležitosti Mons. Daniel poznamenal: *„Byť kňazom znamená nielen dávať to, čo som z milosti zadarmo dostal, ale absolútne sa vedieť rozdať podľa príkladu Krista, ktorý práve v Eucharistii rozdáva samého seba.“* Mons. Daniel Faltin vo svojej pastoračnej službe mnoho cestoval. Ak už nemohol pôsobiť ako kňaz vo svojej vlasti, snažil sa pomáhať poznávať Stvoriteľa svojim krajanom, žijúcim mimo Slovenska. Generálny minister minoritov Viktor Constantini vydal 3. júla v roku 1956 Danielovi Faltinovi povolenie cestovať do Francúzska za účelom pastoraácie medzi tamajšími

¹⁶⁹ Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu.*

¹⁷⁰ Srv. *Tamtiež.*

Slovákmi. Ďalší dekrét vydaný generálnym vikárom Kolínského arcibiskupstva 3. septembra 1956 ukladá Mons. Faltinovi právo kázať a vysluhovať sviatosti na území arcibiskupstva v Kolíne v danom roku. Mons. Daniel Faltin sa, ako jeden z mála Slovákov, aktívne zúčastnil na koncilových prácach počas zasadnutí Druhého vatikánskeho koncilu. Počas trvania koncilu bol vymenovaný za odborného poradcu (peritus) v koncilovej komisii *Pre východné cirkvi* a v koncilovej komisii *Pre disciplínu kléru a kresťanského ľudu*.¹⁷¹

Ďalšie aktivity

Po Druhom vatikánskom koncile bol Mons. Faltin členom rôznych špeciálnych komisií a autorsky sa podieľal na tvorbe viacerých cirkevných dokumentov, napr. *Crescens matrimonium* z 22. februára 1967, *Episcopalis potestatis* z 2. mája 1967, *Sedes Apostolica* z 25. marca 1970, *De tribunalium ecclesiasticorum statu et activitate* z 28. decembra 1970, *De processu super matrimonium ratum et non consumatum* zo 7. marca 1972, *Cum matrimonialium* zo 6. septembra 1972 a iných. V rokoch 1962 až 1968 bol členom Pápežskej komisie pre schvaľovanie sekulárnych inštitútov. V roku 1964 sa stal konzultorom Pápežskej komisie pre revíziu Kódexu kánonického práva a splnomocnencom Kongregácie pre Boží kult a disciplínu sviatostí, pre rozhodovanie v záležitostiach manželstva. V roku 1965 bol menovaný za odborného znalca Kongregácie pre náuku viery. Okrem toho v rokoch 1968 až 1974 bol voličom Najvyššieho pápežského súdneho dvora a zároveň konzultorom Kongregácie pre východné cirkvi, v ktorej pôsobil ako právny poradca pätnásť rokov. Do komisie, zriadenej na prácu pri revízii Kódexu kánonického práva východných cirkví, bol Svätou Stolicou 17. apríla 1964 menovaný za konzultora v oblasti sviatostí a manželského práva. Dňa 10. októbra 1986 ho pápež Ján Pavol II. vymenoval za preláta – audítora Apoštolského tribunálu Rímskej Roty. Do konca roka

¹⁷¹ Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu*.

2002 pracoval Mons. Faltin ako riadny sudca Rímskej Roty a vy-
niesol spolu približne 250 rotálnych rozsudkov v kauzách manžel-
skej nulity. Od roku 1986 tak Mons. Faltin prednášal jurisdikciu
na *Studium Rotale*.

Ocenenia

Mons. Daniel Juraj Faltin sa stal tiež riadnym členom Medziná-
rodného združenia latinského kánonického práva a riadnym čle-
nom Medzinárodného združenia východného kánonického práva.
V roku 2001 udelil Mons. Danielovi Faltinovi minister školstva
Slovenskej republiky Milan Ftáčnik Veľkú medailu sv. Gorazda za
celoživotnú úspešnú pedagogickú, prednáškovú a publikačnú čin-
nosť v oblasti kánonického práva. Ďalším významným ocenením
je Kríž prezidenta Slovenskej republiky – I. stupňa, ktorý mu bol
udelený v roku 2002 za mimoriadne zásluhy v budovaní dobrých
vzájomných vzťahov medzi Slovenskou republikou a Svätou Sto-
licou a za rozvoj teológie a kánonického práva na Slovensku.¹⁷²

Návrat do vlasti

Na Slovensko sa mohol páter Daniel legálne vrátiť až po 39
rokoch života v zahraničí, a to 3. septembra 1989, pri príležitosti
biskupskej vysviacky Mons. Františka Tondru, ktorá sa uskutoč-
nila 9. septembra 1989. V rodnej obci ho vtedy čakali mnohí rodáci.

Jeho veľkou zásluhou po príchode z emigrácie je bezpochyby
pomoc pri budovaní cirkevného súdnictva na Slovensku, ktorému
venoval všetok svoj čas až do svojej smrti. Pravidelne však čas let-
ných prázdnin trávil v Kurimanoch. V roku 2004 sa natrvalo vrátil
na Slovensko do rodných Kurimian. Nákladným autom nechal
doviezť z Ríma okrem osobných vecí aj asi tisíc kníh, z ktorých

¹⁷² Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu.*

niektoré neskôr venoval Kňazskému semináru biskupa Jána Vojtaššáka v Spišskom Podhradí. Tieto knihy mlčky svedčia o rokoch štúdií v cudzine ďaleko od domova. Na otázku k čomu mu boli tri doktoráty odpovedal páter Daniel takto: „*Ak by som neštudoval, asi by som zošalel. Moja túžba po domove bola taká silná, že som ju mohol prekonať len štúdiom.*“ Posledné roky života kvôli ťažkej chorobe prežil v Hospici sv. Alžbety v Lubici. Zomrel vo veku nedožitých 80 rokov, dňa 12. februára 2008. Pohrebnú sv. omšu celebroidal spišský diecézny biskup Mons. František Tondra v kostole Minoritov v Levoči. Telesné pozostatky sú uložené na cintoríne v Levoči.¹⁷³

Prínos pri obnove Cirkvi na Slovensku po roku 1989

Jednou z oblastí, v ktorej sa Mons. Daniel Faltin po návrate na Slovensko najviac angažoval, bola samozrejme oblasť cirkevného súdnictva. V dňoch od 17. do 20. septembra 1991 sa v Spišskom Podhradí konalo prvé Sympóziu kánonického práva. Zúčastnilo sa na ňom spolu 120 prítomných účastníkov, delegátov zo všetkých cirkevných súdov nielen zo Slovenska ale aj z Čiech a Moravy. Počas tohto historicky významného a dôležitého kroku pre nový život cirkevného súdnictva, bol otvorený a uvedený do činnosti metropolitný súd so sídlom v Trnave. Za týmto projektom treba vidieť obetavú prácu Mons. Daniela Faltina.¹⁷⁴

Z jeho iniciatívy vznikla v roku 1992 Slovenská spoločnosť kánonického práva. Táto spoločnosť, spravovaná cirkevnou autoritou, má čisto náboženskú povahu v duchu Kódexu kánonického

¹⁷³ Srv. *Tamtiež*.

¹⁷⁴ Srv. DRDULOVÁ, M., *Úvodná správa o sympóziu in Ius et iustitia*, I., RKCMBF-UK, Bratislava 1991, s.7–9.

práva a učenia Cirkvi. Mons. Daniel Faltin patrí medzi čestných členov tejto Spoločnosti.¹⁷⁵

Ďalším významným počinom bola príprava Sympózií kánonického práva, ktoré sa od roku 1992 konajú v Spišskom Podhradí – Spišskej Kapitule. Na každom sympóziu, ktorého sa Mons. Faltin aktívne zúčastnil, predniesol svoje príspevky, ako napr.: *Súdny sporový proces, Nedostatok manželského súhlasu z dôvodu podvodu, Svätosť posvätného rádu, Strach a násilie, Ľudské práva a sloboda, Manželstvo a rodina ako základ ľudskej spoločnosti vo svetle kánonického práva a ústavy Slovenskej republiky* a iné. Tieto príspevky boli uverejnené v zborníkoch *Ius et Iustitia*. Jediná monografia Mons. Faltina, ktorá vyšla na Slovensku, má názov *Aktuálne problémy z oblasti kánonického práva*. Za cieľ si v tejto práci ukladá vzbudiť citlivosť a záujem pri zaoberaní sa prípadmi neplatnosti, týkajúcej sa sviatostnej dôstojnosti manželstva.¹⁷⁶

Mons. Faltin má bezpochyby zásluhu aj na prvom latinsko – slovenskom vydaní Kódexu kánonického práva z roku 1996. Pri jeho vydaní bol Mons. Faltin posudzovateľom pre vydanie „*imprimatur*“.¹⁷⁷

Záver

Aj napriek vtedajším vnútropolitickým podmienkam, ktoré boli jednoznačne nastavené proti akýmkoľvek náboženským prejavom sa dokázal Mons. Daniel plne odovzdať službám Cirkvi. Svedectvom o úprimnosti a pravdivosti jeho snáh je heslo, ktorým končil väčšinu svojich prednášok a príhovorov na Slovensku: „*Vráťme človeka a rodinu Bohu a Boha človeku! Dedičstvo otcov zachovaj nám Pane!*“¹⁷⁸

¹⁷⁵ Srv. *Štatút Slovenskej spoločnosti kánonického práva zo dňa 28.02.1995* in *Ius et iustitia* XI., Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, Spišské Podhradie 2004, s. 238–240.

¹⁷⁶ Srv. FALTIN, D., *Aktuálne problémy z oblasti kánonického práva*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka, Spišské Podhradie 1995, s. 26.

¹⁷⁷ Srv. KÓDEX KANONCKÉHO PRÁVA, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996, s. 5.

¹⁷⁸ Srv. *Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudu*.

III. Dogmatika

Pannenbergovo chápanie Božieho sebazjavenia v dejinách

Marek Heczei

Keď sa pred viac ako päťdesiatimi rokmi, prvýkrát objavilo na verejnosti Pannenbergovo dielo *Offenbarung als Geschichte* (Zjavenie ako dejiny), vyvolalo v akademických kruhoch búrlivú a rôznorodú diskusiu. Reakcie boli vo väčšine polemické, vo svojej podstate len opakovaním ich vlastného presvedčenia a nie obohatené novým pohľadom a konfrontáciou, konštatuje Pannenberg.¹⁷⁹ K rozsiahlej a diferencovanej diskusii v danom období došlo v oblasti Starozákonnej exegézy, konkrétne medzi W. Zimmerlim a R. Rendtorffom vrámci evanjelickej teológie, kedy sa prihliadalo na P. Althausove pripomienky, ktoré však riešili iba určitú časť danej problematiky. Dokonca aj J. Moltmann, „ukryl“ prebratie Pannenbergových myšlienok vo svojom diele *Theologie der Hoffnung* (Teológia nádeje) pod rúškom polemickej konfrontácie medzi teológiou a súčasným svetom. Úlohou teológie v polemike, predstavenej Moltmannom, je pokonať imaginárneho nepriateľa, skrze rozvíjanie konceptu Zjavenia ako dejiny, ktorý sekularizovaná spoločnosť nebrala ako výzvu na akúkoľvek hlbšiu analýzu, či reakciu.¹⁸⁰ Pre plnohodnotné chápanie Pannenbergovho konceptu Božieho sebazjavenia v dejinách, je potrebné objasniť si terminológiu, ako aj filozofické pozadie danej doby.

¹⁷⁹ PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.

¹⁸⁰ EICHER, P., *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel, München 1977, s. 433–434.

Zjavenie ako dejiny

Je pochopiteľné, že pre kresťanstvo má história zásadnejší význam pre vieru, ako v iných náboženstvách. Svojím tvrdením nechcem ale negovať význam histórie v iných náboženstvách. Judaizmus má v histórii napríklad dôležitú úlohu v podobe tradície, podobne aj islám, je založený na niekoľkých kľúčových momentoch historických udalostí. Ale kresťanská viera sa vzťahuje k histórii vo väčšom rozsahu, vzhľadom na svoj eschatologický charakter, v ktorom sa história stáva Božími dejinami, dynamickým prvkom skutočností reality. Dejiny, ako dynamický prvok eschatologického Božieho konania vo svete, a nie história, časovo vymedzené spektrum skutočností, je pre Pannenbergu rozvíjanou fundamentálnou témou celkového kontextu svojej teológie.

Medzi teológmi 19. a 20. storočia zavládol fundamentalistický prístup, ignorujúci výsledky historickej kritiky, v ktorom Biblia mala absolútny, transhistorický charakter. Následne sa vyvinul liberálny prístup, zastúpený Ernstom Troeltschom, ktorý vo veľkej miere vylúčil zo svojho konceptu tradičnú kresťanskú doktrínu pri dišputách s modernizmom. Ako tretí príklad je vhodné uviesť ešte teologické rozlišovanie medzi historickým Ježišom a Kristom viery, zastúpené Rudolfom Bultmannom, Martinom Kaehlerom, ako aj Karlom Barthom.¹⁸¹ Pannenberg svoj koncept teológie dejín vyvinul v perspektíve spomínaneho učenia danej doby. Jeho myšlienkové predpoklady eschatologického Zjavenia ako dejín, je možné zhrnúť do štyroch bodov.

Zaprvé, plne akceptuje metódy a výsledky biblickej kritiky. Aj keď Pannbergova tvorba nevyužíva v plnej miere celý komplex vývoja a metód biblickej kritiky, jeho myslenie je starostlivo tvarované v perspektíve modernistického pohľadu na dejiny a ich vývoj. Je dôležité zdôrazniť, že zásadným spôsobom sa dištancuje od výlučne fundamentalistického princípu v teológii.

¹⁸¹ HODGSON, P. C., Pannenberg on Jesus: A review Article, in *Journal of the American Academy of Religion*, 36/4 (1986), s. 373–384.

Druhou myšlienkou, ktorú Pannenberg rozvíja je aberácia voči učeniu Rudolfa Bultmanna pri výklade apokalyptického prúdu v textoch Biblie. Konštatuje, že apokalyptizmus predstavuje vyvrcholenie biblickej tradície. Kladie dôraz na apokalyptické tendencie v Novom zákone, v ktorých vidí pokračovanie centrálneho chápania Boha v Starom zákone.¹⁸²

Po tretie, v dôsledku akcentovania biblického apokalyptizmu, chápe Zjavenie ako ekvivalent dejín v ich celistvosti. To znamená, že eschatologické dejiny, v celom svojom rozsahu, od začiatku až do konca, predstavujú Božie zjavenie. Iba v dejinách, ako eschatologickej skutočnosti, dokážeme pochopiť zmysel nášho spoločného putovania, ako aj význam individuálnej činnosti človeka vo svete. Dejiny sú eschatológiou, v zmysle ontologickej eschatologickej skutočnosti Zjavenia, pričom fundamentom dejín je dynamická tvorivá činnosť Boha. Zavŕšenie Božieho plánu sa udeje na konci dejín, pričom skrze eschatológiu ako dejiny, reprezentovanú ontologickou perspektívou budúcnosti v Kristovi, zažívame zjavujúcu Božiu prítomnosť už teraz v realite dejín nášho sveta.¹⁸³

Štvrtú myšlienku Pannenberg rozvíja v perspektíve spoločnej eschatológie, v ktorej zdôrazňuje, že chápanie eschatológie ako dejín sa netýka iba ľudí a ich životných skutočností, ale aj prírody a sveta vo všeobecnosti. Pannenbergov prístup k prírode skrze teológiu sa stáva výrazným v 20. storočí, keďže sa snaží vyvrátiť zaužívané spôsoby nazerania na prírodu a živé organizmy. Zdôrazňuje, aby sme sa na prírodu pozreli ako na skutočnosti dejín. Príroda a živočíchy nie sú len prípady deterministických univerzálnych zákonov, ale rovnako ako človek sú podmienené eschatologickými dejinami, čo znamená, že by sme mali považovať eschatológiu za základnú metafyzickú kategóriu.¹⁸⁴

¹⁸² PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verl. Haus Mohn, Gütersloh 1982.

¹⁸³ PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.

¹⁸⁴ MCKINLAY, B., Wolfhart Pannenberg's eschatological ethics and their application to ecological theology, [online], [cit. 5.5.2014], dostupné z: <http://nottoomuch.com/essays/e4140.pdf>.

Zjavenie ako sebazjavenie Boha

Ak sa výraznejšie prizrieme na význam slova „Zjavenie“ v dogmatických prácach z minulosti, narazíme na rôznorodé chápanie a zvýrazňovanie niektorých aspektov Zjavenia. Chýba však chápanie Zjavenia ako celku, konštatuje Pannenberg. Zabúdame však na to, píše Pannenberg, že Zjavenie nachádzame nie len v dejiných udalostiach Božieho ľudu Izraela, ale aj v prírode, či ako fundamentálny fenomén náboženskej skúsenosti. To znamená, že nestačí chápať Zjavenie iba ako jediné Božie zjavenie v osobe Ježiša Krista, ale ako jedinečný ontologický eschatologický celok skutočností človeka a sveta v Bohu.¹⁸⁵ Zjavenie nie je chápané len ako slobodné odhalenie inak skrytých skutočností zo strany Boha, ale sebaodhalením (*Selbsterschließung*) Boha, konštatuje Pannenberg, pričom naráža na učenie Karla Bartha. Ale aj napriek všetkým menším, či väčším rozdielom, nachádzame v súčasnosti zaujímavú zhodu v teologických reflexiách o Zjavení, pokračuje Pannenberg, ktoré je vo svojej podstate vyjadrením sebazjavenia (*Selbstoffenbarung*) Boha.¹⁸⁶

Skrze výlučné a prísne poňatie Božieho sebazjavenia u Bartha, no s novým zameraním, je pre Pannenberga Zjavenie myslené a chápané ako jediné a jedinečné. Odporcovia Barthovho chápania Kristovho zjavenia ako jediného Božieho zjavenia, zabúdali na uzavretú a definitívnu skutočnosť v protestantskej teológii, že jedinečnosť Zjavenia v prísnom slova zmysle je sebazjavením Boha, píše Pannenberg. Barth vychádza z predpokladu, že ak sa Boh v plnosti zjavuje v dejiných udalostiach Krista, tak nemôže sa tak tiež zjavovať v iných udalostiach, situáciach a osobách.¹⁸⁷

Teológovia na začiatku 20. storočia upúšťajú od striktného Barthovho vyjadrenia Zjavenia a začínajú sa zaoberať rôznoro-

¹⁸⁵ BULLER, C.A., *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology*, Litterfield Adams Books, Boston 1996.

¹⁸⁶ PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, s. 7.

¹⁸⁷ *Tamtéž*, s. 9–10.

dostou a spôsobmi zjavenia sa Boha. Diskutuje sa o Božích prejavoch skze jednotlivé osoby Trojice, taktiež o nepriamom pôsobení a zjavovaní sa Boha. Mnohorakosť Božieho konania je poznateľná práve skrze stvoriteľskú moc, ale rovnako aj skrze pôsobenie vo svete, čo dosvedčujú dejiny. V oboch prípadoch teda môžeme hovoriť o rozdielnych zjaveniach, tvrdí Pannenberg, pričom rozvíja koncept Zjavenia v odlišnej perspektíve k svojemu učiteľovi Barthovi.¹⁸⁸

Oba prejavy Zjavenia – stvoriteľská moc a pôsobenie vo svete – sa však nerozchádzajú, píše Pannenberg, ale napomáhajú pri teologickom objasnení podstatných skutočností.¹⁸⁹ O Božom zjavení a prejavoch, ktoré sú zahalené do tajomstva, avšak sprostretkované ľuďom, nájdeme nespočetné množstvo v biblických svedectvách. Dôležité pri definovaní pojmu a obsahu Zjavenia je taktiež zameranie sa na nepriame pôsobenie Boha skrze skutky, zdôrazňuje Pannenberg. Pri biblických svedectvách nie je správne zamerať sa iba na dva významné Božie skutky, to jest, stvorenie a inkarnáciu, ale na celkovú neopakovateľnú plnosť Božích činov. A poďalšie, píše Pannenberg, nemôže jeden Boží skutok, aj keby bol jedinečný medzi ostatnými skutkami, bez ohľadu na to ako dlho jedinečným zostane, umožniť v plnosti poznať pôvodcu skutku.¹⁹⁰

Pannenberg vychádzajúc z učenia Bartha, zdôrazňovaním spojenia Božej jednoty v Ježišovi Kristovi pri definovaní Zjavenia, vyniká medzi teológmi svojej doby. Jednota Krista s Bohom je vyjadrením celistvosti Zjavenia, ktorá implikuje aj bytostnú jednotu. Zjavenie jednoty Ježiša Krista s Bohom sa má stať fundamentom pre všetky kristologické výpovede, predovšetkým pri vyjadrení božskej prirodzenosti Krista.

¹⁸⁸ *Tamtéž*, s. 10.

¹⁸⁹ *Tamtéž*, s. 11.

¹⁹⁰ *Tamtéž*, s. 12.

Nepriame sebazjavenie Boha v dejinách

Pannenberg odmieta možnosť priameho sebazjavenia v Božom mene, Božom slove alebo aj v Desatore, ako to prijímala protestantská teológia jeho doby. Zameriava sa vo väčšej miere na vyjadrenie nepriameho sebazjavenia sa Boha v dejinách. Aby sme pochopili Pannenbergov kontext, musíme si vyjasniť rozdiel medzi priamym a nepriamym Zjavením.

Obsahom priameho zjavenia je bytostne zjavujúci sa Boh, pričom nepriame zjavenie obsahuje na začiatku niečo iné, ako to, čo by malo byť zjavené. Pri priamom zdení prichádza zjavenie priamou cestou od odosielateľa k prijímateľovi. Zdelenie nepriameho zjavenia je o niečo zložitejšia cesta, konštatuje Pannenberg. Zdelená skutočnosť sa odкрýva skrze rôznorodosť nazerania, pričom postupne odкрýva svoj zmysel a obsah.¹⁹¹ Nepriame zjavenie má väčší potenciál, keďže obsahuje priame Zjavenie ako fundament a reflektuje ho novým spôsobom. Hlavným rozdielom medzi priamym a nepriamym Zjavením je predovšetkým v sprostretkovaní. Buď je to v podobe tradície, odvdzďavanie v podobe rozprávania, či Písma, alebo sa zjavenie stáva priamym zdením prijímateľovi, konkrétne v osobe Ježiša Krista.

Môžeme teda tvrdiť, konštatuje Pannenberg, že rozdiel medzi priamym a nepriamym Zjavením nezáleží od toho, či je zdené priamo alebo skrze sprostredkovateľa. Nezáleží na priamočiarosti, či nepriamosti aktu Zjavenia, ale či obsah zdenia priamo, či nepriamo súvisí s intenciou Zjavenia.¹⁹² Obsahom priameho Božieho zjavenia by v takom prípade mal byť bezprostredne Boh sám, v zmysle plného sebazjavenia sa. Práve preto, zdôrazňuje Pannenberg, je nepriame Zjavenie charakteristické tým, že neobsahuje bezprostredne bytostne Boha.¹⁹³ Každé Božie konanie, jeho diela,

¹⁹¹ POWELL, S., History and Eschatology in the Thought of Wolfhart Pannenberg, in *Fides et Historia*, vol. 32, No. 2, Deerfield (2000), s. 19–32.

¹⁹² HICK, J., A Note on Pannenberg's Eschatology, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 77, No. 3/4, (1984), s. 421–423.

¹⁹³ PANNENBERG, W., *Systematic Theology*, vol. 1., Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1991.

môžu nepriamo reflektovať niečo o Bohu. Udalosti Božieho konania nám sprostredkujú vo svojom obsahu v Božom svetle niečo konkrétne o Bohu samom. Avšak stále nemáme dôvod tvrdiť, konštatuje Pannenberg, že máme pred sebou Božie sebazjavenie, že sa v udalostiach Boh bytostne zjavuje. Každý Boží skutok do určitej miery osvetľuje Božie bytie, avšak nevyjadruje ho v plnosti.¹⁹⁴

Pre Pannenberovo chápanie Zjavenia jednoznačne platí, že Božie konanie, brané jedine ako jeden celok, môže byť nazvané Božím zjavením. Pritom ale vznikajú dve smerovania. Prvé vzniká, ak sa celá skutočnosť vo svojich nemenných podmienkach – ako v kozme – považuje za nepriame zjavenie pravého Boha, potom sa dostaneme na cestu gréckej filozofie a teológie prírody. Druhé smerovanie vzniká, ak bude celá skutočnosť vo svojom časovom putovaní považovaná za dejiny, v zmysle bytostného sebazjavenia Boha, šli by sme cestou nemeckého idealizmu Lessinga a Herdera.¹⁹⁵ Pannenberg obe smerovania spája v jeden celok, čím vytvára svoj koncept Zjavenie ako dejiny, pričom Zjavenie môže byť priame a nepriame.

Ak však Božie sebazjavenie chápame ako celkový komplex dejín, potom aké miesto patrí výnimočnej udalosti osobe Ježiša Krista pri absolutizovaní významu Božieho zjavenia? Žiadne Božie konanie sa nám v neohraničenosti univerzálnych dejín nezjavuje v absolútnej plnosti, ako je to v udalostiach Ježiša Krista. Pre Pannenberga, sa iba v udalostiach života a zmŕtvychvstania Ježiša Krista, Boh Izraela zjavil ako trojjediný Boh. Udalosť Zjavenia sa nedá oddeliť od bytostného sebazjavenia sa Boha, píše Pannenberg, čo znamená, že k bytiu Boha patrí Otec, rovnako aj Syn a Duch Svätý, skrze ktorého máme účasť na eschatologickom spoločenstve v Božej nádhere v nebi.¹⁹⁶ Skrze obraz eschatologických udalostí konca v osobe Ježiša Krista, v sebazjavení sa Boha,

¹⁹⁴ TUPPER, E.F., *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Westminster Press, Philadelphia 1973.

¹⁹⁵ FÜLLING, E., *Geschichte als Offenbarung: Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch*, A. Töpelmann, Berlin 1956.

¹⁹⁶ PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.

nenájdeme v minulých, ale aj budúcich udalostiach už žiadne väčšie sebazjavujúce sa skutky Božie, ako sa udiali práve v Kristovi. Boh koná v dejinách aj post Christum, čím tiež nepriamo zjavuje samého seba. Nezjavuje sa už novým spôsobom, ale výlučne ako Ten, ktorý sa sebazjavil v Kristovi. Všetky nové udalosti sa reflektujú a nadobúdajú význam a obsah predovšetkým v udalostiach Božieho sebazjavenia. V tejto perspektíve, konštatuje Pannenberg, sú všetky nové Božie skutky, zázraky, zdelenia reflektované a tvorené skrze sebazjavujúcu skutočnosť sa Boha v Kristovi.¹⁹⁷

Záver

Otázkou, v akej forme sa podáva Božie zjavenie v Ježišovi Kristovi v priebehu dejín, sa zaoberali cirkvi stovky rokov. Úlohou nebolo zostaviť iba akúsi zbierku božských predpovedí, vypovedí alebo ako zadelenie náuky, ale vytvoriť model spásneho tajomstva Božieho sebazdelenia pre spoluúčasť a spoločenstvo. Zmysel zjavujúceho diania je preto v takom životnom stretnutí, ktorého cieľom nie je informácia a podriadenie, ale jednota a premenenie. Božským zjavením chce Boh vyjadriť a dať poznať samého seba a večné rozhodnutie svojej vôle o spásu ľudí, aby ich urobil účastníkmi na božských dobrách, ktoré presahujú každú ľudskú predstavu. Božie sebazjavenie nie je len príslubom budúcich udalostí, ale proaktívna prítomnosť eschatologickej skutočnosti v osobe Ježiša Krista, ktorá je základom kresťanskej viery, nádeje a lásky. V Kristovi je už Božské a ľudské uzmierené. Symbióza Božích a antropologických prvkov eschatologickej dymenzie ukáže svoj význam, ak pri sebareflexii dejín použijeme perspektívu eschatologickej, sebazjavujúcej Božej existencie v Ježišovi Kristovi.

Jedine Kristus je pre Panneburga eschatologickým sebazjavením Boha zajtrajška, ktoré prišlo už „dnes“ a je udalosťou, z ktorej kresťania nie len môžu, ale musia čerpať svoju vieru, nádej a lásku.

¹⁹⁷ PANNENBERG, W., Appearance as the Arrival of the Future, in *Journal of the American Academy of Religion*, 35/2 (1967), s. 107–118.

Kristovo poslanstvo spočíva podľa Pannenbergu predovšetkým v novom zhodnotení minulých, súčasných a budúcich skutočností v eschatologickej perspektíve. Vzkriesený Kristus znamená pre nás nové stvorenie, novú budúcnosť v nádeji. Ak je kresťan bytostne spojený s Kristom, Božie sebazjavenie nie je pre neho len očakávanou udalosťou alebo zabudnutým sľubom minulosti, ale prináša k bytiu veci v súčasnosti. Božie zjavenie sa pre nás stáva realitou každého dňa. Plní nádeje vzkrieseného Krista smerujeme nie len jednotlivci, nie len ako spoločnosť, ale celý svet k naplneniu putovania bytia.

Role obrazu Božího a podoby v procesu celistvého uzdravení člověka

Jiří Hempl

Výchozí předpoklady

Je to Řehoř z Nyssy, jenž popisuje člověka jako ctnostného správce země.¹⁹⁸ Podstata člověka je archetypální, což implikuje, že má cíl, význam a smysl svého bytí.¹⁹⁹ To předpokládá, že ve svém správcovství země zrcadlí toho, jenž vládne veškerenstvu.²⁰⁰ Člověk je tak vybaven *instinkty*, jimiž může vnímat nejen smyslové, ale také i duchovní věci.²⁰¹ V tomto smyslu můžeme hovořit o přirozenosti člověka. Člověk tvoří jakýsi průnik duchovní a smyslové přirozenosti. V duchovní oblasti je odkázán na vyšší autoritu, zatímco té smyslové přirozenosti, tedy stvořenému světu, má vládnout prostřednictvím svých ctností. To, co je zde určující pro správu světa, je duchovní část lidské přirozenosti, neboť ctnost je

¹⁹⁸ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Hom. opif.*, IV; in PG 44,136; angl. překl.: *On the Making of Man*, IV,1, s. 391a.

¹⁹⁹ Na základě vztahu člověka a Boha, tj. vztahu Obrazu a Podoby, Otcové vnímají člověka *teocentricky*. Člověk není *autonomní* či *sobědostačující* bytí, nýbrž ve svém základě je ontologicky orientován. Srv. MEYENDORF, J., *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, 2nd ed., Fordham University Press, New York 1979, s. 138. Georgias Mantzaridis píše, že člověk má svůj původ v Bohu a svou existenci zrcadlí Boha. Dodává, že je zodpovědný za svůj život svému Stvořiteli, který mu umožňuje naplnit své lidství: „BEZ NĚHO LIDSKÁ EXISTENCE POSTRÁDÁ PLNÝ VÝZNAM. VÝZNAM ŽIVOTA A CÍLE LIDSKÉ EXISTENCE MŮŽE BÝT NALEZEN POUZE SKRZE BLÍZKOST K BOHU A JEHO MILOSTI.“ IN MANTZARIDÉS, G.I., *The deification of man: St. Gregory Palamas and the Orthodox tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1984, s. 21.

²⁰⁰ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Hom. opif.*, III; in PG 44,133; angl. překl. *On the Making of Man*, III,2, s. 390b.

²⁰¹ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Hom. opif.*, II; in PG 44,132–133; angl. překl. *On the Making of Man*, II,1–2, s. 390a.

záležitost ducha. Pokud tedy chceme mluvit o člověku jako o Božím obrazu, je nutné mluvit o tělesné i duchovní oblasti zároveň.²⁰²

Zmíněný stav nerozrušené duše (*apatheia*, tj. absence vášní) je u Řehoře předpoklad realizace Božího obrazu, tj. onoho *podobání se*.²⁰³ Mezi obrazem Božím a podobností je u Řehoře a následně u řeckých Otců jemný rozdíl. Tento rozdíl tvoří duchovní stav je-dince. Řehoř hovoří o tom, že realizace podobnosti obrazu záleží výlučně na nositeli tohoto Obrazu: „*Obraz je jen tehdy, pokud drží podobu prototypu, jinak jde o imitaci. Podoba je zničena nositelem obra-zu*.“²⁰⁴ Podobným Bohu se tedy člověk teprve stává, a to vlastním rozhodnutím.

Snaha o postižení Božího obrazu

Pakliže se ptáme po významu obrazu Božího, nenalezneme u Otců jasné závěry. Postoj Otců k tomuto pojmu je střizlivý, varují se pojem definovat přesně.²⁰⁵ Mohlo by tak dojít k plytkému a povrchnímu vnímání pojmu. Navzdory své zdrženlivosti se Otcové snaží nalézt přijatelné řešení v podobě popisu „*v obraze Božím*“²⁰⁶ užítím nejenom četných schopností člověka, ale také charakteristiky

²⁰² Později Jan Damašský tuto *dvoudomou* povahu člověka reflektuje na základě verše Gen 2,7. DAMAŠSKÝ POUKAZUJE NA SKUTEČNOST, ŽE člověk je stvořen s viditelnou a neviditelnou přirozeností, dle Obrazu a Podoby Boží. Lidské tělo je ze země, zatímco lidská duše je Bohem vdechnuta. Tento Boží dech je dle Jana obrazem Božím, zatímco podoba Boha je realizována skrze ctnosti. Jan Damašský tak spatřuje člověka ctnostného bez jakéhokoli zla, bolesti či utrpení. Člověka, který je vládcem země, ač se sám podřizuje vyššímu vládci. Navzdory skutečnosti, že člověk je usazen do hmotného světa, může být zbožštěn, směřuje-li k Bohu. Srv. JAN DAMAŠSKÝ, *La foi Otrhodoxe*, II,12; in SC 535,300.

²⁰³ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Hom. opif.*, V; in PG 44,138; *On the Making of Man*, 2, s. 390a.

²⁰⁴ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Hom. opif.*, XVI; in PG 44,180; *On the Making of Man*, XVI,2, s. 402a. Jan Damašský poukazuje na to, že záleží na svobodné vůli člověka, zda bude směřovat k Bohu či nikoli, *tamtéž*, 302.

²⁰⁵ LOSSKY, V., *The mystical theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (N.Y.) 1976, s. 115.

²⁰⁶ NELLAS, P., *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of the human person*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (N.Y.)1987, s. 22.

člověka, aniž by došlo k vyčerpání *hlubiny* jeho významu.²⁰⁷ O obrazu Božím je možno uvažovat následovně: jde o projev svobodné vůle, která implikuje možnost a nutnost sebeurčení. S tímto souvisí schopnosti rozumového charakteru: především jde o sebevládu, jakési vnitřní ovlivnění svých činů, které se projevují navenek. Otcové také v obrazu vidí svrchovanost člověka, která se projevuje ve správě země. V neposlední řadě jde o možnost svobody od nutnosti – situaci, kdy člověk není ovládaný svou přirozeností.

Svoboda a sebeurčení

Lze tedy vyzkoušet, že v člověku, tj. „v obraze Božím“ tkví svoboda vůči tělesné přirozenosti. Duchovní aspekt člověka není *podřízen* tělesné přirozenosti. Naopak, Otcové člověka vnímají jako toho, který skrze tento duchovní prvek tuto tělesnou přirozenost ovládá. Spatřují člověka svobodného od tělesné přirozenosti a nutnosti. Pavel Florenskij upozorňuje na to, že člověk je především dán tělesně.²⁰⁸ Tato tělesnost je danost (nutnost). Danost je dle Bulgakova „*vlastní život živé bytosti v její spontánnosti a zákonitosti*“.²⁰⁹ Pro Bulgakova je tento moment klíčový, neboť jediné tak se může svoboda realizovat: „*Svoboda koreluje s daností jako možnost a zadání životního úkolu (uloženost)*“,²¹⁰ jímž je Boží obraz v člověku. Tento úkol má být realizován. Bulgakov mluví o tvůrčím aktu, jímž je Boží podoba. Boží podoba je dle Bulgakova tedy realizace Božího obrazu. Tato realizace je závislá na svobodném rozhodnutí člověka. Člověk v každé situaci stojí před volbou. Je tázán, zda bude realizovat *Boží obraz*, jenž nosí v sobě. Tato otázka plyne z podstaty

²⁰⁷ EVDOKIMOV, P.N., *Žena a spása světa*, Refugium, Olomouc 2011, s. 71.

²⁰⁸ FLORENSKIJ, P.A., *Sloup a opora pravdy*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2003, s. 236.

²⁰⁹ BULGAKOV, S.N., *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, Refugium, Olomouc 2004, s. 164.

²¹⁰ BULGAKOV, S.N., *Nevěsta Beránkova (O Boholidství)*, Refugium, Olomouc 2004, s. 165.

bytí veškerenstva, tj. od Boha. Člověk před tímto dotazem nemůže utéci. Již samotné tázání předpokládá svobodný akt.²¹¹

Odpověď člověka ve skutečnosti znamená proces sebeurčení. Tento proces bychom mohli nazvat, dle Bulgakova, jako proces vytváření Já. Já tedy stvořeno není, ale je vytvářeno skrze sebeurčení, jako odpověď na Boží otázku. Tato odpověď může být dvojznačná. Může jít o kenózi, anebo o uzavření se. Akt kenóze a lásky představuje dobrovolné uznání sebe sama za *obraz* jiného. V tomto případě jde o bytostné naplnění lidské přirozenosti (obrazu Božího v člověku), ono přitakání a odevzdání se Bohu. Ale tím, že člověk dochází k sebeurčení, je tu také možnost sebezbožnění, kdy se člověk staví do opozice vůči Bohu. Ono sebezbožštění znamená, kdy vytvořené Já je domněle považováno za Božství.²¹²

Sebeurčení jako odmítnutí kenóze

O sebezbožštění až do jemných psychologických detailů hovoří Pavel Florenskij.²¹³ Hovoří o tom, že stavění se do opozice vůči Bohu je pramenem rozpadu osobnosti. Dochází k hluboké duchovní deformaci lidského života. Tato skutečnost má posléze nepříznivé důsledky pro společnost a svět jako takový. A naopak: je to jenom láska, která uvádí osobnost do jednoty. Florenskij hovoří o tom, že bez lásky se osobnost „*rozpadává do chaosu psychologického*

²¹¹ V rámci teocentrické podstaty člověka je nutné si všimnout tzv. *esenciální otevřenosti* člověka, o níž mluví J. Meyendorff. Nejen, že je to dar pro člověka, ale je to také jeho úkol. Úkol uskutečnění lidské svobody a zodpovědnosti. Lze říci, že jde o eschatologický aspekt lidského bytí. Realizovaná podobnost Bohu předpokládá tuto otevřenost člověka, která v sobě obsahuje funkci a úkol člověka v kontextu celého stvoření. Podobnost Boží nejenže předpokládá otevřené bytí, ale také v sobě obsahuje funkci a úkol člověka v kontextu celého stvoření srv. NELLAS, P., *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of the human person*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1987, s.154, jehož realizací se člověk osobně rozvíjí k dokonalosti, a v konečném důsledku dochází k *teósi*.

²¹² *Tamtéž*, s. 194.

²¹³ FLORENSKIJ, P.A., *Sloup a opora pravdy*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2003, s. 164n.

kých elementů a momentů.²¹⁴ Vyjadřuje-li obraz Boží také celistvost, vnitřní integritu, lze dojít k závěru, že obraz Boží v případě odmítnutí kenozé již neplní svou funkci *podobat se*, což implikuje vnitřní rozervanost a ztracenost člověka. Člověk přestává být orientován. Lze hovořit o tom, že člověk odmítnutím přitakat Bohu ve svém sebeurčení paradoxně ztrácí sebe sama. Ztrácí vztažnost nejen k Bohu, nýbrž i k lidem a ke světu vůbec. Člověk se tak dostal do zajetí sebe sama a je ztracen, je zaplaven v chaosu stavů, kterými je zmítán, neboť zde chybí integrující jednota.²¹⁵

Stav, v němž je člověk zcela bez vztažnosti nejen k Bohu, ale i ke svému okolí, východní asketická literatura pojmenovává jako *filautia*, což je láska sama k sobě. Otcové tento stav vnímají jako kořen hříchu a vzniku vášnivého stavu člověka. Nutno říci, že *filautia* je důsledkem odmítnutí kenozé vůči Bohu.²¹⁶ Nejde ani tak o absenci jakéhokoli vztahu jako spíše o utilitaristické či mechanistické vztahy, kdy své bližní člověk nevnímá jako subjekty, nýbrž jako objekty svého prospěchu či uspokojení.²¹⁷ Lze také říci, že v tomto případě již nedochází k opravdovému setkání a poznání lidí ve vzájemném sdílení se.

Odmítnutí aktu kenozé dále vede dále k podřízení se přirozenosti. Pakliže člověk ve své svobodě odmítl přitakat Bohu, tj. duchovnímu principu, obrátil svou mysl k hmotné přirozenosti. Řehoř z Nyssy²¹⁸ hovoří o tom, že volba člověka *nepodobat se Bohu* měla katastrofické následky nejen pro něho samotného, ale lidstvo a svět jako takový. Obraz se stal pouhou imitací, je zatemněn a znetvořen hříchem. Následkem toho člověk ztratil své původní vlastnosti své jedinečnosti a získal sklon se připodobnit prakticky

²¹⁴ *Tamtéž*, s. 164.

²¹⁵ FLORENSKIJ, P.A., *Sloup a opora pravdy*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2003, s. 166.

²¹⁶ LARCHET, J.C., *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris 2000, s. 151n. V NAŠEM PROSTŘEDÍ JE SNAD BLIŽŠÍ POJEM *EGOISMUS* NEBO TAKÉ LATINSKÝ POJEM *IPSEITA*.

²¹⁷ LARCHET, J.C., *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Les Editions du Cerf, Paris 2000, s. 154.

²¹⁸ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Traité de la virginité*, XII; in SC 119,402.

čemukoli. Je to celkem pochopitelné. Došlo-li ke zkreslení či znetvoření něčeho tak ontologicky zásadního pro člověka, vzniká problém, který se snaží vyřešit. Snaží se tento problém nahradit různými náhražkami, s nimiž se pak identifikuje v naději na zvrácení svého tragického stavu, do něhož se dostal svým rozhodnutím nepřítakat bytí.

Řehoř z Nyssy hovoří také o tom, že nejde ani tak o zotročení vnější nutností, jako spíše o to, že člověk upřednostnil to, co jej potěšuje; a tak se stal závislým na tomto skrze svůj vlastní soud. Skrze svůj vlastní soud se nechal podmanit vášněmi. Problém není ve věcech, které jsou zdrojem potěšení, jako spíše v propadnutí tomuto potěšení, které vyústuje až do patologických stavů člověka, způsobované oněmi vášněmi. Velmi zevrubnou analýzu vzniku tohoto stavu s důsledky podal první systematizátor asketické psychologie Evagrius z Pontu.²¹⁹

Obnova: Askeze, cesta k celistvosti

Tím, že člověk přitakává hmotné přirozenosti, ztrácí svou svobodu. Řečtí Otcové jsou vytrvalými a pečlivými bojovníky za svobodu člověka. Zejména je to zřetelné v praxi pouštních Otců, jejichž zkušenosti a poznatky sepsal již zmíněný Evagrius z Pontu. Sám pak ve svém učení předkládá cestu, po níž člověk může dojít k celistvému uzdravení. Zde se dostáváme ke klíčovému bodu celistvého uzdravení člověka, jenž tkví ve svobodném odpírání své vlastní vůle ve jménu obnovení skutečné svobody, odhalení a očištění obrazu Božího v člověku. A tento proces je kořenem asketismu.²²⁰ Na asketické úsilí se nelze dívat jako na omezení či potlačení ve smyslu mrzačení se za účelem dosažení dokonalosti. Nejedná se o upírání si, nýbrž o návrat k pravé podstatě člověka, návrat z extrémů do středního uspokojování lidských potřeb.

²¹⁹ EVAGRIUS Z PONTU, *Traité pratique ou le moine*, 4; in SC 171,502.

²²⁰ LOSSKY, V., *The mystical theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (N.Y.) 1976, s. 122.

V neposlední řadě jde nejen o navázání vztahu s Bohem, ale také jeho udržení. Je to návrat k přirozenému řádu stvoření. Předmětem asketického úsilí je být součástí neporušeného stvoření, tak jak jej Bůh stvořil. Je to cesta k celistvému uzdravení osobnosti.²²¹

Asketický způsob života, dle Klementa Alexandrijského, je cesta (*techné peri bión* – techné peri. bio,n) vyrovnané harmonie, symetrie, sebeovládání, cesta středu. Veškeré jednání je motivováno ‚vyšším ideálem‘, který člověka vede k novému způsobu života, kterého dříve nebyl schopen. Život křesťana je bojem s pýchou a leností, jež ničí člověka i civilizaci, aby dosáhl prostoty, střídmosti a vnitřní oproštěnosti, svobody.²²²

Chrestos Yannaras asketické úsilí vnímá jako snahu „vzdát se egocentrické tendence vidět vše jako objekty [svých] potřeb a tužeb.“²²³ Primárním východiskem asketického úsilí je vyjití ze své ipseity, izolace, v níž jsme izolováni od svého okolí, v němž se nacházíme. Yannaras mezi řádky poukazuje na jednu zásadní skutečnost, kterou je nutné vytknout: náš vlastní postoj ke světu určuje také náš vztah k Bohu. Tedy skrze svět, skrze své okolí a v neposlední řadě skrze své bližní poznáváme a utváříme vlastní vztah k Bohu. Mohli bychom ale také říci, že náš vztah k Bohu je absolutní. Kvalita našeho vztahu k Bohu ovlivňuje náš vztah k viditelným věcem.

Asketické úsilí neřeší pouze vztah k světu, ale také užívání světa a všech viditelných věcí. Samozřejmě, že vztah k viditelným věcem je nejlépe pozorovatelný v užívání těchto věcí. Důležité je ovšem mít na vědomí, že takto pojatý asketismus, plynoucí z pojetí ortodoxní tradice, je především prakticky zaměřený a použitelný ve veřejném životě běžného člověka a ve všech oblastech lidských aktivit. Mohli bychom říci, že jde o životní styl, který v žádném případě není koncentrován pouze za zdmi kláštera. Zcela reálně tento způsob života použít v sociálním prostředí společnosti.

²²¹ FLORENSKIJ, P. A., *Sloup a opora pravdy*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2003, s. 235.

²²² VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, Benediktinské arcidiákonství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, Praha 2006, s. 110.

²²³ YANNARAS, CH., *Elements of faith: an introduction to Orthodox theology*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh 1991, xi, 167 p. s. 49.

A to především. Může být uplatněn jako vyjádření lidské kultury, umění, technologie, ekonomie či politiky; takřka ve všech oblastech lidského života. Jde především o určitý postoj k životu, který používá viditelné věci nikoliv jako prostředek k uspokojení svých potřeb a tužeb, ale vnímá vše jako dar, kterým člověk může (a má za úkol) realizovat sám sebe, a tím i spravovat tuto zemi. Jde ale především o to, aby člověk nevnímal svět pouze utilitářsky, nýbrž aby se cele svou bytostí účastnil světa. Skutečnost, že využíváme výtěžky z podmanění si země, není špatná. Činí život snadnější, umožňují přežití zde na zemi. Likvidační je ta skutečnost, že člověk se svými egoistickými tendencemi vyhledává uspokojení vlastních potřeb a tužeb bez limitů či hranic.²²⁴ Na askezi lze také pohlížet jako na uplatnění pústu očí a duchovního sluchu, čímž jde o zachování si integrity v tomto hlučném světě. Zajímavé je pak srovnání tohoto pojetí se současným stavem společnosti, kdy je člověk doslova nucen zabývat se mnoha podněty, jež jej odvádí od sebe sama, a v konečné fázi také od Boha. Vnitřní harmonický stav u těkavého člověka je nedosažitelný.²²⁵

Pavel Evdokimov vnímá asketické úsilí jako obnovu „obrazu Božího“, jenž se opět bude podobat Bohu. A to má také vliv na nalezení orientace, člověka, znovunalezení jeho významu a smyslu jeho života. Evdokimov říká velmi jasně, že: „*když se člověk obrátí k Bohu, najde v něm, co hledal odjakživa.*“²²⁶ Tento obrat – změna myšlení (*metanoia*), dle Evdokimova není pouze jednorázový akt, nýbrž stav duše.²²⁷ Je nutné si uvědomit, že popis vztahu k Bohu není jednorázová událost, nýbrž se děje v každém okamžiku. V každém okamžiku se člověk rozhoduje, zda budu realizovat obraz Boží v sobě, a tím se podobat Bohu, či nikoli.

²²⁴ *Tamtéž*, s. 51.

²²⁵ EVDOKIMOV, P.N., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*, vyd. 1., Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2002, s. 192.

²²⁶ EVDOKIMOV, P.N., *Žena a spása světa*, Refugium, Olomouc 2011, s. 99.

²²⁷ *Tamtéž*, s. 107, 110.

Závěr

Uvažujeme-li o celistvém uzdravení člověka z perspektivy východní křesťanské tradice, musíme vycházet ze základního určení člověka. Tím je jeho vztah k Bohu, který je vyjádřen pojmy obraz Boží, jenž má potenciál se stát podobným Bohu. Podoba je realizací obrazu Božího. Jde o přirozený projev člověka, jenž se odráží v postoji k bližním a ke světu. Je-li člověk určen k tomu, aby realizoval svůj obraz Boží, odehrává se to v jeho svobodném sebeurčení.

Jestliže člověk je teocentricky orientován, pak podobnost Bohu spočívá výlučně v přitakání Bohu ve svém svobodném sebeurčení. Sebeurčení je vyjádřeno kenozí nebo sebezbožštěním. Ovšem sebezbožštění deformuje, avšak neničí, obraz Boží v člověku. Tato situace má negativní dopady na člověka, a následně se tento stav odráží ve všech oblastech lidského života s negativními dopady na svět jako takový. Pak není pouze člověk nemocný, ale také celý *kosmos*.

Význam obrazu Božího sehrává velmi důležitou roli v orientovanosti. Obraz Boží lze vnímat jako archetyp, který člověka usměrňuje. Vede jej, nechá-li se člověk Bohem vést a nespolehá toliko na sebe sama v egoistickém úsilí. Je to skutečně přirozený aspekt v ontologii člověka.

Všeobecné kresťanstvo očami teológa Ladislava Hanusa

Mária Kubušová

Úvod

Ladislav Hanus (1907 Liptovský Sv. Mikuláš – 1994 Ružomberok) teológ, pedagóg, filozof kultúry, publicista, prekladateľ, perzekvovaný vtedajšou komunistickou mocou pre vieru. Štúdiá absolvoval v Spišskej Kapitule, potom na odporúčanie spišského biskupa, Jána Vojtaššáka, na Jezuitskej teologickej fakulte univerzity v Innsbrucku,²²⁸ kde „nasiakol“ „guardiniovským“ novátorstvom i „lippertizmom“, čo sa týka budovania kresťanského svetonáhľadu, kresťanského humanizmu.²²⁹

Prof. Jozef Jarab vo svojich spomienkach na Ladislava Hanusa ako na otca, spolubrata a profesora píše, že Hanus v „podzemných univerzitách“ učil o Druhom vatikánskom koncile aj v súvislosti s jeho „predskokanmi“ – tými, ktorí pripravili myšlienkový základ, myšlienkový rámec, a to v súvislosti s teológom a jeho profesorom Romanom Guardinim, liturgistom Piom Parschom, dogmatikom Karlom Rahnerom či biblistom Augustinom Beom a on samotný, tiež tak urobil svojím dielom v 2. polovici 20. storočia v živote Cirkvi na Slovensku.²³⁰ V Innsbrucku získal z filozofie a z teológie doktorát, ako kaplán pôsobil na viacerých miestach, v rokoch

²²⁸ Srv. DOM, Pozvánka na svätú omšu za trpitela za vieru Ladislava Hanusa, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cisloc-lanku=20140307014>.

²²⁹ PAŠTEKA, J., Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom, in HANUS, L., *Umenie a náboženstvo*, Lúč, Bratislava 2001, s. 8–9.

²³⁰ Srv. JARAB, J., , Prof. Ladislav Hanus v spomienkach: otec – spolubrat – profesor, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: www.kapitula.sk/files/jarab/hanus_trnava_1.3.2007.docx.

1938–1950 prednášal morálnu teológiu, sociológiu a cirkevné umenie na Vysokej škole bohosloveckej v Spišskej Kapitule, až do čias, kým bol seminár režimom násilne rozpustený.

V 1954 patril k tým, ktorí boli v Prahe v súdnom procese pred Najvyšším súdom odsúdení za to, že sú: „absolventy vatikánske vyzvedačské školy „Russicum a organizátory protistátní rozvratné organizace Rodina“. Išlo o proces s názvom MUDr. Rudolf Šesták a spol., kde bolo odsúdených 12 mužov a jedna žena s vysokým trestom odňatia slobody a prepadnutím majetku, (Hanus dostal 15 rokov za vlastizradu) dnes im hovoríme „Kolakovičovci“ (5 lekárov, 5 kňazov a 2 katolícki laici). Podobný proces prebehol s českými katolíckymi intelektuálmi (medzi inými, aj s Josefom Zvěřinom,²³¹ s ktorým si Ladislav Hanus písal.) Väznený bol 13 rokov, 10 rokov vo Valdiciach. Po prepustení z väzby bol kuričom v Bratislave – Dúbravke. Po období „dubčekovského uvoľnenia“ pôsobí ešte ako správca farnosti v Liptovských Kvačanoch a 10 rokov v Hybiach. Posledné roky života strávil na odpočinku v Ružomberku a v Kežmarku. V roku 1994 dostal ocenenie z Ríma v podobe titulu pápežský prelát. Zomrel 07. 03. 1994 v Ružomberku, kde je aj pochovaný. Katolícka univerzita v Ružomberku ho v roku 2005 ocenila čestným titulom doctor honoris causa in memoriam.²³²

Sférami jeho výskumnej činnosti bola filozofia a teológia kultúry; je teoretikom kultúrneho pluralizmu a kresťanského univerzalizmu. (Diela: Rozprava o kultúrnosti 1943, Rozhľadanie 1943, Všeobecné kresťanstvo 1944, Princípy kresťanskej morálky 1982, Človek a kultúra 1997, Princíp pluralizmu 1997, Kostol ako symbol 1995, Pokonštantínska Cirkev 2000) Ladislav Hanus je osobnosťou z doby, ktorú charakterizovali „staré spôsoby prežívania života, búranie starých istôt, zmätené hľadanie nových istôt, obdobie krutých zápasov, krvavého nepriateľstva, z obdobia nacionálnych

²³¹ DOBIAŠ, R., Ladislav Hanus. Osobnosť nového storočia, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.november89.eu/kniznica/hanus.pdf>.

²³² Srv. prof. Dr. Ladislav Hanus, Dr. h. c. KU in mem., [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: http://www.ku.sk/index.php?option=com_comprofiler&task=userProfile&user=1771.

a sociálnych projektov, ...ktoré priniesli a stále prinášajú ľudstvu nezmerateľné utrpenie.“²³³

Štúdia Ladislava Hanusa s názvom „Všeobecné kresťanstvo“ bola vydaná v zime v roku 1944 vo vydavateľstve Obroda, vytlačila ju ružomerská tlačiareň Lev. Podstatné údaje, ktoré ju zaradzujú do vojnového obdobia, v ktorom absentuje morálka. Ladislav Hanus ju píše v období, v ktorom hrozí: „Zlyhanie a rozklad veriacoho a mysliaceho človeka.“²³⁴

Všeobecnosť kresťanstva

Kresťanstvo je už od svojho začiatku všeobecné skrze Kristovo poslanie učeníkov do celého sveta. Otcovia II. vatikánskeho koncilu v dekrétu *Ad gentes* píše, že „je dôležité, aby bola Cirkev prítomná vo všetkých ľudských prostrediach prostredníctvom svojich synov a dcér, ktorí v nich žijú alebo sú tam vyslaní.“²³⁵ Sviatosťné puto jednoty medzi všetkými vytvára krst, prostredníctvom ktorého sme boli znovuzrodení.²³⁶ Misijná činnosť kresťanstva teda zámerne zasahuje celok, nielen jednotlivca.

Ladislav Hanus píše, že trieštenie vo vnútri Cirkvi, ktoré sa vyskytlo v našich dejinách, je princípom kresťanstvu cudzím, že ono má ekumenický charakter, že je rôznorodé, aby na konci sveta bolo „jedno stádo a jeden pastier“.²³⁷ Podstatná je však v kresťanstve jej vnútorná univerzálnosť, ktorá je živým prvkom, neustále sa rozvíjajúcim.²³⁸ Tak je možné vidieť stále povolanie Cirkvi pracovať

²³³ DOBIAŠ, R., Ladislav Hanus. Osobnosť nového storočia, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.november89.eu/kniznica/hanus.pdf>.

²³⁴ HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 5.

²³⁵ *Ad gentes*, 1, 11, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/ad-gentes>.

²³⁶ Srv. *KKC*, 1271.

²³⁷ J 10,16.

²³⁸ Srv. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 10.

na spásu stvorenia, aby bolo všetko obnovené v Kristovi a ľudia v ňom boli jednou rodinou a jedným Božím ľudom.²³⁹

Vyzdvihuje skutočnosť, že napriek tomu, že kresťanstvo pôsobí v čase, v dejinách, nebolo akýmsi „služobníkom“ žiadneho zoskupenia či zriadenia, že zostalo slobodným, vznešeným. Hoci existujú tvrdenia, že je „neaktuálne, nečasové“, kresťanstvo je stále a bude nadčasovým.²⁴⁰

Kresťanstvo a kraj i národ

V súvislosti s týmto vzťahom Ladislav Hanus vychádza z tvrdenia, že sa kresťanstvo podstatne neviaže na konkrétne miesto, teda sa nelokalizuje. Počas vojnových rokov nadčasovo naznačuje posun, či vlastne presun a rozširovanie kresťanstva do iných oblastí sveta, za situácie, že si Európa nebude vedieť udržať svoju misijnú úlohu. Misijné centrum sa tak presunie z kresťanskej Európy na iné kontinenty. Píše, že toto bude začiatok novej epochy. Hanus vidí v národe prirodzenú hodnotu, ktorá v sebe nesie mravné hodnoty, ale aj „pudové precítienie krvnej príbuznosti“, ktoré môže obsahovať „pažravú sebeckosť“ a „hluchú nenávisť – šovinizmus.“ Mytologický boj, krviprelievanie a nenávisť prirovnáva k „pohanskému mýtu národných božstiev Hadúra či Wotana alebo Rade-gasta“.²⁴¹

Úlohou kresťanstva je postrehnúť nebezpečenstvo takejto nenávisťi, národnej povýšeneckosti, hoci by sa ukrývala za kresťanstvo. Hanus na druhej strane tiež odsudzuje ľahostajnosť voči národu, ako protipól k vyhrotenému nacionalizmu, teda šovinizmu. Kresťanstvo je to, ktoré uznáva hodnotu národa ako prirodzenú hodnotu, ktorá si však nemôže nárokovať na celého človeka s kultom. Upozorňuje na totalitné režimy, ktoré povyšovali jeden národ nad iný, jednu rasu nad inú a vyžadovali si slepú absolútnu poslušnosť.

²³⁹ Srv. AG, 1.

²⁴⁰ Srv. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 12.

²⁴¹ HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 13–14.

Národ má byť cestou, nie smerom k spaseniu, môže byť skrze vieru povýšený a posvätený, ale aj prekonaný (ako hranica). Hanus vysvetľuje, že národ jednotlivca začleňuje do domoviny, kresťanstvo ho však zapája do širších duchovných zväzkov, teda je nadnárodné.²⁴² Je ním vedené k osobnej univerzálnosti, k túžbe po večnosti, lebo sa v jednotlivcovi dotýka toho, čo je v ňom stvorené Bohom, preto je jednotlivec i celé ľudstvo povolane k spáse.

Encyklika pápeža Benedikta XVI., *Spe salvi*, jasne hovorí, že spása jednotlivca je existenčne závislá od spoločenstva, teda: „Tento pravý život, ktorý sa neustále snažíme dosiahnuť, je viazaný na existenčné zjednotenie s ľudom a každý jednotlivec ho môže dosiahnuť len v rámci toho „my“.“²⁴³

Kresťanstvo a štát

Štát predstavuje potenciálny mocenský nástroj ovládnutia celého spoločenstva skupinou ľudí. Ladislav Hanus hovorí dokonca o možnosti jeho „zbožštenia“, ako to bolo a je viditeľné vo vládnutí totalít. Predstava absolútnej dokonalosti danej spoločnosti jednotlivca zväzuje vytvoreným kultom vyhradzovaním si práva na celý jeho myšlienkový a ideový svet. Sústredenie všetkej moci v rukách určitej skupiny ľudí predstavuje ohrozenie slobody jednotlivcov, ale aj celého spoločenstva. Spoločenstvo nie je „ani súhrnom autonómnych nadľudí, čo sa bezohľadne prebíjajú za svojím osobným cieľom, no nie je ani beztvárnou atomizovanou masou.

Hanus načrtáva charakterovú hlavnú líniu moderného štátu, a to „v pevnom rámci spojiť a udržať nesmierne rozrastenú, diferencovanú a uvedomelú pospolitost.“ Musí rešpektovať prirodzené práva jednotlivca i spoločenstva a tiež udržať stabilitu a vyrovnanosť vo vzťahu: sloboda a zväzovanie. Mal by byť tvorcom takého zriadenia, ktorého záujem bude všeobecné dobro spoločenstva ale i jednotlivca a také, ktoré bude rešpektovať organický plura-

²⁴² HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 14–17.

²⁴³ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 14.

lizmus.²⁴⁴ Kresťanstvu sa podarilo zachovať si nezávislosť od štátu, preto sa nestotožňuje so žiadnou štátnou formou. Len v takomto postavení môže vykonávať svoje nadprirodzené poslanie. Záruku nezávislosti od štátu predstavuje duchovná autorita pápeža.²⁴⁵ Jedine on je skalou, len on má skrze Krista v Cirkvi moc kľúčov, je pastierom stáda.²⁴⁶

Štát je nepriamo božského pôvodu, vznikol z potreby poriadku, Cirkev je „juris divini“, bezprostredného božského pôvodu. Cirkev tak účinkuje s rozličnými štátnymi formami, kde jedna i druhá strana rešpektuje a uznáva zvrchovanosť tej druhej.²⁴⁷ Kresťanstvo je indiferentné voči politickým stranám či zriadeniam.

Kresťanstvo a spoločenské triedy

Kresťanstvo spája ľudí, ručí evanjeliovou rovnosťou, ktorá nedelí ľudí podľa náboženstva, národnosti, stavu či pohlavia. Dogmatická konštitúcia II. vatikánskeho koncilu *Lumen gentium* vysvetľuje, že: „Cirkev je z Božieho ustanovenia usporiadaná a spravovaná v obdivuhodnej rôznosti“. Krst zaručuje rovnakú dôstojnosť, milosť Božích detí, spoločnú výzvu k dokonalosti, spoločné povolanie k spásu, rovnakú nádej a nerozdielnú lásku.²⁴⁸ Ladislav Hanus poukazuje na skutočnosť, že existencia spoločenských tried je znakom nerovnosti v danej spoločnosti. Spoločenská trieda nie je funkčnou časťou spoločnosti, ktorá chce tvoriť celok, ako je to v prípade stavu, ktorý s ostatnými stavmi spolupracuje na spoločnom dobre. „Lebo ako máme v jednom tele mnoho údov, ale všetky údy nekonajú tú istú činnosť, tak aj my mnohí sme jedno telo v Kristovi a jednotlivo sme si navzájom údmi. /Rim, 12, 4–5/

²⁴⁴ HANUS, L., *Rozhladenie*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1943, s. 122.

²⁴⁵ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 21.

²⁴⁶ SRV. LG, 22.

²⁴⁷ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 26.

²⁴⁸ SRV. LG, 32.

Vytváranie spoločenských tried predstavuje nástroj ovládnutia celého spoločenstva. Popiera sa tým jedinečnosť, jednota v mnohosti. Totalitná politická propaganda sa neustále snažila a aj snaží kresťanstvo „dostať na svoju stranu“ alebo naopak, urobiť z neho triedneho nepriateľa. Kresťanstvo nepopiera mnohosť, uznáva jedinečnosť jednotlivcov, nedáva priestor utláčaniu či istej skupine neumožní presadzovať svoje záujmy nad iné. Má mnoho spájajúcej sily, že všetky jej časti tvoria jednotu. Zaručuje celistosť ľudstva.²⁴⁹

Kresťanstvo a kultúra

Ladislav Hanus vidí za kultúrou kresťanstvo, ktoré ponúklo priestor realizovať hodnoty, ktoré umožňujú začleniť sa medzi vyspelé kultúrne národy. Kresťanstvo vytvorilo najvyššiu kultúru. Je tou živnou pôdou, ktorá udržiava duchovnú životnú formu.²⁵⁰ Hanus si ho úzko spája so Slovenskom, pre ktoré je vnútornou hybnou silou, vlastnou podstatou, životným princípom. Nero-mantizuje, nemá „ružové okuliare“, „netrpí“ historizmom, tvrdí, že si ho Slovensko musí tzv. „goethovsky“ znovu vy dobyť, aby bolo znovu „jeho“. Tvrdenie jasnozrivé, aktuálne aj dnes, v 21. storočí, možno povedať, že momentálne „vizionárske“.

Kresťanstvo nie je ani kultúrnym programom. Hanus definuje kultúru ako ľudskú činnosť a zároveň jej výsledok.²⁵¹ Dôležitou skutočnosťou je teda aj vymedzenie pojmu kultúra. Čo je teda kultúra? Pri jej definícii upozorňuje Ladislav Hanus na dva extrémny. Na príliš široké chápanie tohto pojmu, aby bola kultúra všetka ľudská činnosť a zároveň upozorňuje na prílišnú poňatie pojmu v zmysle zahrnúť doň len najvyššie, výnimočné oblasti (umenie, vedu, filozofie), ktoré sú určené len pre akúsi „elitnú“ časť spoločenstva. Tu by zvyšnej časti chýbala „výška“. Preto je potrebné určiť niekoľko

²⁴⁹ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 24–26.

²⁵⁰ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 5–8.

²⁵¹ SRV. HANUS, L., *Rozprava o kultúrnosti*, Spišský kňazský seminár, Spišské Podhradie 1991, s. 13.

špecifík, ktoré by umožnili správnu definíciu pojmu. Prvoradý je ľudský skutok, ktorý je v kultúre označovaný ako kultúrny. Nesie v sebe potenciál na humanizáciu okolitého sveta. Kultúrny skutok nemožno stotožňovať s civilizáciou a jej pokrokom, tiež to nemusí byť ani výsledok činností oblastí kultúry – umenia, filozofie, vedy... Dôležitý je finálny výsledok jednej i druhej činnosti, kde zohráva dôležitú úlohu hierarchia hodnôt.²⁵²

Kresťanstvo sa na začiatku „nepasovalo“ za kultúrnu náuku, hoci už nieslo v sebe prvky najvyššej kultúrnosti – spojiť ľudstvo s Bohom. Z toho titulu si nachádza kresťanstvo vzťah ku kultúre; ono bolo od začiatku kultúrne tvorivé – nadviazalo na hodnoty pravdy.²⁵³

„Kultúrny je skutok, ktorý má najvyššie zameranie, ku „specificum humanum“, v ktorom sa výška ľudská najvlastnejšie prejavuje.“ Je doň vložená kultúrna výška vtedy, ak je vykonávaný z čistej, obetavej, duchovnej pohnútky.²⁵⁴

Vlastná činnosť kresťanstva a jej povaha

Kresťanstvo je Božie kráľovstvo na zemi. Ono spôsobuje, že pozemské záležitosti posúva k vyššej zodpovednosti, vedie stvorenstvo k spaseniu. Neutláča, ale dáva slobodu, rešpektuje prírodné zákonitosti života a aj cez prírodu umožňuje vzhliadnuť na jej Stvoriteľa.²⁵⁵ Píše o tom sv. Augustín: „Opýtaj sa krásy zeme, opýtaj sa krásy mora, opýtaj sa krásy rozšíreného a rozptýleného vzduchu, opýtaj sa krásy neba,... opýtaj sa týchto vecí. Všetky ti povedia: Pozri, aké sme krásne! Ich krása je ich vyznaním. Kto urobil tieto premenlivé krásy, ak nie nemeniteľne Krásny?“²⁵⁶ Vy-

²⁵² SRV. HANUS, L., *Človek a kultúra*, Lúč, Bratislava 1997, s. 30–32.

²⁵³ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 29–30.

²⁵⁴ SRV. HANUS, L., *Človek a kultúra*, Lúč, Bratislava 1997, s. 31–32.

²⁵⁵ SRV. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 32–34.

²⁵⁶ *KKC*, 32.

užíva pozemské skutočnosti na dosiahnutie najvyššieho cieľa. Ako normu používa „kompetenciu svedomia.“

Kresťanstvo je živý organizmus, neustále sa vyvíjajúci. „Rozlišuje medzi rastom Božieho kráľovstva a pokrokom kultúry a spoločnosti, do ktorých sú kresťania zapojení. Toto rozlišovanie však nie je oddelovaním. Povolanie človeka k večnému životu neruší, ale umocňuje jeho povinnosť použiť sily a prostriedky, ktoré dostal od Stvoriteľa, aby na tomto svete slúžil spravodlivosti a pokoju.“²⁵⁷

„Kresťanský pohľad pojíma všetku skutočnosť. Uznáva dôstojnosť ľudskej osobnosti so všetkými jej právami i podstatnými vzťahmi. Uznáva štruktúru spoločnosti vo forme rodiny, národa, štátu, vo forme všeľudskej rodiny. Uznáva všetky oblasti života, hmotné i duchovné, v náležitom rozvrstvení.“²⁵⁸

²⁵⁷ *KKC*, 2820.

²⁵⁸ Srv. HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944, s. 35–36.

Srovnání interpretace magie podle učení církve římské a magie podle hermetismu A. L. Constanta (Éliphas Léviho)

Michal Plos

Cílem tohoto článku je nabídnout interpretaci magie a její srovnání ze dvou pohledů: **1)** Jak se po druhém vatikánském koncilu chápe v prostředí římskokatolické církve, **2)** jak ji lze chápat z pohledu hermetického, v zastoupení renovátora renesančního okultismu devatenáctého století Alphonse L. Constanta (1810–1875), vydávaného pod pseudonymem Éliphas Lévi Zahed.

Nejprve stručně seznámíme s Léviho životem a jeho vztahem k římskokatolické církvi. Poté zmíníme chápání magie z pozice římské církve dnes. Následně pak její interpretaci z pozice Léviho. Dalším krokem bude srovnání obou těchto pohledů a dále jejich interpretační význam pro praxi.

Léviho vztah k římskokatolické církvi

Léviho hermetismus reaguje na protimonarchistické a proticírkevní afekty od období Velké francouzské revoluce až do první poloviny 19. století. Vymezuje se vůči rozmachu materialismu a úpadku „žité víry“ římskokatolické církve francouzského prostředí. On sám je věrný tradičnímu katolicismu, a toto stanovisko také vyjadřuje ve svém díle. Studium starých tradic a učení při opatství Solesmes, v semináři St. Sulpice a setkáním s anglickým spisovatelem Edwardem B. Lyttonem dochází k syntéze všeobecného vědění. Vyjadřuje tak universální dogma, které v jeho práci *Dogma a rituál vysoké magie* i *Dějiny Magie* zprostředkovává obraz všeobecného zřízení římské církve pod vedením velekněze esotericky.

Předmětem jeho děl není jen pouze líčit výdobytky a nesváry revoluce francouzského lidu. Je jím i právě myšlenka, že dobrý katolicismus má procházet reformou, aby v kontinuitě času byl vždy i nadále katolickým. S tím se zároveň nese i syntéza jeho revoluční nálady (která byla římskokatolické církvi devatenáctého století cizí) a fundamentalistického katolicismu v kritické reakci na rozvoj extrémní pozice porevolučního racionalismu od roku 1789, a zvláště roku 1848 ve Francii.²⁵⁹

Avšak čelil odmítavosti i ze strany římské církve. Jednak, že se vzhledem ke své přípravě na kněžství zamiloval a jednak, že inklinoval k socialismu (komunardi). Ačkoliv na první pohled není patrné, podrobnější studií zjišťujeme, že Lévi nejenže katolickou církev brání před agresivním liberalismem, ale že zachovává i její institucionální poslání v péči o duši člověka tak, aby víra římskokatolického křesťana nebyla uzavřená vstupu evangelního Zákona, Krista do srdce člověka. Hermetická magie, kterou studoval a praktikoval, se v souladu s jeho názorem na dějiny, dotýká samotné povahy veškerenstva zaměřeného ke spáse.

Chápání magie v církvi

Vzhledem k prostoru, který zde máme k dispozici, pouze načrtne hlavní interpretace magie v zastoupení Katechismu katolické církve²⁶⁰ a pastýřského listu toskánských biskupů. V tomto ohledu musíme říci, že církev se rozbořem magie zabývá poskrovnu a přebírá spíše antropologická vymezení. Jejím úkolem není magii systematicky zkoumat, ale učit obecný lid tomu, co je vhodné nebo nevhodné ve vztahu k Bohu. KKC k magii říká:

*„Hřích se stává smrtelným, když při něm spolupůsobí tři podmínky: hříchem smrtelným je skutek, který má za předmět závažnou věc, je spáchán s plným vědomím a svobodným souhlasem.“*²⁶¹ A dále: *„Všechny*

²⁵⁹ NAKONEČNÝ, M., *Lexikon magie*, Ivo Železný, Praha 1997, s. 355–356.

²⁶⁰ Dále KKC

²⁶¹ *Katechismus katolické církve*, 1857.

*praktiky magie a čarodějnictví, kterými člověk zamýšlí podrobit si skryté mocnosti, aby mu sloužily, a tak dosáhnout nadpřirozené moci nad bližním, byť by to směřovalo i k jeho uzdravení, závažně odporují ctnosti zbožnosti. Takové praktiky jsou ještě více odsouzeníhodné, jsou-li spojeny s úmyslem škodit druhým nebo když se dovolávají zásahu zlých duchů. Také nošení talismanů je hodno pokárání. Věštění nebo magie se často užívá ve spiritismu.*²⁶² A dále: „*Pověra je úchylka úcty, kterou vzdáváme pravému Bohu. Jejím největším výrazem je modloslužba a různé formy věštění a magie.*“²⁶³

Tvrzení podložíme pastýřským listem toskánských biskupů:

„*Magii lze velmi těžko definovat, protože je to jev velmi mnohotvárný. Ždá se však, že vědci dosli k základnímu údaji: Objektivní rozlišení mezi „náboženstvím“ a „magií“ musíme hledat v rovině antropologicko kulturní. Rozlišení vychází z toho, jaký poměr mají obě zkušenosti k transcendentnu:*

– *náboženství znamená přímý vztah k Bohu a k jeho působení, a bez tohoto vztahu nemůže existovat náboženská zkušenost;*

– *magie je pohled na svět, který věří v existenci tajných sil, jež ovlivňují život člověka a jež může provozovatel (nebo uživatel) magie podle své domněnky ovlivňovat pomocí obřadů, schopných automaticky vyvolat žádoucí účinky. Věštění – dochází-li k němu – je čistě funkční, je podřízeno těmto silám a chtěným účinkům.*

*Magie totiž nepřipouští nad sebou žádnou vyšší moc.*²⁶⁴ A dále: „*Magie, ať má jakoukoliv formu, představuje jev, který nemá objektivně nic společného se skutečným a ryzím náboženstvím a s pravdivým uctíváním Boha. Naopak je nepřitelem a odpůrcem Boha.*“²⁶⁵

Ž výše uvedeného je nám patrné, že postoj církve vůči magii je zamítavý. Popsané výnosy k magii pramení primárně z příkazů Bible, která je souborem nezpochybnitelných dlouholetých zkušeností Izraele a rané církve.

²⁶² *Katechismus katolické církve*, 2117.

²⁶³ *Katechismus katolické církve*, 2138.

²⁶⁴ AA.Vv., *Magie, zlí duchové, satanské obřady, pastýřský list toskánských biskupů*, 1. vyd., Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996, s. 10.

²⁶⁵ *Tamtéž*, s. 11.

Léviho interpretace magie hermetické

Zatímco ve svém obecném měřítku církev magii odsuzuje zcela s odkazem na smrtelný hřích, Lévi rozlišuje mezi magií pravou a nepravou. Pravou charakterizuje takto: *„Pravověrnost v náboženství spočívá v úctě k hierarchii, k jediné to ochránkyni jednoty. Magie jest v podstatě naukou o hierarchii. Téměř přírodním zákonem prokazuje neodlučitelnost harmonie od moci a autority.“*²⁶⁶

K nepravé, tj. černé magii, se vyjadřuje takto: *„Pro značný počet čtenářů, jest magie vědou o dáblu; zajisté, neboť věda o světle jest i vědou o stínu.“*²⁶⁷ A dále: *„Veřejnost se ve svém soudu o magii vždy klamala, zaměňujíc adepty s čaroději. Pravá magie, to jest tradiční vědění magů, je smrtelným nepřítelem čarodějství.“*²⁶⁸ Také dále: *„Nuže, černá magie je utajené pokračování zavržených obřadů starého světa. Krvavá oběť je podklad nigromantických mysterií a očarování je magická oběť, při níž magnetismus zla je nahrazován ohnivou hranicí a nožem. V náboženství víra přináší spásu; v černé magii víra zabíjí.“*²⁶⁹ A dále pak: *„Černokněžníci vyvolávají mrtvé, čaroděj vyvolává dábla a chvěje se hrůzou, ale katolický kněz se nechvěje děsem vyvolává živoucího Boha.“*²⁷⁰

Srovnání obou pohledů

V paragrafu 1857 KKC je hřích ztotožňován s magickou praxí (odkazuje na ni). Magie je tedy v tomto ohledu podle katechismu hřích. Jestliže je spáchán ve skutku, například magickou operací se závažným úmyslem operátora uškodit druhému, pak je tomuto

²⁶⁶ LÉVI, É, Dějiny magie, Universalie, Praha 1934, Úvod, [on-line], [cit. 21. 8. 2014], dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_11/el_11.php?

²⁶⁷ *Tamtéž.*

²⁶⁸ LÉVI, E., Klíč k velkým tajemstvím, Trigon, Praha 1991, III. kapitola, [on-line], [cit. 21.8.2014], dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_09/el_09c02.php?

²⁶⁹ LÉVI, E., Veliké tajemství, čili, Odhalený okultismus, Svatá Mahatma, 1992, IX. kapitola, [on-line], [cit. 21.8.2014], Dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_03/el_03.php?

²⁷⁰ *Tamtéž*, XI. kapitola.

konání přisouzena smrt. Za operaci je zde vyžadována oběť celého života. Oběť je v paragrafu 2117 KKC vyjádřena pojmem „závažně“, vztaženým na „*všechny praktiky magie*“. Paragraf 2138 řadí magii do praktik pověřených, a oproti paragrafu 2117 jí nepřikládá závažnost. Definuje ji jako pověřenou úchylku. KKC pověru evidentně zaměřuje na pojem lidové magie a smrtelný hřích na pojem černé magie. Výnosy z pastýřského listu se dotýkají magické praxe založené spíše na Frazerově²⁷¹ pojetí necivilizované podoby magie a pověřených praktikách přírodních národů. V podstatě říkají to samé, co KKC.

Oba přístupy se v základu neshodují s přístupem iniciační magie z hlediska Léviho hermetismu. Lévi si všímá zejména rituální chrámové praxe a umělecké hodnoty magické práce (utváření forem jsoucna podle záměrů operátora, například skladatele). Chápe magii jako nezbytnou součást náboženství a rozlišuje její zaměření na pravou a nepravou, kněžskou a čarodějnickou/zprofanovanou. Pravou magii už vůbec nechápe jako úchylku zbožnosti.

Extrahujeme-li Léviho interpretaci pravé magie z jeho výše citovaných děl, pak ji můžeme v tomto rámci vidět následovně: 1) Magie je logickou, universální vědou. Je metafyzikou, vztaženou k pravdě a skutečnosti (magie je tedy podle Léviho pravda). 2) Magie je zasvěcením povolání. 3) Magie zkoumá řád hierarchie, který ji nutný k udržování stavu jednoty a harmonie. 4) Magie je uměním v ovládnutí svatého Ohně. 5) Magie je veškerá věda (vědění) o světech astrálu (anima mundi), jako „Velkého magického působce“, zneužitá k profanaci a nízkým cílům lidských pudů, stává se vědou „černou“, věděním černým – černou magií, protože není tím, čím by měla být. 6) Magie se zabývá astrálním světlem, světem astrálu, zkoumá ho „vědecky“ podle svých nástrojů čili poznatelně a empiricky. 7) Magie je i v posledku vědou jako exaktně zaměřenou disciplínou v tom nejobecnějším slova smyslu. Tak i veškeré současné vědy, dá-li se to tak říci, zkoumají to, co

²⁷¹ Frazer říká: „*Magie je zkrátka falešným systémem přírodní zákonitosti stejně jako klamným návodem k jednání; je nepravou vědou stejně jako neplodným uměním.*“ in FRAZER, J.G., *Žlatá ratolest*, 2. vyd., Mladá fronta, Praha 1994, s. 18.

magie ve skutečnosti dávno zná. To znamená, že neexistuje forma jsoucná, která by byla rozličnými způsoby poznávání zkoumána mimo své konkrétní místo ve stvoření. Magie v náboženství je tedy podle Léviho skutečnou vědou a navíc vědou, která zkoumá ne-exoterní (esoterní) světy manifestované exoterně.

Na Léviho příkladu hermeticky pravé magie můžeme demonstrovat otázku, zda je vůbec možné náboženství a magii oddělovat, protože umění zření a vědění o světech vyšších syntetizované symbolicky do prostoru chrámů, respektive kostelů a katedrál, je projekcí víry. **Toto pojetí magie nijak nesouvisí s magií černou natož lidovou.**

Zatímco římskokatolická církev ukazuje na škodlivost magie (lidové a černé) popřípadě **na šarlatánské praktiky** k vlastnímu obohacení, je hermetická magie něco jiného než to, co je v Bibli popisováno a následně právoplatně přijato jako stanovisko církve. Ke škodě věci je tento výklad stanoviska církve příliš zevšeobecněný natolik, že může docházet i k apriornímu odsuzování slova magie v jiných významech, právě jako například v těch hermetických. Interpretace významu pojmu magie v církvi byla uchopena zdá se manicheisticky (s vyzněním frazerovského podkladu o divošské a necivilizované podobě moci) a vskutku nekatolicky zredukována na pouhé „čisté křesťanství nepotřebuje magii“ a „magie je nástrojem zla“. Tento dualismus je stejně neadekvátní, tak jako kdybychom říkali, že magie je pouze dobrá, nebo že obrazy křížové cesty mají být spáleny, protože svádí k modlářství. Také radikální přijetí Kříže vyžaduje přísné dodržování pravidel k výcviku vlastní vůle, čímž je například řádová iniciační praxe. Je to magie? Co je a není magické, je otázka zkoušky, přemáhání, zápasu proti hříchu. Existují universální síly, kterými lze manipulovat, a s **jejichž** pomocí lze dosahovat požadovaných cílů. To oficiální učení církve nezpochybňuje. Ale až teprve cíle jsou tím, co určuje zaměření nebo povahu toho, co nazýváme magií.

Výnosy římskokatolické teologie k magii se shodují s Léviho interpretací ohledně zneužití síly astrálu (psyché, anima mundi) v bodě 5, tj. hermeticky vzato k účelům, než k jakým by měly být zaměřeny v souladu s vůlí Stvořitele. Výnosy hermetické magie,

její spojitosti s náboženstvím a hierarchií, otevírají tedy zcela jiné a širší chápání magie. Lévi říká, že nesprávně zaměřený nástroj určený ke konstrukci stává se destrukcí. Co je určeno ke světlu se může stát propadlístěm stínů. Magie je znalostí obou těchto fenoménů. Lévi naproti přesně vytyčené deskripci magie z pozice římskokatolické církve chápe magii (v jejím pravém smyslu) jako náboženskou vědu. Chápe ji i jako klíč k tajemstvím svatyně, který má být držen pověřenými v hierarchii, v jejímž čele stojí velekněz.

Jak se interpretace magie v církvi a E. Léviho dotýká reality?

Výše zmíněným chceme ukázat, že magie hermetická není přímo totožná s takovým popisem magie, jakým ji definuje oficiální stanovisko římské teologie. Výnosy církve na druhou stranu také nijak neznevažujeme, protože popisují magii v její reálné podobě. V podstatě ale pouze v podobě lidové a čarodějnické. Jestliže církev přikračuje k odsuzování magie, činí tak skutečně pro rámec magie nepověřené či zprofanované, jejímiž znaky jsou: pudy, zášť, pohana, nezřízená sexuální kopulace v souladu s paktem nějakého démona, rituální zabíjení zvířat k získávání moci, rituální destrukce druhého, rituální sebezdokonalování na úkor dobrých vztahů s druhými atd. Její výnosy by ale byly sporné u tzv. „magie chrámové“ jako: divinace (například věštění z vnitřností), theurgie (například kontakt s reprezentanty božích mocností), katedrální symbolismus (například předkoncilní katolické oltáře konstruované podle schématu čtyř živlových principů: země jakožto místo obětí, voda jakožto místo Královny nebes plující na Luně, vzduch jakožto místo létavců čili andělských pomocníků, oheň jakožto místo obrazů Trojice nebo Jména božího. To vše záhadně korespondující se čtyřmi světy kabalistického stromu života vzestupně, protože Kristus sám je tím stromem).

Nyní tedy můžeme říci, že oficiální výnosy z pozice církve a interpretace těchto výnosů z pozice různých vykladačů v církvi se kryjí nejednoznačně. Tyto interpretace se totiž od popisu čaroděj-

nictví a lidové magie vzdalují natolik, že se nakonec celý obsah pojmu magie zevšeobecňuje na cokoliv co se magie týká, a to bez rozlišení. Oficiální stanovisko církve se týká černé magie, šarlatánství, egoismu člověčího polobožství nebo dokonce demo-destruktivních²⁷² praktik. Církev se musí proti tomuto ubíjejícímu zápalu lidstva vyhraňovat. Zmiňuje ho jako nepřitele pravého křesťanství i jako tendenci odporující ctnosti zbožnosti. V každém ohledu je dosavadní církevní vymezení fragmentální a nevypovídá o veškeré oblasti magických praxí.

V této souvislosti můžeme zmínit, že pojmy novoplatonismu a theurgie (tzv. vysoké magie) církevní praxe prvního tisíciletí nejsou zcela pomíjitelné, protože vykazují vědění o vyšších světech. Dnešní doba nabízí prostor k rozboru těchto pojmů, které byly v církevním prostředí poněkud opomenuty. Jestliže má být vymezen relevantní význam toho, co magie obnáší, je třeba nezohledňovat pouze pravdivé výnosy Písma, ale také reflektovat myšlení církevní tradice a vnější okruhy pohanských praktik, které byly v církvi očišťovány pro celistvost katolického rituálu. Exorcisté volají po slyšení a provozování magie (pověštinou z pověr, proti tradici, antiekleziálně laděné) mimo církev v podobě různých zesynekretizovaných kultů fenomenálně vzkvétá.

Nejde o to zabývat se tím, do jaké míry je Léviho dílo o hermetické magii katolicky přijatelné. Ani nejde o to jakkoliv prosazovat hermetické učení do prostředí věřících katolíků. Už vůbec nejde o to vyvracet deskripce hierarchie římskokatolické církve k magii, neboť tyto deskripce, navzdory tomu, že se týkají pouze části magické praxe (lidové a čarodějnické), jsou reálné a pravdivé.

Jde o to, jaký mohou mít Léviho díla vztah k pastoralitě římskokatolické církve, protože je nutné patřičným způsobem reagovat na různé projekce toho, co je považováno za magické. Magickému chápání ve společnosti se nelze vyhnout. Pastorální teologie může být obohacena o znalost prvků, kterými Léviho hermetismus

²⁷² Demo-destruktivními praktikami míníme rozvrat společnosti za účelem manipulace davů pomocí rituálních paktů příslušníků nejčernějšího satanismu s entitami Vládce tohoto světa.

disponuje. V případě tohoto pojednání jde o patřičnou znalost významu pojmu magie, a zejména jejího rozlišování mezi magií přírodní, bílou, černou, profanovanou, lidovou, náboženskou apod. Katoličtí věřící jsou na jednu stranu lákáni profanovanou magií, na druhou však skutečně touží poznat světy vyšší, než materiální. Musíme si sami položit otázku, nakolik se v církvi pěstuje pověra, i nakolik věřící usilují o zdokonalování vlastní vůle k překonávání sužujících obtíží dnešního světa s pomocí jiných metod, než oficiálně náboženských.

Proč tedy věnovat pozornost zejména rozboru hermetické magie Eliphase Léviho? Dnes je potřebné, odvážíme se říci nutné, věnovat magii, jako archetypálnímu fenoménu společnosti patřičný prostor. Aby lepší rozbor magie nebyl z pozice římskokatolické církve apriori odsouzený, musí být patřičně a dostatečně poukázáno na chápání dosud zevšeobecnělé fragmentální interpretace magie v církvi. Léviho interpretace magie by naopak umožnila magické cíle, záměry a praxi rozlišovat a přinést tak pastorální teologii širší nástroj k interpretaci významu pojmu magie. Dosud platí opak. Věřící s otázkou „*Co je to magie?*“ je odmítán a odkazován na všeobecnou interpretaci. Myslím si, že v dnešní společnosti je náhled na všeobecné odsouzení magie ze strany církve již nedostačující. Do jisté míry určuje odklon religiózně zaměřených hledajících lidí od církve. Věřící dnešní doby usilují o erudici a podložený život, a jestliže církev není schopna něco dostatečně vysvětlit, hledají jinde.

Pojetí Trojice u Arnobia ze Sikky²⁷³

Ladislava Říhová

Arnobius ze Sikky²⁷⁴ je jedním z méně známých latinsky píšících křesťanských apologetů, podle tradice byl učitelem rétoriky v městě Sicca a řečnickému umění měl podle podání Jeronýmova vyučovat Lactantia.²⁷⁵ Je autorem jediného dochovaného díla *Adversus nationes*, latinsky psané křesťanské apologie, vzniklé nejspíše v prvním desetiletí čtvrtého století. Dílo obsahuje celkem sedm částí, k nimž byl původně připojen²⁷⁶ podstatně starší spis *Octavius*, Marka Minucia Felixe.²⁷⁷

Arnobiova apologie je mezi spisy tohoto druhu ojedinělým dílem. Na rozdíl od svých řecky, či latinsky píšících předchůdců a současníků vychází totiž autor ze zcela odlišné situace. Jeho apologie není, ve zkratce řečeno, církevně ukotvena. Arnobius byl v době sepsání spisu nejspíše raným konvertitou,²⁷⁸ s největší prav-

²⁷³ Příspěvek vznikl v rámci grantového projektu s názvem „Specifika náboženské konverze v díle Arnobia ze Sikky a jeho přínos pro analýzu náboženské situace dnes“, č. 1990214 GA UK, realizovaného na UK – HTF.

²⁷⁴ Nazývaný též Arnobius Afer, podle místa svého původu, jímž bylo významné kulturně-politické centrum tehdejší Prokonzulské Afriky Sicca Veneria, či Arnobius Senior, pro odlišení od svého mladšího kolegy Arnobia Iuniora.

²⁷⁵ JERONÝM, *De viris illustribus*, 1,23; in PL, 0687A.

²⁷⁶ Toto členění obsahuje např. jediný dochovaný rukopis Arnobiova spisu, zhotovený nejspíše v 9. století neznámým autorem, podle jeho vzoru přejímají osmidílné členění i některé další starší edice.

²⁷⁷ Podle Kraffta byl prvním badatelem, jenž v osmé knize Arnobiově rozpoznal Minuciova Octavia haarlemský profesor latiny Hadrianus Iunius, in KRAFFT, P., *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1966, s. 10.

²⁷⁸ Podle tradice byl k sepsání díla donucen siccenským biskupem, jenž prý Arnobiovi opravdovost jeho obrácení ke křesťanství nevěřil. O motivech sepsání apologie byla vyslovena řada hypotéz, omezený rozsah článku nám však nedovoluje se jimi hlouběji zabývat.

děpodobností neabsolvoval katechumenát a nebyl dosud pokřtěn, jeho neznalost církevního společenství a rituální praxe ukazuje na skutečnost, že se aktivně nepodílel na životě náboženské obce ve svém městě. Tato oddělenost od církve se samozřejmě projevuje i v jeho díle. Arnobiovo pochopení křesťanství je s největší pravděpodobností vystavěno na ústní tradici bez interakce s církevními autoritami; autor jako by problematiku, o níž píše, znal pouze z doslechu. I proto nebyla v teologických kruzích Arnobiovi věnována přílišná pozornost. Badatelé se obraceli spíše k jeho líčení pohanské náboženské praxe, ohledně které vydává náš autor obsáhlé svědectví. De facto prvním teologem, který se Arnobiem komplexněji zabýval, byl německý profesor Christoph Burger, po němž následovala řada dalších autorů. V českém prostředí uniká Arnobius úspěšně zájmu teologů dodnes.

Teologická problematika Arnobiova spisu

Po krátkém historickém úvodu se pokusíme o analýzu Arnobiova teologického konceptu, jehož jádro tvoří především první dvě knihy spisu *Adversus nationes*.

Úvodem je třeba zdůraznit, že Arnobiova teologie je důsledně nebiblická. Náš autor Písmo nikde přímo necituje a je vysoce pravděpodobné, že jej neznal ani neměl při psaní své apologie k dispozici. Ve spise lze sice vystopovat několik míst odkazujících nepřímě na biblické pasáže (tak např. *Adv. nat. 1,6*),²⁷⁹ jedná se však nejspíše o ústní tradici, kterou Arnobius převzal od svých současníků. Dle Burgera²⁸⁰ není žádná z domnělých Arnobiových citací natolik přesná, aby vyžadovala přímou autorovu interakci s textem Písma. Stejně tak byl Arnobiovi cizí vztah mezi Písmem

²⁷⁹ V zájmu přehlednosti je v rámci celého článku Arnobiovo dílo citováno výše uvedeným obvyklým systémem odkazů. Všechny citace jsou převzaty z edice MARCHESI, C., *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, CSLP, Torino 1953.

²⁸⁰ BURGER, Ch., *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg 1970, s. 13.

a učením většinové církve, jak lze vypožorovat z jeho přesvědčení, že biblická líčení jsou záznamy očitých svědků.

Arnobius a věrouka

I přesto, že náš autor zná církve, dalo by se říci, pouze z doslechu, věnuje se významněji několika teologickým tématům. Řeší například dosti obsáhle problematiku nesmrtnosti lidské duše, neboť ta byla zřejmě stěžejním motivem jeho teologických úvah; jiné teologické motivy jsou v jeho spise více či méně roztroušeny, lze však říci, že stěžejními pro pochopení Arnobiovy teologie jsou první dvě knihy *Adversus nationes*. K obecným charakteristikám Arnobiovy teologie je třeba dále připočíst skutečnost, že je utvářena nikoli v interakci s církevními autoritami, ale naopak s pohanskými oponenty, proto je třeba při pokusu o uchopení autorova myšlení brát v potaz jak jeho pohanské řečnické vzdělání, tak i znalosti pohanské filosofie a v neposlední řadě též námitky pohanů, vůči nimž se autor vymezuje a jichž je v našem spise uvedeno nepřehledné množství.

Arnobius a Trojice

Jak jsme již výše zmínili, Arnobius neutvářel svůj teologický koncept v interakci s většinovou církví, proto také podává odlišné teologické pojetí. Společně s německým teologem Christophem Burgerem můžeme říci, že Arnobiova teologie se dá shrnout ve třech bodech,²⁸¹ z nichž k problematice trinitologie lze vztáhnout pouze první dva:

Lze konstatovat, že pouze nejvyšší Bůh (Deus summus) může lidské duši darovat nesmrtnost.

²⁸¹ BURGER, Ch., *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg 1970, s. 2–3.

*Kristus je Bohem druhého řádu, jenž byl послán na zem, aby konal zázraky a skrze ně přivedl lidstvo k poznání nejvyššího Boha.*²⁸²

Je třeba podotknout, že Arnobius chápe odlišně již pozici Boha Otce (Arnobiův *Deus summus*), odlišná interpretace Syna (viz výše bod 2) je pak více než zřejmá. Vztah Ducha svatého k ostatním dvěma osobám Trojice Arnobius blíže nespecifikuje, jisté náznaky, avšak bez přesného terminologického či funkčního vymezení, lze přesto v jeho díle vypožarovat.²⁸³ Právě tato skutečnost vedla nejspíše britského teologa H. D. McDonalda k vyslovení tvrzení, že Arnobiova teologie je de facto omezena teologií Apostolika.²⁸⁴

Přistupme nyní k Arnobiově charakteristice jednotlivých osob Trojice.²⁸⁵

Již sám pojem Trojice se v souvislosti s naším autorem problematizuje, neboť Arnobius nikde ve svém díle pojem Trojice (Trinitas) neužívá, nesetkáme se ani s terminologií, z níž by bylo možné na znalost problematiky usuzovat. Nikde v textu nenajdeme označení Boha Otce a Krista jako vztah Otec – Syn, pro účely našeho příspěvku se však pro snazší orientaci přidržíme zažitě terminologie.

²⁸² Třetí Burgerem uváděný bod se týká nesmrtnosti lidské duše, již podle Arnobia duše přirozeně nedisponuje, může ji však získat skrze poznání Krista a mravný život, který je takovým poznáním teprve umožněn.

²⁸³ Ohledně Arnobiova pojetí Ducha svatého zaujímá většina badatelů odmítavý postoj, tak například Burger. Jiní se v této otázce vyjadřují opatrněji. McDonald k problematice poznamenává: „*He (Arnobius) has no clear reference to the Holy Spirit.*“ in McDONALD, H.D., *The Doctrine of God in Arnobius, Adversus gentes*, in *Studia Patristica*, 9/3 (1966), s. 76. Osobně se kloním k tomuto McDonaldu vyjádření s přesvědčením, že podrobnější rozbor Arnobiova přístupu k třetí božské osobě by, vzhledem k nejasnosti autorova vyjadřování v této otázce, vyžadoval obsáhlou textově-kritickou studii, na jejímž základě by bylo možno dojít k přesvědčivým závěrům.

²⁸⁴ McDONALD, H.D., *The Doctrine of God in Arnobius, Adversus gentes*, in *Studia Patristica*, 9/3 (1966), s. 74.

²⁸⁵ Článek si vzhledem k omezenému rozsahu příspěvku a obsáhlosti pojednávání problematiky nečiní nárok na úplnost. Je spíše přehledovou studií, či lépe uvedením do problematiky.

Arnobius a Bůh Otec

Arnobius sice nikde ve svém spise neoznačuje Boha jako Otce, využívá však k jeho pojmenování jiných termínů, přičemž označením *Deus summus* rozumí Boha, z jehož vůle byl na zem seslán Kristus. Tento *Deus summus* je pro Arnobia nejvyšším Bohem. Nejvyšší Bůh je mu zároveň také nejvyšším dobrem. Dobrý Bůh nemůže být dle Arnobia stvořitelem pokřiveného stvoření. Proto Arnobius staví vedle něj ještě druhého stvořitele, jenž je označen jako *auctor rerum*,²⁸⁶ či *ille terrenorum animantium conditor*,²⁸⁷ tento je také stvořitelem lidského těla. Zde jsme tedy svědky jasného Arnobiova dualismu, jeho dualistická koncepce je však atypická, neboť člověka sice nestvořil nejvyšší Bůh (Arnobiův *Deus summus*), ale zároveň není *auctor rerum* označován jako negativní protipól, jak bychom v typicky dualistických systémech očekávali. Nikde u Arnobia nenacházíme negativní hodnocení tohoto „druhého Boha“, nenacházíme ani náznak vzpoury či protibožské aktivity tolik typické pro gnostické systémy a jejich démiurgy. Arnobiovým cílem není vylíčit protibožskou vzpouru a negativní stvoření. Jeho *auctor rerum* má v nejvyšším Bohu svůj původ a je jako takový spíše logickým vyústěním přesvědčení o absolutním dobru nejvyššího Boha, neboť to, co bylo nejvyšším dobrým Bohem stvořeno, muselo by nutně také být, taková je Arnobiova logika, dobré a věčné.²⁸⁸ Je patrné, že zde si náš autor biblický text rozhodně na pomoc nevzal, naopak můžeme sledovat, že, jak sám poznamenává, nechal se inspirovat Platónovým Tímáiem.

²⁸⁶ Adv. nat. III, 8.

²⁸⁷ Adv. nat. VII, 35.

²⁸⁸ Tak náš autor v Adv. nat. II, 55.4.: „*Quid ergo nos? Unde? – Responsionis necessitas nulla est. Sive enim possumus dicere, sive minus valemus nec possumus, utrumque apud nos parvum est; nec in magnis ponderibus ducimus vel ignorare istud vel scire, unum solum posuisse contenti, nihil a deo principe quod sit nocens atque exitiabile proficisci. Hoc tenemus, hoc novimus, in hac una consistimus cognitionis et scientiae veritate, nihil ab eo fieri nisi quod sit omnibus salutare, quod dulce, quod amoris et gaudii laetitiaque plenissimum, quod infinitas habeat atque incorruptibiles voluptates, quod sibi quisque contingere votis omnibus expetat, forisquae ab his esse exitiabile ac mortiferum ducat.*“

Arnobius v duchu svého oslabeného dualismu rozděluje stvořitelské kompetence obou Bohů a každého z nich činí odpovědným za jinou část stvoření. Tak mají například odlišného stvořitele duše a tělo. Obdobně je nejvyšší Bůh stvořitelem nebeských těles. Toto rozdělení stvořitelů není však u Arnobia důsledkem dualistických tendencí, Arnobius dokonce vyvrací domněnku Markiónovu,²⁸⁹ podle níž je základem zkaženosti stvoření sama materie, již si stvořitel špatně zvolil. V případě, že by si stvořitel vybral špatnou materii, byl by, tak soudí Arnobius, sám špatný.²⁹⁰ S otázkou zkaženosti stvoření logicky souvisí i otázka existence zla ve světě. Arnobius nemůže dopustit, že by zlo mělo jiného původce. Tento původce zla by totiž svými kompetencemi omezoval všemohoucnost nejvyššího Boha, proto si Arnobius otázku po původci zla explicitně nepokládá, stejně tak jako nezmiňuje problém, jak by mohl být nejvyšší Bůh vševědoucí a přitom nemít o zlu povědomí.

Arnobiův *Deus summus* nejen nestvořil lidské duše,²⁹¹ ale před příchodem Krista se lidstvu ani nezjevil. Tímto se dostáváme k důvodu Kristova příchodu na zemi, a tedy k otázce Arnobiova pojetí Syna.

Arnobiovo pojetí Syna

Jak již bylo zmíněno, Arnobius ve svém díle nikde nepoužívá označení Otec – Syn, nikde u něj také nenajdeme vlastní jméno

²⁸⁹ Samozřejmě nevědomky, neboť nelze předpokládat či stanovit, že by Markiónovo učení znal, pro nás je však zmínka neklamným předpokladem odlišných kořenů Arnobiova pojetí.

²⁹⁰ „*Mala ergo, dicetis, unde sunt haec omnia?*“. *Ex elementis, inquit, et ex eorum inaequalitate, sapientes: quod fieri qui possit ut quae sensum et iudicium non habent malitiosa esse perhibeantur et noxia aut non ille sit potius malitiosus et noxius, qui res pessimas et nocentissimas futuras in alicuius operis adsumpsit effectum, eorum est qui adserunt pervidere.*“ Adv. nat. II, 55.3.

²⁹¹ Arnobius považuje lidskou duši za dílo nižšího boha, za dílo materiální povahy a smrtelné. Cesta k poznání Boha skrze Krista, jak si ukážeme později, je pro Arnobia snahou duše o získání nesmrtelnosti.

Ježíšovo. Pokud Arnobius o Božím Synu hovoří, zmiňuje se vždy pouze o Kristu.

Kristus je pro našeho autora Bohem nižšího řádu. Je na svět poslán z vůle nejvyššího Boha (*Deus summus*), aby konal zázraky a přivedl tak lidstvo k poznání svého vysilatele. Arnobius si neklade otázku po Kristově původu. Nezabývá se ani jeho přirozeností a okolnostmi přijetí lidského těla a působení v něm. Pro Arnobia Kristus přijímá lidské tělo jen proto, aby mohl mezi lidmi působit a být jimi poznán a jako takový, zatímco působí v lidském těle, disponuje všemi svými božskými vlastnostmi. Problémy vztahu božské a lidské přirozenosti, Arnobius neprobírá, podle něj Kristus totiž přijímá pouze lidské tělo, nikoli duši.

Kristus, tak se lze domnívat, z nejvyššího Boha emanuje a jako takový má sice božskou podstatu, ale je nejvyššímu Bohu podřízen. Arnobius záměrně zdůrazňuje jedinečnost nejvyššího Boha a úkol Kristu daný, totiž zjevení nejvyššího dokonale dobrého Boha světu.²⁹² Zcela v souhlasu s tímto přesvědčením je Kristus v Adv. nat. I, 46²⁹³ vyličen jako „pouhý“ tvůrce zázraků, avšak zároveň jediný zjevitel nejvyššího Boha.

Kristova smrt a její význam

I přesto, že nepřikládá Arnobius Kristově smrti spásný význam, nečiní ji bezcenným aktem. Zásadním textem je v tomto ohledu Adv. nat. I, 53.4, kde je Kristovo ukřižování popsáno jako událost,

²⁹² Je tedy patrné, že Arnobius zde není motivován modalismem; akcentuje jedinečné postavení nejvyššího Boha a Kristu vyhrazuje pouze úkol jakéhosi „zjevitele“ jeho vůle.

²⁹³ Zmíněný oddíl je nejucelenějším soupisem Kristova zázračného působení. Náš autor se zdá být dobře obeznámen s tradicí o Ježíšových zázracích. Podává informaci o nasycení pěti tisíců, rozličných uzdravováních, utišení bouře, kráčení po moři, vzkříšení zemřelých, vyhánění zlých duchů etc. S tímto relativně obšírným a věrohodným seznamem, jenž by dával tušit Arnobiovu slušnou znalost Kristova působení, ostře kontrastuje skutečnost, že se v oddíle Adv. nat. I, 46.6 dopouští anachronismu a pozemskému Ježíši připisuje událost, která se podle biblického podání stala až o letnicích.

díky níž dojde k odhalení jeho božství. Další narážka na zjevení božství je pak zřetelná v již citovaném textu Adv. nat. I, 46.8, kde pozorujeme jasné narážky na Kristovo vyvýšení po „odložení“ těla. Toto lze v arnobiánském kontextu chápat jako skutečnost potvrzující božský původ Kristem konaných zázraků. Kristova smrt tedy nemá spásný význam. Kristus svléká (*exuere*) lidské tělo, aby se bezprostředně po svém ukřižování zjevil světu jako vyvýšený.

Arnobius celý příběh ukřižování popisuje těmito slovy: „*Exutus at corpore, quod (sc. Christus) in exigua sui circumferebat parte, postquam videri se passus est, cuius esset aut magnitudinis sciri, novitate rerum exterrita universa mundi sunt elementa turbata, tellus mota contremuit, mare funditus refusum est, aer globis involutus est tenebrarum, igneus orbis solis tepefacto ardore deriguit. Quid enim restabat ut fieret, postquam deus est cognitus is, qui esse iam dudum unus iudicabatur e nobis.*“²⁹⁴

Je samozřejmé, že pasáž by zasluhovala podrobný jazykový rozbor, který by však vydal na samostatnou studii, proto se zde omezíme jen na několik zásadních aspektů. Kristova smrt je v našem oddíle popisována jako „svlečení těla“, Arnobiův Kristus odkládá lidské tělo, které, přijal pouze proto, aby mohl být mezi lidmi spatřen jako zjevitel nejvyššího Boha. Kristův úkol je tím podle našeho autora dovršen a nic nebrání jeho zjevení jako vyvýšeného.

Arnobius se tím, že de facto škrtná Kristův pohřeb, vzkříšení třetího dne a logicky i prázdný hrob, dopouští sice teologické redukce, avšak zcela v souladu se svými odlišnými teologickými důrazy. Jako by záměrně nerozvíjel některé teologické motivy. Zcela zamlčuje spásný význam kříže. Na druhou stranu kříž činí nutným nástrojem poznání Boha, neboť Kristus je jako Bůh rozpoznán bezprostředně po svém ukřižování.

²⁹⁴ Adv. nat. I, 53.4–5.

Motivy Arnobiovy teologické redukce

Posledním problémem, který je třeba projednat, jsou motivy výše popsaného konceptu. O Arnobiově inspiraci bylo vysloveno mnoho hypotéz, pro něž zde nezbyvá prostor. My se zde proto omezíme na logický argument. Arnobius si neuvědomuje, že svým narušeným konceptem zbavuje Krista moci nad smrtí. Pro teologii většinové církve se jedná o závažný problém, pro Arnobia nikoli. Náš autor nepotřebuje Krista pro přemožení smrti, zde se mj. liší od pojetí Markiónova, který naopak Kristovu smrt zdůrazňuje, neboť právě Kristus je mu nástrojem vykoupení z moci Démiúrga. Kristus pro Arnobia není ani smírčí obětí, jíž by měl být usmířen hněvivý Bůh. Arnobiův Bůh je nekonečně dobrý, proto nepotřebuje být usmiřován. Ze své dobroty, přestože dosud do lidských dějin aktivně nezasahoval, se tento Bůh chce dát poznat a činí tak srze Krista, který je proto redukován na vyvýšeného zjevitele cesty k nesmrtnosti.

Závěr

Cílem článku bylo probrat základní aspekty Arnobiovy teologie. Závěrem lze říci, že Arnobius předkládá zcela ojedinělý koncept. Od většinové soudobé teologie se odlišuje již pojetím Boha Otce, který je pro něj vlastním Bohem (*Deus summus*), dále se ve svém pojetí dopouští významné teologické redukce, když omezuje spásný význam Kristovy smrti. Jeho vztah k třetí Božské osobě, Duchu svatému, není přesně specifikován a Arnobius se mu nikde ve svém díle systematicky nevěnuje.

Různost a jednota v ekleziologickém pojetí Yvese Congara

Pavel Ženíšek

Congar „expertem“ na ekumenismus už od dětství

Yves Congar (1904–1995) se narodil v Sedanu (Ardeny, severní Francie) do skromné rodiny. Měl tři sourozence, povahově byl spíše nepřístupný a málo ochotný ke kompromisům, ale velmi pracovitý. V době tvrdé německé okupace Arden za 1. světové války se utvářel jeho francouzský patriotismus.²⁹⁵

Sedan byl na počátku 20. stol. oblastí, kde se setkávaly různé konfese – katolíci, protestanté i židé – a žily ve vzájemné harmonii. Známa je historka ze srpna 1914, kdy farní kostel v Sedanu zasáhla zápalná bomba. Na pozvání tamního protestantského pastora pak katolíci po celou dobu války používali ke svým bohoslužbám protestantskou kapli. Pozdější Congarova ekumenická setkání byla poznamenána jeho osobními přátelstvími s protestantskými a židovskými kamarády z dětství a dospívání. Tyto silné životní zkušenosti utvářely náboženskou otevřenost mladého Congara a ovlivnily způsob jeho myšlení – především oceňování toho, co je v jiných náboženských společenstvích pozitivní.²⁹⁶ Od mládí měl v sobě velké nadšení pro dialog.²⁹⁷

²⁹⁵ SRV. MONGE, C., Dalle intuizioni ecumeniche al dialogo interreligioso, in CORTESI, A. (ed.), *Yves Congar. Testimonianza e profezia*, Nerbini, Firenze 2005, s. 81.

²⁹⁶ SRV. PREVI, F., Un punto di partenza dell'ecumenismo teologico in campo cattolico: La ricerca del "meglio", dell' "oltre" e del "diverso" delle altre comunità cristiane secondo Congar, in SCERRI, H. (ed.), *Living theology. Studies on Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan and Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, s. 248.

²⁹⁷ Např. již ve třinácti letech vedl teologické diskuse o významu mše se synem protestantského pastora. SRV. BERNARDICOU, P.J., Vášen pro jednotu. Služba Yvese Congara církvi, in *Teologické texty*, 2 (2006).

Roku 1925 vstoupil Congar k dominikánům, přijal řeholní jméno Marie-Joseph a v r. 1930 byl vysvěcen na kněze. Během exercicií před kněžským svěcením rozjímal o Ježíšově velekněžské modlitbě za jednotu (Jan 17) a pocítil, že má své životní dílo zasvětit jednotě křesťanů. Později k tomu napsal: „Tehdy jsem poznal své ekumenické povolání, které bylo zároveň povoláním ekleziologickým.“²⁹⁸ Značný vliv na Congara měl také jeho starší spolubratr a teolog Marie-Dominique Chenu, který mu pomohl stát se skutečným „praktikem dialogu“.²⁹⁹

Otázka „jednoty“ a „různosti“ v Congarově díle

Téma „jednoty“ a „různosti“ prostupuje všemi Congarovými hlavními tématy: různost chápáná jako bohatství nejen v dialogu mezi křesťany, ale i v přemýšlení o obnově církve; ocenění role a zapojení laiků v církvi; studium různorodých tradic v dějinách církve; zdůraznění působení Ducha a jeho rozličných projevů a charismat. Všechna tato témata objímá jeden společný jmenovatel – církev, její nauka a život, tedy ekleziologie.

Zde je pět velkých Congarových témat (uvádím vždy pouze základní dílo):³⁰⁰

Ekumenismus – *Nejednotní křesťané* (1937);³⁰¹

Reforma – *Pravá a falešná reforma v církvi* (1950);³⁰²

Laici – *Vodítka pro teologii laikátu* (1953);³⁰³

²⁹⁸ CONGAR, Y., *Une passion: l'unité. Reflexions et souvenirs 1929–1973*, Éd. du Cerf, Paris 1974, s. 10; rovněž srv. CONGAR, Y., *Journal d'un théologien (1946–1956)*, Éd. du Cerf, Paris 2001, s. 20–21.

²⁹⁹ SRV. MONGE, C., Dalle intuizioni ecumeniche al dialogo interreligioso, in CORTESI, A. (ed.), *Vies Congar. Testimonianza e profezia*, Nerbini, Firenze 2005, s. 82.

³⁰⁰ Kompletní dílo Yvese Congara je velmi rozsáhlé: 54 děl a více než 800 příspěvků do francouzských či zahraničních časopisů, sborníků a slovníků.

³⁰¹ CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un "Œcumenisme" catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937.

³⁰² CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Éd. du Cerf, Paris 1950.

³⁰³ CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie de laïcité*, Éd. du Cerf, Paris 1953.

Tradice – *Tradice a tradice* (2 části: 1960³⁰⁴ a 1963³⁰⁵);

Duch svatý – *Věřím v Ducha svatého* (3 svazky: I., 1979³⁰⁶; II., 1979³⁰⁷; III., 1980³⁰⁸).

„Katolicita“ – základní kategorie Congarovy ekleziologie

Koncept „katolicity“ v Congarově pojetí není pojímán ideologicky ve smyslu výlučně římsko-katolickém, ale znamená žít a myslet „podle celku“³⁰⁹. To je také pravý a původní význam slova „katolický“. Samotný pojem katolicity „zahrnuje vztah různosti vzhledem k jednotě i jednoty vzhledem k různosti“.³¹⁰

Silným impulzem pro toto nové uchopení katolicity byl pro Congara průzkum tehdejších důvodů „nevíry“ uspořádaný roku 1935 časopisem *La Vie intellectuelle*. Průzkum v té době vyvolal velký šok a ukázal Congarovi, že je třeba obnovit „pravou tvář katolicismu“. Viděl, že zatímco moderní svět a různé duchovní, humanistické i ateistické proudy se dále vyvíjejí a mají snahu odpovídat na nové problémy, církev se uzavírá, zaměřuje se sama na sebe a vytváří si svůj vlastní svět, v němž pouze chrání svůj poklad.³¹¹

Tento „deficit katolicity“ je podle něj způsoben tím, že se víra stala „záležitostí“ zcela odtrženou od života, že je křesťanství vní-

³⁰⁴ CONGAR, Y., *La Tradition et les traditions: Essai historique*, Fayard, Paris 1960.

³⁰⁵ *Tamtéž*.

³⁰⁶ CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. L'expérience de l'Esprit*, I., Éd. du Cerf, Paris 1979.

³⁰⁷ CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. Il est Seigneur et Il donne la vie*, II., Éd. du Cerf, Paris 1979.

³⁰⁸ CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. La fleuve de vie*, III., Éd. du Cerf, Paris 1980.

³⁰⁹ Ζ ῥεῖτινι κατὰ ὅλον – kata holos = kata (podle), holos (celek).

³¹⁰ CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Ecumenisme» catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937, s. 123.

³¹¹ SRV. FAMERÉE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Éd. du Cerf, Paris 2008, s. 58.

máno spíše jako odpuzující aparát a že se v církvi nedostatečně chápe a oceňuje tajemství Vtělení.³¹²

Věrnost a nutná reforma v církvi

Růstu lidství a „pokroku“ musí podle Congara odpovídat i růst církve. Reforma v církvi³¹³ je nutná už kvůli prorockému charakteru církve, který se z ní však vytrácí mnohdy proto, že „kategorie ‚pravdivosti‘ je nahrazována kategoriemi ‚jistoty‘ a ‚opatrnosti‘“³¹⁴.

V této souvislosti Congar podtrhuje nezbytnost věrnosti. Hluboké věrnosti současné křesťanské realitě a formám, kterými je vyjadřována – věrnost tomu, čeho už bylo dosaženo. Zároveň je však ve hře i věrnost budoucímu rozvoji této reality. Nejde tedy jen o věrnost tradici, ale i o věrnost budoucnosti – tomu, čím se křesťanství teprve může a má stát.³¹⁵

Právě tato věrnost budoucnosti má sílu vyvolávat reformu. Reforma však není revolucí, protože respektuje kontinuitu a není ani restaurací, protože jí nejde o to, aby jednoduše zaváděla bývalý řád. Reforma a pravda musejí jít vždy ruku v ruce.³¹⁶

Podívejme se nyní podrobněji na Congarův myšlenkový vývoj v průběhu 45 let jeho života (1937–1982), jenž se odráží v jeho následujících třech knihách o ekumenismu.

³¹² SRV. ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 80–81.

³¹³ Congar důsledně používá termín „reforma v církvi“, nikoli „reforma církve“.

³¹⁴ CONGAR, Y., *Journal d'un théologien (1946–1956)*, Éd. du Cerf, Paris 2001, s. 90.

³¹⁵ ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 84.

³¹⁶ CONGAR, Y., Církev nad každým partikularismem, in *Via*, 8 (1969).

Nejednotní křesťané (Chrétiens désunis, 1937)

V Congarově životním díle *Nejednotní křesťané. Principy katolického ekumenismu*³¹⁷ byl z římsko-katolického pohledu vůbec poprvé teologicky popsán ekumenismus, což mělo za následek zásadní obnovu dosavadního chápání ekumenismu. Hlavní změna spočívá v tom, že Congar spojil ekumenismus s tématem katolicity, která je pro něho univerzální dynamikou vnitřní jednoty církve.³¹⁸ Díky tomuto pohledu přešla katolická církev od „ekumenismu návratu“ k ekumenismu založenému na vědomí potřeby daru druhého.³¹⁹ Congar zde ukazuje nezbytnost přechodu od církve vnímané jako hierarchická společnost k církvi, která je chápána jako společenství a Boží lid – tedy posun od kvantitativního a geografického pojetí k pohledu kvalitativnímu a teologickému.

Odkud vyvěrá skutečný pramen jednoty, vidí Congar docela jasně: „Jednota církve je komunikací a rozšířením samotné jednoty Boha.“³²⁰ Je to v prvé řadě dar od Boha. Samozřejmě, že církev je utvářena konkrétními lidmi (*Ecclesia ex hominibus*), je ale také bytostně zakotvena v Bohu (*Ecclesia de Trinitate*) a tyto dvě skutečnosti se vzájemně propojují *in Christo*. Proto je v církvi neustále určité napětí: sama je totiž již věčným životem (mystickým Tělem), ale zároveň také dílem, které se musí stále ještě utvářet (instituce či společnost).³²¹

Pro církev je nejen legitimní, ale přímo nezbytné, aby prožívala a uskutečňovala křesťanský život ve velké různosti. Proto je Congar hluboce přesvědčen o hodnotě jiných křesťanských církví a rozvíjí ekleziologii společenství, které je ekumenicky otevřené a misijní. Tato změna postoje vzniká díky autentickému obrácení

³¹⁷ CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Ecumenisme» catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937, s. 123.

³¹⁸ *Tamtéž*, s. 125.

³¹⁹ ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 86–87.

³²⁰ FAMERÉE and ROUTHIER, *Yves Congar*, Éd. du Cerf, Paris 2008, s. 60.

³²¹ SRV. CONGAR, *Chrétiens désunis, Principes d'un «Ecumenisme» catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937, s. 92–94.

se ke Kristu, jeho evangeliu a tradici. A vede rovněž k otevřenosti vůči druhým, pokud jde o to, co je podstatné a lepší. Jak sám Congar uvádí, „práce na hluboké obnově, o kterou každá církev usiluje“³²², má v ekumenismu mnohem větší význam než různá setkání a traktáty. Právě z hledání toho, co je v jiných církvích a ve světě „lepší“, „přesahující“ a „odlišné“, vzchází nádherné bohatství a harmonie jednoty.³²³

Díky *Nejednotným křesťanům* není už katolicita chápána polemicky či apologeticky, ale „znovu odhaluje bohatství své teologické vůně, o kterou ji připravilo čistě denominační pojetí.“³²⁴

Křesťané v dialogu (Chrétiens en dialogue, 1964)

V době konání II. vatikánského koncilu vydává Congar další významné dílo o ekumenismu – sbírku několika studií nazvanou *Křesťané v dialogu. Katolické příspěvky k ekumenismu*³²⁵. Oproti svému předchozímu dílu dochází zde ke změně perspektivy v chápání ekumenismu pozitivnějším a pokornějším způsobem. Tento posun je dobře patrný již při srovnání názvů obou těchto děl: křesťané jsou v dialogu, nikoli nejednotní; ekumenismus již není označen v uvozovkách; nejedná se o principy, ale jen o příspěvky; katolický není ekumenismus, ale pouze tyto příspěvky.

Congar tu nabízí podrobnou reflexi dialogu. Východiskem je mu přijetí druhého a uznání toho, čím nás může obohatit. Jinak řečeno, jde o „uznání druhého jako skutečného subjektu se vším, co

³²² CONGAR, Y., *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma 1986, s. 46.

³²³ SRV. PREVI, F., Un punto di partenza dell'ecumenismo teologico in campo cattolico: La ricerca del "meglio", dell' "oltre" e del "diverso" delle altre comunità cristiane secondo Congar, in SCERRI, H. (ed.), *Living theology. Studies on Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan and Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, s. 247.

³²⁴ ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 92.

³²⁵ CONGAR, Y., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Ecumenisme*, Éd. du Cerf, Paris 1964.

k němu patří – s důvěrou, svobodou, originalitou i kreativitou“.³²⁶ Otevřenost k dialogu pro něj znamená, že nemohu ztotožňovat to, o čem jsem v tuto chvíli přesvědčen, s absolutní Pravdou, kterou vyznávám.³²⁷ Ze strany každé křesťanské denominace tento postoj předpokládá určitý pocit vlastní neúplnosti a „snahu být doplněn“. Neznačená to jen hledání pravdy u toho druhého, ale také úsilí o mé vlastní upřímné obrácení. Nikoli však v popření sama sebe a minimalizování či relativizování toho, v co věřím, ale naopak, v co největší možné plnosti.³²⁸

Je zřejmé, že jsme zde již o dost dále než jen u bratrských vztahů mezi nejednotnými křesťany. Jinakost a různost jsou respektovány více samy v sobě a mohou být pozitivním faktorem nejen pro vlastní obohacení, ale i pro opětovné kladení si otázek, pro „užitečný otřes“ a změnu životních postojů.³²⁹

Různosti a společenství (Diversités et communion, 1982)

V návaznosti na značný rozvoj ekumenického dialogu po II. vatikánském koncilu Yves Congar pojetí jednoty a rozdílnosti dále propracovává. V díle nazvaném *Různosti a společenství. Historický spis a teologický závěr*³³⁰ nacházíme stejnou základní polaritu mezi jednotou a vnitřním bohatstvím církve, jako tomu bylo v r. 1937. To, co se tu mění, je koncept použitý pro definici tohoto vnitřního bohatství: Congar přechází od katolicity jako „univerzální schopnosti jednoty“ k pojmu různosti³³¹ (či pluralismu) jako vnitřní hod-

³²⁶ FAMERÉE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Éd. du Cerf, Paris 2008, s. 74.

³²⁷ SRV. CONGAR, Y., *Entretiens d'automne*, Éd. du Cerf, Paris 1987, s. 102.

³²⁸ SRV. CONGAR, Y., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Ecuménisme*, Éd. du Cerf, Paris 1964, s. 7–8.

³²⁹ SRV. FAMERÉE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Éd. du Cerf, Paris 2008, s. 74–75.

³³⁰ CONGAR, Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Éd. du Cerf, Paris 1982.

³³¹ Slovo „různosti“ (diversités) je v množném čísle, což naznačuje mnohotvarost situací v životě i v církvi.

noty této jednoty.³³² A místo „jednoty“ začíná užívat nový termín – „společenství“ (*communio*).³³³ Dá se tak říci, že se posouvá od „jednoty a katolicity“ v *Nejednotných křesťanech* k „různosti a společenství“ v díle z r. 1982.³³⁴

Pluralismus, který v církvi existoval vždycky, se podle Congara zakládá na dvou důležitých motivech. Jedním je „transcendence Reality“, čímž myslí, že naše výrazivo ohledně Nejvyšší Skutečnosti není nikdy zcela dostačující k jejímu plnému vyjádření. Proto také rozličné výrazy jsou nejen možné, ale dokonce i žádoucí. Druhým motivem je lidsky formulovaná a interpretovaná víra, která je prožívána konkrétními lidmi s jejich vlastními názory, kulturou, problémy i předporozuměními. Nesmíme proto zaměňovat víru za některou z jejích historických formulací. Co z toho vyplývá? Jednak že napětí a konflikty jsou nevyhnutelné a dokáží být velkým přínosem, jsou-li přijímány a zpracovávány. Potom také že duch je sice otevřen plnosti pravdy, ale v každé osobě i v každé skupině osob je omezen.³³⁵

Poslední velkým přínosem Congarova ekumenického díla je fakt, že dává čím dál větší pozornost roli Ducha svatého v jeho utváření jednoty.

Několik Congarových myšlenek na závěr...

Ekumenismus nemůže být považován za jednu z mnoha specializací, protože je „rozměrem nebo kvalitou všeho, co děláme: teologie, pastore i křesťanské činnosti“.³³⁶ Církev musí být jedna

³³² V knize *Chrétiens désunis* diverzita představuje skutečnost ještě provizorní a spíše podružnou.

³³³ SRV. CONGAR, Y., *Diversity and Communion*, SCM, London 1984, s. 40.

³³⁴ SRV. FAMERÉE, J., Formation et ecclésiologie de “premier” Congar, in VAUCHEZ, A. (ed.), *Cardinal Yves Congar 1904–1995*, Éd. du Cerf, Paris 1999, s. 69.

³³⁵ SRV. CONGAR, Y., *Diversity and Communion*, SCM, London 1984, s. 40–43.

³³⁶ CONGAR, Y., *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma 1986, s. 159.

na základě našeho plného prožívání katolicity, tzn., budeme-li plněji sami sebou.³³⁷

V ekumenismu nejde o kompromis či ustoupení z pozice, ale o „zákon lepšího“ pro každou církev. A ten je možný jen díky obrácení se ke Kristu, evangeliu a tradici, jelikož „povrchní život nemá schopnost rozumět ani sjednocovat“³³⁸. Cesta k obnovení plného společenství vede právě přes tuto hlubokou konverzi a rozvoj ekleziologie společenství.³³⁹

„Celý svůj život jsem vsadil na přesvědčení, že jedna pravda nemůže být opakem jiné pravdy. Musíme proto poznávat každou pravdu, ať už pochází odkudkoli, a snažit se jí dát její místo v celku, jehož mnohé rozměry nám pravděpodobně unikají.“³⁴⁰

„...A to je to, co mohu říct z ekumenického pohledu dnes... Jsou to spíše otázky, které si sám kladu nebo řekneme určité dovršení, které je víc v tázání se než v tvrzení.“³⁴¹

³³⁷ SRV. ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 86.

³³⁸ *Tamtéž*, s. 91.

³³⁹ SRV. PREVI, F., Un punto di partenza dell'ecumenismo teologico in campo cattolico: La ricerca del “meglio”, dell’ “oltre” e del “diverso” delle altre comunità cristiane secondo Congar, in SCERRI, H. (ed.), *Living theology. Studies on Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan and Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, s. 246.

³⁴⁰ ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013, s. 89.

³⁴¹ Tato slova říká Congar v poslední knize vydané během jeho života: CONGAR, Y., *Entretiens d'automne*, Éd. du Cerf, Paris 1987, s. 104.

IV. Ekumenika

Luteránsko-rímskokatolícky dialóg vo svetle dokumentu *Od konfliktu k spoločenstvu*

Martin Kováč

Úvod

Rok 2017 bude významným míľnikom medzinárodného luteránsko-rímskokatolíckeho (L-RK) dialógu, keďže si v ňom kresťania týchto vyznaní, ale aj širšia ekuména, pripomenú hneď dve jubileá:

500 rokov od udalosti, ktorá sa stala známou pod označením *reformácia*;

50 rokov od začiatku L-RK dialógu na svetovej úrovni, ktorý sa stal možným najmä vďaka Druhému vatikánskemu koncilu (1962–1965).

V roku 2009 preto Svetový luteránsky zväz (SLZ) a Vatikán ustanovili pracovnú skupinu L-RK komisie pre jednotu, ktorá dostala dve úlohy: a) vypracovať smernicu pre spoločné pripomenutie si 500. výročia reformácie, b) vypracovať spoločné stanovisko o krste do roku 2017.³⁴²

V októbri 2012 bol preto dokončený draft dokumentu *Od konfliktu k spoločenstvu: Luteránsko-katolícka spoločná spomienková slávnosť reformácie v roku 2017* (OKKS), ktorý bol rozoslaný členským cirkvám SLZ a Rímskokatolíckej cirkvi a následne v júni 2013 oficiálne publikovaný. Jeho zámerom je priniesť usmernenia k spoločnej spomienkovej slávnosti (ang. *commemoration*, nem. *Gedenken*)³⁴³ reformácie.

³⁴² GINTERE, S., Milestones on the Road: From Conflict to Communion, in *One in Christ*, 47/2 (2013), s. 226–237.

³⁴³ Jedná sa o pomerne ťažko preložiteľný termín. Ako vhodný preklad slov *commemoration* / *Gedenken* sa ponúkajú spojenia *spomienková slávnosť*, či *oslava pamiatky*. Je však nutné podotknúť, že autori dokumentu tento termín zvolili práve

Cieľom tohto príspevku je predstaviť najnovší L-RK dokument českému a slovenskému teologickému prostrediu, zasadiť ho do širšieho kontextu, ako aj popísať a analyzovať kľúčové teologické momenty predmetného dokumentu a L-RK dialógu vôbec.

Základné termíny a metodické postupy

Jednými z najzákladnejších konceptov ekumenického dialógu sú *konvergencia* a *konsenzus*. Termín konvergencia označuje prvé štádium dialógu, v rámci ktorého zapojené cirkvi uznávajú vzájomnú zhodu v určitých základných článkoch viery. Konsenzus je naproti tomu vyjadrením nového spoločného chápania predchádzajúcich nezhôd a je preto spravidla výsledkom bilaterálnych dialógov.

V rámci L-RK dialógu zohral nemalú úlohu špecifický koncept konsenzu, ktorý dostal názov *diferencovaný konsenzus* a mal mimoriadny vplyv pri tvorbe *Spoločného vyhlásenia k učeniu o ospravedlnení* (SV). Tento konsenzus vychádza z predstavy viditeľnej jednoty Cirkvi ako *zmierenej rozličnosti* (ang. *reconciled diversity*).³⁴⁴ Ako takýto konsenzus vyzerá? Pred čitateľom vždy stoja dva typy stanovísk: jedno, ktoré predstavuje spoločné učenie v novom svetle zahŕňajúce predchádzajúce konfesijné náhľady (začína slovami „*spoločne vyznávame*“); druhé, ktoré vyjadruje špecifické názory jednotlivých strán („*katolíci učia*“, či „*luteráni tvrdia*“), ktoré však nespôsobujú rozdelenie cirkvi. Takýto postup je motivovaný presvedčením, že odlišnosti nespočívajú v podstate učenia, ale v odlišných formuláciách a dôrazoch.

Je však diferencovaný konsenzus aplikovateľný na všetky teologické otázky, ktoré rozdeľujú cirkvi? H. Meyer a W. Rusch tvrdia, že v otázkach ekleziológie, biskupského úradu, či postavenia rímskeho biskupa naráža na svoje limity. Nejedná sa už totiž iba

kvôli naznačeniu, že sa ešte nejedná o spoločnú oslavu. Keďže zatiaľ neexistuje autorizovaný preklad dokumentu do slovenčiny (resp. češtiny), autor príspevku bude používať ako preklad oba spomenuté termíny.

³⁴⁴ WITTE, P. DE, “The Apostolicity of the Church” in Light of the Lutheran-Roman Catholic Consensus on Justification, in *Ecclesiology*, 7/3 (2011), s. 320.

o odlišnosť v učení, ale aj o odlišnosť v praxi a štruktúrach cirkvi, ktoré pretrvávajú aj po dosiahnutí vieroučného konsenzu.³⁴⁵ Meyer preto hovorí o procese, ktorý by mal prebiehať na pozadí diferencovaného konsenzu, a ktorý označil termínom *diferencovaná participácia*.

Diferencovaná participácia ponúka postup umožňujúci cirkvám, ktoré už prostredníctvom diferencovaného konsenzu dospeli k základnej zhode v otázkach učenia o eucharistii a úrade, vytvoriť priestor pre plné eucharistické spoločenstvo bez toho, aby bola dosiahnutá úplná zhoda v učení o osobe, ktorá by mala eucharistickému spoločenstvu predsedáť.

Štruktúra a kontext dokumentu OKKS

OKKS je prvým dokumentom piatej fázy L-RK dialógu na svetovej úrovni, no v celkovom poradí je už jedenástym dokumentom, ktorý vzišiel z tohto dialógu. Formálne je rozčlenený do očíslovaných článkov, ktorých je spolu 245. Rozsahom tak zastáva strednú cestu medzi dvoma predchádzajúcimi dokumentami – SV z roku 1999 (44 čl.) a študijným dokumentom *Apoštolická cirkev* (AC) z roku 2006 (460 čl.).

Kým SV malo charakter stručného záväzného dokumentu, AC bol rozsiahlejší vysvetľujúci dokument určený primárne pre teológov. OKKS naproti tomu nesie jednoduché označenie *správa* a usiluje sa o spoločnú reinterpretáciu minulosti, recepciu najdôležitejších výsledkov posledných vzájomných dialógov, ako aj o hľadanie novej spoločnej vízie.

Dokument tvorí 6 kapitol: 1. Pripomínanie si reformácie v ekumenickej a globálnej dobe (4–15), 2. Nové perspektívy na Martina Luthera a reformáciu (16–34), 3. Historický náčrt luteránskej reformácie a katolíckej odpovede (35–90), 4. Základné témy te-

³⁴⁵ MEYER, H., Differentiated Participation: The Possibility of Protestant Sharing in the Historic Office of Bishop. in *Ecumenical Trends*, 39/9 (2005), s. 137–143; RUSCH, W.G., Structures of Unity: The Next Ecumenical Challenge – A Possible Way Forward, in *Ecclesiology*, 2/1 (2005), s. 119–122.

ológie Martina Luthera vo svetle luteránsko-rímskokatolíckych dialógov (91–218), 5. Povolání k spoločnej spomienkovej slávnosti (219–237), 6. Päť ekumenických imperatívov (238–245).

Obsah a kľúčové časti dokumentu

Emeritný helsinský luteránsky biskup E. Huovinen vo svojom prejave k dokumentu OKKS vhodne ilustroval vzťah luteránov a rímskych katolíkov na obraze manželstva:

„Predstavme si manželov, ktorí boli svoji 15 rokov, no potom sa po mnohých konfliktoch nanešťastie rozviedli. Po piatich rokoch sa znova stretnú, zistia ako veľa toho majú spoločného a chcú pokračovať spolu ako pár. Čo majú robiť?

*Nie som rodinný poradca, preto mi dovoľte zjednodušenie. Sú potrebné dve veci. V prvom rade musia nájsť pôvodnú lásku, úplný začiatok ich manželstva. V druhom rade sa musia vysporiadať so zraneniami, ktoré spôsobili svojmu partnerovi v čase odlúčenia a rozdelenia.*³⁴⁶

Podobne dvojité je tak aj zámer dokumentu OKKS: Najskôr je potrebné pozrieť sa na pôvodný spoločný základ kresťanského učenia a následne si kriticky priznať vlastnú chybu, ktorou jednotlivé komunity prispeli k rozdeleniu viditeľnej cirkvi.

Prvá kapitola dokumentu čitateľov vovádza do špecifik nášho dobového kontextu, ktoré by sa mali podpísať na forme spoločnej spomienky storočnice reformácie v roku 2017. Dokument charakterizuje náš kontext ako dobu (1) ekumenizmu, (2) globalizácie a (3) novej evanjelizácie.³⁴⁷ Vyjadruje pritom presvedčenie, že hoci minulosť nemôžeme zmeniť, spôsob akým si minulosť pripomíname je možné postupom času premieňať.³⁴⁸

V **druhej kapitole** sa autori zamerali na súčasný výskum o osobnosti reformátora Martina Luthera a reformácie ako takej.

³⁴⁶ HUOVINEN, E., From Conflict to Communion – Response, [online], [cit.10.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Huovinen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

³⁴⁷ *Tamtéž*, (Číslo označujú príslušný článok, nie číslo strany).

³⁴⁸ *Tamtéž*, 16.

Kapitola predstavuje prínosy výskumu o stredoveku, ktorý už viac nebýva označovaný zjednodušujúcimi negatívnymi termínmi (napr. *obdobie temna*), ako sa to často dialo na protestantskej strane, ale ani nevykresľuje stredovek v jasnejších kontúrach, ako tomu bývalo na strane katolíkov. Omnoho lepšie možno stredovek charakterizovať ako *dobu veľkých opozícií*.³⁴⁹ Podobne cirkev zahŕňala veľké množstvo smerov, teológií a spiritualít.

Následne sa kapitola zameriava na výskum o Lutherovi (*Lutherforschung*), ktorý vyrástol v 20. storočí z katolíckeho záujmu o dejiny reformácie. Výskum sa usiloval (najmä v Nemecku) o nápravu jednostranného protirímskeho pohľadu vtedajšej protestantskej historiografie.³⁵⁰

Tretia kapitola je s druhou úzko prepojená – hovorí o spoločnom prerozprávaní dejín reformácie a protireformácie. Tento pokus je veľkou výzvou pre naše prostredie, ktorého história je výrazne poznačená reformáciou a protireformáciou.

Teologické jadro dokumentu sa však nachádza až v jeho **štvrtjej kapitole**, ktorá sa venuje štyrom konkrétnym témam Lutherovej teológie z ekumenickej perspektívy. Sú nimi učenie o ospravedlnení, eucharistii (večeri Pánovej), ordinovanej službe a vzťahu Písma a tradície. V tejto kapitole je možné vidieť aplikáciu diferencovaného konsenzu, keď na jednej strane stojí samostatné učenie jednotlivých cirkví a na strane druhej spoločné vyhodnotenie. Prečo ale práve tieto štyri témy?

Na kľúčový význam otázky ospravedlnenia pre luteránsku reformáciu 16. storočia poukázalo už SV. Podobne aj OKKS cituje Luthera keď hovorí, že pre reformátorov sa jedná o *prvý a hlavný článok*, ktorý je základným hermeneutickým kľúčom k pochopeniu celého kresťanského učenia.³⁵¹ Učenie o ospravedlnení je pre luteránov *articulus stantis et cadentis ecclesiae* a konsenzus v tejto otázke je tak pre nich predpokladom pre každý ďalší dialóg. Hoci to ne-

³⁴⁹ *Tamtéž*, 19.

³⁵⁰ HUOVINEN, E., From Conflict to Communion – Response, [online], [cit. 10.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Huovinen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

³⁵¹ Srv. SV 1, *Tamtéž*.

musí byť na prvý pohľad celkom zrejmé, „čisté“ učenie o ospravedlnení je z hľadiska luteránskej teológie súčasne veľmi úzko spojené s otázkami ekleziológie. Augsburské vyznanie (CA) vo svojom VII. článku popisuje znaky pravej cirkvi (*notae ecclesiae*), ktorými sú *čisté kázanie evanjelia* a *prísluhovanie sviatostí podľa evanjelia*.³⁵² Z uvedeného tak vyplýva, že správna interpretácia učenia o ospravedlnení je základom pre následné správne ohlasovanie evanjelia a validitu sviatostí.

V tomto príspevku už bolo poukázané na význam základnej zhody v otázkach eucharistie a ordinovaného úradu, ktorá je predpokladom plného sviatostného spoločenstva. Lutherovi nikdy nešlo o popretie skutočnej prítomnosti Krista v eucharistii (tú naopak silne zdôrazňoval!), ale skôr o pochopenie tajomstva zmeny vo večeri Pánovej.³⁵³ Kristove telo a krv sú podľa Luthera prítomné *v* daroch, *s* darmi a *pod spôsobom* darov, pričom spojenie chleba a vína s Kristom interpretuje prostredníctvom vzájomného zdieľania vlastností (*communicatio idiomatum*).³⁵⁴ Večera Pánova nie je pre Luthera obetou zmierenia, ale obetou chvály.³⁵⁵ Zaujímavosťou je, že dokument sa v tejto časti pokúša formulovať spoločné chápanie skutočnej prítomnosti Krista v eucharistii, konvergenciu v chápaní obetného charakteru eucharistie a úplnosť sviatosti spočívajúcu v podávaní pod oboma spôsobmi.³⁵⁶

Stále výrazným rozdielom medzi luteránskymi a katolíckymi cirkvami zostáva otázka ordinovaného úradu. Keďže biskupi

³⁵² Otázkou znakov pravej cirkvi u Luthera a v reformačnom učení sa podrobnejšie venuje BATKA, L., Znaký kresťanskej cirkvi a jednota cirkvi, in *Lutheranus 4: Studie a texty k teologii a dějinám luterské reformace*, Lutherova společnost, Praha 2013, s. 7–42.

³⁵³ THÖNISSEN, W., From Conflict to Communion Common Lutheran-Catholic commemoration of the Reformation in 2017: Press release from the catholic partners, bod 3.4, [online], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Prof%20Dr%20Thoenissen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

³⁵⁴ HUOVINEN, E., From Conflict to Communion – Response, [online], [cit. 10.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Huovinen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>, 143.

³⁵⁵ *Tamtéž*, 148.

³⁵⁶ *Tamtéž*, 153–161.

v 16. storočí odmietali vysvätiť kandidátov kňazstva, ktorí sympatizovali s reformáciou,³⁵⁷ reformátori sa na základe teológie *Sentencií* Petra Lombardského rozhodli podstúpiť tzv. presbyterskú ordináciu. V kontexte tejto teológie totiž biskupská vysviacka nebola chápaná ako samostatný stupeň svätenia. Reformátori sa tiež odvolávali na Hieronyma, podľa ktorého v Novej zmluve slová presbyter a biskup označujú tú istú skutočnosť s tou výnimkou, že biskup mal právo vysvätiť (ordinovať) iných.³⁵⁸ Čo sa týka otázky historickej apoštolskej postupnosti (*successio ordinis*), dokument cituje jednu z najvýznamnejších statí predchádzajúceho dokumentu AC (2006), ktorá hovorí o tom, že podľa katolíckeho učenia nestojí individuálny biskup v apoštolskej postupnosti prostredníctvom historicky overiteľnej nepretržitej reťaze vkladania rúk, ale svojím začlenením sa do kolégia biskupov.³⁵⁹ Nositeľom apoštolskej postupnosti tak **nie je** jednotlivec, ale celé biskupské kolégium.

Posledná téma, ktorej sa venuje štvrtá kapitola je vzťah medzi Písmom a tradíciou. Treba pamätať na skutočnosť, že Lutherove názory na túto tému sa formovali v jeho zápase proti odpustkom, pričom jeho bývalí oponenti Ján Eck a Sylvester Prierias označili jeho učenie za protirečiacie cirkevnej tradícii.³⁶⁰ Písmo bolo pre Luthera prvým princípom (*primum principium*), v ktorom majú mať všetky teologické stanoviská priamy i nepriamy základ.³⁶¹

³⁵⁷ Srv. CA XXVIII.

³⁵⁸ *From Conflict to Communion*, 170–171.

³⁵⁹ AC, 291: „*It is Catholic doctrine that an individual bishop is not in apostolic succession by his being part of a historically verifiable and uninterrupted chain of imposition of hands through his predecessors to one of the apostles. It is instead essential that he be in communion with the whole order of bishops which as a whole succeeds the apostolic college and its mission.*“

³⁶⁰ THÖNISSEN, W., *From Conflict to Communion* Common Lutheran-Catholic commemoration of the Reformation in 2017: Press release from the catholic partners, bod 3.4, [online], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Prof%20Dr%20Thoenissen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

³⁶¹ HUOVINEN, E., *From Conflict to Communion – Response*, [online], [cit. 10.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Huovinen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>, 196.

Témou **piatej kapitoly** je teológia krstu. Významnou súčasťou tejto kapitoly je vyznanie hriechov proti jednote. Výraz pokory a uznania vlastných chýb je podstatným prvkom ekumenizmu.

Finálna **šiesta kapitola** obsahuje 5 ekumenických imperatívov, ktoré majú byť realizované v životoch katolíckych a luteránskych spoločenstiev. Prezident SLZ M. A. Younan dokonca vyjadril pri prezentácii tejto časti dokumentu nádej, že do roku 2017 budú luteráni a katolíci schopní deklarovať vzájomné pozvanie k Pánovmu eucharistickému stolu, čo by mohlo byť významným viditeľným vyjadrením zjednocujúceho procesu.³⁶²

Záver

Dokument OKKS je mimoriadne zaujímavým pokusom L-RK dialógu, ktorý v sebe zahŕňa niekoľko úrovní ekumenizmu – od teologického dialógu, cez snahu o spoločnú interpretáciu dejinných udalostí až po praktické aspekty spoločnej spomienky reformácie v roku 2017. Pred cirkvami teraz stojí proces recepcie dokumentu a zostáva len vyjadriť nádej, že tento proces sa neskončí len pri formálnom vyjadrení, ktoré nebude viesť k žiadnej vnútornej premene, ako to pomerne realisticky vykresľuje ekumenický teológ P. Neuner.³⁶³

Posolstvo dokumentu možno v závere zhrnúť odvážnymi slovami M. A. Younana: „*Od konfliktu k spoločenstvu*“ *tvrdí, že boje*

³⁶² YOUNAN, M.A. „From Conflict to Communion“: Strengthening our Common Witness, Globally and Locally, [online], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Dr%20Younan%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

³⁶³ NEUNER, P., *Ekumenická teologie*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 260–261: „*Očakávaní recepcie se obrací v první řadě k církevnímu vedením, jejichž reakce jsou zpravidla uskutku stereotypní. Dokument se přivítá s velikou chválou, ocení se jako doklad toho, že vyvrací torzení o ekumenické stagnaci, a poděkuje se zúčastněným teologům za jejich důležitý přínos. V dílčí argumentaci se vyzvednou výroky, které se shodují s vlastní tradicí; výsledky, které jsou s ní v napětí, se více nebo méně laskavě zkritizují, případně se žádá, aby na tomto místě dialog dále pokračoval, aby se docílilo větší přesnosti. (...) Těžko se najdou příklady, že by církev vlivem dokumentů o konvergenci nebo konsenzu přezkoumaly své učení nebo praxi či je dokonce korigovaly.*“

*16. storočia sa skončili. Vzdávajme za to Bohu chválu! Teraz, keď sa spájame naprieč hranice viery, je načas, aby boli raz a navždy ukončené všetky formy násilia páchaného v Božom mene. Moslimovia, hinduisti, budhisti i kresťania majú všetci svojich vlastných extrémistov a vodcov, ktorí sa snažia zneužiť náboženskú identitu pre svoje vlastné účely. (...) Keď budeme v súčasnosti pokračovať v práci proti antisemitizmu je tiež dôležité priznať si aj naše zlé zaobchádzanie s moslimami a Islamom, ako aj bojovať proti islamofóbii, ktorá je prítomná v mnohých z našich komunít.*³⁶⁴

³⁶⁴ YOUNAN, M.A. „From Conflict to Communion“: Strengthening our Common Witness, Globally and Locally, [online], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Dr%20Younan%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.

Dialog papežské encykliky *Lumen fidei* (2013) s biblickým personalismem v husitské teologii

Jaroslav Křivánek

Proč dialog?

Pro pochopení teologické tradice Církve československé husitské je třeba mít na zřeteli jak okolnosti jejího vzniku, tak i kontext vývoje katolické teologie ve 20. stol. Samotný vznik autonomní národní církve v roce 1920 i její věroučná geneze byla ovlivněna poměry a orthopraxí Římskokatolické církve. Na ni reformně smýšlející kněží a bohoslovci kriticky reagovali a vůči ní se vymezovali. Můj nástin komparace biblického personalismu a papežské encykliky *Lumen fidei* chce prokázat, že zrod Československé církve nebyl dobově podmíněným hnutím mysli několika radikálních modernistů, ale že její věroučná profilace staví snahu zakladatelské generace o záchranu víry moderního člověka do světla upřímnosti a poctivosti.

Teologie CČSH se dosud uspokojivě nevyrovnala se závěry 2. vatikánského koncilu. Ve své starší generaci stále žije z období, kdy se radikálně vymezovala vůči katolické věrouce, aniž by postřehla, že v liturgii, spiritualitě i misii je nyní „ona stará církev“ mnohem progresivnější. V pokoncilní éře nastal čas hledat integrující prvky pro vzájemný rozhovor, nikoliv nová konfrontační témata. Proto je biblický personalismus, který je k radosti teologů CČSH v encyklice *Lumen fidei* zřejmý, vhodnou platformou pro tento rozhovor. Encyklika, kterou začal psát Benedikt XV. a dokončil a vydal František, si přes propast více než šedesáti let podává ruku s teologem Zdeňkem Trtíkem, který jako první v české i slovenské teologii prezentoval biblický personalismus.

Ve svém příspěvku chci nejprve ozřejmit principy biblického personalismu v Trtíkově teologii, poté poukázat na některé personalistické výpovědi encykliky. Vzájemný dialog pak spočívá ve

vyústění etických nároků obou teologických tradic, které chtějí přispět k překonání dnešní krize hodnot a lidského odcizení.

Otázka předmětného Boha ve víře církve

Encyklika *Lumen fidei* hned v úvodu přiznává, že věřit je pro člověka zvláště v tomto čase velmi těžké a nepovažuje víru za samozřejmou.³⁶⁵ Zmírňuje tak nevyhnutelnost víry vycházející z rozumu, tak jak to formuloval 1. vatikánský koncil, když ve své konstituci *Dei filius* hovoří o světle přirozeného lidského rozumu plně postačujícího k jistotě poznání Boha jako původce stvoření.³⁶⁶ Víra v Boha, vyplývající z příčinného sledu událostí, sotva bude s to oslovit a proměnit lidské nitro. Chceme-li být důslední a připustíme, že tento racionální rezultat kauzálního zákona nazveme vírou, musíme zároveň dodat, že tato víra v dějinách církve nebyla vírou v trojičního Boha. Prof. Z. Kučera vystihl, že tradiční církevní forma víry byla veskrze unitární, s formálním uznáním článků Cařihradského sněmu o třech Božích osobách.³⁶⁷ Potlačení pojmu hypostasis a nedostatečné rozlišování tří osob v Bohu pak mělo za následek vytěsnění Boha do předmětného světa. Bůh se stal objektem víry. Takto naznačený odklon od osobního Boha, který je naopak židovskému myšlení vlastní, je daní za sbratření expandujícího křesťanství s řeckou filosofií, která nezná Boha osobního, tj. Boha, který se zjevuje v konkrétní dějinné situaci a oslovuje jménem. Pro Řeky zůstává pojem boha nejdokonalejší, leč abstraktní bytí. Podle Kučery je Trinitas nejpřiměřenějším hermeneutickým principem víry jakožto reflexe Božího zjevení.³⁶⁸ Teologie sama nechtěně přispěla v 19. století k sekularizaci evropské

³⁶⁵ *Lumen fidei*, 7.

³⁶⁶ Srv. *Dei filius*, 2. kap., Denz, 1785 a 1786 (3004 a 3005).

³⁶⁷ KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, nakl. L. Marek, Praha 2002, s. 103.

³⁶⁸ *Tamtéž*, s. 103

kultury, neboť náboženští oponenti snadno definovali Boha jako projekci zbožných citů lidského nitra.³⁶⁹

Učitelství úřad církve ve snaze ochránit poklady křesťanské tradice před modernistickými útoky reaguje svými encyklikami (Aeterni Patris, Lamentabili sane exitu, Pascendi Dominici gregis) a povolává zpět do služby novotomismus jako jediný správný výkladový nástroj. Ač se tento krok jevil zdánlivě úspěšný a našel ve světové teologii ohlas, blížící se události dějin ukázaly tento postup jako nedostatečný.

Nepřesvědčivost školské teologie spočívající v předávání předmětného obrazu Boha jako první odhalil švýcarský protestantský teolog Karl Barth. Ten postupně od r. 1932 předává svým následníkům monumentální Kirchliche Dogmatik. V ní pro rehabilitaci osobního Boha považuje za nezbytné obnovit starokřesťanskou trojiční nauku, tj. trinitární dogma a jeho soteriologické důsledky. Barth sice nerozvíjí pojem Boží osoby a její vztahovost směrem k člověku, avšak revitalizací trinitárního dogmatu v protestantismu vytvořil podmínky pro další personalistické promýšlení.

Objev nové personální dimenze – Zdeněk Trtík

D. Toth se ve své dizertaci o Z. Trtíkovi pokusil vystihnout myšlenkové rozpoložení poválečné generace, která se snažila revidovat smysl křesťanské víry v kontextu čerstvé zkušenosti 2. sv. války a nalézt místo pro Boha.³⁷⁰ Toth Trtíkovo pátrání vyjadřuje otázkou: Kde je Bůh, když není ve světě, který je krutý? Není ani ve vesmíru, který je nekonečně pustý. Kde ho tedy hledat? Odpověď nalézá Trtík v nitru člověka, které vytváří vztah důvěry a lásky s druhým lidským ty. Můžeme vyslovit domněnku, že objev víry jako vztahu, který se rodí ze svobodného setkání s živým a osobním Bohem, kterého zakoušíme jako absolutní subjekt, je

³⁶⁹ *Tamtéž*, s. 107

³⁷⁰ TOTH, D., *Zdeněk Trtík. Teolog Církve československé husitské*, Pdf UHK, Hradec Králové 2005, s. 42.

s definitivní platností opuštění modernistického dědictví první zakladatelské generace a překonání objektivního metafyzického obrazu Boha. Z. Trtík ve své habilitaci čerpal z děl existencionalistů, zvláště K. Jasperse, dále kriticky navazoval na K. Bartha a celou meziválečnou německou evangelickou školu (K. Heim, E. Brunner, P. Tillich). Co se týče biblických východisek, navazoval na jednoho ze svých učitelů, novozákonníka prof. F. Kováře. Již u něj jsou patrné zvláště ve výkladu Markova evangelia zřetelné linky personalisticky zaměřené exegese, když akcentuje Ježíšův upřímný zájem o jedinečné nitro a duši člověka na straně jedné a kritiku společensko-náboženského formalismu na straně druhé.

Pro pochopení celé personalistické koncepce je klíčové přijetí Heimova modelu multidimenzionality skutečnosti, z něhož Trtík vychází. Vztah mezi Bohem a světem nejsou hranicemi dvou ob- sahů v jednom prostoru. Dualismus stvoření a Stvořitele je zde pře- konán. Poměr mezi Bohem, světem i člověkem je dimenzionální, tj. existuje ve více rovinách skutečnosti, které si jsou vůči sobě navzájem transcendentní a v polaritním poměru.³⁷¹ Trtíkův přínos lze spatřovat v jasné definici osobního vztahu, který je dán antitezí subjekt (já) – subjekt (ty) a jeho odlišení od vztahu předmětného subjekt (já) – objekt (ono). Toto poznání přejaté od M. Bubera teologicky aplikuje v rovině horizontální – poměru člověka ke světu a v rovině vertikální – vztahu k Bohu.³⁷² Lidské nitro je ne- konečným kontinuem. Každý člověk v tomto světě je průsečíkem fyzického těla a nehmotné duše.³⁷³ Pravá lidská osobnost se reali- zuje výlučně ve vztahu s druhým ty. V průběhu pozemské poutě poznává, že přístup k druhému lidskému ty si nelze vynutit, ale stává se závislým na svobodném přitakání druhého subjektu, který jej v důvěře a lásce vpustí do svého nitra a dá se mu poznat. Děje se takzvané štěpení dimenzí, v němž se nám tentýž člověk, kterého známe dlouho, dává poznat zcela jinak tím, že nám dobrovolně

³⁷¹ TRTÍK, Z., *Vztah já – ty a křesťanství*, Blahoslav, Praha 1947, s. 90–91.

³⁷² BUBER, M., *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1979, s. 314.

³⁷³ TRTÍK, Z., *Vztah já – ty a křesťanství*, Blahoslav, Praha 1947, s. 85.

otevře své nitro a pozve nás dál. Medium umožňující toto štěpení je slovo, ale také gesto či pohled.

Štěpení dimenzí, jako vlomení nové reality druhého ty do dimenze mého já, se neděje pouze v přímém časovém kontinuu, ale může nastat i tehdy, je-li ty druhého člověka vzdáleno několik staletí. Trtík míří k podstatě víry v Krista skrze medium slova Evangelia, v němž poznáváme nepředmětne Ty Božího Syna. Skrze slyšení a víru nastává setkání s Kristem – štěpení dimenzí, Kristus se dává poznat navzdory časové propasti. Boží zjevení se tak stává svobodným setkáním lidského subjektu s Božím Ty.³⁷⁴

Trtík už na konci čtyřicátých let minulého století varoval před zotročením člověka různými sociálními a politickými řády, kterým ve skutečnosti nejde o dobro člověka, ale pohlíží na něj jako na objekt uplatnění moci. Rovněž poukazuje na nebezpečí manipulátorů, kteří neváhají druhé pro dosažení svých vlastních cílů devalvovat na prostředky svých ambicí.³⁷⁵ Způsob jakým překonat předmětný vtaž k člověku je agapé. Člověk svým životem stále směřuje ke konečnému setkání s Božím Ty, které je věčným a absolutním protipólem každého lidského já. Toto Boží Ty se nikdy nemůže stát objektem „ono“. Teprve v setkání s Božím Ty člověk může zakusit pravou svobodu a bezpodmínečnou lásku.³⁷⁶

Encyklika – víra jako vztah

Lumen fidei usiluje o povzbuzení katolických křesťanů ve víře a to v duchu dokumentů 2. vatikánského koncilu, na které se encyklika odkazuje. Celý text obsahuje 60 článků rozdělených do pěti kapitol, přičemž poslední kapitola je modlitbou k Panně Marii jako té, jež uvěřila a proto má svou pomocí provázet všechny, kteří se vydají cestou víry. Ač je křesťanství v celosvětovém měřítku na vzestupu na evropském kontinentu pokračuje již od 19. stol. pro-

³⁷⁴ *Tamtéž*, s. 88.

³⁷⁵ *Tamtéž*, s. 92–94.

³⁷⁶ TRTÍK, Z., *Vztah já – ty a křesťanství*, Blahoslav, Praha 1947, s. 96–97.

hlubování sekularizace společnosti a úbytek aktivních věřících prakticky ve všech farnostech. Z encykliky zaznívá jasný apologetický hlas, přičemž se ve svém textu opakovaně vymezuje vůči stále rezidujícím ateistickým a nihilistickým výtkám (Nietsche, Wittgenstein, Marx), které považují víru coby hotový soubor náboženských pravd za krok do tmy.³⁷⁷ Nutno připustit, že i tato kritika náboženství měla ve své době dílčí opodstatnění.

Encyklika spatřuje revitalizaci křesťanské víry v návratu k jejím kořenům, tj. k víře lidu Staré smlouvy. Vychází z biblických výkladů, ze kterých pak plynou jednotlivé teze a výpovědi. Encyklika zdůrazňuje víru jako obrovský pohyb a dynamický akt. Na starozákonním příběhu o praotci Abrahámovi ukazuje událost rodícího se vztahu mezi člověkem a Bohem na základě vzorce: oslovení – slyšení – víra – vyjití.

Jako centrální výpověď celé encykliky můžeme označit pojem víry jako setkání s živým Bohem, jenž nás ve svém zjevení oslovuje a dává nám poznat svou lásku.³⁷⁸ Zde lze spatřit navázání a personální rozvinutí koncilního dokumentu *Dei verbum* a jeho trojičného paradigmatu víry, v níž máme skrze Krista v Duchu svatém přístup k Otci.³⁷⁹

Frekvencovaný pojem v dokumentu „pravé světlo“, jak encyklika zdůrazňuje, nepochází z tohoto světa ani ho nedává pravda vzešlá z vědy, nýbrž jeho zdroj je v Kristu. Kristovo světlo pak jako jediné zásadním způsobem osvětluje budoucnost každého lidského jedince a dává mu perspektivu.³⁸⁰ Vědecké objektivní pravdy, ke kterým se mnozí upínají, takové světlo dát nemohou a nemohou uspokojit lidské tázání po smyslu existence. Víra se jeví jako jediný přiměřený způsob, jak uchopit zjevení.³⁸¹ Mluvíme zde o události setkání, v němž se Bůh dává v Kristu poznat a toto setkání je nepředmetné povahy.

³⁷⁷ Srv. *Lumen fidei*, 2, 3.

³⁷⁸ *Lumen fidei*, 4.

³⁷⁹ *Dei verbum*, 2, srv. Ef 2, 18.

³⁸⁰ *Lumen fidei*, 9.

³⁸¹ *Dei verbum*, 5.

Světlo, které víra přináší je užitečné nejen těm, kteří uvěřili, ale i těm, kteří Boha hledají. Encyklika charakterizuje víru silně christocentricky, neboť i Abrahám přijal ve své víře Krista, který teprve přijde. Kristus je spojujícím bodem, do kterého míří všechna starozákonní zaslíbení z minulosti, která se jeho příchodem na svět naplnila, a k němu se vztahují naše vyhlídky a očekávání, která budou teprve naplněna.

Aktuální je učitelské varování před nebezpečím modloslužby. Ta není ničím jiným než odosobněnou vírou, v níž Bůh není svrchovaným Pánem, ale předmětem naší víry, se kterým je možno manipulovat. Takový Bůh nemůže lidského jedince oslovit jménem ani změnit jeho nitro. S touto pokřivenou podobou víry se stále častěji setkáváme u populárních esoterických nauk, v nichž nejde o osobní vztah s Bohem, ale manipulaci s neosobními silami ve prospěch vlastních zájmů.

Originálním způsobem je v encyklice naznačena hypostatická unie. Ve svém Synu Bůh přijetím lidského vtělení a pozemské existence přijal zároveň lidský pohled na svět prostřednictvím Mesiášova utrpení, opuštění i smrti.³⁸² Otec je se svým Synem v plném společenství a tím se setkává lidství i božství v dokonalé jednotě. Bůh ve své všemohoucnosti přijímá lidskou bezmoc. Ve vztahu víry s Kristem se nejen díváme na něj samého, ale přijímáme jeho vidění a perspektivu, máme účast na jeho pohledu světa a dějin, což věřící neodděluje od reality, ale naopak spatřují ve svém pozemském životě hlubší význam a snaží se ho intenzivněji prožít.

Od náboženského ethosu k prohumánní etice

V této komparativní skice jsem se pokusil poukázat na možnosti i hranice, které skýtá personalistická teologie. Z ní plyne, že úkolem současné teologie není jen dogmatika, ale etika z ní vycházející. Tj. etika čerpající z tajemství vztahů uvnitř Boží Trojice a teologicky uchopeného lidského subjektu jako antropomorfního

³⁸² *Lumen fidei*, 18.

ekvivalentu osoby Boží (hypostasis). Toto zakotvení v křesťanské věrouce brání před splynutím se sekulární humanitou. Teologové jsou povoláni k hledání možností a způsobů, jak v postmoderní společnosti přispívat k překonání lidského odcizení, odlidštění, sesunu kulturních a etických hodnot. V tomto smyslu se vyjadřuje i encyklika, když v křesťanské víře vidí naději pro tento svět, když se dává do služeb spravedlnosti, práva a pokoje, je obecným dobrem pro všechny, tj. i nevěřící.³⁸³ Dle mého názoru právě ve společenstvích víry dochází k předávání hodnot a postojů, které odolávají proměnám světa, poskytují základní orientaci a stabilizují ji.

V židokřesťanském důrazu na jedinečnost a hodnotu každého lidského jedince je skryt potenciál, jenž může přispět k potřebnému porozumění v mezikulturním a mezináboženském dialogu. V postmoderním globálním a současně roztržštěném světě je takový dialog nevyhnutelný. V současném hodnotovém nedorozumění je nutno hledat integrující prvek, avšak zároveň odmítnout universální řešení či globální princip. Naopak, rozdílnosti jednotlivých civilizací a kultur přijmout a respektovat je. Tuto skutečnost je dobré si uvědomit zvláště dnes, kdy jsme v našem euroatlantickém prostoru svědky mnohých těžkostí, pochybností a zvolna vyprchávacího multikulturního optimismu.

Zde se dostáváme k dalšímu styčnému bodu encykliky s aktuální husitskou teologií, prezentovanou Z. Kučerou. Ve svém etickém konceptu pro postmoderní svět usiluje o formulaci obsahu minimální morálky, která je určena společnou lidskou dispozicí. Vychází ze závěru Samuela P. Huntingtona (*Střet civilizací*), který si všímá, že i přes kulturní, náboženské i historické odlišnosti se obsah etického minima u různých civilizací významně nemění. Z. Kučera nazývá toto morální minimum etikou prostého života, když do lidské situace promítá princip Božího trojičního života. Rozlišuje základní danosti (universální dispozice) pramenící z životadárného vztahu muže a ženy. Tato bipolarita s sebou nutně přináší vztažnost. Z pohlavní bipolarity vzchází nový život, jenž

³⁸³ *Lumen fidei*, 51.

s sebou přináší nové relace – paternita, maternita, filiace, které mají mnohem hlubší konotace.³⁸⁴ Tato biologická dispozice zůstává stále v rovině pudů a instinktů. Kučera mluví o etice v momentě, kdy přechází lidstvo z biologického bytí do dějinného, tj. vytváří kulturu – biologické role se transformují na vyšší sociální vazby: mistr – učedník. Všem kulturám je pak společný prohumánní vztah a z něj vyplývající ochrana jedinečnosti a důstojnosti každého lidského jedince.

Nabízí se otázka, proč by světová náboženství a duchovní tradice měly v porozumění kultur sehrát významnější roli. Zda nelze sekularizovaný humanismus jednoduše uplatňovat v profánní společnosti. Vědomí božího obrazu, který je přítomen v každé lidské osobě, je pro etické jednání zásadní. Uznání Boží stopy i v tom nejposlednějším člověku konstituuje jeho důstojnost. I z toho důvodu, není-li implicitní úcty a pokory k transcendentní autoritě, hrozí nebezpečí, že se vytratí i úcta k druhému člověku a sekulární humanismus zde pozbývá smyslu. To je kořen zla veškerých pokusů o nastolení spravedlivějšího společenského řádu bez Boha. Tato zkušenost ukazuje, že atheistický humanismus, který se nemusí zodpovídat před žádnou autoritou, sklouzává ve svém důsledku k zotročení a ovládání lidí.

³⁸⁴ KUČERA, Z., *Etika prostého života*, in AA.VV., *Vikariátní témata – zarůst do kmene*, interní pracovní text pro potřeby duchovních ČČSH, Praha 2010.

V. Etika

Otázka svědomí prismatem filosofie, psychologie a teologie

Martina Viktorie Kopecká

Není snad nic více lidského, nežli je otázka viny a svědomí. Etnologické výzkumy a bádání potvrzují v určité míře existenci svědomí u všech národů. Příspěvek předkládá základní přehled jednoho z nejdůležitějších etických témat: svědomí. Téma je nejprve zarámováno poznatky z oblasti filosofie a postupně dochází i na další úhly pohledu, stejně jako na jistou rozdílnost, se kterou ke svědomí přistupuje psychologie a teologie.

Filosofie: svědomí nejen jako vnitřní instance

Odpovědnost za své činy patří zcela nezastupitelně k oblasti, kterou nazýváme důstojnost člověka, a ten ji nemůže předat jinému, ale sám činí rozhodnutí a nese jejich následky – jinými slovy – řídí se podle svého *svědomí*³⁸⁵. Z teologického hlediska potom můžeme říci, že každý z nás bude skládat své účty Bohu ze svých skutků podle svědomí.

O svědomí se často mluví jako o vnitřním Božím hlasu³⁸⁶ (přestože v Bibli se o tomto nikde nedočteme), ale znění tohoto hlasu je tak zcela individuální záležitostí, že jej nelze posuzovat či snad hodnotit unifikovaně. To, co jeden považuje za špatné, se jinému jeví jako v rámci normy. Život člověka je unikátní a neopakovatelný, proto nelze vytvářet obecně platná morální hodnocení.

³⁸⁵ WEBER, H., *Všeobecná morální teologie*, Vyšehrad, Praha 1998.

³⁸⁶ m.j. NARRAMORE, S.B., *No condemnation. Rethinking guilt motivation in counseling, preaching, parenting*, Academi Books Grand Rapids, Michigan 1984.

O svědomí se také někdy mluví jako o posledním a rozhodujícím argumentu, někdy však převažuje tendence „řídít se příkázáním“.

V antické filosofii u Sokrata nacházíme pojem *daimónion*, což je jakýsi božský hlas nebo božská funkce, kterou člověk pociťuje ve svém nitru³⁸⁷. Stoická filosofie používá pojmu *syneidesis*, což v řečtině znamená původně spolu-vědění, potom sdělení, informaci, někdy také obecně vědění a v pozdějším jazykovém vývoji zejména vědomí, uvědomění si a potom také mravní vědomí, bezprostřední vnitřní vědění o tom, co je dobré a zlé. Tento poslední význam byl v populární filosofii a mravouce doby helenistické přetvořen v představu vnitřního hlasu, jenž k člověku hovoří před i po činu, a stává se tak de facto základem mravní autority. Stejný smysl má latinské *conscientia*, které doslovným překladem svých složek přešlo do moderních jazyků, také do českého „svědomí“³⁸⁸.

Konkrétní přístup ke svědomí v podstatě najdeme až v moderní filosofii po francouzském osvícenství a německém idealismu. Například u I. Kanta již vidíme poměrně zřetelnou cestu ke svědomí skrze božské vlastnosti – „Boží instinkt“, „nebeský hlas“ a „nejvyšší soud“, a jeho úvaha a teorie praktického rozumu navazuje právě na ideu Boha³⁸⁹.

Politické dění a nepokoje kolem francouzské revoluce a navažující války vliv podobných myšlenek zasáhly, a tak díla Nietzscheho, Schopenhauera a Hegela začínají v úvahách o svědomí bez přímé návaznosti na Kanta.

Třeba F. Nietzsche vidí svědomí jako nějaký pochybný, z nemocné duše v člověku vyvěrající fenomén. Je to utrpení člověka v něm samotném. Člověk se nedokázal prosadit jako vládce, ve svědomí se tedy bouří proti sobě samému³⁹⁰. G. W. F. Hegel potom podřizuje jednotlivce zájmu společnosti a svědomí považuje za dosti nejistou instanci, která by měla být měřena podle objektiv-

³⁸⁷ PATOČKA, J., *Sókratés: přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991.

³⁸⁸ NOVOTNÝ, A., „Svědomí“ in NOVOTNÝ, A., *Biblický slovník*, Česká biblický společnost, Praha 1992.

³⁸⁹ KANT, I., *Základy metafyziky mravů*, Svoboda, Praha 1990.

³⁹⁰ NIETZSCHE, F., *On the Genealogy of Morals, a polemical tract*, Lipsko 1887.

ních měřítek – a tímto měřítkem by měl být stát a jeho zájem³⁹¹. Pakliže půjdeme do extrému, dle A. Hitlera je potřeba lidem svědomí odejmout a to z toho důvodu, že je to jen chiméra – židovský vynález³⁹². Ateističtí materialisté jako třeba L. Feuerbach spojují vznik svědomí s fenoménem s lidské výchovy. K transcendenci svědomí se vrací filosofie až za Schelerovy fenomenologie na začátku 20. století³⁹³.

Co se teologie týče, otázka svědomí se v teologických spisech dlouho příliš neřešila. Svatý Augustin pojednává o „vnitřním hlase“ (*syneidesis* – *synteresis*), ale dále toto téma detailně nezpracovává. Scholastika se svědomím také příliš nezabývá, ale už se začíná rozlišovat *synteresis* (svědomí jako danost, které nemůže být mylné) a *constientia* (subjektivní úsudek, který může být mylný)³⁹⁴. V podstatě můžeme rozlišit tři školy, které se otázce svědomí věnovaly: *Tomistická škola* vychází z racionálního zaměření a považuje svědomí a jeho soudy za zcela racionální proces, za myšlenkový postup syllogismu. Prakticky jde o to poznat příkázání a řídit se jím. *Františkánská škola* tradičně klade svědomí mezi rozum a vůli. Vůle a chtění toužící po dobru subjektivně chápanému a usiluje o dobro. Hledá se tedy nejen správnost, ale především dobro. *A Mystická škola* vychází z poznání *zkušenosti božské blízkosti*, z niterného setkání člověka s Bohem.

Když se podíváme na dílo Mistra Jana Husa, nacházíme vyjádření ve spise Dcerka³⁹⁵: „Svědomí jest své poznání, jímž se člověk sám zná a jest-li vinen hříchem či není a umí rozeznávati, jest-li hřích či není. Člověk má se varovati svědomí příliš širokého i svědomí příliš úzkého. Neb svědomí široké často má zlé za dobré, hřích za nehřích...A slove široké mínění, že jakož velký pytel slove

³⁹¹ WEBER, H., *Všeobecná morální teologie*, Vyšehrad, Praha 1998; HEGEL, G.W.F., *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*, Praha 1943.

³⁹² RAUSCHNING, H., *Gespräche mit Hitler*, Europa Verlag AG, Zürich 2005.

³⁹³ WEBER, H., *Všeobecná morální teologie*, Vyšehrad, Praha 1998.

³⁹⁴ STÖRIG, H.J., *Malé dějiny filosofie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007.

³⁹⁵ HUS, J., *Dcerka: o poznání pravé cesty k spasení*, Křesťanské nakladatelství a nakladatelství, 1946.

široký, že velké věci v se bere, neb dům široký neb vrata široká, jimiž bez zavazení velký kůň, velbloud neb vůz projede, též to svědomí bere v sebe veliké hříchy. Také se má člověk varovati svědomí příliš úzkého, neb to vede člověka k zoufalství, neb dí člověku, že jest příliš zlý, že se hříchů právě nekaje neb nezpovídal, že nic dobře nečiní, a tak že dobré položí člověku za zlé.“

Pohled Lutherův ukazuje, že lidstvo dědičným hříchem dospělo k úplné zkaženosti lidské přirozenosti a k tomu, že člověk ztratil jakýkoli cit pro dobro, pro Boží vůli, že nemůže přijmout názory katolické církve a papeže, kteří svou ztrátu původní přirozenosti prokázali svými náboženskými omyly. Proto jediná cesta k Bohu a ke spáse je pouze *víra*. Žije-li člověk vírou, není vázán žádnou lidskou autoritou a jeho pánem je jedině Kristus. Svědomí jej nemůže řídit a může spoléhat jen na Boží spásu³⁹⁶. Později se otázka svědomí opírala o racionální teorie, ale od poloviny 20. století se otevírá souzení i emocionální stránka, svědomí je považováno víc než za „hlas rozumu“ za „Boží hlas v člověku“.

Psychologie: souvislost mravního jednání s mravním úsudkem a postojem

V oboru psychologie je svědomí definováno a pojímáno jako systém prožitkových a myšlenkových vzorců, které se aktivují, pokud se naše jednání dostane do konfliktu s našimi normami, hodnotami, ideály a zásadami a ačkoliv část těchto norem možná závisí na nás samotných, je svědomí silně podmíněno výchovou a kulturními a společenskými tlaky – introjekcí společenských norem³⁹⁷. Svědomí je neoddelitelné od vědomí. Podle Freuda je svědomí součástí *superega*, které shůry „tlačí“ na *ego* jako síla komplemen-

³⁹⁶ KOLB, R. – DINGEL, I. – BATKA, L., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology. Oxford Handbook in Religion and Theology*, 2014.

³⁹⁷ SRV. PLHÁKOVÁ, A., *Učebnice obecné psychologie*, Academia, Praha 2007.

tární vůči *id*, které touží po slasti³⁹⁸. Svědomí prochází vývojem, kdy nejprve srovnává své chování s názory autorit (církve, rodičů, učitelů, vrstevníků) až k bodu, kdy se člověk podřizuje etickým zásadám, které vyplývají z jeho nitra bez ohledu na vnější autority (tomuto momentu říkáme autonomie svědomí)³⁹⁹. Při procesu zvažování, v němž působí svědomí, vyhodnocujeme vývoj našeho sbepojení. Něco nejsme schopni provést, protože bychom nebyli schopni unést nový sebeobraz. Lidé obecně považují za jednodušší, v případě, že se zachovají proti svému svědomí, tento čin nějak odůvodnit, zracionalizovat tak, aby se jim samým zdálo, že svědomí nijak „obejito“ nebylo. Sebeobraz tak zůstane zachován, chování není třeba měnit, stačí kvalitní racionalizace. Tento fenomén se v psychologii nazývá kognitivní disonance⁴⁰⁰. Ona „tíže svědomí“, která se u lidí objevuje, je v psychologii často vnímána jako úzkost nebo neuróza – tedy patologický jev, problém, jenž je třeba „léčit“ minimálně terapií.

Z tradičních přístupů psychologie ke svědomí zmiňme C. G. Junga, který vychází z původní zrozené archetypické představy, společné všem lidem (archetyp je souhrn zkušeností a prožitků lidstva)⁴⁰¹. Podle něho si přináší člověk do života také něco, co zdědil a nikoli něco, co by se mu dostalo výchovou, hospodaří tedy na něčem, co přijal a na čem dále staví jako na nějakém transcendentním daru. Po této stránce svědomí nakládá s něčím zděděným, co se nám dostalo naším zrozením, tedy touto skutečností transcendence přicházíme ke spojení svědomí s Boží existencí.

³⁹⁸ FREUD, S. – CHURCH, J., „Morality and the internalized other“, in NEU, J., (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

³⁹⁹ ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994.

⁴⁰⁰ HARMON-JONES, E. – MILLS, J., *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*, American Psychological Association, Washington DC 1999.

⁴⁰¹ JUNG, C.G., *Výbor z díla*, 1. vyd., sv. 1–7, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 1997.

Svědomí v Bibli: a tma již nic neskryje

Věnujme se nyní biblickému pojetí svědomí. Nějaké stopy původu svědomí v Bibli prakticky chybí⁴⁰². Biblický svět Izraele zdůrazňuje přímý vztah věřících a Hospodina a poukazuje na povinnost poslušnosti Zákona, a nikoliv tedy nějaké čisté svědomí, a stejně tak ani Ježíš v NZ neodkazoval na svědomí, nýbrž na Boží slovo a Otcovu vůli⁴⁰³. A nikde se také nesetkáváme s tím, že by svědomí bylo označováno jako „hlas Boží“ ani nezprostředkovává Boží vůli. Je naopak hodnoceno velice střízlivě. Podstatně spolehlivější instancí je samotné Boží slovo a úsudek, požadavek a potřeba bližního. Vidíme to nakonec i na Ježíšově formulaci přikázání: neříká „Žij v souladu se svým svědomím.“, ale „Miluj Boha a bližního.“ Jan ukazuje, že „milovat Boha“ znamená „poslušnost přikázáním“ (1J 5,3). Ve SZ se jako zástupný termín pro svědomí používá výraz srdce (lév, levav) a je to instance, která napomáhá správnému rozhodnutí. Že by snad svědomí mělo být závazným fenoménem pro lidské jednání, se tu nedočteme. Správnost či nesprávnost jednání neurčuje souhlas se svědomím, ale souhlas s Božím zákonem. Bůh a člověk stojí v přímém vztahu a člověk je osloven Bohem buď přímo, nebo prostřednictvím Zákona. Důraz se proto klade nikoli na výchovu svědomí, ale na poznání Zákona. Boží slovo samotné pak soudí dobro a zlo člověka. Podobný obraz nám potom nabízejí i evangelia. Ježíš nikdy neapeluje na svědomí člověka, ale odkazuje se na Boží slovo a Otcovu vůli. Nepočítal s tím, že člověk by měl schopnost se na základě svědomí sám sebe směřovat k dobru. Naopak poukazuje na to, že „Co vychází z člověka, to ho znesvěcuje. Ze srdce vycházejí zlé myšlenky, smilství, loupeže, vraždy...“ (Mk 7,20–2) atd.

Otázku svědomí, *syneidésis*, nalézáme potom až u apoštola Pavla (Ř 3, 9–31; 2 K 3, 9; Ř 3,9–31; Ga 1,1–9; Ga 2,16), u něhož samotné svědomí člověka soudí a na soudu svědomí pak závisí

⁴⁰² mj. PIERCE, C., *Conscience in the New Testament*, SCM Press, London 1955.

⁴⁰³ BARABAS, S., *Conscience*, in TENNEY, M., *Zondervan Pictorial Bible Dictionary*, Zondervan, Grand Rapids 1963.

spása člověka. Ale ani apoštol Pavel nespátřuje ve svědomí něco zcela absolutního, meze svědomí si uvědomuje. Vychází z Božího slova, z lásky k bližnímu, z milosti Boží a z lásky k Bohu. Kdo však soud svědomí nerespektuje, připravuje se o spásu. Imperativ kultivovat (a prakticky používat) vlastní svědomí a rozhodovat se správně, je tak ale často břemenem, které naléhá na psychiku praktikujícího křesťana povětšinou ještě více než na život nevěřícího. Apoštol Pavel naznačuje, že o tomto problému ví, když říká: „Ničeho si nejsem sice vědom, tím však ještě nejsem ospravedlněn, neboť mým soudcem je Pán“ (1 K 4,4). Žalmista David pak nařká v modlitbě: „Bože, zkoumej mě, ty znáš mé srdce“ (Ž 139,23). Asi nejzřetelnější definici svědomí v NZ nacházíme v listě Římanům u apoštola Pavla a to: „Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí. Nastane den, kdy Bůh skrze Ježíše Krista bude soudit podle mého evangelia, co je v lidech skryto“ (Ř 2,14–16). V těchto verších užívá apoštol Pavel omezenou definici svědomí, která se zdá poměrně vzdálená od „zákona psaného v srdci“ a „výčitek v mysli“. Nejprve mluví o díle zákona vepsaného v srdce člověka a poté o svědomí, na závěr zmiňuje myšlenky, které buď hájí, nebo naopak obviňují. Pokud bereme tuto myšlenku jako normativ, musíme rozlišit 1) mezi právem psaným v srdci, 2) svědomím a 3) procesem sebe-obvinění nebo naopak sebe-obhajoby. Pakliže bychom tyto verše brali jako finální definici svědomí v NZ, potom se dá říci, že pojem svědomí zaštiťuje úsudek člověka sám o sobě a podává svědectví o naší integritě, či morálním selhání.

Na druhou stranu ale apoštol Pavel v 1. listě do Korintu píše o nejistém – oslabeném svědomí: „Někteří jsou až podnes tak zvyklí na modly, že jedí toto maso jako oběti modlám; jejich svědomí je nejisté, a proto je poskvrněno. Pokrm nás Bohu nepřiblíží; nejíme-li obětované maso, nic neztrácíme, jíme-li, nic nezískáme. Dejte si pozor, aby se tato vaše svoboda nestala kamenem úrazu pro slabé. Když někdo tebe, který máš poznání, uvidí za stolem

v pohanském chrámě, zda tím nepřivedeš svědomí toho slabého bratra k tomu, aby také jedl maso obětované modlám? Jenže tak bude ten slabý tvým poznáním uveden do záhuby – bratr, pro kterého Kristus zemřel! Když takto hřešíte proti bratrům a ubíjíte jejich slabé svědomí, hřešíte proti Kristu. A proto: je-li jídlo kame-nem úrazu pro mého bratra, nechci už nikdy jíst maso, abych nepřivedl svého bratra k pádu“ (1 K 8,7–13) – a tím se celý fenomén svědomí v Pavlově podání stává poněkud širokospektrálním a není už vymezen pouze jako svědectví o případném úpadku člověka.

Na širší pojetí svědomí narážíme také v Janově evangeliu, kde čteme: „Soud pak je v tom, že světlo přišlo na svět, ale lidé si zamilovali více tmu než světlo, protože jejich skutky byly zlé. Neboť každý, kdo dělá něco špatného, nenávidí světlo a nepřichází k světlu, aby jeho skutky nevyšly najevo“ (J 3,19–20). Svědomí také můžeme vidět jako hnací sílu a motivaci ke správnému životu, např.: „Proto je nutno podřizovat se, a to nejen z bázně před trestem, nýbrž i pro svědomí“ (Ř 13,5) nebo: „Proto i já se vždy snažím zachovat neporušené svědomí před Bohem i lidmi“ (Sk 24,16).

V listě Římanům Pavel také předkládá silně útěšná slova: „Nyní však není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši, neboť zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti“ (Ř 8,1–2).

Právě Kristus, který se stal prostředníkem nové smlouvy (Žd 9,15): „Ale když přišel Kristus, velekněz, který nám přináší skutečné dobro, neprošel stánkem zhotoveným rukama, to jest patřícím k tomuto světu, nýbrž stánkem větším a dokonalejším. A nevešel do svatyně s krví kozlů a telat, ale jednou provždy dal svou vlastní krev, a tak nám získal věčné vykoupení“ (Žd 9, 11–12). Osobnost Kristova očistila naše svědomí a vykoupila náš hřích skrze svou prolitou krev, aniž by nás kdy Ježíš (jako člověk) soudil, jak čteme: „Vy soudíte podle zdání. Já nesoudím nikoho. Jestliže já přece soudím, je můj soud pravdivý, neboť nesoudím sám, ale se mnou i ten, který mě poslal“ (J 8,15–16).

Ježíš Kristus je klíčovým bodem našeho smířením s nebeským Otcem, stal se nevyčerpatelnou inspirací a úlevou v našem zápase se sebou samými.

Prírodný zákon a návrat k učeniu sv. Tomáša Akvinského

Pavol Mikula

V súčasnej verejnej diskusii sa pojem prírodného zákona neteší dobrej povesti. Mnohí považujú prírodný zákon za filozofický konštrukt, ktorý bol v modernej dobe definitívne prekonaný. O potrebe prehĺbenia prírodného zákona sa vyjadruje aj dokument⁴⁰⁴ Medzinárodnej teologickej komisie, *Hľadanie univerzálnej etiky – nový pohľad na prírodný zákon*: „Z určitých hľadísk je treba konštatovať, že myšlienka prírodného zákona nadobudla v modernej dobe takých podôb, ktoré prispievajú k tomu, že je dnes ťažko akceptovateľná“.⁴⁰⁵ Už samotný názov dokumentu ohlasuje, že k hľadaniu univerzálnej etiky je potrebný obnovený pohľad na prírodný zákon.

Pristúpiť k širokej téme prírodného zákona nie je možné bez pochopenia historického vývinu otázky a problémov s ňou spojených. Aby bolo možné predložiť presvedčivejšiu teoretickú štruktúru, museli by sme sa dotknúť celého vývoja pojmu prírodného zákona a skúmať, aké teoretické nedostatky spôsobili dnešný stav.

Samotné sformovanie kategórie prírodného zákona možno zhrnúť do troch základných vplyvov. Vplyv helenistickej filozofie, zvlášť stoikov (M. T. Cicero, L. A. Seneca, Gaius Musonius Rufus), rímskeho práva (Gaius, Ulpianus, známa je jeho definícia prírodného zákona: *quod natura omnia animantia docuit*) a prebratie pojmu zo strany cirkevných otcov (sv. Justín, sv. Ambróz,

⁴⁰⁴ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky. Nový pohled na přirozený zákon*, in POSPÍŠIL, C.V., *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010, s. 75–155.

⁴⁰⁵ *Tamtéž*, čl. 29.

sv. Augustín, Klement Alexandrijský).⁴⁰⁶ Nejednalo sa len o jednoduché prebratie stoických myšlienok cirkevnými otcami, ale o zložitý proces pretvárania a naplnenia týchto myšlienok novým významom, o proces vzájomného ovplyvňovania sa medzi kresťanským a helenistickým myslením.

V období veľkej scholastiky, ako o tom píše dokument medzinárodnej teologickej komisie, „dosahuje náuka o prirodzenom zákone určitej zrelosti a nadobúda svojej *klasickej* podoby, ktorá predstavuje základ všetkých následných diskusií“. ⁴⁰⁷ Nesporne sa jedná predovšetkým o veľkú syntézu v diele sv. Tomáša Akvinského.

Následný vývoj v modernej dobe je však vo všeobecnosti považovaný za dekadentný a v tomto zmysle sa o ňom vyjadruje aj spomínaný dokument poukazujúc zvlášť na Hobbsov voluntarizmus a na moderný racionalizmus. ⁴⁰⁸ Dokument odmieta chápanie prirodzeného zákona, typické modernému racionalistickému modelu, ako „esencialistickú vieru v nemennú a ahistorickú ľudskú prirodzenosť, ktorej definíciu a esenciálne charakteristiky rozum dokáže dokonale vystihnúť“, a tiež „že je v moci rozumu vyvodzovať apriórne predpisy prirodzeného zákona na základe definície esencie ľudskej bytosti“, či ako „kódex pred pripravených noriem, ktoré regulujú takmer všetky druhy jednania“ a uzatvára, že prirodzený zákon „nesmie sa teda prezentovať v rigidnej podobe, ktorú nadobudol práve v modernom racionalizme“. ⁴⁰⁹

Výsledkom tohto procesu bolo už spomenuté definitívne opustenie témy vo veľkej časti filozoficko-etickej diskusie.

⁴⁰⁶ Pre krátky prehľad stoického etického myslenia srv. REMIŠOVÁ, A., (ed.), *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Kalligram, Bratislava 2008, s. 95–117; k morálnej náuke cirkevných otcov a vplyvu helenistickej kultúry a rímskeho práva II. storočia srv. ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, s. 59–120.

⁴⁰⁷ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky. Nový pohled na přirozený zákon*, in POSPÍŠIL, C.V., *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010, čl. 27.

⁴⁰⁸ *Tamtéž*, čl. 30–33.

⁴⁰⁹ *Tamtéž*, čl. 33.

Návrat k správne mu pochopeniu Tomáša

Jedna z posledných štúdií, ktoré predkladajú riešenie námietok voči prirodzenému zákonu cez opätovnú reelektúru učenia Sv. Tomáša Akvinského pochádza od Alda Vendemiatiho.⁴¹⁰ Ide o pomerne obšírny až exegetický rozbor textov zasadených do celkového kontextu Tomášovho diela.

Základným problémom, ktoré Vendemiati vidí v rôznych námietkách proti správne mu pochopeniu prirodzeného zákona, ako aj v prípade odlišného prístupu a vysvetľovania diela Tomáša Akvinského, spočíva práve v nesprávnom prístupe a chápaní tohto diela. Aldo Vendemiati preto vo svojej štúdii požíva k návratu k správne mu pochopeniu Tomášovských textov. Pripomína nevyhnutnosť prístupit' k dielu Tomáša Akvinského vo svojej celistvosti, ak chceme správne pochopiť akúkoľvek jeho časť, a teda aj to čo Tomáš hovorí o prirodzenom zákone. Ako výstižne uviedol Pinckaers, je potrebné sa vyhnúť dvom základným omylom pri štúdiu Tomášových textov: omylu krátkozrakosti a omylu schizofrenického videnia.⁴¹¹ Na jednej strane nemožno štúdium Tomáša zúžiť na jednotlivé *quaestiones* izolované od kontextu (krátkozrakosť) a na strane druhej, pozerat' na text „modernými očami“, akoby zdvojnásobným pohľadom (schizofrenické videnie).

U Tomáša traktát o zákone sa v najsystematickejšej podobe nachádza v *Secunda Pars* Teologickej *Summy*, ktorá sa zaoberá poznaním Boha participovanom človeku, ktoré je princípom ľudského konania. Nakoľko je poznanie Boha, ktoré má sám v sebe, komunikované človeku, stáva sa pre človeka princípom pre „*motus rationalis creature in Deum*“, ⁴¹² čo je témou *Pars Secundae*. Tomáš v nej preberá ľudské skutky, čiže to čo človek robí aby dosiahol

⁴¹⁰ VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011.

⁴¹¹ PINCKAERS, S., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Edizioni Ares, Milano 1992, s. 201.

⁴¹² *Summa theologiae*, Ia-IIae,

svoj cieľ, teda blaženosť.⁴¹³ Zákon je zaradený spolu s milosťou medzi vonkajšie princípy ľudského skutku, nakoľko majú svoj pôvod v Bohu a zase čnosti a dary Ducha Svätého sú vnútornými princípmi. Vendemiati pripomína že nemožno oddeliť vzájomne učenie o čnosti, o zákone a o milosti. Bezprostrednou úlohou zákona, nakoľko úkonu rozumu, je ukázať človeku jeho pravý cieľ a dať mu poznať vzťah medzi prostriedkami a cieľom, prikazujúc to čo je vhodné a zakazujúc čo je nesprávne. Zákon je napomáhaný milosťou a vedie k čnosti.

Otázkou je či toto vzájomné prepojenie medzi zákonom a čnosťami je len jednosmerné od zákona, ktorý vedie k čnostiam, alebo či sa týmto chce naznačiť potreba praktickej skúsenosti čnostného človeka pre sformulovanie zákona. Aj keď sa Vendemiati snaží takto vysvetľovať Tomášov prístup k zákonu, Tomáš naopak píše: „nakoľko zákon je daný na to aby napomáhal ľudské skutky, v miere akej tieto skutky prispievajú k čnosti, zákon robí ľudí dobrými“.⁴¹⁴ Je to teda zákon, podľa Tomáša a nie čnosť ktorý má rozhodujúcu úlohu pre konanie človeka. Iba plnením zákona sa človek stáva čnostným a dobrým a nie naopak, v čom sa prejavuje typická racionalistická črta Tomášovej teórie.

Definícia zákona u Tomáša Akvinského

O podstate zákona hovorí *quaestio* 90, ktorá však nie je koncipovaná ako systematické zhrnutie základnej štruktúry zákona, ale rozvíja sa okolo štyroch problematík. Či zákon je niečo racionálne (1), či cieľom zákona je vždy spoločné dobro (2), či akákoľvek rozumnosť robí zákon (3), či vyhlásenie je nutné k existencii zákona (4).⁴¹⁵ Až v závere je navrhnutá všeobecná definícia zákona: „*Quedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam com-*

⁴¹³ *Tamtéž*, q. 3, a. 4c.

⁴¹⁴ *Tamtéž*, q. 92, a. 1, ad primum.

⁴¹⁵ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 90.

munitatis habet, promulgata“.⁴¹⁶ Tento prístup odhaľuje určitú ťažkosť v definovaní zákona. Tomáš sa snaží zveriť definíciu zákona horeuvedeným štyrom otázkam, ktoré kopírujú štyri aristotelovské príčiny.⁴¹⁷ Avšak definícia, ako aj pochopenie pojmu zákona, ostáva otvorená a len postupne sa vyprofiluje v ďalšom pokračovaní *quaestiones* ohľadom zákona. Zároveň určitá definícia ktorú Tomáš ponúka v závere *quaestio* 90 len veľmi ťažko môže slúžiť ako všeobecná definícia pre rôzne typy zákona, ktoré Tomáš následne rozvíja. Táto definícia je vyvodená z ľudského pozitívneho zákona, a preto nie je ľahké objasniť ako je takto stanovený všeobecný pojem zákona uplatnený v rôznych typoch zákona od *lex aeterna*, *naturalis*, *humana*, až po *lex vetera* a *nova*.⁴¹⁸ Toto si uvedomuje aj Vendemiati keď tvrdí, že pojem zákona uplatnený v rôznych typoch zákona je viac významový, a preto hovorí o analogickom vzťahu.⁴¹⁹

Problém však nespočíva len v tom že definícia zákona by vychádzala z ľudského zákona, ale v tom, že takto uchopená štruktúra zákona (*quaestio* 90), ktorá pochádza z filozoficko-právnickej tradície, zostáva ťažko uplatniteľná pre všetky ostatné typy zákona, čo sa ukazuje zvlášť v prípade *lex vetera* a *lex nova*, ktoré nemôžu byť pochopené počnúc od takto definovaného zákona.⁴²⁰

Na rozdiel od filozofickej tradície zákona, ktorú Tomáš zdedil, a ktorá pojednáva o zákone ako o poriadku božského rozumu, ktorý je následne prítomný vo všetkom čo jestvuje, zákon v bib-

⁴¹⁶ *Tamtéž*, Ia–IIae, q. 90, a. 4, resp.: „...(určitý) príkaz rozumu v záujme spoločného dobra, vyhlásený tým kto sa stará o spoločenstvo“.

⁴¹⁷ Formálna príčina (*utrum lex sit aliquid rationis*), posledná príčina (*de fine legis*), účinná príčina (*de causa eius*), materiálna príčina (*de promulgatione ipsius*).

⁴¹⁸ *Summa theologiae*, Ia–IIae, q. 93–108.

⁴¹⁹ VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, s. 251.

⁴²⁰ ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale*, s. 158.

lickom zmysle je v prvom rade „Božím darom“ a „cestou“ pre človeka.⁴²¹

Tento zákon, táto cesta však nie je človeku daná bez prípravy ale až ako následná, a odvodzuje sa od „skúsenostného poznania Boha, od poznania v Biblickom zmysle, ktoré bolo zjavené cez prvotnú udalosť [oslobodenia]“.⁴²² Na základe skúsenosti s Bohom, teda na základe skúsenosti Božieho dobrodenia prichádza zákon, ktorý je *poučením* pre človeka aby vytrval v dôvere na ceste oslobodenia k Bohu.⁴²³ Táto dynamika Božieho zákona omnoho lepšie vystihuje aj vzťah medzi milosťou (*gratia*) a zákonom, resp. medzi milosťou a prirodzenosťou a teda zákonom v nej vpísaným.

„Lex naturalis“ alebo „rationis“?

Vendemiati chce vo svojom diele vysvetliť, ako „prirodzenosť“ v zmysle „prirodzeného zákona“ nie je totožná s čisto faktickou skutočnosťou alebo fyzickým poriadkom vecí⁴²⁴ a snaží sa opakovane prízvukovať racionálnosť prirodzenosti, aby argumentoval proti známym námietkam voči prirodzenému zákonu.⁴²⁵

Prirodzenosť môže byť normatívna, pretože ona sama nie je vzdialená od rozumu a vôle.⁴²⁶ Na druhej strane, ak rozum (nakoľko je špecifickou prirodzenosťou človeka) má byť normatívny, musí obsahovať odvolanie sa na prirodzenosť,⁴²⁷ tvrdí Vendemiati. Tento argument má pomôcť vyhnúť sa racionalistickému vyprázd-

⁴²¹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka. Biblické koreňy kresťanského jednání*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010, čl. 20.

⁴²² *Tamtéž*, čl. 20/2.

⁴²³ Zákon vo svojom syntetickom zmysle – *Tórah*, znamená poučenie na cestu. *Tamtéž*, čl. 25.

⁴²⁴ VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, s. 39.

⁴²⁵ Zvlášť námietka „Humovho zákona“ a „naturalistického klamu“ G. E. Mora.

⁴²⁶ VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, s. 64.

⁴²⁷ *Tamtéž*, s. 65.

neniu intelektu a tiež tvoriť akúsi hrádzu svojvoľnosti rozumu v stanovovaní zákonov.

Je možné obhájiť súčasne tieto dve tvrdenia? Ako obranu proti výčitke z naturalizmu, kedy norma pre konanie je hľadaná v čisto fyzicko-biologickej štruktúre skutočnosti, je prízvukované, že špecifická prirodzenosť človeka spočíva v jeho racionálnosti (a teda normou nie je prirodzenosť ale prirodzenosť poznávaná rozumom) a ako obranu proti výčitke z intelektualizmu (základom všetkého je intelekt – rozum) je naopak tvrdené, že normatívnosť rozumu pochádza z prirodzenosti, ktorá takto vyznieva nakoniec ako neracionálna (odlišná od rozumu).

Pokúsime sa teraz trochu viac objasniť túto problematiku. Podľa Vendemiatiho, keď Tomáš hovorí o prirodzenom zákone, potvrdzuje prítomnosť prirodzeného poriadku vpísaného do systému „prirodzených náklonností“ človeka.⁴²⁸ A ďalej pokračuje, že tento poriadok prirodzených náklonností je vpísaný v prvom rade v živočíšnosti človeka, z ktorej potom vyplývajú určité biologické skutočnosti, ako napríklad „párenie“, a ktoré zahŕňajú určitý vnútorný finalizmus, v tomto prípade „plodenie“. Pri podobnej argumentácii vždy nasleduje tvrdenie, že v človeku špecifickou prirodzenou náklonnosťou je riadiť sa podľa pravidiel rozumu, a preto má tento poriadok morálny význam iba nakoľko je aktívne prijatý a prebraný rozumom.

V skutočnosti by sme mohli namietat', že už tvrdenie o prítomnosti určitého vnútorného finalizmu je výnosom rozumu a teda nie čisto biologickou skutočnosťou. A naopak, hovoriť o určitom vnútornom finalizme biologických skutočností človeka, ktorý by bol akýmsi pevným základom aj proti svojvôli rozumu, vedie práve k vyvodzovaniu morálnych záverov priamo z fyzicko-biologickej štruktúry skutočnosti.

Z uvedeného vyplýva, že veľmi dôležité bude osvetliť, akým spôsobom práve rozum poznáva, ak chceme tento finalizmus, či

⁴²⁸ VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, s. 225.

skôr zmysel ktorý je ukrytý v celom reálnom svete i v človeku samom a teda v jeho pasívnej skúsenosti.

Táto otázka však nie je Tomášom dostatočne riešená aj preto, že je to otázka moderného veku, kedy bol spochybnený zmysel základných skutočností ľudskej skúsenosti. A preto, v konečnom dôsledku, odpoveď na tieto problémy modernej a postmodernej kultúry by nemala byť riešená iba jednoduchým návratom k učniu Tomáša Akvinského.

Vráťme sa teda k tomu, akým spôsobom Tomáš hovorí o poriadku prirodzených náklonností, a ako v tomto poriadku nachádza prirodzený zákon. V *quaestio* 94 a. 2 resp. Teologickej sumy Tomáš výslovne uvádza že „poriadok príkazov prirodzeného zákona závisí od poriadku prirodzených náklonností“.⁴²⁹

Následne predstavuje tri okruhy prirodzených náklonností človeka, (1) ktoré má človek spoločné so všetkými súcni, nakoľko každé súcno túži po sebazachovaní, (2) ktoré má spoločné so všetkými živočíchmi, ako sú spojenie muža a ženy a výchova potomstva, (3) a ktoré predstavujú špecifikum človeka v jeho racionálnej prirodzenosti (poznať pravdu o Bohu a žiť v spoločnosti).

Nemôžeme tu krátko nespomenúť niekoľko problematických aspektov takto prezentovanej prirodzenosti človeka a jeho prirodzených náklonností. Človek je tu chápaný zdola, teda najprv ako súcno (podobné veciam), ako zmyslové telo (podobné zvieratú) a až potom obdarené rozumom. „Táto predstava predpokladá v skutočnosti, že o identite subjektu je možné hovoriť odhliadnuc od odvolania sa na jeho svedomie“.⁴³⁰

Je zjavné už aj v prvej a druhej rovine sa jedná o náklonnosti a aktivity človeka, ktoré nemôžu byť nijako definované odhliadnuc od konajúceho rozumného subjektu. Zvlášť uzatvorenie aktivít ako sú spojenie muža a ženy, teda plodenia a tiež výchovy detí, do rámca náklonností, ktoré má človek podobné s ostatnými živoči-

⁴²⁹ *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2, resp.

⁴³⁰ ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, s. 11.

chmi a tým ich oddelenie od náklonnosti k životu v spoločnosti, prispelo k dlhodobým teoretickým ťažkostiam pri vysvetľovaní vzťahu medzi dvoma významami (cieľmi) manželského spojenia, unitívnym a plodivým.

Morálna teológia musela dlho prekonávať nadradenosť jedného významu manželského spojenia voči druhému či ich vzájomné oddeľovanie a podnes mnohokrát môžu vyznieť viac proti stojace než dopĺňajúce sa.⁴³¹ Oddelenie medzi náklonnosťami k plodeniu a výchove od náklonností k životu v spoločnosti, neprispieva k pochopeniu ani plodenia, ktoré je takto definované bez uvažovania nad spoločným životom manželov, ani k pochopeniu spoločnosti a túžbe človeka po živote v nej, tiež definovaných bez vzťahu k rodine a k základným ľudským vzťahom (muža a ženy, rodičov a detí), ktoré práve tvoria základ ľudskej spoločnosti.

Ukazuje sa teda potrebným vyjsť z neustáleho prechádzania od *lex naturae* k *lex rationis*, čiže od zákona vyvodeného „z orgánov anatomicky definovaných“⁴³² k preukazovaniu racionálnosti jeho príkazov,⁴³³ a skôr osvetliť proces akým rozum poznáva tento zákon. Osvetliť dynamiku medzi prirodzenými náklonnosťami a rozumom, resp. medzi pasívnou skúsenosťou a svedomím človeka vo svojej celistvosti, a teda viac osvetliť skutočnosť prvotnosti pasívnej skúsenosti voči definovaniu akéhokoľvek zákona, prvotnosť Božích dobrodení voči jeho zákonom, ktoré prichádzajú vždy až ako následné, ako to vyplýva z biblickej a nie filozofickej tradície v chápaní zákona, by mohlo byť cestou k vytvoreniu presvedčivejšej argumentácie o prirodzenom zákone.

⁴³¹ ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007, s. 195.

⁴³² VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011, s. 287.

⁴³³ *Tamtéž*, s. 288.

Inštrukcia *Dignitas personae* o terapeutickom používaní kmeňových buniek

Anna Mrvová

Úvod

S vedeckým pokrokom a novými objavmi v oblasti medicíny sa v súčasnosti vynárajú mnohé dôležité otázky v oblasti bioetiky. Človek, ktorý nie je v tejto oblasti profesionálne zainteresovaný, získava informácie najmä z médií, ktoré neraz ponúkajú len neúplné informácie. Sama Cirkev vidí veľkú potrebu informovať verejnosť a vysvetľovať problémy, ktoré sa primárne dotýkajú ľudského života vo svetle viery, aby sa každý vedel pri ich riešení správne rozhodnúť. Inštrukcia *Dignitas personae* – (Dôstojnosť človeka) o niektorých otázkach bioetiky, vydaná v Ríme Kongregáciou pre náuku viery v roku 2008, je venovaná závažným etickým a morálnym otázkam, ktoré sa vynárajú v rámci biomedicínskeho výskumu. V príspevku sa venujeme problematike kmeňových buniek, ich charakteristikou a terapeutickým využitím, s následnou konfrontáciou ich etického a morálneho dopadu.

Inštrukcia *Dignitas personae*

Inštrukcia *Dignitas personae* (ďalej len DP) je adresovaná nielen veriaciim, ale všetkým, ktorí sa zmietajú v neistote a snažia sa hľadať pravdu a správnu cestu pri riešení vážnych životných problémov napríklad v otázkach umelého oplodnenia, interrupcií, či génových manipulácií. Samotný názov „Dôstojnosť človeka“ poukazuje na neodhateľnú hodnotu ľudskej osoby od počatia až po

prirodzenú smrť, pretože sme boli stvorení na Boží obraz a každý z nás je jedinečnou súčasťou Božieho plánu.

Pokrok v biomedicínskom výskume vyvolal prirodzenú potrebu aktualizácie a doplnenia predchádzajúcej inštrukcie *Donum vitae* z roku 1987, ktorá si v princípoch a morálnych postojoch zachováva nedotknuteľnú hodnotu. DP obohacuje jej hlásanie o doktrínálne princípy, ktoré sa týkajú novovzniknutých otázok v oblasti života a rodiny, ktoré povstali s novými biomedicínskymi technológiami v oblasti výskumu s ľudskými embryami, s terapeutickým využívaním embryonálnych kmeňových buniek, klonovaním, alebo experimentálnej medicíny. Inštrukcia nadväzuje aj na encykliky Jána Pavla II. *Veritas splendor* (1993) a *Evangelium vitae* (1995) a na ďalšie vyhlásenia Magistéria Cirkvi, pričom berie do úvahy aj vedecké aspekty a analýzy Pápežskej akadémie pre život a mnohých expertov, ktoré konfrontuje s princípmi kresťanskej antropológie.⁴³⁴

Katolícka Cirkev v inštrukcii predkladá biomedicínske výskumu princípy a morálne postoje o ľudskom živote, ktoré čerpá tak vo svetle rozumu, ako i viery. Snaží sa prijímať všetko dobré, čo sa nachádza v ľudských dielach. Podporuje vedu, ktorá je ušľachtilou službou ak vedie k integrálnemu dobru života a ľudskej dôstojnosti a podnecuje veriacich, aby sa venovali takému biomedicínske výskumu, v ktorom by vyznávali svoju vieru. Rovnako vidí potrebu výskumu, ktorý by pomáhal aj v chudobných oblastiach, ktoré sú najviac postihnuté chorobami ale v neposlednom rade chce stať aj pri každom trpiacom človeku, ktorému chce ponúknuť nielen posilu, ale aj svetlo a nádej.⁴³⁵

⁴³⁴ SRV. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s. 4.

⁴³⁵ SRV. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s.4–5.

Kmeňové bunky

Inštrukcia DP definuje kmeňové bunky ako nerozlíšené bunky, ktoré majú dve podstatné vlastnosti: „a) predĺženú schopnosť rozmnožovať sa bez diferenciácie; b) schopnosť dať vznik prechodným mater-ským bunkám, v ktorých vznikajú vysoko diferencované bunky, napríklad nervové, svalové či krvné.“⁴³⁶ Kmeňové bunky sú univerzálne – nešpecializované somatické bunky, ktoré sa počas svojho ďalšieho vývinu diferencujú na špecializované bunky konkrétneho tkaniva. Telo dospelého človeka je zložené z približne 50 triliónov (milióny miliónov) buniek, pričom všetky pochádzajú zo zygoty, ktorá vznikne procesom oplodnenia vajíčka spermiou. V ľudskom tele existuje približne 250 rôznorodých typov buniek, z ktorých každý typ sa špecializuje na určitú funkciu, ktorú následne v tele vykonáva – bunková diferenciácia. Delením buniek zygoty sa zväčšuje ich počet a súčasne dochádza k ich špecializácii na jednotlivé tkanivá a orgány. Vedci v súčasnosti dokážu vďaka niekoľkým kľúčovým molekulám (zapínače génov) určiť, akou cestou sa bude uberať vývin bunky a aká špecializovaná bunka z nej vznikne, dokonca je možné proces bunkovej diferenciácie aj v laboratórnych podmienkach (*in vitro*) riadiť.⁴³⁷

Jemelka delí vývin kmeňových buniek zo štádia zygoty na tri etapy. 1. *Totipotentné bunky*: predstavujú veľmi ranné štádium vývinu zárodka – do prvých 7 buniek delenia zygoty. Z každej takejto bunky by sa mohol vyvinúť úplne kompletný jedinec (z lat. *totus* – celý).

2. *Pluripotentné bunky*: sú pokračovaním vývoja ďalej sa deliacej zygoty, sú viac diferencované a dávajú základ konkrétne špecializovanému tkanivu. Z takejto kmeňovej bunky sa už nemôže vyvinúť celé nové embryo, resp. kompletný organizmus, pretože má menší vývinový potenciál.

⁴³⁶ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s.36.

⁴³⁷ SÝKORA, P., Genetická jedinečnosť sa začína zygotou, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.infovek.sk/~sykora/APVV/zygota.htm>>.

3. *Kmeňové bunky špecializovaného tkaniva*: sú ďalším vývinovým štádiom a priamym zdrojom špecifických tkanivových buniek. Sú označované ako multipotentné, alebo dospelé kmeňové bunky. Počas života jedinca slúžia na regeneráciu tkanív. Spomínané bunky sú nediferencované, univerzálne bunky nachádzajúce sa v tkanivách, ktoré umožňujú vznik špecializovaným bunkám. Napriek tomu je možné aj špecializované bunky technicky modifikovať na iný typ tkanivových buniek, pretože obsahujú kompletnú genetickú informáciu konkrétneho jedinca.⁴³⁸ „*V rokoch 1999–2000 boli prvýkrát publikované výsledky pokusov, ktoré ukazovali, že z kmeňových buniek kostnej drene sa dokážu vyvinúť bunky pečene (hepatocyty)*“.⁴³⁹

Embryonálne verzus dospelé kmeňové bunky vo svetle inštrukcie Dignitas personae

Otázne však zostáva, či sú dospelé kmeňové bunky rovnako univerzálne ako kmeňové bunky embryonálne. Niektorí vedci sa snažia výskumom dokázať, že svojím vývinovým potenciálom sa dospelé kmeňové bunky vyrovnajú embryonálnym. Pri porovnávaní želaného efektu spomínaných buniek je nutné porovnať aj zdroj izolácie jednotlivých typov kmeňových buniek a následne morálne a etické dôsledky súvisiace s ich získavaním.

Embryonálne kmeňové bunky (ďalej len EKB) sa izolujú z embryoblastu blastocysty, v ktorej sa embryo nachádza piaty deň po oplodnení, a to zo žijúceho, alebo z kryokonzervovaného embrya. Filip uvádza, že sa vyznačujú vysokým stupňom imortality a je možné ich neobmedzene kultivovať. V praxi to znamená, že sú prakticky „nesmrteľné“.⁴⁴⁰ Pri izolácii EKB dochádza k usmrteniu embrya a získané bunky môžu byť laboratórne uskladňované

⁴³⁸ SRV. JEMELKA, P., *Kapitoly z aplikovanej etiky III. Úvod do bioetiky*, Vydavateľstvo Michal Vaško, Prešov 2012, s. 48–49.

⁴³⁹ SÝKORA, P., Embryonálne kmeňové bunky (EKB), [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.infovek.sk/~sykora/APVV/EKB.htm>>

⁴⁴⁰ SRV. FILIP, S. – MOKRÝ, J. – HRUŠKA, I., (ed.), *Kmeňové bunky – biologie, medicína, filozofie*, Galén, Praha 2006, s.17–19.

a rozmnožované in vitro ako zdroj tkanivových buniek. Základný etický problém nastáva v otázke ich prvotného zdroja – embrya, ktorému nebola daná šanca na život. Z morálneho hľadiska tu nejde o zachraňovanie života, ani terapiu, ale o rozsudok smrti pre človeka, ktorý nevedome a teda nedobrovoľne poskytol svoje životne dôležité orgány. „Každá ľudská bytosť od okamihu svojho počatia má právo na úplné rešpektovanie a ochranu svojho života, jeho nenarušiteľnosti, biologickej, duševnej a duchovnej identity a integrity, ako aj na ochranu pred každým zneužitím a manipuláciou.“⁴⁴¹ Aj inštrukcia DP apeluje: „Etické hodnotenie si vyžaduje brať do úvahy tak metódy odoberania kmeňových buniek, ako aj riziká ich klinického či experimentálneho využívania.“ a podotýka, že „čo sa týka metód používaných pri odoberaní kmeňových buniek, treba o nich uvažovať vo vzťahu k ich vzniku.“ Dovoľenými metódami pri ich odbere sú len tie, ktoré nespôsobujú poškodenie darcovi, tzn. z tkanív dospelého organizmu, z pupočníkovej krvi pri pôrode a z tkaniva plodov, ktoré zomreli prirodzene. Nedovoľenou metódou je ich izolácia z embryí, ktorá predpokladá ich zničenie.⁴⁴² Benedikt XVI. zdôrazňuje, že výskum na ľudských embryách nestojí v službách ľudstva. Charakterizuje ho ako cestu ničenia ľudských životov, ktoré majú rovnakú dôstojnosť ako samotní vedci, a že samotné dejiny už v minulosti odsúdili takú vedu, ktorej chýba ľudskosť a ktorá je zbavená Božieho svetla.⁴⁴³ V inštrukcii DP je jasne uvedené, že používanie EKB, alebo z nich odobratých diferencovaných buniek, či obchodovanie s nimi predstavuje vážne problémy z pohľadu

⁴⁴¹ TONDRA, F., Komisia pre otázky bioetiky. Stanovisko k problematike klonovania človeka, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problematike-klonovania-cloveka>>.

⁴⁴² SRV. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s. 37.

⁴⁴³ SRV. BENEDIKT XVI., príhovor k účastníkom medzinárodného kongresu na tému „Kmeňové bunky, akú majú budúcnosť v terapeutickom použití?“ organizovaného Pápežskou akadémiou pre život (16. septembra 2006) AAS 98(2006), 694, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-dignitatis-personae>.

spolupráce so zlom a pohoršenie.⁴⁴⁴ S úmyslom pomáhať chorým sú tak cielene ničené embryá, čo je absolútne nezlučiteľné s ľudskou dôstojnosťou, lebo z ľudskej existencie robí nástroj, ktorý sa použije a následne je zničený. Obetovanie života na terapeutické účely je nemorálnym činom. Fisher uvádza, že napriek veľkému entuziazmu niektorých laboratórií, inštitúcií a vlád pre výskum EKB, by bolo veľa ľudí prekvapených z informácie, že tieto bunky ešte nikomu nepriniesli žiadny terapeutický prospech, a že neexistuje ústav, v ktorom by sa spomínané bunky používali v bežnej klinickej liečbe, a že sa vyskytlo len málo úspechov u zvieracích modelov. *„Len málo ľudí mohlo poznať, aké je ťažké v Petriho miske vypestovať čistú kultúru, alebo tkanivo vyvinuté z embryonálnych kmeňových buniek udržiavať.“*⁴⁴⁵ Sýkora v tomto smere dopĺňa, že embryonálne kmeňové bunky nemožno použiť na lekárske „zaplátanie“ dier v poranených, či v poškodených tkanivách, pretože hrozí riziko vytvorenia benígneho nádoru.⁴⁴⁶

Dospelé kmeňové bunky (DKB) sa nachádzajú v tkanivách už narodeného jedinca (kostná dreň, pečeň, pokožka, mozog, svaly, tukové tkanivo, srdce, pupečníková krv), kde slúžia na regeneráciu a obnovu tkaniva pri ich opotrebení, či poškodení. Na rozdiel od EKB je ich výskum a izolovanie zložitejšie a ich vývojový potenciál je obmedzený. Existujú však dôkazy, že aj DKB môžu mať pluripotentnú kapacitu. Diferenciáciu buniek izolovaných napríklad z mozgu je možné pomocou vloženia génov regulujúcich prepis genetickej informácie zvrátiť tak, že z nich možno získať bunky kostrového svalstva a krvné bunky a pod. Inštrukcia DP vyzdvihuje prínos používania DKB: *„Po tom, čo sa experimentálne zistilo, že ak sú kmeňové bunky transplantované do poškodeného tkaniva, inklinujú k replikácii buniek a regenerácii daného tkaniva, otvorili sa nové perspek-*

⁴⁴⁴ SRV. KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s. 37.

⁴⁴⁵ SRV. FISHER, A., Embryonální kmenové bunky – všelék, nebo fikce?, in ŠÍPR, M. – KRUMPOLC, E. (ed.), *Aktuální bioetické texty. Deklarace o eutanazy*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2005, s. 25.

⁴⁴⁶ SRV. SÝKORA, P., Embryonálne kmeňové bunky (EKB), [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.infovek.sk/~sykora/APVV/EKB.htm>> .

*tívy regeneratívnej medicíny, ktorá vzbudila veľký záujem medzi bádateľmi na celom svete.*⁴⁴⁷ Implantované DKB sú telu vlastné, pretože sú odoberané z tkaniva príjemcu, pričom sa eliminuje problém imunologickej intolerancie, ktorý je evidentný pri použití EKB. Z terapeutického hľadiska bol preukázaný potenciál DKB pri obnove tkanív po cievnej mozgovej príhode, po zranení miechy, pri Parkinsonovej chorobe, cukrovke, pri poškodení srdcového svalu a ďalších. Inštrukcia DP hodnotí, že: „Čo sa týka použitia kmeňových buniek získaných legálnymi postupmi, tu nie sú morálne námietky. Treba však rešpektovať spoločné kritériá medicínskej deontológie. V tomto ohľade je potrebné postupovať veľmi dôkladne a rozvážne, na minimum redukovat' eventuálne riziká pre pacientov, podporovať vedeckú diskusiu a podávať úplné informácie širokej verejnosti.“⁴⁴⁸ Cirkev v inštrukcii vyzýva k podpore výskumu s DKB, ktorý neprináša etické problémy.

Záver

V inštrukcii DP sa uvádza, že: „*Ľudskú bytosť treba rešpektovať a prijímať ako osobu už od jej počatia. A preto od toho istého okamihu sa jej majú uznať práva osoby, hlavne neodňateľné právo na život.*“⁴⁴⁹ Preto odmieta používanie zárodočných kmeňových buniek a ako ťažký priestupok proti morálke odsudzuje manipuláciu s ľudskými embryami. Snahou Cirkvi nie je obmedzovať slobodu vedeckého výskumu, alebo brzdenie vedeckého pokroku, ale ochrana vedy a človeka pred nezodpovedným zneužívaním nových technologických možností. Hodnotná je naopak jej snaha o presadzovanie požiadavky, aby vedecké výsledky slúžili skutočnému spoločnému dobru a rozvoju ľudskej osoby. História nám ponúka veľa príkla-

⁴⁴⁷ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s.36.

⁴⁴⁸ KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009, s.38.

⁴⁴⁹ ĎAČOK, J., *Dignitas personae – Dôstojnosť osoby*, [on line], [cit. 11.1.2014], dostupné z: <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/dignitatis-personae-dostojnost-osoby>>.

dov, ktoré dosvedčujú, že človek často zneužíval svoje schopnosti, moc a talenty, ktoré mu daroval Boh. Tieto „omyly“ pochádzajú najčastejšie z neinformovanosti, alebo zo skreslených informácií. Podstatné súvislosti a fakty sú zamlčané. V závere preto uvádzam vyhlásenie biskupa Tondru: *„je vhodné poukázať aj na potrebu a závažnosť pravdivého, seriózneho informovania širokej verejnosti – tak zo strany vedeckej komunity, ako aj zo strany médií masovej komunikácie – a zodpovednosť všetkých zúčastnených na vytváraní informovanej a aktívnej verejnej mienky.“*⁴⁵⁰ Hlavným cieľom Cirkvi je aj prostredníctvom inštrukcie DP zdôrazniť potrebu ochrany a rešpektu každej ľudskej bytosti.

⁴⁵⁰ TONDRA, F., Komisia pre otázky bioetiky. Stanovisko k problematike klonovania človeka, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problematike-klonovania-cloveka>>.

Postoje Evanjelickej cirkvi v Nemecku k sociálno-ekonomickým otázkam vo svetle oficiálnych cirkevných dokumentov⁴⁵¹

Štefan Panuška

Úvodné poznámky

Evanjelická cirkev v Nemecku (EKD) sa v období posledných dvadsiatich rokov viackrát oficiálnym spôsobom vyjadrila k sociálno-ekonomickým otázkam. Cirkvi v nemeckom verejnom živote stále zohrávajú relatívne dôležitú úlohu, čo súvisí so špecifickým historickým vývojom postavenia cirkví na tomto území vo vzťahu ku štátu.

Jedným z dôsledkov týchto procesov je aj skutočnosť, že evanjelické a katolícke charitatívne cirkevné organizácie spoločne zamestnávajú viac ako 950 000 ľudí a patria tak k najväčším zamestnávateľom v Nemeckej spolkovej republike.⁴⁵² Je preto z ich pohľadu nielen legitímne, ale aj žiadúce, aby sa ako jeden z aktérov na pracovnom trhu aktívne podieľali na verejnej diskusii o podmienkach existencie spravodlivej spoločnosti aj v sociálno-ekonomickej oblasti.

⁴⁵¹ Tento príspevok vznikol v rámci riešenia Grantu Univerzity Komenského v Bratislave pre doktorandov a mladých vedeckých pracovníkov „Súčasná protestantská ekonomická etika vo svetle teologických výstupov jej predstaviteľov a oficiálnych cirkevných dokumentov“ (UK/470/2014).

⁴⁵² KINZIG, W., *The Churches in Germany Today*, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Bonn, Bonn 2011, Rukopis, s. 43.

Spoločné Vyhlásenie Rady Evanjelickej cirkvi v Nemecku a Nemeckej biskupskej konferencie ku ekonomickej a sociálnej situácii v Nemecku (1997)

Spoločné vyhlásenie Rady Evanjelickej cirkvi v Nemecku (EKD) a Nemeckej biskupskej konferencie (DBK) *Pre budúcnosť založenú na solidarite a spravodlivosti* [Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit] z roku 1997⁴⁵³ je spoločným ekumenickým dokumentom, ktoré vydali menované cirkvi ako reakciu na aktuálne sociálno-ekonomické problémy, ktorým museli obyvatelia Nemeckej spolkovej republiky čeliť po jej zjednotení v deväťdesiatych rokoch minulého storočia.⁴⁵⁴ Dokument vznikol ako výsledok takmer dvojročného konzultačného procesu, ktorého sa zúčastnili cirkvi, politici, ekonómovia, odborári a zástupcovia ďalších spoločenských skupín. Tento dokument je prvým dokumentom, ktorý vznikol na nemeckej cirkevnej pôde na pozadí takejto širokej, interdisciplinárnej celospoločenskej diskusie. Práve vďaka spôsobu, akým vznikol, bol aj pozitívne prijatý.

Vzhľadom na výzvy, ktorým musí sociálne trhové hospodárstvo v súčasnosti čeliť, požadujú cirkvi jeho „štrukturálnu a morálnu obnovu“.⁴⁵⁵ Základným princípom reformy je zachovanie rovnováhy a spojitosti medzi dvoma základnými princípmi sociálneho trhového hospodárstva, ktorými sú sloboda trhu a sociálne kompenzácie.⁴⁵⁶ Stanovisko varuje pred posilňovaním konkuren-

⁴⁵³ EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY – GERMAN BISHOPS’ CONFERENCE, *For a Future Founded on Solidarity and Justice. A Statement of the Evangelical Church in Germany and the German Bishops’ Conference on the Economic and Social Situation in Germany*, Church Administration Office of the Evangelical Church in Germany (EKD) – Secretariat of the German Bishop’s Conference, Hannover – Bonn 1997.

⁴⁵⁴ Hoci ide o ekumenický dokument, je potrebné poznamenať, že ho jednoznačne možno vnímať ako autentické stanovisko evanjelickej cirkvi, nakoľko na rozdiel od iných teologických a etických otázok, je pri ekonomických témach konsenzus medzi evanjelickou a katolíckou cirkvou v Nemecku naozaj významný, srv. OERMANN, N.O., *Anständig Geld verdienen? Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, s. 164.

⁴⁵⁵ EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY – GERMAN BISHOPS’ CONFERENCE, *For a Future Founded on Solidarity and Justice*, s. 9.

⁴⁵⁶ *Tamtéž*, s. 10–11.

cieschopnosti na úkor sociálneho zabezpečenia. Štrukturálna obnova sociálneho trhového hospodárstva má slúžiť ďalšiemu rozvoju hospodárskeho systému, aby ho bolo možné charakterizovať ako „sociálne, ekologické a globálne uvedomelé trhové hospodárstvo“. ⁴⁵⁷ Osobný záujem a ziskuchtivosť by sa nemali zvrhnúť do ničiaceho egoizmu. Pre úspešné riešenie hospodárskych a sociálnych problémov je nevyhnutné uvedomenie si antropologických a základných hodnotových východísk, na ktorých je sociálne trhové hospodárstvo založené. ⁴⁵⁸ Predpoklad, na ktorých tento ekonomický model spočíva, tkvie v rovnováhe medzi individuálnou slobodou a osobnou zodpovednosťou, ako aj medzi solidaritou a sociálnou povinnosťou. Sociálne trhové hospodárstvo ako také nemôže zaistiť existenciu antropologických a etických predpokladov, ktoré sú pre zachovanie životaschopného a udržateľného sociálneho trhového hospodárstva nevyhnutné. ⁴⁵⁹ Práve zachovanie týchto mimoekonomických základov a predpokladov pre zabezpečenie funkčného sociálneho trhového hospodárstva je jedinečnou úlohou pre cirkvi, v rámci ktorého môžu prispieť k sociálnemu zmieru.

Podľa stanoviska sú základné princípy trhovej ekonomiky „nevyhnutnou súčasťou občianskej slobody a podmienkou inovatívneho podnikania“. ⁴⁶⁰ Je však zrejmé, že trhové hospodárstvo vo svojej „čistej“ forme nie je schopné adekvátne reagovať na súčasné a budúce spoločensko-ekonomické výzvy. Zabezpečenie sociálneho zmieru vyžaduje aktívnu sociálnu politiku, pomocou ktorej je možné riešiť národné a medzinárodné sociálne problémy. Pri uskutočňovaní trhovej ekonomiky je potrebné brať do úvahy aj národný a globálny ekologický rozmer, ktorý je vzhľadom na pretrvávajúce problémy vo vzťahu k životnému prostrediu nevyhnutný. Presne tak, ako sociálny rozmer nemôže byť iba akýmsi príveskom

⁴⁵⁷ EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY – GERMAN BISHOPS’ CONFERENCE, *For a Future Founded on Solidarity and Justice*, s. 9.

⁴⁵⁸ *Tamtéž*, s. 34.

⁴⁵⁹ *Tamtéž*, s. 34.

⁴⁶⁰ *Tamtéž*, s. 49.

trhovej ekonomiky, ale jeho integrálnou súčasťou, musí byť aj dôraz na ekológiu jej bytostnou súčasťou. Cieľom by teda mala byť štrukturálna reforma sociálne-trhovej ekonomiky, ktorá by viedla k spoločnému ekologicko-sociálnemu trhovému hospodárstvu.⁴⁶¹

Na rozdiel od predchádzajúcich dokumentov EKD sa spoločné stanovisko explicitne zasadzuje za štrukturálnu obnovu sociálneho trhového hospodárstva smerom ku sociálno-ekologickému trhovému hospodárstvu.⁴⁶²

Memorandum Rady Evanjelickej cirkvi v Nemecku ku chudobe v Nemecku (2006)

Dokument *Spravodlivý podiel. Zmocnenie ku osobnej zodpovednosti a solidarite* [Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität] vydala Rada EKD v roku 2006⁴⁶³ a v nemeckom verejnom prostredí vyvolal široký ohlas.⁴⁶⁴

Zaoberá sa otázkou boja proti chudobe v Nemecku a prehlbovaním rozdielov medzi chudobnými a bohatými, ku ktorým významnou mierou prispieva dlhodobá nezamestnanosť, týkajúca sa predovšetkým znevýhodnených sociálnych skupín.⁴⁶⁵ Jedným z dôrazov dokumentu je potreba nanovo definovať spravodlivé

⁴⁶¹ *Tamtéž*, s. 52.

⁴⁶² MECKENSTOCK, G., „Wirtschaft/Wirtschaftsethik“, in MÜLLER, G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XXXVI, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2004, s. 177.

⁴⁶³ COUNCIL OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY (EKD), Just Participation. Empowerment for Personal Responsibility and Solidarity. A Memorandum of the Council of the Evangelical Church in Germany on Poverty in Germany, EKD Church Office, Hannover 2006, [online], [cit. 31.5.2014], dostupné z: http://www.ekd.de/english/download/gerechte_teilhabe_englisch.pdf.

⁴⁶⁴ BEDFORD-STROHM, H., Poverty and Public Theology: Advocacy of the Church in Pluralistic Society, in *Journal of Public Theology*, 2/2 (2008), s. 160.

⁴⁶⁵ COUNCIL OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY (EKD), Just Participation. Empowerment for Personal Responsibility and Solidarity. A Memorandum of the Council of the Evangelical Church in Germany on Poverty in Germany, EKD Church Office, Hannover 2006, [online], [cit. 31.5.2014], dostupné z: http://www.ekd.de/english/download/gerechte_teilhabe_englisch.pdf, s. 15–16.

prerozdeľovanie zdrojov. Tento dokument požaduje aktívnu úlohu štátu v tom, aby umožňoval všetkým občanom rovnaké možnosti pri prístupe ku výchove, vzdelaniu a vzdelávaniu. Všetci ľudia by mali mať možnosť rozvíjať svoje talenty a nadanie. Spravodlivá účasť na živote spoločnosti je chápaná ako taká, v rámci ktorej je každému členovi spoločnosti umožnené plne sa podieľať na výchove a vzdelávaní, ako aj na všetkých hospodárskych a sociálnych procesoch.⁴⁶⁶ Na dosiahnutie tohto cieľa je potrebné vnímať sociálnu a hospodársku politiku vo väčšej miere v súvislosti s hladiskom spravodlivosti. Dokument uvádza, že sociálny systém je potrebné prevažne financovať z daňových príjmov namiesto sociálnych odvodov, konkrétna daňová politika však samozrejme musí spĺňať kritérium udržateľnosti.⁴⁶⁷

Dokument nechápe chudobu iba v úzkom slova zmysle slova ako nedostatok materiálnych zdrojov, chápe ju komplexnejšie ako „nedostatok participácie“.⁴⁶⁸ „V tak vysoko rozvinutej a bohatej spoločnosti, akou je tá v Nemecku, je etickým imperatívom nie len boj s extrémnou príjmovou chudobou (príjem pod hranicou dávky sociálneho zabezpečenia), ale aj chudobou v zmysle nedostatočnej participácie v spoločnosti. ... Pokiaľ sa bude výrazná časť spoločnosti cítiť vylúčená a rozdiely medzi bohatými a chudobnými ľuďmi a domácnosťami budú narastať, nebude existovať ani všeobecné povedomie o tom, že spoločnosť sa vyvíja spravodlivo.“⁴⁶⁹

Cieľom je teda zmocnenie ľudí k tomu, aby sami za seba dokázali prevziať zodpovednosť, čo je však realizovateľné len vtedy, ak sa spoločnosť správa solidárne a zabezpečí implementáciu takých spoločenských a ekonomických mechanizmov, ktoré človeku umožnia, aby túto zodpovednosť aj sám dokázal prevziať.

⁴⁶⁶ *Tamtéž*, s. 4.

⁴⁶⁷ *Tamtéž*, s. 27.

⁴⁶⁸ *Tamtéž*, s. 5, 23.

⁴⁶⁹ *Tamtéž*, s. 3.

Memorandum Rady Evanjelickej cirkvi v Nemecku ku problematike podnikania (2008)

V roku 2008 vydala Rada EKD dokument *Podnikanie z evanjelickej perspektívy* [Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive], v rámci ktorého sa vyjadruje k otázkam podnikania a k podnikateľom.⁴⁷⁰ Dokument pozitívne hodnotí prínos podnikania pre inovácie, tvorbu pridanej hodnoty a pre verejné blaho. Kresťanská viera, s evanjelickým dôrazom na slobodu človeka mu umožňuje stať sa podnikateľsky aktívnym. V teologicko-etických otázkach odkazuje dokument na slobodu jednotlivca, ktorá však implikuje zodpovednosť a na luteránsky pojem povolania.⁴⁷¹

Základným teologickým východiskom vo vzťahu ku slobode jednotlivca je chápanie tejto slobody ako „komunikatívnej slobody“, čo znamená, že táto sloboda nie je výhradne slobodou jednotlivca, ale vždy zahŕňa aj službu druhým. Tieto dôrazy je možné vidieť už u Luthera v jeho spise *O slobode kresťana* z roku 1520.⁴⁷² Majúc na pamäti tieto dôrazy, EKD vníma podnikanie ako aktivitu vychádzajúcu z realizácie tejto osobnej slobody, ktorá prostredníctvom vytvárania zdrojov môže slúžiť pre blaho spoločnosti. Je však potrebné vždy veľmi podrobne rozsudzovať, či konkrétne ekonomické aktivity majú aj tento rozmer, alebo sú iba charakterizované snahou o maximalizáciu osobných ziskov za akúkoľvek cenu. Podobné tendencie dokument odsudzuje a nevníma ich ako kompatibilné s ideou sociálneho trhového hospodárstva, ktoré na jednej strane nespochybňuje nevyhnutnosť existencie trhových mechanizmov a individuálnych podnikateľských aktivít, na strane druhej však zdôrazňuje potrebu legislatívneho rámca a inštitucionalizovaných regulačných mechanizmov, ktoré spoločne zabezpečia, že naakumulované zdroje budú aj spravodlivo

⁴⁷⁰ RAT DER EKD, *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008.

⁴⁷¹ *Tamtéž*, s. 48–49.

⁴⁷² *Tamtéž*, s. 42.

rozdelené takým spôsobom, aby z nich mohol mať prospech každý člen spoločnosti.⁴⁷³

Práve z uvedených dôvodov sa dokument relatívne podrobne venuje vzťahu medzi podnikateľmi ako zamestnávateľmi a zamestnancami a zdôrazňuje potrebu vytvárania a udržiavania pracovných miest pre obyvateľstvo⁴⁷⁴ a vyzýva aj k eticky zodpovednému správaniu spotrebiteľov.

Záverom sa dokument zaoberá otázkami kapitálových trhov, pričom požaduje ich transparentnosť, zosilnenú štátnu kontrolu a zodpovednú angažovanosť všetkých účastníkov trhu. Je pozoruhodné, že tesne pred vypuknutím globálnej finančnej a ekonomickej krízy autori dokumentu zdôrazňujú potrebu „dobře regulovaných kapitálových trhov“ a to aj v globálnom rozmere.⁴⁷⁵

Zaujímavým momentom dokumentu je presvedčenie, vnímajúce nemecký model sociálnej trhovej ekonomiky ako taký, ktorý by mohol byť inšpiráciou pre svetovú komunitu a ktorý by mohol napomôcť humanizácii globalizácie.⁴⁷⁶

Je pomerne prekvapivé, že vzhľadom na silný dôraz na sociálnu zodpovednosť zo strany podnikateľov, ako aj akcentovanie potrieb zosilnenej regulácie finančných trhov bol tento dokument zo strany viacerých sociálne angažovaných kresťanov a teológov pomerne silno kritizovaný a vyčítali mu údajnú podporu neoliberaálnych ekonomických konceptov.⁴⁷⁷

⁴⁷³ RAT DER EKD, *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, s. 51–52.

⁴⁷⁴ *Támtéž*, s. 58–65.

⁴⁷⁵ *Támtéž*, s. 77–87.

⁴⁷⁶ *Támtéž*, s. 57.

⁴⁷⁷ Išlo predovšetkým o skupinu ľavicovo orientovaných etikov, teológov a ekonómov, ktorú viedol nemecký teológ Ulrich Duchrow. Bližšie pozri: REIHS, S., *Zur Rezeption der EKD-Denkschrift „Unternehmerisches Handeln in Evangelischer Perspektive“*, in BEDFORD-STROHMN, H. – JÄHNICHEN, T. – REUTER, H.R. – REIHS, S. – WEGNER, G., (ed.), *Jahrbuch Sozialer Protestantismus 3*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009, s. 207–221.

Vyhlasenie Rady Evanjelickej cirkvi v Nemecku ku globálnej ekonomickej a finančnej kríze (2009)

Ako reakciu na postupujúcu svetovú finančnú a hospodársku krízu vydala Rada EKD v roku 2009 text *Ako trhlina na vysokom múre* [Wie ein Riss in einen hohen Mauer].⁴⁷⁸ Za hlavný dôvod finančnej krízy považuje Rada EKD nedostatok zodpovednosti v súvislosti s rizikami, ktoré sa vyskytujú na finančných trhoch. Podľa rady EKD sa účastníci obchodovania na finančných trhoch na všetkých úrovniach zameriavali na dosiahnutie jedného jediného cieľa, ktorým okamžitý zisk. Išlo tu ako o firmy a veľké korporácie, tak aj vlády a konanie jednotlivcov. Zo strednodobého hľadiska je potrebné podriadiť finančné trhy silnejšej, efektívnejšej a globálnej regulácií. Z dlhodobého hľadiska je jednoznačne potrebné myslieť mimo „krízový manažment“ a zamerať sa na budovanie udržateľnej sociálnej trhovej ekonomiky, a to v globálnom meradle. Dokument silno zdôrazňuje a pripomína, že ekonomika existuje pre ľudí, a nie ľudia pre ekonomiku.

Záver

V príspevku boli v stručnosti predstavené najdôležitejšie oficiálne cirkevné dokumenty Evanjelickej cirkvi v Nemecku, ktoré sa v období posledných dvadsiatich rokov zaoberali sociálno-ekonomickými otázkami.⁴⁷⁹ Z ich obsahu je zrejmé, že EKD má emi-

⁴⁷⁸ COUNCIL OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY (EKD), *Like a High Wall, Cracked and Bulging. Statement by the Council of the Evangelical Church in Germany on the global financial and economic crisis*, Council of the Evangelical Church in Germany (EKD), Hannover 2009, [online], [cit. 31.5.2014], dostupné z: http://www.ekd.de/english/download/eKd_texts_100_2009.pdf.

⁴⁷⁹ Pre zoznam a prehľad ďalších dôležitých dokumentov, ktoré EKD vydala v období po druhej svetovej vojne k uvedenej problematike pozri: DIETZFELBINGER, D., *Evangelische Sozialethik*, in ASSLÄNDER, M.S. (ed.), *Handbuch Wirtschaftsethik*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2011, s. 97–98.

nentný záujem podieľať sa na verejnej diskusii⁴⁸⁰ o podmienkach a predpokladoch existencie sociálne spravodlivej spoločnosti, v rámci ktorej jednoznačne preferuje dodatočné zdokonaľovanie existujúceho modelu sociálno-trhového hospodárstva, a to ako v národnom, tak aj v európskom a globálnom rozmere.

⁴⁸⁰ BEDFORD-STROHM, H., Prophetic Witness and Public Discourse in European Societies – a German perspective, in BEDFORD-STROHM, H. – VILLIERS, E. de, (ed.), *Prophetic Witness. An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, LIT Verlag, Zürich – Berlin 2011, s. 123–138.

Teleológia a skutok „vnútorne zlý“

Erik Tórdy

Skôr ako priblížime problém vzťahu teleologickej etiky (gr. *tó telos* – cieľ) a skutku vnútorne zlého, predstavíme v krátkosti teleologickú etiku. Tento etický systém, v takej podobe v akej o ňom hovoríme, sa vyskytol v rámci katolíckej morálnej náuky v druhej polovici 20. storočia. K dôvodom jeho vzniku je možné radiť vydanie encykliky „*Humanae Vitae*“ Pavlom VI. a v nej použitý spôsob argumentácie vychádzajúci z prirodzeného zákona. Medzi iné dôvody možno radiť konfrontáciu s rôznymi prúdmi situačnej etiky, ako aj rozvoj poznania a sním spojené nové mravné otázky, a to hlavne v oblasti bioetiky a medicíny. Prvým, v nemecky hovoriacej oblasti, kto zadefinoval pojem teleológia a deontológia⁴⁸¹ v rámci katolíckej morálnej náuky bol morálny teológ Bruno Schüller. Prebral dané termíny od C. D. Broada⁴⁸² z jeho diela *Five Types of Ethical Theory*, ktoré následne zadefinoval podľa seba.⁴⁸³ Vzhľadom na skutočnosť, že daná diskusia ohľadom teleologickej etiky neostala iba na úrovni čisto vedeckej diskusie, ale mala svoje echo aj v každodennom živote spoločnosti venoval sa tejto téme aj Ján Pavol II. v encyklike *Veritatis Splendor*, kde ju označil ako nezlučiteľnú s náukou Katolíckej cirkvi.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Dentológia (gr. *tó deón* – povinnosť). Etický systém, ktorý je vnímaný buď ako opak teleologickej etiky alebo ako každý iný etický systém odlišný od teleologickej etiky.

⁴⁸² BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, 10. vyd., Routledge & Kegan, London 1971, s. 206–207.

⁴⁸³ SCHÜLLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteil. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980, s. 282.

⁴⁸⁴ VS 76; 79.

Na poli morálnej teológie sa vyskytujú navzájom sa líšiace definície teleologickej etiky, preto pre jej správne chápanie bude vhodné si ju zadefinovať. My budeme pod pojmom teleologická etika vnímať takú teóriu, ktorá hovorí, že všetky skutky musia byť mravne hodnotené výhradne a iba na základe predvídateľných následkov skutku vzhľadom na všetkých zainteresovaných. Potom v otázke mravnej správnosti a nesprávnosti skutku bude hodnotenie vychádzať z tzv. pred-mravných dohier,⁴⁸⁵ ktoré majú byť dosiahnuté alebo majú byť zachované. Mravne správny bude taký skutok, ktorý bude „maximalizovať“ dobro a „minimalizovať“ zlo v pred-mravnom poriadku vzhľadom na všetkých zainteresovaných. Zatiaľ čo mravné dobro skutku bude závisieť od vzťahu konajúceho subjektu k hodnotám ako sú láska k Bohu, láska k blížnemu a spravodlivosť. V teleologickej etike, tak vystupuje popri mravnom dobrou skutku aj jeho mravná správnosť.⁴⁸⁶ Takáto teleologická etika je mylným a extrémnym chápaním teleológie vlastnej morálnej náuke Cirkvi. Túto Ján Pavol II. nazýva „vnútornou“ teleológiou⁴⁸⁷ konania človeka, ktorá vychádza z možnosti zamerania konania podľa svojho predmetu na posledný cieľ⁴⁸⁸, ktorým je Boh a ktorá mravnému životu človeka prisudzuje bytostne „telologický“ charakter. Človek tak vedome podriaďuje všetky svoje skutky Bohu, ktorý je pre neho najvyšším dobrom, ako aj konečným cieľom.⁴⁸⁹

Ján Pavol II. odsudzuje etickú teóriu, ktorá opiera mravné hodnotenie skutku o predvídateľné následky skutku alebo o postoj konajúceho subjektu.⁴⁹⁰ V pozadí stojí náuka o prameňoch morálnosti (*fontes moralitatis*). Táto hovorí, že výsledná mravná kvalita skutku závisí od súčinnosti troch základných faktorov.

⁴⁸⁵ Toto sú dobrá patriace do fyzického (ontického) poriadku. Radia sa k nim zdravie, jeho strata, fyzická neporušenosť, život, smrť, strata materiálnych dohier, (VS 75).

⁴⁸⁶ VS 75.

⁴⁸⁷ VS 78.

⁴⁸⁸ VS 78.

⁴⁸⁹ VS 73.

⁴⁹⁰ VS 79.

Prvým je predmet skutku (*finis operis*) potom sú to okolnosti skutku⁴⁹¹ (*circumstantia*) a napokon úmysel konajúceho subjektu (*finis operantis*).⁴⁹² Pri určovaní mravnej kvality skutku platia dve základné pravidlá. Prvé pravidlo hovorí, že mravná kvalita skutku závisí predovšetkým a zásadne od predmetu skutku zvoleného rozumne vedomou vôľou.⁴⁹³ Druhé pravidlo hovorí „*bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*“ – Dobro konania závisí od všetkých troch prvkov, zatiaľ čo zlo konania je závislé minimálne od jedného.⁴⁹⁴ Potom, ak je predmet skutku dobrý alebo aspoň indiferentný a zároveň dobré alebo indiferentné sú aj okolnosti konania, ako aj úmysel konajúceho subjektu, tak je mravne dobrý aj skutok. V skutočnom živote pravdepodobne neexistujú mravne indiferentné skutky. Tieto majú v skutočnosti vždy svoju mravnú hodnotu, a to buď od okolností skutku alebo od úmyslu konajúceho subjektu.⁴⁹⁵ Ak by čo i len jeden z vyššie spomenutých faktorov bol mravne zlý, tak by výsledná mravná kvalita skutku bola rovnako mravne zlá.⁴⁹⁶ Predvídateľné následky konania, ktoré sú smerodajné pre teleologickú etiku, spadajú do oblasti okolností skutku, a tak môžu ovplyvniť závažnosť zlého skutku, ale nemôžu zmeniť jeho druh, čiže nemôžu urobiť z mravne zlého skutku, skutok mravne dobrý.⁴⁹⁷

Už sv. Pavol píše v 1. liste Korintanom o skutkoch, ktoré odvádzajú od Božieho kráľovstva. Píše: „Nemýľte sa: ani smilníci ani modloslužobníci ani cudzoložníci ani chlipníci ani súložníci mužov ani zlodeji ani chamtivci ani opilci ani utŕfachi ani lupiči nebudú dedičmi Božieho kráľovstva.“ (1Kor 6, 9–10) Podľa mo-

⁴⁹¹ Kto, čo, kde, prečo, ako, kedy, akými prostriedkami?

⁴⁹² KKC 1750.

⁴⁹³ VS 78.

⁴⁹⁴ GÜNTHER, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben*, I, Patris Verlag, Vallendar–Schönstatt 1993, s. 392.

⁴⁹⁵ MOONEN, C.H., *Die Bestimmung der Sittlichkeit. Eine kritische Untersuchung*, Editiones Academiae Alphonsianae EDACLAF, Roma 1993, s. 84.

⁴⁹⁶ TONDRA, F., *Morálna teológia I. Princípy*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka Spišská Kapitula, Spišské Podhradie 2003, s 61–68.

⁴⁹⁷ VS 77.

rálnej náuky Cirkvi existujú skutky, ktoré sú na základe svojho predmetu, a teda zo svojej podstaty nezamerateľné na Boha.⁴⁹⁸ Sú to mravne zlé skutky za každých okolností a v každej situácii a tak sú nedovolené, a to aj v prípade kedy by daný skutok bol prostriedkom na dosiahnutie dobra.⁴⁹⁹ Účel „neposväčuje“ prostriedky. Žiadna okolnosť ani žiaden cieľ nikdy nebudú môcť urobiť dovoleným čin, ktorý je vnútorne nedovolený, lebo sa protiví Božiemu zákonu vpísanému do srdca každého človeka.⁵⁰⁰ K takýmto skutkom sa radia skutky proti samému životu, teda vraždy každého druhu ako sú genocídy, potraty, eutanázia, a samovraždy; tak isto všetko, čo poškodzuje celistvosť ľudskej osoby ako zmrzačovanie, fyzické a duševné trýznenie a psychologické donucovanie, ako aj všetko čo uráža dôstojnosť človeka ako neľudské životné podmienky, svojvoľné väznenie, deportácie, otroctvo, prostitúcia, obchod so ženami a s mladistvými.⁵⁰¹

Po tom ako sme v krátkosti predstavili pohľad katolíckej Cirkvi na skutok vnútorne zlý, priblížime postoj teleologickej etiky k tejto téme. Pozná teleologická etika skutky a spôsoby konania, ktoré by boli nedovolené vždy a za každých okolností odhliadajúc od úmyslu konajúceho subjektu a možných dosahovaných dobier? Böckle tvrdí, že v medziľudskej oblasti neexistuje žiaden skutok, ktorý by bol nezávisle od všetkých podmienok vopred a vždy hodnotený ako morálne zlý skutok. Konkrétne skutky v medziľudskej oblasti musia byť morálne posudzované výhradne na základe ich následkov, čiže teleologicky.⁵⁰² To by však znamenalo, že v oblasti mravných čností (*virtutes morales*) by neexistovalo žiadne konanie, ktoré by bolo vždy mravne správne alebo nesprávne, a to nezávisle od následkov konania. Inak povedané, neexistovali by žiadne absolútne zlé skutky, čiže ani zabitie nevinného človeka, ani klamstvo

⁴⁹⁸ VS 52.

⁴⁹⁹ KKC 1761.

⁵⁰⁰ EV 62.

⁵⁰¹ GS 27.

⁵⁰² BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel Verlag, München 1994, s. 307–309.

a ani masturbácia by nemohli byť označené, a to bezpodmienečne a pre každý možný prípad ako mravne zlé.⁵⁰³

Peter Knauer aplikuje morálne učenie o skutku s dvojakým účinkom na každý jeden ľudský skutok. Vo svojej interpretácii tohto učenia zameriava pozornosť na jeho štvrtú podmienku, podľa ktorej na dovolenie vykonania skutku, z ktorého plynie dobrý a zároveň aj zlý efekt je potrebný dostatočný dôvod. Podľa Kanuera je skutok zlý vtedy, keď sa ním úmyselne spôsobí alebo pripustí pred-mravné zlo, a to bez zodpovedajúceho alebo dostatočného dôvodu. Pred-mravné zlo je ním chápané ako zlo vonkajšie (*extrinsece malum*). Vnútorň rozmer (*intrinsece malum*) chápe iba ako nedostatok dôvodu pre spôsobenie alebo pripustenie tohto vonkajšieho zla.⁵⁰⁴ Tento skutok je zlý alebo ako ho nazýva Knauer „kontraproduktívny“ len preto, lebo chýba dostatočný dôvod na jeho vykonanie. Ak by existoval dostatočný dôvod na vykonanie skutku spôsobujúceho pred-mravné zlo, tak by tento prestal byť vnútorne zlý. Aj keď Kanuer pripúšťa existenciu skutku vnútorne zlého, nezastáva názor, že by takýto skutok bol vždy a za každých okolností nedovolený. Pre jeho dovolenie by stačil dostatočný dôvod.

Iní autori pripúšťajú existenciu skutku vnútorne zlého iba za určitých podmienok. Skutok je vnútorne zlý vtedy, keď nastáva situácia odporujúca výsledku teleologického princípu porovnávania dohier.⁵⁰⁵ Takýto skutok by bol z pohľadu teleologickej etiky nedovolený, a to za každých okolností. To, čo by bolo nutné vykonať v konkrétnej situácii, by záviselo iba z porovnávania v danej situácii relevantných pred-mravných dohier, pričom výsledok tohto porovnávania dohier by zaväzoval bezpodmienečne.⁵⁰⁶ Človek by

⁵⁰³ GÜNTHÖR, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moralthologie. Der Christ – gerufen zum Leben*, I, Patris Verlag, Vallendar–Schönstatt 1993, s. 414.

⁵⁰⁴ KAUFLINE, A., *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moralthologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, s. 268.

⁵⁰⁵ *Támtéž*, s. 268.

⁵⁰⁶ KAUFLINE, A., *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moralthologie*, EOS Verlag, St.

tak bol bezpodmienečne viazaný konať v súlade s výsledkom procesu porovnávania dobier, lebo tento by predstavoval to najvyššie dobro pred-mravného poriadku. Potom by konanie proti tomuto výsledku znamenalo konať zlo, čiže konať skutok vnútorne zlý. To by viedlo k tomu, že v prípade ak by nastala situácia, kedy by priamy potrat bol na základe teleologického princípu porovnávania dobier označený za najväčšie dobro, tak by matka, ktorá by sa rozhodla svoje dieťa aj napriek všetkému ponechať, konala vychádzajúc z vyššie napísaného skutok vnútorne zlý.

Niektorí autori hovoria o okolnostiach, ktoré menia mravnú povahu skutku, a to tak, že zlý skutok menia na skutok dobrý.⁵⁰⁷ Takýto názor odporuje náuke Cirkvi, podľa ktorej žiadne okolnosti nemôžu zmeniť skutok mravne zlý, podľa svojho predmetu na skutok mravne dobrý. Podobne ani úmysel konajúceho subjektu (*finis operantis*), aj keby bol akokoľvek dobrý, nemôže zmeniť mravnú hodnotu zlého skutku na dobrú. Mravnú hodnotu skutku určuje v prvom rade predmet skutku (*obiectum morale*), ktorý presahuje jednoduchú empirickú úroveň skutočnosti (*obiectum in ordine physico*).⁵⁰⁸ Už sv. Tomáš Akvinský zdôraznil, že skutok, ku ktorému je pridaný dodatočný cieľ alebo úmysel, je vcelku zlý aj vtedy, keď tento úmysel je dobrý pričom predmet skutku je zlý.⁵⁰⁹ Ako hovorí Pavol VI., nikdy nie je dovolené a to „ani z najväznejších dôvodov, robiť zlo, aby z toho vzišlo dobro (Rim 3,8), totiž súhlasiť s tým, čo svojou povahou porušuje mravný poriadok a čo preto treba považovať za nedôstojné človeka, hoci sa to deje s úmyslom brániť alebo napomáhať dobru jednotlivcov, rodín alebo ľudskej spoločnosti.“⁵¹⁰

Ottilien 1995, s. 152.

⁵⁰⁷ WOLBERT, V., Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Herder, Freiburg 1994, s. 96–97.

⁵⁰⁸ KASPER, W., *Lexikon für Theologie und Kirche*. I., Herder, Freiburg 1993, s. 301.

⁵⁰⁹ RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Wien 1987, s. 337.

⁵¹⁰ HV 14.

K lepšiemu pochopeniu problému je vhodné predstaviť praktický príklad. Po úteku dvoch väzňov zo zajateckého tábora prikáže veliteľ tábora väzňovi X, aby vybral z radov spoluväzňov jedného, ktorý bude popravený na výstrahu. V prípade, ak tak väzeň X neurobí, tak veliteľ tábora vyberie na popravu väzňov desať. Čo má väzeň X v takejto situácii robiť? Podľa tradičnej morálnej náuky Cirkvi nie je dovolené vykonať menšie mravné zlo, čiže hriech, aby sa tým predišlo väčšiemu mravnému zlu.⁵¹¹ Väzeň X si nesmie zvoliť takú alternatívu správania, ktorá by bola sama o sebe hriechna. V tomto prípade väzeň X nesmie určiť iného spoluväzňa na popravu. Ponúka sa námietka zo strany teleologickej etiky, že ak vyberie jedného, tak nesie zodpovednosť za život toho jedného spoluväzňa, ak však nevyberie žiadneho, bude vďaka svojmu nekonaniu niest zodpovednosť za život desiatich spoluväzňov, ktorí by inak mohli žiť. Tento argument nemá váhu, lebo je absurdné, aby človek niesol zodpovednosť za následky zlého skutku, ktorý nevykoná. Už rímske právo dávalo niektoré nemorálne skutky na úroveň fyzickej nemožnosti, a tak sa za ich nevykonanie neniesla žiadna zodpovednosť.⁵¹² Nie je možné niest zodpovednosť za niečo, čo nie je možné fyzicky vykonať. Aký pohľad má teleologická etika? Ako sme už spomenuli, táto určuje mravnú správnosť skutku na základe dosahovaných následkov v pred-mravnom poriadku. Potom život jedného človeka sa javí ako menšie „dobro“, než je život „desiatich“ a vzhľadom na maximalizáciu dobra a minimalizáciu zla by voľba väzňa X, vybratie jedného spoluväzňa na popravu, bola považovaná za mravne správne konania. S ohľadom na princíp porovnávania dobier by takéto konanie malo rozmer povinnosti. V prípade, ak by sa väzeň X rozhodol nekonať, čo by bolo v rozpore s výsledkom porovnávania možných dosahovaných pred-mravných dobier, konal by z pohľadu teleologickej etiky mravne nesprávne.

⁵¹¹ GÜNTHER, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie. Der Christ – gerufen zum Leben*, I, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1993, s. 327.

⁵¹² SPAEMANN, R., Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein – Debatte, in SPAEMANN, R., *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, s. 393.

Teleologická etika vedie k relativizmu absolútne platných noriem. Prestáva existovať objektívny poriadok a každá situácia je posudzovaná jednotlivo, a to vzhľadom na okolnosti a aktuálne úmysly konajúceho subjektu. Každý môže byť za určitých okolností degradovaný na formu prostriedku, ktorý je možné obetovať na dosiahnutie sledovaného pre všetkých zainteresovaných najvýhodnejšieho stavu skutočnosti. Aj keď teleologická etika hovorí o skutkoch vnútorne zlých, tieto nevnímajú ako absolútne mravne zlé. Neexistujú spôsoby konania, ktoré by boli vždy a za každých okolností nedovolené. Všetko je možné, ak je k tomu dostatočný dôvod, úmysel alebo existujú určité okolnosti. Istý autor v súvislosti s takouto „všemocnosťou“ povedal, že to, že niečo môžeme urobiť ešte neznamená, že to urobiť smieme, môcť neznamená automaticky smieť.

Niektorí zástancovia teleologickej etiky mali snahu sa v pastoraálnej oblasti priblížiť dnešnému človeku, dnešnej dobe a dnešnej kultúre, ako aj situáciám a problémom, s ktorými je dnešný človek konfrontovaný. Toto však robili s takým nasadením, že „pozabudli“ na slová apoštola Pavla, ktoré adresoval obyvateľom Ríma, aby sa nepripodobňovali tomuto svetu, ale aby obnovením mysle vedeli rozpoznať, čo je vôľa Božia, totiž, čo je dobré, milé a dokonalé. (Rim 12,2)

VI. Praktická a spirituální theologie

Současný stav stálého diakonátu v ČR z pohledu kléru. Vyhodnocení kvalitativního empirického výzkumu⁵¹³

Martin Fajdl

V době, kdy jsme si připomněli již 50. výročí zahájení II. vatikánského koncilu, který dal podnět ke znovuoobnovení stálého diakonátu, není stále ještě plně vyprofilována identita této svátostné služby církve. V kontextu českých zemí je tato skutečnost do značné míry ovlivněna politickou situací ve znamení bývalé komunistické diktatury trvající několik desetiletí. Přesto je dnes na místě otázka, jaký posun zaznamenal a v jakém stavu nyní český diakonát je. Snahou tohoto článku je přiblížit veřejnosti, na základě empirického výzkumu, současnou pozici stálých jáhnů působících v českých a moravských diecézích z pohledu nejen jich samých, ale i kněží a biskupů.

Terminologie

Pro lepší orientaci je třeba upřesnit několik základních pojmů. Především je nutné rozlišit dvě pozice diákona, dle jeho místního poslání v církvi. Z tohoto pohledu bychom mohli jáhny rozdělit na *farní* a *specializované*. V prvním případě se jedná o diákoný, kteří se předně věnují pastorači ve farnosti⁵¹⁴ – o jejich činnosti bychom v tomto smyslu mohli mluvit jako o „farním diakonátu“. Druhou skupinu tvoří jáhni věnující se konkrétní pastorační sku-

⁵¹³ Tento článek prezentuje výsledky kvalitativního výzkumu realizovaného v roce 2012 s názvem Percepce diakonátu duchovními českých a moravských diecézí, který vznikl za podpory Grantové agentury Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích (070/2012/H).

⁵¹⁴ Ve své službě se věnují např. přípravám ke svátostem, administrativě, službě při liturgii apod.

pině⁵¹⁵ – takto realizované jáhenství bychom mohli označit jako „specializovaný diakonát“.⁵¹⁶ Dále je zde potřeba rozlišit jáhny *svobodné* a *ženaté*⁵¹⁷.

Z uvedených rozlišení se nám nabízí několik variant⁵¹⁸ uskutečňování stálého diakonátu. Předmětem našeho výzkumného šetření se stali ženatí stálí jáhni působící ve farní pastoraci.⁵¹⁹

Podnět k realizaci a cíl empirického výzkumu

Otázkou identity jáhenské služby v dnešní době z obecného měřítka jsem se okrajově zabýval již ve své diplomové práci⁵²⁰, v níž jsem se zaměřil na to, jak svoji identitu chápou sami jáhnové a jak ji vnímají jejich nejbližší rodinní příslušníci (manželky). Výsledky tohoto šetření se dají shrnout do následující teze: Mezi stálými jáhny je nezanedbatelný počet těch, kteří v otázce své identity (jako jáhna katolické církve) tápou; současně si uvědomují, že toto tápání škodí výkonu jejich jáhenské služby. Situace by se zlepšila, pokud by obdrželi jasnější popis svého úkolu ve farnosti, včetně konkrétních činností, které se od nich očekávají.⁵²¹

⁵¹⁵ Tito jáhni jsou ustanoveni do služby např. ve vězeňství, v nemocnicích, manželských poradnách, armádě a nově např. i u policie.

⁵¹⁶ V některých případech může docházet k propojování obou pozic, kdy jáhen působí např. jako nemocniční kaplan a zároveň vypomáhá knězi ve farní pastoraci.

⁵¹⁷ Na život a činnost jáhna má jeho rodinný stav bezpochyby zásadní vliv.

⁵¹⁸ Celkem se nám nabízí 4 možné typy stálých jáhnů: ženatí stálí jáhni farní, ženatí stálí jáhni specializovaní, svobodní stálí jáhni farní a svobodní stálí jáhni specializovaní.

⁵¹⁹ Výzkum se vědomě nezabýval stálými jáhny, kteří působí v oblastech pastorece, u kterých je jejich identita přímo určena zaměřením jejich činnosti (např. ve vězeňství, nemocnicích, charitě, armádě, u policie apod.).

⁵²⁰ Fajdl, M., *Jáhensství jako spojení manželství a pastorační práce*, diplomová práce, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2009.

⁵²¹ Fajdl, M., Přijetí jáhnů věřícími ve farnostech, in *Studia theologica*, 15/2 (2013), s. 138.

Uvedená skutečnost se stala podnětem k realizaci empirického výzkumu v rámci mého disertačního projektu zaměřeného na identitu stálého jáhna v ČR.

Při řešení této problematiky bylo třeba si položit několik praktických otázek: Co očekávají farníci od jáhna působícího v jejich farnosti? Jaká je a jaká by měla být koncepce diakonátu v dané diecézi? Jaký pohled na jáhenskou službu mají kněží, kteří se pastorační ve farnosti věnují? Jakou zkušenost a jakou vizi své služby v budoucnu mají samotní jáhni?⁵²² První otázkou se zabýval empirický výzkum realizovaný v roce 2011.⁵²³ My se zde budeme zabývat odpověďmi na ostatní zmíněné otázky, které byly předmětem šetření empirického výzkumu vedeného v roce 2012, jehož cílem bylo zjistit aktuální stav stálého diakonátu jak na úrovni farností, tak i z pohledu koncepcí stálého diakonátu českých a moravských diecézí.⁵²⁴

Diakonát – počátek a vývoj

U označení perikopy Sk 6,1–7 coby textu vypovídajícím (či nevypovídajícím) o vzniku jáhenství, a tedy počátku diakonátu, panuje mezi teology určitá nejednota.⁵²⁵ Zkusme se přiklonit na chvíli k těm, kteří tuto perikopu za text vztahující se k počátkům diakonátu považují. Důvodem je skutečnost, že, ačkoli se vyvolení muži výslovně neoznačují pojmem *διακονοι* (služebníci), činnost,

⁵²² *Tamtéž*, s. 139.

⁵²³ Výsledky tohoto výzkumu jsou shrnuty v odborném časopise *Studia theologica*, 15/2 (2013), s. 138–152.

⁵²⁴ Na základě výsledků výzkumného šetření v rámci obou výzkumů zkusit navrhnout možný model stálého jáhna působícího v českých a moravských farnostech.

⁵²⁵ Více o problematice počátku jáhenství z hlediska Sk 6,1–7 např. srv. OPA-TRNÝ, M., Pastorační identita stálého jáhna z hlediska Sk 6,1–7 a LG29, in KAHANEC, K. – SVETLÁK, V. – HOCKICKOVA, M. (ed.), *Trvalý diakonát – pastorálno-teologické aspekty: Žborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Viena, Košice 2010, s. 69–72; nebo MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Diakonát, vývoj a perspektivy*, Krystal OP s.r.o., Praha 2008, s. 16–20.

ke které jsou povoláni (přerozdělování materiální pomoci potřebným), je nepochybně služebného (diakonického) charakteru. V tomto smyslu tedy můžeme mluvit o zmíněné perikopě jako o „počátku jáhenské služby“⁵²⁶ a o sboru *Sedmi* jako o „prvních jáhnech“.⁵²⁷

Podobně se dá předpokládat, že se stejné, tedy služebné, činnosti věnovali i v prvních staletích, ačkoli nám k tomu dostupné prameny neposkytují dostatečný přehled. K tomuto charitativnímu úkolu přibyla ještě katecheze a zřejmě také některé liturgické úkony.⁵²⁸

Postupem času nabýval diakonát na vážnosti a oblast jeho kompetencí se začala zvětšovat. Od třetího století např. jáhni spravovali větší územní celky než tehdejší presbyteři. Naproti tomu v liturgické oblasti, na niž byl v té době v rámci poslání církve kladen zvýšený důraz, byla funkce jáhna menší. Na základě principu subordinace navíc plynule přešly (nejen) liturgické úkoly jáhna na kněze. Podobně i správa církevního majetku, která byla v kompetenci diakonátu se postupně stala záležitostí biskupy pověřených ekonomů a charitativní službu přejímají mnišské řády.⁵²⁹ Postupně se tak význam diakonátu snižuje a od devátého století už zůstává pouze klerickým stupněm s některými liturgickými funkcemi.⁵³⁰ Tridentský koncil (1563) v reakci na reformátorské teze o kněžství ponechal diakonát v důsledku už jen jako svátostný předstupeň presbyterátu.

Otázka stálého diakonátu se tak znovu otevírá až na II. vatikánském koncilu (1962–65) a jako stálá součást hierarchického uspořádání církve je tato služba potvrzena v roce 1967 dekretem papeže Pavla VI. *Sacrum diaconatus ordinem*. Zajímavá je jistě skutečnost, že koncil nevyjadřuje záměr navrácení se k původní formě

⁵²⁶ Srv. DCE 21.

⁵²⁷ Srv. FAJDL, M., Přijetí jáhnů věřícími ve farnostech, in *Studia theologica*, 15/2 (2013), s. 140.

⁵²⁸ Srv. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Diakonát, vývoj a perspektivy*, Křesťanství OP s.r.o., Praha 2008, s. 22–23.

⁵²⁹ Srv. *Tamtéž*, s. 38–43.

⁵³⁰ Srv. *Tamtéž*, s. 22–23, s. 42.

diakonátu, ale nechává zde otevřený prostor pro modifikaci této služby podle aktuálních pastoračních potřeb církve.⁵³¹

Současnému stavu diakonátu a jeho budoucnosti se věnuje například rakouský teolog P. M. Zulehner, který při hledání smyslu jáhenství vychází z podstaty tohoto povolání – služby.⁵³² V této souvislosti vyzdvihuje příklad Krista, který, ačkoli je sám Bůh, vzal na sebe přirozenost služebníka (srov. Flp 2,7–8). Služba se tím stává charakteristickým znakem nejen diakonátu, ale především celé církve. V tomto smyslu tedy nejde o jakési zúžení služby pouze do jednoho církevního úřadu, nýbrž o zdůraznění cíleného nasazení všech křesťanů v úkolu církve, který jí svěřil a sám na sobě ukázal Ježíš Kristus.⁵³³

Kvalitativní výzkum

Pro zkoumání uvedené problematiky byla zvolena jedna z metod empirického výzkumu, a to kvalitativní rozhovor⁵³⁴. Důvodem výběru zmíněné metody je skutečnost, že problematika identity ženatého stálého jáhna působícího v českých a moravských farnostech vnímána z pohledu duchovních nebyla dosud prozkoumána.⁵³⁵

⁵³¹ Srv. *Tamtéž*, s. 73.

⁵³² Srv. ZULEHNER, P.M., *Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität*, Schwabenverlag, Ostfildern 2003, s. 26.

⁵³³ Srv. FUJDL, M., Přijetí jáhnů věřícími ve farnostech, in *Studia theologica*, 15/2 (2013), s. 142.

⁵³⁴ Kvalitativní dotazování má několik forem: pevně strukturované dotazníky s uzavřenými otázkami, volně vedené rozhovory bez předem dané struktury a polostrukturované dotazování s definovaným účelem a určitou osnovou, ale také velkou pružností při získávání potřebných informací. Vzhledem k typu výzkumu se rozhovory vedly formou polostrukturovaného dotazování.

⁵³⁵ V roce 2002 uvedl M. Opatrný ve své diplomové práci výsledky podobného výzkumu, který však byl svojí podstatou zaměřený především na vnímání diakonátu z pohledu jáhnů. Srv. OPATRNÝ, M., *Žapojení stálých jáhnů českých a moravských diecézí v pastorační*, diplomová práce, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2002.

Kvalitativní výzkum byl veden v několika rovinách. Zajímalo nás především, v čem vidí respondenti podstatu jáhenské služby, co je a co by mělo být posláním stálého jáhna, jak nahlíží na spolupráci a vztah mezi jáhny, kněžími a biskupy a jaké vnímají problémy nebo nedostatky této svátostné služby u nás.

Výběr respondentů

Cílovou skupinu respondentů tvořili ženatí stálí jáhni působící ve farnostech napříč všemi českými a moravskými diecézemi, dále faráři z těchto farností a také čeští a moravští biskupové.

Respondenti z řad stálých jáhnů byli vybíráni dle velikosti místa jejich působení. Úmyslem tohoto výběru bylo zahrnout do výzkumu všechny typy farností – vesnické, městské a velkoměstské. Výzkumu se zúčastnili i faráři z farností, ve kterých dotázaní jáhni působí. Účast českých a moravských biskupů byla snad až překvapivě velká – zapojili se téměř všichni.⁵³⁶ Celkem se výzkumu zúčastnilo 33 respondentů (6 biskupů, 1 delegát pro stálé jáhny, 13 kněží a 13 jáhnů).

Výsledky výzkumu

Výsledky výzkumného šetření jsou zde pro lepší přehlednost uvedeny podle tématických okruhů, které byly předmětem rozho-
vorů nebo z nich následně vyplynuly.

Vnímání jáhenství

Čeští a moravští biskupové stejně jako jáhni vnímají jáhenství předně jako nezastupitelnou a svébytnou službu v církvi a nikoliv jako náhradu kněží. Jáhenství patří do struktury církve svojí podstatou, která vychází již ze svého názvu – διακονία (= služba), tzn. jde o povolání ke službě. Tak jako kněz žije podle vzoru Krista dobrého pastýře, podobně i jáhen následuje Krista, který při po-

⁵³⁶ Brněnského biskupa zastoupil delegát pro trvalé jáhny a litoměřický biskup se s omluvou výzkumu neúčastnil.

slední večeri myje svým učedníkům nohy.⁵³⁷ Tato uskutečněná touha po duchovním povolání společně s vědomím Božího vedení dává diakonům, podle jejich vyjádření, určitý pocit vnitřního radostného naplnění.

Jako velmi důležitý, dalo by se říci, povahový rys diakonátu vidí biskupové skutečnost, že jáhen vytváří most mezi církví a světem.⁵³⁸ V tomto směru má výhodu před knězem, který se zpravidla ve své pastorační činnosti zaměřuje pouze na věřící farníky v kostele a už se nevěnuje té „profánní aktivitě“. Jáhen v tomto případě snáze vstupuje do „mimocírkevního světa“ společně s křesťanským svědectvím, které vydává.

S uvedenou skutečností souvisí i postupný přesun od liturgické služby jáhna k neliturgické. Pomalu přibývá jáhnů, kteří se nevěnují převážně liturgické službě (jak tomu bylo po roce 1990), ale jejich tržiště je v konkrétním světském prostředí na pracovišti tam, kde jsou a kde vydávají svědectví. Někteří jáhni si, podle jejich slov, při službě u oltáře skutečně připadají jako „lepší ministranti“, což diakonát a jeho svátostnou povahu z jejich pohledu degraduje. I z tohoto důvodu se proto raději věnují službě mimo liturgii.

Nedílnou součástí identity ženatého stálého jáhna je bezesporu jeho rodina, která je pro něj nejen zdrojem podpory a zázemí, ale zároveň se spolupodílí i na jeho službě.⁵³⁹

⁵³⁷ Výstižně o tom mluví jeden z nich, když říká: „Jáhensství chápu jako službu. Člověk má uvnitř sebe opravdu takovou touhu sloužit druhým, ale nemá k tomu sílu. A to jáhenské svěcení dává člověku právě tu sílu sloužit druhým. Protože když něco děláte jako službu druhým, tak vám dnešní svět říká, že jste hlupák, kdežto v této rovině jáhenské služby je to něco, co člověka uschopňuje podílet se jak na stvoření, tak na spáse, a to si myslím, že je důležité. A jáhenská služba – to není jenom služba u oltáře nebo ve farnosti, jáhenská služba to je celý život. Jáhenská služba se promítá i do rodinného života. Jáhensství nejde oddělit od určité životní role. Když je tedy člověk jáhen, tak je jáhen děda, je jáhen táta a je jáhen když okopává stromky. Tak to prostě je.“

⁵³⁸ Dotázaní faráři modifikovali toto pojetí jáhensství jako „most mezi farářem a farníky“.

⁵³⁹ Jáhni vnímají, že díky prožívání všednodenních starostí rodinného života, které jsou běžné pro každého člověka žijícího v manželství a rodině, získávají lépe důvěru věřících. Zároveň dokáží dobře pochopit jejich životní situaci a problémy, s kterými se jim lidé svěřují. (srov. kap. Výsledky výzkumu, podkapitola Úlohy jáhna)

Při pohledu na statistické údaje za posledních několik let, ať z hlediska počtu vysvěcených jáhnů nebo při srovnání počtu jáhnů a počtu farností diecéze, je zřejmé, že jáhnů je nedostatek. Důvodem může být malá nebo špatná prezentace této služby mezi věřícími. V tomto směru cítí naši biskupové potřebu podpořit povědomí o této službě a pomoci v jejím rozvoji.

Vztah biskup – kněz – jáhen

Praxe ukazuje, že kněží si stále ještě zvykají na přítomnost jáhnů ve farnostech. Zjevně tomu přispěl i fakt, že nebylo přesně určeno, v čem má jáhenská služba konkrétně spočívat. Přesto zde došlo, dle názoru některých biskupů, k pozitivnímu posunu – z dříve nejasného vztahu kněží a jáhnů se postupně začal vytvářet vztah kolegiální až bratrský.

V této souvislosti se nabízí otázka podřízenosti: komu má být jáhen vlastně podřízen – místnímu faráři nebo biskupovi? Zde se nabízí dvojí určení, přičemž každé má své opodstatnění:

1. z teologicko-historického hlediska a na základě ustanovujícího dekretu je jáhen podřízen biskupovi: diakonát je prvním stupněm svátostného kněžství a již od počátku byli jáhnové ustanovováni ke službě biskupovi,
2. z praktického hlediska může být jáhen podřízen jak místnímu faráři, tak i biskupovi: záleží zde na tom, v jaké pastorační oblasti je jáhen zapojen – pokud působí ve farnosti, je podřízen místnímu faráři, pokud mimo farnost, např. v charitě, u armády, v nemocnicích apod., pak je podřízen přímo biskupovi.

Dle názoru kněží i jáhnů probíhá vzájemná spolupráce bez problémů, ba dokonce si navzájem vyhovují a vycházejí vstříc.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ Jistě není bez zajímavosti, že uvedenou zkušenost uvedli respondenti takřka ve všech zkoumaných farnostech.

Úlohy jáhna

II. vatikánský koncil určuje 4 různé možnosti uskutečňování diakonátu, a to skrze službu liturgickou, kazatelskou, charitativní a administrativní.⁵⁴¹ Nejvíce se přitom věnuje zapojení jáhna při liturgii.⁵⁴² Výsledky výzkumu však ukazují, že právě tato oblast jáhenské služby je nejméně uskutečňována, ba dokonce nejméně žádána (!). Většina stálých jáhnů (a někteří dotázaní kněží) totiž vidí ostatní oblasti jako mnohem důležitější. Nejvíce v tomto směru mluví o činnosti charitativní, uskutečňované především ve službě nevěřícím a těm, kteří do kostela nechodí a také potřebným (materiálně i duchovně chudým, hledajícím apod.). Velkou skupinu zde tvoří i nemocní, u kterých však vidí jáhni významný nedostatek ve své službě, a to v možnosti udělovat svátost smíření a pomazání nemocných, kterou (na rozdíl od kněze) nedisponují. V mnoha případech totiž, podle vyjádření jáhnů, dochází k velmi otevřeným a důvěrným rozhovorům blížícím se svojí podstatou ke svátosti smíření. Otevřenost těchto lidí vůči osobě jáhna vychází především z jejich důvěry k němu, a to mnohdy v takové míře, kterou nemají ani ke svému faráři. Vychází přitom ze zkušeností jáhna z manželského a rodinného života. Tato zkušenost zároveň predisponuje stálého jáhna i k další pastorační službě, ve které především vidí jeho uplatnění i kněží a biskupové, a to pastorační rodin. Přestože se, jak v této oblasti, tak i v oblasti pastorační mládeže, využívá spíše služeb laiků a pastoračních asistentů, mohl by i zde být velký prostor pro působení stálých jáhnů. Stejně tak při vedení různých farních společenství.

Významným úkolem jáhna ve farnosti je zároveň z pohledu kněží a biskupů vytváření jednoty a společenství farnosti,⁵⁴³ ve

⁵⁴¹ Srv. LG 29.

⁵⁴² Navzdory tomu je zajímavé zjištění, že dodnes neexistují liturgické knihy pro jáhny!

⁵⁴³ Např. osobnějším přivítáním na mši svaté, popř. bohoslužbě slova (pozdravením, podáním ruky při příchodu a odchodu) se snažit podněcovat rodinného ducha farnosti.

kterém by mu měla pomoci i skutečnost, že pochází přímo z dané farnosti, kde ho lidé znají a mají k němu dlouhodobější vztah.

Dlužno dodat, že z velké části je náplň práce stálého jáhna ve farnosti určována místním farářem. Jinými slovy záleží na tom, jakou činnost farář jáhnovi svěří.⁵⁴⁴ Zpravidla se, podle výpovědí jáhnů, jedná o takové činnosti, na které už kněžím nezbyvá čas.⁵⁴⁵ Uvedená skutečnost se týká především pastorační práce velkých farností jak rozlohou (pohraniční oblasti, kde jeden kněz má na starosti více filiálních kostelů), tak i počtem věřících (ve velkých městech).

Nicméně vzhledem k tomu, že v našich poměrech se stálý diaconát plně rozvíjí přibližně 20 let, během kterých se jeho úloha nestačila plně vyprofilovat, je konkrétní zapojení jáhna ve farní pastorační práci stále otázkou hledání. Při tom je třeba brát ohled jak na schopnosti a dovednosti daného jáhna, tak na místní podmínky a potřeby farnosti.

Problémy a nedostatky českého diaconátu

Již při rozhodování o znovuzavedení stálého diaconátu bylo jisté zřejmé, že bude třeba řešit různé nesnáze a problémy, které s touto změnou v rámci hierarchického uspořádání církve souvisí. Nedostatků souvisejících s vykonáváním této svátostné služby je mnoho. Tuto skutečnost potvrzují i zkušenosti našich respondentů. Společně se shodují na tom, že převládá zejména malé povědomí o jáhenské službě mezi věřícími, a to buď z důvodu, že se o této službě mluví málo (nebo vůbec) anebo se lidé se stálými jáhny nesetkávají tak často, jak by bylo zjevně třeba. Zmíněný aspekt poukazuje jednak na nedostatek stálých jáhnů, jak je uve-

⁵⁴⁴ V souvislosti s náplní práce stálého jáhna se vyjadřovali někteří jáhni v tom smyslu, že v podstatě vykonávají takové úkoly, ke kterým a priori jáhenské svěcení nepotřebují.

⁵⁴⁵ Pro srovnání: stejně se vyjadřovali ve svých odpovědích i věřící, kteří za takové činnosti označovali např. návštěvy nemocných, přípravy k přijetí svátosti křtu a manželství, výuku náboženství nebo záležitosti spojené s péčí o materiální potřeby farnosti. Srv. FAJDL, M., Přijetí jáhnů věřícími ve farnostech, in *Studia theologica*, 15/2 (2013), s. 146.

deno výše⁵⁴⁶, ale také na nedostatečnou propagaci, jakési PR, této služby u nás. Někteří čeští a moravští biskupové v tomto směru vidí potřebu intenzivnější podpory diakonátu ze strany církve, a to ve dvou směrech: jednak vyhledávat a motivovat vhodné muže k této službě a zároveň motivovat i farní společenství, aby tuto službu podporovalo.

Do jisté míry nejsou na jáhenskou službu dodnes zvyklí bohužel ani někteří kněží, jak ve svých odpovědích uváděli sami jáhni. V tomto případě je však třeba vidět důvod jinde: z pohledu jáhnů jde totiž stále o novou službu v církvi, se kterou v našich podmínkách nemá nikdo větší zkušenosti. Příčinu zde vidí v absenci kontinuity, kdy se de facto vytváří vše nově, což má nutně vliv i na identitu, potažmo i přijetí stálého diakonátu ostatními duchovními u nás.

Určitým nedostatkem souvisejícím s formací kandidáta k přijetí této svátostné služby se z pohledu některých biskupů jeví i potřeba zřízení funkce spirituála jáhnů tam, kde není, a to v takové míře, aby se jim dostalo patřičné péče a vedení.⁵⁴⁷

Velmi problematickou oblast stálého diakonátu tvoří finance. Dle Kodexu kanonického práva náleží finanční odměna pouze těm jáhnům, kteří se věnují této svátostné službě na plný úvazek.⁵⁴⁸ Ze strany kněží se objevovaly názory podobné tomu, že církev stálým jáhnům nemůže vytvořit takové finanční podmínky, aby mohli z jáhenského platu zabezpečit potřeby své a svojí rodiny. Z tohoto důvodu je jejich služba časově velmi omezená a přínos jáhna farnosti se odvíjí od jeho možností, které mu civilní zaměstnání dovolí. Svoji roli však při časové dispozici pro vykonávání jáhenské služby hraje i rodina stálého jáhna. Přes všechny své výhody⁵⁴⁹ se pro něj v některých případech stává i jistým úskalím. Pastorační

⁵⁴⁶ Kapitola Výsledky výzkumu, podkapitola Vnímání jáhenství.

⁵⁴⁷ V některých případech způsobuje tento nedostatek péče, že kandidáti jáhenského svěcení nejsou k této službě dostatečně připraveni.

⁵⁴⁸ Srv. CIC, kán. 281, § 3.

⁵⁴⁹ Rodina je pro jáhna nejen zdrojem podpory a zázemí jáhna, ale svým specifickým způsobem se zároveň spolupodílí na jeho svátostné službě. (srov. kap. Výsledky výzkumu, podkapitola Vnímání jáhenství).

praxe totiž ukazuje, že doba (víkendy a všední dny odpoledne a večer), kdy ve farnosti probíhají různé aktivity, u kterých by bylo vhodné, aby se jich účastnil i jáhen, koliduje právě s časem, kdy se věnuje své rodině.

Závěrem

Při hledání identity současného stálého diakonátu v kontextu českých a moravských diecézí je třeba vycházet nejen z obrazu, který nám o této svátostné službě nabízí Písmo, ale především z potřeb dnešní církve, jak zamýšlel II. vatikánský koncil. I po několika desetiletích, kdy se stálý diakonát znovu nadechuje k novému životu je zřejmé, že bude třeba velkého úsilí, než se plně vyprofiluje pozice stálého jáhna v životě církve. Kvalitativní výzkum, jehož cílem bylo přiblížit současný stav stálého diakonátu v českých zemích z pohledu biskupů kněží i samotných stálých jáhnů, nám nastínil některé pozitivní i negativní aspekty, které s touto svátostnou službou souvisejí. Ukázalo se, že během posledních dvou desetiletí došlo k přesunu těžiště jáhenské služby z oblasti liturgické do neliturgické; že vztah mezi jáhny, kněžími a biskupy postupně přechází od nejistého ke kolegiálnímu až přátelskému; že stále převládá nedostatečná informovanost o této službě mezi věřícími a v neposlední řadě že je třeba vyřešit mnoho problémů a nedostatků, které ztěžují podmínky uskutečňování stálého diakonátu u nás.

Sociologické aspekty konverze z pohledu pastorální teologie

Jiří C. Klimeš

Teologický přístup ke konverzi

Fenomén konverze/obrácení doprovází dějiny církve a také teologie od počátku. Ve svém příspěvku chci tento pojem reflektovat z pro teology poněkud neobvyklé perspektivy. Tu „obvyklou“ shrnuje výstižně K. Taschner: „...konverzí rozumíme událost, kdy hříšník odpovídá na účinné povolání Ducha svatého, vědomě se obrací k Bohu činěním pokání ze svých hříchů, vírou v Ježíše Krista a jeho evangelium a je znovuzrozen Duchem svatým.“⁵⁵⁰ Věc dokresluje citátem Millarda Eriksona: „Obrácení a znovuzrození jsou subjektivními aspekty počátku křesťanského života; pojednávají o změně naší vnitřní přirozenosti, našeho vnitřního stavu.“⁵⁵¹ Z této teologické perspektivy se tedy primárně jedná o proces „vnitřního obrácení spojeného s intenzifikací vlastní zbožnosti a víry“⁵⁵², který je vnímán jako něco subjektivního, co se odehrává „v srdci“ konvertity, přičemž počátečním impulsem, iniciátorem tohoto procesu je uvěření, setkání s Bohem. Samozřejmě, že se tento proces postupně externalizuje v podobě např. účinného pokání, změny mravních zásad a chování atp. Avšak toto „zvnějšnění“, pohyb ze srdce ven, je vnímáno jako důsledek vnitřní změny a při procesu konverze se pastorece pohříchu soustředí právě na ni.

⁵⁵⁰ TASCHNER, K., Konverze v Novém zákoně, in *Theologia Vitae*, 3/2 (2010), s. 155–162.

⁵⁵¹ *Tamtéž*, s. 157.

⁵⁵² VÁCLAVÍK, D., Konverze, in NEŠPOR R.Z. – VÁCLAVÍK, D., (ed.), *Příručka sociologie náboženství*, Slon, Praha 2008, s. 153.

Východiska pastorálního tazání po sociálních aspektech

Rád bych nabídl obrácenou perspektivu konverze, tedy pohled, kdy je „změna vnitřní přirozenosti“ chápána jako důsledek či marginální část sociálních procesů. Jedná se o jeden ze sociologických přístupů, který vnímá proces konverze jako proces resocializace konvertity. Dříve, než se ke slovu přihlásí „teologicky“ ortodoxní oponenti s chápáním humanitních věd jako věd vůči teologii služebných, pokusím se objasnit svou motivaci. Ta je totiž výsostně pastorační. Během své desetileté duchovenské praxe jsem pozoroval, že sociální faktory nejen že někdy konverzi vyvolávají, ale že ji vždy doprovázejí a často mohou samy napovědět, bude-li konverze v dlouhodobé perspektivě úspěšná, či ne. Není to ovšem pouze individuální či sociologický pohled, nacházíme jej už v knize Rút, kdy sama „konvertitka“ činí prohlášení, které by potěšilo každého sociologa náboženství: *„Kamkoli půjdeš, půjdu, kdekoli zůstaneš, zůstanu. Tvůj lid bude mým lidem a tvůj Bůh mým Bohem. Kde umřeš ty, umřu i já a tam budu pochována.“*⁵⁵³ Tedy identifikace s Noemi „až za hrob“ ve smyslu změny skupinové identity. To, že obrácení působí změny v sociálním osvětí konvertity – a to nejen pozitivní – ví i Nový Zákon a pro tento případ dává konvertitovi metafyzickou garanci: *„Ježíš jim řekl: „Amen pravím vám, není nikoho, kdo opustil dům nebo bratry nebo sestry nebo matku nebo otce (manželku) nebo děti nebo pole pro mne a pro evangelium, aby nyní, v tomto čase, nedostal spolu s pronásledováním stokrát více domů, bratří, sester, matek, dětí i polí a v přicházejícím věku život věčný.“*⁵⁵⁴

Na příkladu křesťanství je ostatně zřetelné, že konverze k němu v prvních stoletích vyvolávala nevratné změny v sociálním osvětí a sociálním statutu konvertity. Výhrady vůči křesťanům přicházely jak od státní správy, tak od jejich spoluobčanů – společnosti a byly jak politické, tak náboženské a kulturní. *„Křesťanům bylo dále vytýkáno, že neuznávají logos a nomos Řeků, tedy moudrost shromážděnou*

⁵⁵³ Rt 1, 16.17.

⁵⁵⁴ Mk 10, 29.30.

*věky, životní styl, který je důležitou obecnou normou společnosti.*⁵⁵⁵ Tyto výhrady nakonec vedly k odporu společnosti vůči církvi a také k jejímu pronásledování. „Žda konečné důvody pronásledování křesťanů jsou spíše sociopolitické a ekonomické či náboženské, zůstává otázkou. Domnívám se, že žádnou z těchto složek nelze podceňovat už pro ono zmíněné propojení náboženské sféry a života společnosti, pro helénský svět typické.“⁵⁵⁶

Sociologicky viděné dějiny konverze

V těchto souvislostech je zvláštní, že v teologii onen společenský či sociální (kontroverze konvertity a okolí) rozměr konverze prakticky vymizel a často na něj není v současné pastoraci brán zřetel. Přitom by mělo zarážet, jak relativně nekonfliktně a přátelsky přijímá majoritní (sekularizovaná a liberální) společnost nové konvertity. Ovšem důvodů k aktuální reflexi pojmu konverze s pomocí sociologického pohledu je – jak ještě uvidíme – více. Jak tedy vidí sociologie proces konverze? Především je třeba říci, že: „*Sociologické pojetí konverze jakožto změny skupinové identity je však relativně mladé. Historicky byla konverze pod vlivem teologie chápána zejména jako vnitřní obrácení spojené s intenzifikací vlastní zbožnosti a víry, která do té doby byla slabá či jen formální. Za důsledek takového obrácení je považováno to, že latentní a skrytá zbožnost se stává zjevnou a především se stává centrem „napravené“ a Bohem posvěcené identity jedince.*“⁵⁵⁷ Tato od teologie převzatá odpověď však nemohla sociologii náboženství natrvalo uspokojit, když navíc byl tento model plodem středověké univerzální společnosti, ve které obrácení se

⁵⁵⁵ ČERVENKOVÁ, D., Proměny vztahu pozdně antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu, in SLÁDEK, K., (ed.), *Monoteistická náboženství a stát*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, s. 40.

⁵⁵⁶ ČERVENKOVÁ, D., Proměny vztahu pozdně antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu, in SLÁDEK, K., *Monoteistická náboženství a stát*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, s. 41.

⁵⁵⁷ VÁCLAVÍK, D., Konverze, in NEŠPOR R.Z. – VÁCLAVÍK, D., (ed.), *Příručka sociologie náboženství*, Slon, Praha 2008, s. 153.

k Bohu – ať už od pohanství, nebo napravením života – bylo jednou z nezpochybnitelných hodnot. První trhliny jednoznačně pozitivního obrazu konverze se objevily v Evropě s počátkem reformace a „s tím spojenými náboženskými konflikty a rozpadem středověké církevně-náboženské univerzality (Campbell 1991, Knox 1950). Náboženské obrácení totiž bylo často spojeno s volbou konkrétní náboženské skupiny, která byla chápána jako jediný skutečný reprezentant a garant „pravé“ zbožnosti.⁵⁵⁸ Docházelo tedy k tomu, že protestanti či konverze k protestantismu v katolickém prostoru byly vnímány velmi negativně a často sankcionovány a naopak. Jak komentuje prof. K. Skalický⁵⁵⁹, byl to výsledek zápasu o svobodu jednotlivého křesťana, který ovšem vyústil do 30-ti leté války a v rozdělení Evropy na konfesní země. V konečném důsledku tak náboženská svoboda nebyla nikde, protože platila zásada čí země, toho náboženství. Paradoxně se tak opakovala situace z počátku dějin křesťanství, kdy konverze ke křesťanství byla nekřesťanskou společností sociálně či dokonce mocensky sankcionována, přičemž nyní se do role helénské společnosti stavěly jednotlivé konfese vůči sobě navzájem. Důsledkem bylo nejen pronásledování jinověrců (a konvertitů), ale především nově se objevivší podezřívavý a zavrhuje pohled na konverzi k „nesprávné“ konfesi. Zároveň se ale nově objevil rozměr konverze jako resocializace, protože se reálně objevila možnost konvertovat jinam, než k celospolečensky zavrhovaným „kacířským“ skupinám – totiž k opačné konfesi a tím i do konkrétního společenství, „*Neboť možnost být resocializován předpokládá existenci alternativního společenství sdílejícího alternativní symbolický svět.*“⁵⁶⁰ A nezpochybnitelná existence „alternativního společenství“ už byla na světě. Tak se zároveň rozpadá středověká náboženská univerzalita a města i venkov se dělí konfesně. Důsledky tohoto rozdělení jsou v některých částech České republiky při pastorační práci znatelné dodnes. Dalším důsledkem tohoto vývoje pak byla

⁵⁵⁸ *Tamtéž*, s. 153.

⁵⁵⁹ Neautorizovaný záznam přednášky prof. K. Skalického pro studenty CMTF.

⁵⁶⁰ FUDJA, M., K fenoménu náboženské konverze, Diplomová bakalářská práce, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: http://is.muni.cz/th/40902/ff_b/text.txt?lang=en.

skepse vůči náboženství, v jehož jménu docházelo k zabíjení, vyhánění či pronásledování a tato skepse vedla k éře „rozumu“. Prof. K. Skalický nadcházející období charakterizuje jako boj za svobodu občana – nikoliv tedy už křesťana, ale prostě jedince jako autonomní součásti společnosti. Sociologie výsledek tohoto vývoje, který se svými důsledky dotýká i dneška, komentuje tak, „že *osobní autonomie začala být chápána jako něco nezpochybnitelného a klíčového, jako jedna z hlavních hodnot. Zároveň s tím došlo k rozvolnění tradičně silných vazeb na některé dříve klíčové sociální skupiny, mezi nimiž hrály významnou roli náboženské skupiny. V tomto kontextu není divu, že konverze chápána jako vědomé přihlášení se k náboženské skupině, spojené s akceptací hodnot této skupiny a především doprovázené vzdáním se jisté, nezřídka podstatné části oné „individuální autonomie“, je nazírána jako něco problematického.*“⁵⁶¹

Současný sociologický pohled na konverzi

Pojmem individuální autonomie jsme se po fragmentárním historickém přehledu dostali až do současnosti. Není zde prostor pro představení sociologického přístupu k jevu konverze v celé jeho šíři a proto jsem zvolil jeden dílčí přístup, který nám pomůže osvětlit právě onen sociologický aspekt procesu konverze via Noemi. Jedná se o rozvinutí tzv. driftového modelu, který vidí konverzi jako postupný posun, tzn. postupnou změnu perspektivy konvertity, ve smyslu úhlu jeho pohledu na svět a na sebe sama. Pro náš způsob tázání je tento model vhodný, protože „*chápe konverzi nikoli jako něco mimořádného, patologického a nebezpečného, ale spíše jako příklad resocializace jedince. Na tento aspekt konverze upozornili američtí sociologové Bromley a Shupe (1979), podle nichž konverze předpokládá dvě základní roviny: sociální vazby a ideologický systém. Sociální vazby spojují s přijetím nové sociální role a následnou resocializací. Přijetí nové role vede k redefinici minulé pozice ve světě*

⁵⁶¹ VÁCLAVÍK, D., Konverze, in NEŠPOR R.Z. – VÁCLAVÍK, D., (ed.), *Příručka sociologie náboženství*, Slon, Praha 2008, s.154.

*a k vymezení nového poslání v rámci náboženské skupiny, resocializace s sebou nese začlenění do kolektivu s jasnou perspektivou současné situace i budoucího vývoje. Tato perspektiva z pohledu konvertity poskytuje jistoty, nabízí se mu život, v němž jsou všechny základní potřeby člověka vyřešeny. I druhá, ideologická rovina má výrazný sociální kontext. Vytváření nového světonázoru je totiž nastartováno a živeno silou nových sociálních vazeb. Přijetí ideové stránky členství v hnutí se tak může jevit jako doplněk k novému sociálnímu statutu.*⁵⁶²

Pokus o pastorální aplikace

Vidíme tady, jak je zdůrazňována sociální stránka konverze – sociální vazby, sociální role, začlenění do skupiny, zkrátka resocializace, v jejímž stínu zůstává ona teologii tak drahá ideologická rovina. Tím se dostáváme k motivaci tohoto příspěvku. Opakovaně jsem si všiml, jak právě sociální vztahy, začlenění do skupiny ovlivňují konverzi a její perspektivu. Zjednodušeně by se to dalo vyjádřit tak, že pokud konvertita nebyl přijat skupinou (mládeže – individuální vztahy, farním sborem – vztahy dané historicky mezi těmi, kdo ve vesnici patřil k oněm věrným, kteří po dobu komunismu se věrně hlásili k církvi a kdo k lapsí, kteří se chtěli po převratu do církve vrátit atp.), je výsledek jeho konverze ohrožen a může dojít k odchodu ze společenství. Výrazně tento aspekt můžeme pozorovat taky při misii mezi vysokoškoláky, kdy se misijní organizace snaží primárně oslovit studenty prvního či druhého ročníku a nabízí jim přátelství, členství ve skupině mladých. To proto, že později už budou mít vybudované své vlastní sekularizované sociální osvětí a budou mnohem hůře oslovitelní. Ve světle zmíněných biblických textů a v souvislosti s pojmem resocializace se můžeme dokonce ptát, je-li konverze plnohodnotná, pokud konvertita nezmění (alespoň částečně) své sociální vazby, tedy pokud není plně socializován do náboženské skupiny. Teologicky

⁵⁶² VÁCLAVÍK, D., Konverze, in NEŠPOR R.Z. – VÁCLAVÍK, D., (ed.), *Příručka sociologie náboženství*, Slon, Praha 2008, s. 159.

řečeno: Je jeho obrácení úplné, pokud se jeho život včetně trávení volného času a přátel nezmění?

Jsem si plně vědom toho, že je to otázka provokativní, protože jaksi anticipuje sektářské oddělení od majoritní společnosti. Copak je možné klást na konvertitu takový nárok? Není to výraz fanatismu, sektářství? Tím se dostáváme k otázce již zmíněné individuální autonomie/svobody. Není současná konverze odrazem dobového paradigmatu, které je mimo jiné charakterizováno primárním respektováním individuální svobody? Není implicitně přítomna obava z kritiky majoritní společnosti v případě radikální konverze doprovázené změnou sociálních vazeb?

Dále se také můžeme ptát, čím to, že konverze k etablovaným církvím (např. ŘKC, ČCE apod.) často nevedou k – sociologicky viděno – resocializaci konvertity? Současná česká společnost je totiž sekularizovanější než kdy jindy a přesto se konvertité nedostávají pod sociální a politický tlak, jako tomu v dobách, kdy křesťanství bylo minoritou. Je to tím, že je společnost natolik liberální že je jí to jedno? To by byla tolerantnější i ke konverzím k setkám (Novým náboženským hnutím), což není. A jak si vysvětlit skutečnost, že konvertité, např. k evangelikálním společenstvím, se pod tento tlak často dostávají. Čím je to způsobené?

Sociologický přístup by pravděpodobně navrhl odpověď, že některé (etablované, tzv. lidové) církve již nevytvářejí natolik výrazné alternativní sociální skupiny (ve svých farních sborech atp.), aby se s nimi konvertita mohl (či musel) identifikovat do té míry, že by to změnilo jeho sociální status. Anebo ještě jinak: v současné pluralitní společnosti je jedinec začleněn do tolika skupin, vstupuje do tolika rolí, že se nechce (anebo nemůže?) natolik identifikovat s jednou konkrétní skupinou, aby jej to diskvalifikovalo v druhých. Proto se odehrává konverze pouze „v nitru“ konvertity? Proto ani pastoračně není onen noemiovsko-ježíšovský přístup zdůrazňován?

Anebo je to, teologicky řečeno, dané tím, že v současné konverzi nedochází ke změně paradigmatu konvertity natolik, aby se vnitřní proměna odrazila navenek? Když totiž mluvíme o dobovém paradigmatu, je třeba si uvědomit, že každá osoba má své

vlastní paradigma a jak zaznělo v diskusi k tomuto příspěvku: Je reflektována otázka, zda a jak se při konverzi mění individuální paradigma konvertity?

Závěr

Vyšli jsme z biblické inspirace, která nám ukázala styčné body s některými sociologickými teoriemi konverze. Tyto teorie jsme konfrontovali s pastorační praxí. Jaký je výsledek? Domnívám se, že jde o soubor otázek či výzev, které nám ukazují nový kontext, či spíše nové možnosti reflexe jevu konverze. Ukazuje se, že je metodologicky je třeba nebát se interakce s empirickou vědou a historií – umožňuje nám to nahlédnout souvislosti, které bývají prakticky pastorační teologií často opomíjené. Vidím tady několik okruhů, se kterými je možné do budoucna pracovat:

Otázka vztahu církve a společnosti, jejich vzájemné akceptace a interakce ve smyslu, do jaké míry je církev ovlivňována očekáváním majoritní společnosti a do jaké míry do ní vstupuje dobové paradigma

Méně teoretické je tázání se po tom, do jaké míry existují v procesu konverze empiricky zkoumatelné jevy, které mohou pomoci v pastorační péči – farnost jako skupina, sociální vazby (jejich změna) a sociální role konvertity

To znovu otevírá otázku po podstatě konverze – po její „božské“ a lidské stránce, co je a co být má primární

To je ovšem jen několik možností, jak můžeme uvažovat o konverzi v kontextu sociologie. Otázku ovšem můžeme postavit také z perspektivy teologie a ptát se, zda to, že sociologie mluví o konverzi jako o resocializaci, je jejím novým objevem, anebo pouze znovuobjevením toho, co bylo vždy přítomné v biblickém paradigmatu a v náboženské praxi?

Hanba ako deštruktívny prvok v osobnosti veriaceho

Katarína Kučerová

*Málokdo z ľudí málokdy vidí
Sám že se šidí tím když se stydí
Vydát v pravý okamžik válečný ryk
Zachovat se jako bojovník
(J. Voskovec)*

Predkladaný text vychádza zo skutočnosti, že v pastoračnej praxi pozorujem časté prepájanie viny a hanby a ich vzájomné zamieňanie či splývanie. Stále viac sa v pastorácii otvára nielen oblasť viny, ale aj otázka (zvyčajne priamo neartikulovanej) toxickkej hanby. Tému hanby skloňujeme najčastejšie v kontexte morálky a sociálnej kontroly, avšak toxická hanba sa vyznačuje špecifickým výkladovým rámcom a nutnosťou diferenciácie od zdravej hanby a pocitov viny. Nasledujúci text načrtne základné aspekty a dimenzie toxickkej hanby ktoré ju odlišujú od zdravého zahanbenia a pocitu viny. Článok sa snaží poskytnúť predovšetkým náčrty praktických vhľadov pre pastoračiu veriacich trpiacich týmito ťažkosťami. Pre ilustráciu základých znakov tohoto javu uvediem ďalej niekoľko fragmentov kazuistik z mojej pastoračnej praxe.

Atribúty hanby a viny

Tracy a Robins⁵⁶³ ponúkajú rozlíšenie viny a hanby na základe atribútov:

– stability/prechodnosti

⁵⁶³ TRACY, J.L. – ROBINS R.W., *The self in self-conscious emotions*, Guilford Press, New York – London 2007, s. 28–98.

- globality/specificity
- controllability/uncontrollability
- internality/externality.

Vina sa vyznačuje externalitou – ako bolestivý pocit ľútosti a zodpovednosti za svoje vlastné činy a vzťahuje sa voči poškodenému⁵⁶⁴. Zdravý pocit viny sa spája so zdravým svedomím, schopnosťou prebrať zodpovednosť a schopnosťou označiť svoj čin ako zlý a postarať sa o nápravu.

Internalitu hanby výborne popísala Lewis Hermanová, keď označuje hanbu ako “akútne uvedomovanie si seba, v ktorom je Ja štiepené predstavovaním si seba v očiach iného človeka⁵⁶⁵”. Nezdravá hanba pôsobí v tomto smere pervazívne a toxicky, je to stabilný bolestivý pocit o sebe ako o nedostatočnom⁵⁶⁶.

V tomto zmysle odlišujú zdravú hanbu od toxickkej, či chronickej aj autori ako Pattison, Bradshaw, Fossum a Mason a iní. Terminológia označujúca tento jav a jednotlivé jeho aspekty je u rôznych autorov odlišná.

Bradshaw stav, keď sa zdravá emócia hanby zmení na hanbu ako stav existencie nazýva identitou hanby, alebo toxickou hanbou⁵⁶⁷. Pattison zas hovorí o dysfunkčnej alebo chronickej hanbe⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ FOSSUM, A. – MASON, M.J., *Facing Shame: Families in Recovery*, W.W. Norton & Company, New York 1989, s. 48–86.

⁵⁶⁵ HERMAN, J.L., *Trauma and Recovery*, Basic Books, New York 1997, s. 36–75.

⁵⁶⁶ FOSSUM, A. – MASON, M.J., *Facing Shame: Families in Recovery*, W.W. Norton & Company, New York 1989.

⁵⁶⁷ BRADSHAW, J., *Healing the shame that binds you*, Health communication. Deerfield Beach 1993, s. 12–126.

⁵⁶⁸ PATTISON, S., *Shame. Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s.12–16.

Predispozície a základné komponenty dysfunkčnej hanby

Podľa Eriksona sa základ pre zdravú, alebo dysfunkčnú hanbu tvorí v prvých dvoch štádiách psychosociálneho vývinu (teda od 0 – cca 3 r.). Vtedy dieťa potrebuje získať základný pocit dôvery. Táto dôvera musí byť väčšia ako jeho pocit nedôvery. Pokiaľ sa vytvorila základná dôvera, dieťa je pripravené vyvinúť si zdravý pocit prežívania hanby (zahanbenia)⁵⁶⁹. Práve v tomto období môže získať rezistenciu voči neskorším vplyvom spúšťajúcim toxickú hanbu.

Erschine u dysfunkčnej hanby nachádza tri základné komponenty:

- 1) znížený pocit vlastnej hodnoty,
- 2) strach a smútok z neprijatia relevantnými osobami spracovaný do (aj nevedomého) presvedčenia, že takéto odmietnutie má svoj dôvod v tom, že som nedostatočný, vadný, bezcenný,
- 3) potlačenie hnevu a obrátenie ho do vnútra proti sebe, a popretie túžby po vzťahoch (blízkyh prepojeniach) – izolácia⁵⁷⁰.

Takáto hanba narúša množstvo funkcií nášho skutočného „ja“, práve preto, že je internalizovaná a hlboko spojená s naším vedomím kým sme, popiera celkovo hodnotu a kompetencie človeka. Problém viny dáva zrkadlo aký sme, avšak dáva aj priestor na vyriešenie, čím sa stáva prechodným a odstrániteľným (aspekt nestabilnosti). Naproti tomu toxická hanba nevedie k pozitívnym zmenám, ale ešte viac utvrdzuje človeka v rezignácii a vyhýbaní sa všetkému, čo by v ňom pocit hanby evokovalo (izolácia).

Zdravý pocit viny naopak motivuje k zmene a náprave. Toto je dôležitá indikácia pri rozlíšení medzi patologickou hanbou a vinou – ak je ovocím snaha o pokánie, nápravu smerom k poško-

⁵⁶⁹ ŘÍČAN, P., *Psychologie osobnosti*, Grada, Praha 2007, s. 160–164.

⁵⁷⁰ ERSKINE, R.G. – MOURSUND, J.P., *Integrative psychotherapy in action*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1998.

denému, odčinenie a zmenu (kontrolovateľnosť) – ide o vinu; ak však človeka vedie do pasce sebatrápenia (self-obcesie) a **izolácie** – ide o hanbu, a sebatrápenie tu nastupuje namiesto skutočného pocitu viny.

Hanba vždy spôsobuje prerušenie spojenia s druhými ľuďmi, vina naopak môže viesť k uzdraveniu vzťahov. Vyznanie chýb vedie k očisteniu vnútra, vyjasneniu konfliktov, komunikovaniu problémov a následnej obnove spojenia s druhým človekom. Hanba bráni byť dosť silným na unesenie priznania svojich chýb, ak človek cíti, že jeho vina (nedostatky, nedokonalosť) by mohli byť odkryté – vedie ho to do defenzívy.

Hanba sa teda vždy vzťahuje k sebe samému – je správou „nie som v poriadku, som vadný“, a to človeka ešte viac utvrdzuje v jeho presvedčení, že je bezmocný a veci s ktorými je nespokojný vzhľadom na seba alebo svoje okolie aj tak nemôže nijako významne ovplyvniť.

Dysfunkčná hanba sa objavuje, keď sebaobraz človeka nie je dostatočne pevný aby reagoval zdravým spôsobom a podržal si adekvátny pocit vlastnej hodnoty v konfrontácii s vnútornými pocitmi hanby, odmietnutia od iných, nesúhlasu a sklamania. Tlačí človeka do ilúzie bezmocnosti vnútornou bolesťou definitívneho odsúdenia. Vina naopak apeluje na zodpovednosť a empatiu voči poškodenému.

Z uvedeného vyplýva, že schopnosť autenticky a pravdivo cítiť vlastnú vinu závisí od schopnosti uniesť priznanie vlastného zlyhania bez fatálneho rozpadu sebahodnoty.

Osoba s toxickou hanbou nemusí pociťovať skutočné konštruktívne pocity viny aj keď bude používať slová opisujúce tento pocit. Keď je pocit hanby obzvlášť toxický, môže brániť alebo eliminovať vnímanie reálnych, konštruktívnych pocitov viny. Príčinou je podvedomá sebaobrana pred definitívnym rozpadom vlastného ja, ktoré sa už pri každej zmienke nedostatočnosti cíti absolútne bytostne spochybnené, až s popretím nároku na existenciu. Tu sú časté suicidálne myšlienky, myšlienky na nebytie, splynutie do vzduchu, s prírodou, znehybnenie.

26 ročná žena, nadaná študentka na skupinovom pastoračnom stretnutí rozpráva, že sa cíti byť nesmierne vnútorne unavená. Nevie aká vlastne je – či je veselá, alebo melancholická, zhovorčivá a spoločenská alebo samotárka. Má pocit, že nikdy nestretla samu seba a netuší aká vlastne je a čo jej je prirodzené. Vždy sa snažila vyhovieť ľuďom okolo seba. Bola veselá a spoločenská, lebo vnímala, že to sa od nej očakáva. Necíti sa ani ako dobrá, ani ako zlá. Hriechu rozumie len ako potreby vykúpenia existencie. Ako svoj osobný hriech vie úprimne označiť len sériu závislostí, ktoré si vyvinula na tlmenie napätia a úzkosti. Na skupine rozprávala o svojich živých predstavách, že je socha, nehybná, nemusí sa nijako prejavovať a je krásna taká aká je vo svojej statickosti. Často tiež vníma splynutie do zeme, do hlíny alebo múrom domu. Je aktívne veriaca a často hľadá odpoveď kým by mala byť v Písme a na modlitbe. So svojimi pocitmi sa však dlhý čas s nikým nezdôverila a problémy sa časom rapídne zhoršovali.

Inokedy sa vina môže stať obranou proti pocitom hanby. V snahe vysvetliť si nejako množstvo negatívnych pocitov hnevu, úzkosti, smútku a depresie, hľadá človek v sebe hriechy, ktoré by to mohli mať za následok. Všetky ťaživé pocity si vysvetľuje svojimi vinami, prípadne ich označuje ako vinu samotnú. Obviňuje sa niekedy z veľikášskych prečinov, inokedy zveličuje banálne zlyhania. Uchyluje sa k ilúzii viny, pretože tej sa dá aspoň porozumieť, je na rozdiel od toxickéj hanby pomenovateľná a uchopiteľná. Takáto vina je však v skutočnosti snaha o únik z bolestného prežívania identity hanby a má funkciu obrany.

68 ročná bývalá zdravotná sestra na invalidnom dôchodku, liečiaca sa dlhodobo na úzkostnú poruchu a endogénnu depresiú bola nechceným dietatom, od malička nezvyčajne tyransky ponižovaná svojím otcom (celoživotným abstinentom a nefajčiarom) a prehliadaná matkou. Jej pocity bezvýznamnosti rokmi naberali na intenzite. Postupne sa vzdala všetkých svojich aktivít a spoločenských kontaktov. Celý deň trávi pri televízore a úzkostné pocity tlmí sladkosťami. Je pre ňu veľmi náročné prekonať sa a ísť si nakúpiť do obchodu, ísť k lekárovi alebo si niečo uvariť či upratať. Veľa času trávi aj modlitbami. V spovedi ju ako jediné previnenie nesmierne trápi lenivosť. Veľmi ju to umára, nevie však iniciovať žiadnu praktickú zmenu. O to viac sa cíti hriešna a bezcenná.

Je možné, že veriaci prežíva len pocity hanby, ktoré v plnej miere nahrádzajú zdravé pocity viny⁵⁷¹. Vtedy sa ocitá v kolotoči sebatrápenia a výčitiek. Nikdy nezažil, alebo len dávno v minulosti skúsenosť plného odpustenia a očistenia od konkrétnej viny. V iných prípadoch veriaci môže zažívať oba pocity paralelne – objektívne vníma vinu, spolu so stravujúcimi pocitmi hanby.

Veriaci ktorý prežíva toxickú hanbu najčastejšie vníma ako svoje osobné hriechy záviť a lenivosť. Z mojich skúseností v pastoračnej praxi vyplýva, že to čo nazýva lenivosťou je skôr popis rezignácie jeho vnútra, stiahnutie sa do pasivity kvôli preťaženiu, ale aj podvedomému strachu a úzkosti z ďalších zlyhaní a bolesti. Takéto vnútorné napätie sa často zmodifikuje až do únavového syndrómu. Pastoračný pracovník by preto mal rozumieť, že vhodnou reakciou nie je tlak na lepší výkon a nápravu, ale jemné dlhodobé povzbudzovania, odhaľovania silných stránok, a posilňovanie jeho odvahy a sebakompetencií pustiť sa do povinností ktoré má.

Skľučujúce myšlienky závidi pochádzajú z idealizácie druhých ľudí, ktorých vidí ako šťastných, bezstarostných, vlastníacich všetko čo on postráda. Jeho vlastná bolesť ho často robí neschopným empatického vnímania objektívnej skutočnosti. Nedostatok empatie a záviť môžu viesť až k tendencii ubližovať druhým s pocitom práva.

S hanbou súvisí aj sebaochraňovanie sebaponižovaním, keď človek verbálne aj neverbálne deformuje vlastnú sebaúctu. Vo verbalizovaní sa to prejavuje ako sebazaznávanie, prípadne časté lichotenie iným.

Ako spomína Tomkins – táto sebaochranná reakcia je pozorovateľná aj u zvierat – aby si zabezpečili ochranu, zaujmú poníženu pozíciu⁵⁷².

Týmto spôsobom však človek v sebe len upevňuje identitu porazeného a menejcenného, až sa môže ocitnúť vo vyhrotenom

⁵⁷¹ BURGO, J., Shame. Toward authentic self-esteem, [on line], [cit. 12.2.2014], dostupné z: <http://www.psychologytoday.com/blog/shame/201305/the-difference-between-guilt-and-shame>.

⁵⁷² TOMKINS, S.S., *Affect, imagery, consciousness*, Springer Pub.Co., New York 1992, s. 63–74.

uzavretom kruhu stále sebaponižujúceho vnímania seba samého, ústiaceho až do masochizmu. Príznačné je neustále omlúvanie sa, neschopnosť prijať pomoc, dar alebo pochvalu, prípadne až sebapoškodzovanie.

28-ročná slobodná žena bola vychovávaná v rodine otca alkoholika a veľmi submisívnej matky ako tretia najmladšia dcéra ktorú rodičia považovali za „najmenej vydatenú“. Pracuje v súčasnosti ako misionárka, čo bolo vždy povolanie jej snov, avšak napriek autentickému vzťahu s Bohom sa nikdy nedokázala zbaviť tlaku nenávisť k sebe samej. Často upadá do depresívnych myšlienok, vyhýba sa kontaktom s ľuďmi, na bohoslužbách sedí sama, po skončení sa vždy ponáhla domov. Často premýšľa o tom, aké by to bolo byť „normálna“ ako všetci ostatní. Z rodičovského domu odišla pred 8 rokmi, a ešte stále sa nerada vracia domov. Pri jednej z návštev cítila doma taký veľký vnútorný tlak, že si sadla doma v kuchyni na zem a začala jesť odpadky zo smetného koša. Svoje počínanie si nevedela nijako vysvetliť, sama akoby bola začudovaná, prečo tak silno cítila potrebu urobiť to. Už raz zažila niečo podobné, keď po rodinnej oslave nabitej ťažkými emóciami začala jesť kvety z kytice vo váze.

Upevňovanie týchto vzorcov správania a vzťahu k sebe môže viesť k neschopnosti fungovať v rovnocenných vzťahoch. Pocit zneváženia seba sa ľahko môže prelinúť do potreby znevážiť niekoho iného, akoby jeho poníženie spôsobilo ich chvíľkové povýšenie – poslúžilo im ako stupienok k nadýchnutiu sa vlastnej dostatočnosti na základe pocitu „som lepší ako aspoň niekto“. Tento spôsob sebaochrany funguje na podvedomej snahe presunúť svoj stravujúci pocit poníženia a nedostatočnosti na niekoho iného. Môže sa pritom jednať o jemné jedovaté podpichovanie, kvázi vtipné poznámky, alebo až otvorenú **agresivitu**. Či sa však chronická hanba stane spúšťačom agresivity, závisí od množstva premenných – od jeho mentálnej úrovne, kognície, charakterových vlastností, miery zvládania afektov, ale aj od kultúrnych vplyvov.

Ďalšou častou snahou vysporiadať sa s ničivou hanbou je perfekcionizmus a ambicióznosť, za ktorými je snaha získať si zo seba dobrý pocit dokonalosťou, čo chápe ako podmienku aby bol akceptovaný, prijímaný a druhými vnímaný ako dostatočný.

Každé zlyhanie vo svojom programe dokonalosti chápe ako dôkaz o osobnej vade a bezcennosti.

31 ročná žena spomína, že rodičia ju vždy chceli motivovať k lepším výkonom. Ak doniesla zo školy dvojku, tvárili sa skrúsené že to nie je jednotka. Nepovažovali za dôležité ani jej prijatie na vysokú školu, a jej promócie. To všetko považovali za samozrejmé. Keď však počas štúdia spomenula nejakú ťažkú skúšku, reagovali ustarane, akoby bolo pre nich hanbou že je pre ňu niečo ťažké. Dnes táto žena koncentruje svoju vieru hlavne do modlitieb za svoje pracovné a iné povinnosti. Keď má pred sebou akúkoľvek, aj jednoduchú úlohu, začne pociťovať zovretie v hrudi a bolesť hlavy, ktoré ju často až paralyzujú. Jej strach zo zlyhania a teda potvrdenie jej nedostatočnosti sabotuje každý úspech ktorý by mohla mať. Nerozumie prečo keď sa modlí a prosí Boha o pomoc s úlohami ktoré má, tak pomoc neprichádza a všetky povinnosti sú pre ňu naďalej príliš veľkým bremenom. Cíti sa menejcenná aj ako Božie dieťa.

Hanba v identite človeka odráža nesplnenú potrebu vzťahov a blízkosti, a nenaplnený pocit bezpečia a istoty. Takýto človek nevie ako stáť vo vzťahoch priamo, transparentne a rovnocenne. Okrem poníženosti je ďalším častým sebaobraným mechanizmom snaha o kontrolu a nadvládu nad druhým prostredníctvom otvorenej, alebo skrytej a na oko dobromyselnej manipulácie.

31ročný slobodný muž prichádza na kresťanské stretnutia len vtedy keď má problémy vo vzťahoch. Keď sa začne cítiť vo vzťahu neistý, upadá do depresívnych stavov a má tiež psychosomatické prejavy ako silné bolesti hlavy a žalúdka a búšenie srdca. Akékoľvek uvoľnenie vzťahových väzieb ho veľmi znepokojuje, stráca pocit istoty. Boha a modlitbu sa snaží vždy použiť ako „neviditeľný prostriedok“ ako dosiahnuť svoje potreby. Je otvorený k pokániam, a zároveň ochotný vyznávať ako hriech aj akékoľvek bezvýznamné maličkosti ktorých sa dopustil, čím si chce zabezpečiť Boha „na svojej strane“. Svoje viny prežíva veľmi intenzívne a je ochotný riadiť sa akýmkoľvek usmernením kňaza. Akonáhle sa však kritická situácia v jeho partnerskom vzťahu napraví, pocity viny spontánne odznievajú.

Takýto kolotoč hľadania do svojho svedomia a následného úniku od skutočnej viny, nazýva Martin Buber v eseji *Vina a pocit viny* „vnútorným odporom“. Podľa Buber len keď človek sám

prekoná tento vnútorný odpor, môže dôjsť k „sebavyjasneniu“, ktoré je zároveň veľkou skúškou vytrvania v „sebaidentite“. Rozhodnutie a zároveň milosť prekonať „vnútorný odpor“ a riadiť sa „vyšším svedomím“ vedie podľa Bubera k obráteniu a uchváteniu niečím vyšším, k vrasteniu do nového bytostného stavu – znovuzrodeniu⁵⁷³.

Záver

Identita hanby nie je len psychologickou záležitosťou, je to rovnako – ak nie zvrchovane – duchovný problém. Človek s identitou hanby je doslova neustále pod paľbou Žalobcu. Často je to jeho vnútorný žalobca – v psychologickej terminológii nazývaný „vnútorný kritik“. Vnútorný kritik je neprekonateľný majster v oberaní človeka o dobré veci a o všetko z čoho by mohol mať zdravý dobrý pocit.

Pri rozhodovaní o vine/nevine je naším bezprostredným zdrojom Božie Slovo. Ak veriaci vnímal doteraz Bibliu ako zdroj ďalších príkazov, môže ju teraz spoznať ako list, zjavujúci mu Božie srdce. Obrovský potenciál vnútorného uzdravenia prináša, keď medzi vnútorného kritika, Žalobcu a veriaceho vstúpi Otec – Boh Otec s Otcovským srdcom.

Cirkev a spoločenstvo v nej môže byť pre človeka trpiaceho chronickou hanbou miestom korekčnej skúsenosti a spoznania nového spôsobu vzťahov a prijatia.

⁵⁷³ BUBER, M., Vina a pocit viny, in AA.V.V., *Bolest a naděje*, Vyšehrad, Praha 1992, s. 189.

Modlitby chvál ako prostriedok duchovného rastu

Veronika Liptáková

Úvod

V súčasnosti je pentekostálne hnutie najviac dynamickým a dominantným náboženským fenoménom, ktorý so sebou zároveň nesie aj expandovanie pre nich typických stretnutí – modlitieb chvál. Cieľom tohto príspevku je v krátkosti predstaviť korene modlitieb chvál praktizované v Katolíckej charizmatickej obnove (ďalej len KCHO) v súčasnosti, poukázať na nich ako na jeden z možných prostriedkov duchovného rastu človeka, so zameraním sa na konkrétne čnosti a zároveň predostrieť aj možné nebezpečenstvá spájajúce sa s nimi.

Modlitby chvál v súčasnosti

Modlitby chvál môžeme charakterizovať ako spoločnú, mimoliturgickú, neformálnu modlitbu typickú pre charizmatické spoločenstvá, v ktorej prevažuje oslava, vyvyšovanie Boha piesňami s doprovodom nástrojov.⁵⁷⁴ Ich súčasťou je spontánna modlitba, rozličné postoje a gestá, charizmatické dary, svedectvá, vyučovanie a zdieľanie v skupinkách.

V dejinách existovalo mnoho druhov modlitieb chvály a uctievaní avšak vývoj modlitieb chvál v súčasnosti môžeme sledovať paralelne s vývojom pentekostálneho hnutia, ktoré sa štandardne

⁵⁷⁴ Srv. DEGRO, I., Modlitba v charizmatickej obnove, Stretnutie vedúcich, Žilina 27. 7. – 28. 7. 2007, [on line], [cit. 30.1.2014], dostupné z: www.svmichael.sk/files/mcho.pdf.

delí na tri tzv. vlny: klasický pentekostalizmus (od zač. 20. stor.), charizmatické hnutie (od 50. a 60. rokov 20. stor.) a neocharizmatici (od 70. rokov 20. stor.). Počiatočnú etapu formovania súčasných modlitieb chvál môžeme vidieť v jednej z udalostí, ktorá sa považuje za začiatok klasického pentekostalizmu – duchovné prebudenie, ktoré začalo v roku 1906 na *Azusa Street* v kalifornskom Los Angeles pod vedením černošského kazateľa W. J. Seymoura. Modlitby chvál boli súčasťou turíčných bohoslužieb. Boli založené na spevoch gospelových piesní a iných podobných hudobných foriem. Súčasťou boli telesné prejavy ako dvíhanie rúk, tieskanie, kričanie, rozličné prejavy nadšenia. To všetko tvorilo súčasť nového spôsobu uctievania Boha. Avšak medzi nimi sa vyskytli aj negatívne javy ako napríklad emocionalizmus. Vonkajšie vyjadrovanie chvál bolo zjavne ovplyvnené afroamerickou kultúrou, keďže hnutie malo svoje počiatky na okraji mesta v najnižšej spoločenskej vrstve černochoch. Práve preto bolo turíčne hnutie, ako aj spôsob modlitby chvál, odmietané zo strany existujúcich cirkví a ignorované akademickou kresťanskou obcou.⁵⁷⁵

Druhá vlna pentekostalizmu sa označuje ako hnutie charizmatickej obnovy. Táto vlna priniesla prelom v oblasti kresťanskej hudby a smerovania chvál. Prispeli k tomu najmä Calvary Chapel a tiež „Ježišovo hnutie“ (*Jesus movement* alebo *Jesus People*), ktoré vzniklo v polovici 60. rokov 20. storočia v Severnej Kalifornii. Bolo hlavným kresťanským prvkom v hnutí hippies. Jeho predstavitelia sa chceli navrátiť k pôvodnému životu raných kresťanov. Typickými črtami tohto hnutia boli viera v zázraky a uzdravenia, charizmatické dary, exorcizmus, evanjelizácia.⁵⁷⁶ Hudba bola hlavným nástrojom šírenia posolstva o osobnej viere, uctievaní, chvále a biblickom učení. Skrze nich vznikli rôzne štýly a druhy gospelovej hudby, ktoré ovplyvnili najmä mládež. K najznámejším predstaviteľom a kapelám tohto obdobia patrí napr. L. Norman,

⁵⁷⁵ SRV. REMEŠ, P., Hnutie obnovy v Duchu Svätom, in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, III./3 (2000), s. 9–10.

⁵⁷⁶ SRV. KAJANOVÁ, Y., *Gospel music na Slovensku*, Coolart, Bratislava 2009, s. 72.

B. McGuire, ale taktiež Continental Singers, ktorí dodnes pôsobia aj na Slovensku.⁵⁷⁷

Charizmatické hnutie je charakteristické tým, že sa začalo šíriť aj v tradičných protestantských, katolíckych i pravoslávnych cirkvách.⁵⁷⁸ Tu sa kladie aj vznik Katolíckej charizmatickej obnovy v r. 1967. Jej počiatky sú spojené s akademickou pôdou na Duquesne University v Pittsburgu (W. Storey, R. Keifer, S. Clark a R. Martin), ako aj ďalších miest v Spojených štátoch i zahraničí.⁵⁷⁹ Dňa 14. septembra 1993 bol Medzinárodný úrad Katolíckej charizmatickej obnovy v Ríme (ICCRS) uznaný Pápežskou radou pre laikov ako združenie s pápežským právom s účelom podpory KCHO. Pre katolíkov v KCHO je stále najvyšším možným spôsobom chvály liturgia Eucharistie. Okrem toho sa však stretávajú aj na spoločných stretnutiach, kde je základom práve modlitba chvál. Súčasťou modlitieb je používanie chariziem Svätého Ducha a zapájanie svojho tela do chvály, ale v umiernenejšej podobe ako v turíčnom hnutí.

Tretia vlna pentekostalizmu je v súčasnosti najväčšou a najrôznorodejšou, čo sa týka denominačného zaradenia. Spadajú pod ňu tisíce nezávislých a autochtónnych spoločenstiev, ktoré majú podobné skúsenosti pripisované Svätému Duchu ako predošlé dve vlny pentekostalizmu, ale formálne nie sú napojené na žiadne klasické pentekostálne spoločenstvá ani tradičné cirkvi.⁵⁸⁰ Modlitba chvál v týchto spoločenstvách je základným prvkom ich bohoslužieb spolu s kázaním Božieho slova. Podstatný vplyv na ďalší vývoj modlitieb chvál mal bývalý džezový hudobník John Wimber, ktorý je zakladateľom združenia amerických zhromaždení Vinica

⁵⁷⁷ SRV. LA RIVIÉRE, L., *Chvála a uctívání*, Rosa, Praha 2012, s. 153.

⁵⁷⁸ SRV. ONDRÁŠEK, L.M., *Neocharizmatické hnutie na Slovensku*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2011, s. 15–16.

⁵⁷⁹ POROV. DEGRO, I., *Charizmatické hnutie*, RĚMA, Prešov 1997, s. 9; SRV. VRABLEC, J., *Obnova v Duchu Svätom*, LÚČ, Bratislava 1991, s. 27–29.

⁵⁸⁰ SRV. ONDRÁŠEK, L.M., *Neocharizmatické hnutie na Slovensku*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, Bratislava 2011, s. 16–17.

(*Vineyard Christian Fellowship*).⁵⁸¹ J. Wimber videl vo chválach kľúč k duchovnej obnove. V oblasti chvál malo toto hnutie obrovský rozsah. Dalo podnet tzv. hnutiu chvál a uctievania. Ich piesne sa pre svoju jednoduchosť a melodickosť rozšírili takmer do všetkých cirkví sveta. Niektorí historici dokonca hovoria o doxológii pred a po Vinici.⁵⁸²

Ďalší obrovský vplyv na smerovanie vo chválach mala služba IHOP (*International House of Prayer*) alebo nazývaná aj Domy modlitby IHOP, ktorú založil Mike Bickle v Kansas City v Missouri v roku 1999. Cieľom týchto Domov modlitieb IHOP je eschatologická obnova Dávidovho bohoslužobného stánku podľa starozákonného levirátneho modelu, kde má prebiehať nepretržité uctievanie, chvála a príhovor 24 hodín denne.⁵⁸³ Niektorí známi chváloví hudobníci patriaci k službe IHOP sú aj napr. M. Edwards, D. Brymer, M. Gilman a i.⁵⁸⁴ V súčasnosti sa na rozširovaní modlitieb chvál a piesní modlitieb chvál podieľa aj Bethel Church v Reddingu, ktorú vedie pastor Bill Johnson a chválová kapela Jesus Culture.⁵⁸⁵

Ďalej sa budeme venovať bližšie modlitbám chvál, ich prínosu a negatívam. Vychádzame práve z formy a spôsobu ponímania modlitieb chvál v spoločenstvách KCHO, kde sú akousi novou formou „pobožnosti“ pre mladých, rešpektujúc odlišnosti v používaní terminológie a chápaní modlitieb chvál v protestantských denomináciách ako ich bohoslužby. Modlitby chvál môžu ako každá iná forma modlitby poskytovať možnosti pre rast v duchov-

⁵⁸¹ SRV. REMEŠ, P., Hnutie obnovy v Duchu Svätom, in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, III./3 (2000), s. 12.

⁵⁸² SRV. FRANC, A., Krízy a nádeje letnično-charizmatického hnutia (7), in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, 1 (2011), s. 24–25.

⁵⁸³ SRV. FRANC, A., Krízy a nádeje letnično-charizmatického hnutia (8), in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, 2 (2011), s. 20.

⁵⁸⁴ SRV. CLOUD, D., Directory of Contemporary Worship Musicians, Port Huron, MI 2014, [on line], [cit. 13.2.2014], dostupné z: http://www.wayoflife.org/free_ebooks/directory_of_contemporary_worship.php.

⁵⁸⁵ SRV. About Bethel Redding, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://bethelredding.com/about>.

nom živote, ale taktiež je potrebné sa vystríhať aj niektorým nebezpečenstvám.

Možnosti duchovného rastu skrze modlitby chvál

Takýto rast je v našom ponímaní možný v dvoch smeroch: vertikálnom a horizontálnom. Vertikálny smer znamená vplyv na osobnú aj spoločnú modlitbu a na rast troch božských čností: viery nádeje a lásky – teda smerom vo vzťahu k Bohu. Horizontálny smer je to, akým spôsobom modlitby chvál dávajú impulz pre rozvíjanie kardinálnych čností, teda vo vzťahu k iným ľuďom.

Modlitby chvál sú rovnako ako iná forma modlitby, predovšetkým modlitbou, preto je do nich možné vstúpiť jedine vierou, nádejou a láskou skrze Svätého Ducha. Teologálne – božské čnosti sú základom a dušou uctievania Boha prostredníctvom akejkolvek formy prejavu, teda aj prostredníctvom modlitieb chvál.⁵⁸⁶

Viera je tesnou bránou cez ktorú vstupujeme do modlitieb chvál.⁵⁸⁷ Chvála má budujúci účinok na vieru a duchovný život veriaceho, pretože človek sa v modlitbe chvál sústreďuje na Boha a jeho vlastnosti, na jeho všemohúcnosť, veľkosť, svätosť, a takto je aktivovaná jeho viera a dôvera, že pre Boha nič nie je nemožné (porov. 2Kor 2,14). Božím slovom, jeho počúvaním, prijímaním a delením sa na modlitbách chvál sa buduje viera (porov. Rim 10,17). Ale zároveň viera je posilou a prameňom modlitby.⁵⁸⁸

Nádej je budovaná aj skrze modlitby chvál tým, že človek poznáva vo svojej situácii prisľúbenia v jeho Slove, a tak očakáva ich naplnenie. Kresťania, ktorí vo chvále upierajú svoj zrak na Boha a nie na okolnosti, očakávajú na neho v sile Svätého Ducha, sú povolaní stať sa rozsievачmi nádeje, tak veľmi potrebnej

⁵⁸⁶ Srv. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, 1812.

⁵⁸⁷ Srv. *Tamtiež*, 2656.

⁵⁸⁸ Srv. ŠIMČÍKOVÁ, H., *Modlitba príhovoru v evanjelizácii súčasného Turkménistanu*, Dom Júdov, Sabinov 2007, s. 57.

čnosti v súčasnosti, v rodine, spoločenstve, miestnej či univerzálnej cirkvi, v práci či spoločnosti, kdekoľvek v každodennom živote.⁵⁸⁹

Modlitba chvály tiež vychádza z lásky. Len takú osobu je možné úprimne chváliť, ktorú poznáme a milujeme, preto je chvála vo viere a nádeji odpoveďou človeka na Božiu lásku, na jeho konanie. Chvála pochádza z radosti a z lásky k objektu. Kardinál Ch. Schönborn hovorí o vzájomnej dynamike lásky a chvály: „*Pravá a skutočná Božia chvála pochádza z lásky, ktorá sa teší na Boha. Milujúce srdce chce chváliť a naopak – Božou chválou rastie láska*“.⁵⁹⁰

Človek praktizujúci modlitbu chvál, je tiež vnútorne volaný do rastu vo svätosti. X. León-Dufour v *Slovníku biblickej teológie* uvádza, že samotná chvála, ktorá vytryskla so stretnutia sa so živým Bohom, prebúdza celého človeka a vtahuje ho do obnovy života.⁵⁹¹ Boh môže na modlitbách chvál dávať impulzy k tomu, aby človek duchovne rástol vo svojom živote, či už cez samotnú chválu, piesne, cez načúvanie Božieho slova, vyučovanie, či zdieľanie a svedectvo iných ľudí. Avšak je na človeku, či prijme Božie povolanie ku rastu a ku zmene.⁵⁹² Základné ľudské čnosti, nazývané aj kardinálne (*virtutes cardinales*) sú dôležité pre rozvoj mravného života kresťanov a duchovný rast.

Pri rozvíjaní čnosti rozvážnosti je najdôležitejšie svetlo viery – prehlbovanie poznania Svätého písma, tradície Cirkvi a samozrejme pomoc Svätého Ducha, ale dá sa jej naučiť aj životom a skúsenosťou.⁵⁹³ Modlitby chvál dávajú veľký priestor pre rozvíjanie čnosti rozvážnosti, a to skrze správne podávané vyučovanie Božieho slova, ale aj radou od múdrych, skúsených ľudí prostredníctvom modlitby príhovoru, alebo aj delením sa v skupinkách,

⁵⁸⁹ SRV. CANTALAMESSA, R., *Žpěv Ducha*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, s. 197.

⁵⁹⁰ SCHÖNBORN, CH., *Cesty modlitby. Modlitba v Katechismu katolické církve*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří 2002, s. 40.

⁵⁹¹ SRV. DUFOUR, L., a kol., *Slovník biblickej teológie*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1990, s. 371.

⁵⁹² *Katechismus Katolíckej cirkvi*, 1731.

⁵⁹³ SRV. *tamtiež*, s. 206.

pretože výmenou názorov duševné bohatstvo rastie a vlastná skúsenosť sa dopĺňa skúsenosťou iných.⁵⁹⁴

Spoločenstvo ľudí prítomných na modlitbách chvál a potom v jednotlivých bazových skupinkách je vhodným miestom aj na rozvíjanie čnosti spravodlivosti, druhej kardinálnej čnosti. Skrze to sú členovia pobádaní pristupovať ku každému človeku s rovnakou láskou a úctou, akú by mal k nemu Kristus, bez akéhokoľvek uprednostňovania osôb.

Modlitba posilňuje vieru v Boha, a to najmä modlitba chvál, v ktorej človek vyznáva jeho mená, charakter a vlastnosti, že Boh je ten, ktorý miluje, je Otec, ktorý sa stará, zabezpečuje. Keď na neho človek pozerá na chválach a poznáva ho z Božieho slova, rastie aj jeho čnosť sily alebo odvahy odolávať strachu a premáhať ťažkosti v duchovnom živote.

Čím viac si človek na modlitbách chvál uvedomuje to, aký je Boh veľký, tým viac zároveň spoznáva aj svoju malosť, ale aj to, kým je ako Božie dieťa a aké dary do neho jeho Otec vložil. A to ho uvádza do pravdivého obrazu o sebe – do pokory. Vnútornej postoj pokory na chválach je aj veľmi dôležitý pre to, aby Boh mohol pôsobiť to, čo chce v živote človeka. Čnosť miernosti sú ľudia v charizmatických spoločenstvách pobádaní pestovať aj na základe pôstov a modlitieb, do ktorých sú volaní či už v rámci služby ľudom (evanjelizácia, a pod.) alebo v rámci rastu v osobnej svätosti.

Nebezpečenstvá spájajúce sa s modlitbami chvál

Samozrejme, táto problematika siaha hlbšie aj k tomu, ako sú tieto modlitby realizované, za akých podmienok, či správne. Tento spôsob modlitby v charizmatických hnutiach má aj svoje nedostatky a nástrahy, ktorým sa treba vyhnúť. Musíme však zdôrazniť, že samotné modlitby chvál nemajú v sebe negatíva, tie vznikajú iba na ľudskej strane dôsledkom hriechu alebo aj nezrelosťou, nevedomosťou ľudí prichádzajúcich na modlitby chvál.

⁵⁹⁴ *Tamtiež*, s. 207.

O niektorých nebezpečenstvách súčasnej chválovej hudby v moderných evangelikálnych zboroch sa veľmi vyvážene zmieňuje aj J. M. Frame v knihe *Contemporary Worship music: A Biblical Defence*. Vymenováva osem kategórií „chorôb“ súčasnej chválovej hudby, a to⁵⁹⁵:

subjektivizmus – zameranie sa na seba, svoje pocity, zážitky viac, ako na Boha;

humanizmus – Boh sa stáva viac „user-friendly“ (užívateľsky príjemný), ako transcendentný, zvrchovaný Pán a Vládca, vzniká domnienka, že ľudia môžu manipulovať Boha podľa svojich zámerov;

anti-intelektualizmus – používanie príliš jednoduchých textov a melódií piesní, ktoré nie sú umelecky hodnotné a nevychovávajúc veriacich do zrelosti;

psychologizmus – zdôrazňovanie emócií: extatická radosť prejavovaná tleskaním, kričaním, pocity blízkosti s inými veriacimi a Ježišom a pod.;

profesionalizmus – využívanie rozličných marketingových spôsobov na prilákanie ľudí do zborov a udržanie si ich, ktoré chcú nahradiť Božiu zvrchovanosť pri dotyku ľudského srdca; považovanie kresťanstva za „produkt“, ktorý má byť predávaný ako iné;

konzumizmus – poskytovanie ľuďom iba to, čo chcú a čo si myslia, že potrebujú skôr, ako ich napomenúť alebo konfrontovať s tým, čo chce pre nich Boh podľa jeho Slova, tak sa môžu stať modlitby chvál iba miestom poskytovania zábavy, zážitku;

pragmatizmus – hľadanie svetských cieľov, ako napríklad šťastie, bez ohľadu na to, čo by v modlitbách chvál potešilo Boha;

súčasný šovinizmus – tendencia byť protitradičný a zdôrazňovať iba súčasné a moderné trendy v piesňach, opustiť tradíciu.

Nie všetky z vymenovaných chýb sa prejavujú aj v slovenských podmienkach. Niektoré chyby, ktoré sa vyskytli nielen v rámci modlitieb chvál, ale celkovo v charizmatických spoločenstvách na

⁵⁹⁵ SRV. FRAME, J.M., *Contemporary Worship Music: A Biblical Defence*, Presbyterian & Reformed Publishing, Phillipsburg 1997, s. 48–50.

Slovensku, popísal I. Degro v knihe *Charizmatické hnutie*. Spomína elitárstvo, neposlušnosť autoritám, emocionalizmus.⁵⁹⁶

Záver

Modlitby chvál vyvolávajú rozličné postoje a otvárajú témy, ku ktorým je potrebné vyjadrenie sa akademickej obce. V tomto príspevku sme len v krátkosti naznačili korene modlitieb chvál praktizované v KCHO v súčasnosti, a poukázali na nich ako na jeden z možných prostriedkov duchovného rastu človeka, so zameraním sa na konkrétne čnosti a zároveň predostreli aj možné nebezpečenstvá, ktoré sa s nimi spájajú. Tento článok nie je predstretím kompletnej témy o modlitbách chvál, je len jej načrtnutím s odporúčaním do ďalšieho hlbšieho skúmania danej problematiky.

⁵⁹⁶ Srv. DEGRO, I., *Charizmatické hnutie*, RÉMA, Prešov 1997, s. 25–27.

Prieniky metodológií teologických a sociologických skúmaní kultúry

Martina Müllerová

Podnetom k zaoberaniu sa témou komparácie metód teologických a sociologických disciplín môže podnietiť vyjadrenie dokumentu Medzinárodnej teologickej komisie *Teologie dnes: perspektivy, princípy a kritéria*, ktoré hovorí o potrebe „podporovať príležitosti k setkáním a vzájemné mezioborové výměně názorů mezi teology a filosofy, přírodovědci, odborníky v oblasti sociálních věd, historiky a tak dále, neboť teologie je věda, která se rozvíjí v interakci s ostatními vědami, což platí i pro tyto vědy, které také těží z oné výměny názorů s teologií.“⁵⁹⁷ Cieľom bude načrtnúť možné oblasti spolupráce, či vytyčiť možnosti vzájomného obohacovania uvedených vedných disciplín na základe odlišných metodologických prístupov v skúmaní kultúry.

V príspevku sa nebudem venovať otázke, či je správne považovať teológiu za vedu (nakolko vychádza z predpokladu viery) a zmienim iba pár možných riešení, pretože nám otvárajú priestor pre pohovorenie o teologických metódach vo vzťahu ku kultúre.

Možno sledovať dve pozície teológov – tí, ktorí sa nebránia hovoriť o teológii inak ako o vede, sú ochotní akceptovať ju ako interpretačnú disciplínu. Napríklad Lonergan teológiu považuje skôr za umenie, než za vedu.⁵⁹⁸ I. Noble pripúšťa, že teológia nie je vedou v zmysle prírodných vied, ale zároveň nejakou vedou je. Pred termínom „veda“ dáva prednosť spojeniu „kritická reflexia“.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, princípy a kritéria*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013, čl. 46.

⁵⁹⁸ SRV. LONERGAN, B.J.F., *Method in theology*, University of Toronto Press, Toronto 1971, s. 26.

⁵⁹⁹ SRV. NOBLE, I., *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, CDK, Brno 2004, s. 15.

V opačnej línii je zaujímavé riešenie Pospíšila, ktorý navrhuje klasifikáciu vied na formálne, prírodné a kultúrne, teda interpretačné, ktoré pracujú s určitou mierou predporozumenia (u teológie je týmto predporozumením viera).⁶⁰⁰ Výhodu tohto delenia môžeme vidieť v rovnakom vzájomnom postavení všetkých disciplín zaoberajúcich sa kultúrou. (Ako ukážeme neskôr, sociologické disciplíny nie sú vedami bez predporozumenia, ktoré tak rady vyčítajú teológiu.) Túto líniu sledujú i citované texty MTK a konštitúcia Jána Pavla II. *Fides et ratio*.

V súvislosti so samotnými teologickými metódami sú úzko spojené pramene teológie, jej predmet a napokon výstupy. Ak ide o predmet, narážame na dva rozmery – teológia by mala byť jednak vedou o trojjedinom Bohu, jednak o našej participácii na jeho živote (nakoľko sa o imanentnej Trojici dozvedáme za náklade Trojice ekonomickej, teda stvorených prejavoch v dejinách spásy).⁶⁰¹ Aby teológia mohla sledovať svoj predmet, potrebuje pracovať s prameňmi. Hovoríme o dvoch konštitutívnych prameňoch, Písme a Tradícii, ktorá vyrastá na poli skúsenosti žitia Božieho slova. Toto žitie Božieho slova predpokladá osobnú skúsenosť s Bohom, ktorej podmienkou je viera. Dokument MTK *Teologie dnes* hovorí, že kultúru možno považovať za „locus“ – referenčný bod, ktorý sprostredkúva teológii predmet jej bádania.⁶⁰² Teológia tak ku kultúre môže pristupovať jednak ako ku skutočnosti, ktorá na jednej strane môže byť nositeľkou kresťanskej zvesti, no na strane druhej spadá do prirodzenosti, a teda je zaťažená nedokonalosťou. Toto nahliadanie nie je vlastné sociologickým disciplinám, ktoré pristupujú ku kultúre deskriptívne bez nároku na jej hodnotové pomeriavanie.

Ak by sme mali formulovať očakávané teologické výstupy, zmienim štyri:

⁶⁰⁰ Srv. POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, s. 138.

⁶⁰¹ Srv. *Tamtiež*, s. 22.

⁶⁰² Srv. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013, čl. 20.

K otázke vedeckosti teologických prác uvádza Machula dôležitú poznámku, keď rozlišuje teologické texty na vedecké a nevedecké podľa toho, či označujú svoje východisko a preukážu sa kontrolovateľným, teda napadnuteľným myšlienkovým postupom.⁶⁰³

Teológia má jednak ambíciu ďalej vplývať a formovať človeka, kultúru, teda okrem presahu do transcendentna je tu presah do praxe.

Od teologického bádania sa vždy neočakávajú závery s trvalou platnosťou. Teológia viac než iná veda počíta so stále adekvátnejším, pregnantnejším vyjadrením tajomstva.

Teológia a teda aj jej závery – na rozdiel od iných vied – nie je úplne autonómna, ale jej práca podlieha kontrole zo strany magistéria.

Pozrime sa na metódy. Vo svete sociologických disciplín môžeme nájsť celkom ustálený systém delenia metód podľa rôznych kritérií, podľa toho, čím sa výskum zaoberá (hovoríme o kvalitatívnom a kvantitatívnom výskume), podľa techník, miesta výskumu, postupu skúmania. V teológii, ak hovoríme o metóde, sa s takýmito najmenšími metódami stretáme zriedka – nie je to zaujímavá problematika, nakoľko indukcia a dedukcia, komparácia, syntéza a tak ďalej je predpokladaná vo väčšine vied. A teológia si nesie na pleciach väčšiu problematiku – to, čo nazýva metódami, v iných disciplínach stojí oproti metodike a metodológii. Ak hovorí o metóde induktívnej, alebo analytickej, tak v spojení s pozitívnou metódou – skúmaním prameňov, alebo intellectus fidei. Naopak analytickú metódu využíva v špekulatívnej teológii – premýšľaní obsahu viery. Ak však teológia hovorí o svojej metóde (metódach), spravidla tým myslí na vyšší komplex metód a pravidiel, ktoré nastavujú kritérium teologického bádania.

⁶⁰³ To znamená, že mystickým spisom sv. Terézie z Avily a priznáva označenie teológia rovnako ako Summe T. Akvinského, ale na rozdiel od Summy ich neoznačuje za vedecké. Srv. GALLUS, P., Orientující teologie: Poznámky k založení a struktuře teologie jako vědy, in GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007, s. 47.

Aby sme mohli lepšie vidieť, kedy do hry o termín pojem *kultúra* vstúpili sociologické disciplíny, venujme sa krátko vývoju tohto pojmu v histórii. Pojem pochádza z latinčiny. Zde môžeme nájsť slovo *colo, colere*, čo v preklade znamená *obrábať, pestovať*. Prvou vednou disciplínou, ktorá si termín prepožičia, sa stáva filozofia a to v roku 45 pred Kristom v *Tulských rozhovoroch* M. Tullia Cicera. Filozofia je tu nazvaná *kultúrou ducha*.⁶⁰⁴ Termín tu nie je systematicky premýšľaný, jeho úloha je deskriptívna – filozofia je tá, ktorá kultivuje ducha a naopak, kultúra odlišuje filozoficky uvedomelých ľudí od nevzdelancov.

Stredovek termín nepoužíva často, ak áno, vyznačuje sa silným mystickým obsahom.⁶⁰⁵ Nový záujem oň je vyvolaný až v 14. storočí, ktoré prepožičiava pojmu nový aspekt – kultúrou sa odteraz odlišuje príroda od toho, čo je výtvorom človeka.. Renesancia a humanizmus predstavujú návrat k Cicerovmu ponímaniu kultúry. Kultúra pozdvihuje ľudské schopnosti a vlastnosti. Možno tu badať prvý impulz pre rozlišovanie medzi prírodou a kultúrou. Prvýkrát bolo slovo kultúra použité v práci Samuela von Pufendorfa *Osm kníh o právu prirodzeném a právu národů* (1688) bez genitívnej väzby, ku kultivácii ľudských schopností pristupuje oblasť produktov (jazyk, veda, morálka, zvyky).

Prvé spojenie pojmov kultúra a dejiny prináša Voltaire. Dejiny kultúry sú tu dejinami ducha, ktorý sa oslobodzujú od náboženských predsudkov. Práca *Esej o mravoch a duchu národov* predznamenáva dve neskoršie línie – aspekt mravov (kultúrna antropológia, Herder) a prvok ducha (Hegel). V osvietenstve je akcent presunutý viac na zdokonaľovanie ľudských schopností než na stav a podmienky sociálneho života⁶⁰⁶ (K. F. Irving (1779), J. Ch. Adelung (1793)). Herder túto predstavu prekonáva, považujúc kultúru za adaptačný nástroj a univerzálnu vlastnosť celého ľud-

⁶⁰⁴ Srv. *Velký sociologický slovník*, heslo: Kultura, Karolinum, Praha 1997, s. 547. Srv. TANNER, K., *Theories of culture*, Fortress press, Minneapolis 1997, s. 3–24.

⁶⁰⁵ Srv. HRDÝ, L. – SOUKUP, V. – VODÁKOVÁ, A., *Sociální a kulturní antropologie*, SLON, Praha 1994, s. 65.

⁶⁰⁶ Srv. *Velký sociologický slovník*, heslo: Kultura, Karolinum, Praha 1997, s. 547.

stva. Už nevidí kultúrnosť iba v úzkom kruhu vzdelaných národov, ale kultúru priznáva všetkým národom. Oproti pozitívnej kultúry stavia civilizáciu s negatívnym nádychom. Herderom končí relatívne jednotné nahliadanie problematiky a možno sledovať Voltairom naznačené dve línie ponímania kultúry.⁶⁰⁷

Prvá línia je axiologická. Je sledovaná predovšetkým v teológii, filozofii, často v podvedomí jednotlivých ľudí. Pod kultúrou rozumie triedu vecí a javov, ktoré humanizujú a kultivujú človeka. Kultúra je hodnota, ktorá je pridaná k životu, je potrebné sa jej učiť, udržiavať ju. Je možné hovoriť o ideáli univerzálnej kultúry, ktorá je pre ostatné kultúry meradlom. Toto východisko neenesie nutne poznamenanie privilegovanosťou, Hladík hovorí, že týchto výskumov je prevažná väčšina a napr. v oblasti multikultúrnej výchovy považuje výsledky sledovania vzájomných vzťahov medzi majoritnou a minoritnou skupinou za dôležité.⁶⁰⁸

Korene axiologického ponímania kultúry siahajú do antiky, diel renesančných humanistov a nemeckých osvietenecov. Východiskom je Kantov kategorický imperatív a nahliadanie cieľa kultúrneho vývoja v mravne dokonalej bytosti. Štafetu preberá Hegel, ktorý prisudzuje kultúre ontologický význam a považuje ju za výsledok špecifického stupňa vývoja absolútneho ducha. Hegelova koncepcia podnietila vznik špekulatívnych kultúrno-historických konštrukcií 19. storočia, kde kultúrne periódy sú predstavené ako periódy epoch v dejinách.⁶⁰⁹ K vyčisteniu pojmu a jeho dnešnému chápaniu sa smerovalo cez Diltheyho, a potom Windelbanda a Rickerta (novokantovská škola), ktorý dal podnet k vzniku Kulturwissenschaft – vedy o kultúre. Axiologická línia vyrastá na pôde

⁶⁰⁷ SRV. SEDOVÁ, T., K pojmom ľudskej prirodzenosti a kultúry a k ich funkcii v sociálnom poznaní, in *Filozofia*, 63/8 (2008), s. 664.

⁶⁰⁸ SRV. HLADÍK, J., Paradigmatický dualismus ve výzkumu v multikulturní výchově, [online], [cit 11.4.2014], dostupné z: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:bKVIJud22t0J:www.ped.muni.cz/pedor/archiv/2009/PedOr09_4_ParadigmatickyDualismusVeVyzkumu_Hladik.pdf+%cd=8&hl=cs&ct=clnk&gl=cz&client=firefox-a.

⁶⁰⁹ SRV. HRDÝ, L. – SOUKUP, V. – VODÁKOVÁ, A., *Sociální a kulturní antropologie*, SLON, Praha 1994, s. 66.

nemeckej filozofie a v 20. storočí a medzi jej znaky možno zaradiť logicko-analytická poznávacia metóda a riešenie v rámci konkrétneho filozofického systému (v 20. stor. zvlášť otázka kultúrnych hodnôt rezonuje vo fenomenológii (Husserl, Ingaarden), existencializme (Heidegger, Jaspers, Sartre), filozofickej antropológie, personalizme a ďalších.

Naproti tomu stojí línia antropológická, ktorá vyšla z prostredia antropológie, sociológie, etnológie a psychológie a týmito disciplínami je všeobecne preferovaná pred ponímaním axiologickým. Antropológická línia predpokladá mnoho odlišných, špecifických kultúr, pričom deklaruje, že nedisponuje hodnotiacim aspektom. Kultúru vníma ako nevyhnutnú pre život. Impulzy k vzniku tejto línie vyslal Gustav Friedrich Klemm, a to svojou popisnou antropológickou definíciou, ktorou rozmer kultivovania posunul do úzadia a pozornosť obrátil späť k stavom a štádiám kultúry. Avšak autorom prvej formálnej antropológickej definície kultúry je anglický antropológ Edward Burnet Tylor. Jeho novátorstvo spočíva v tom, že do definície po prvýkrát zahrnul okrem pozitívnych hodnôt i nebiologické prostriedky a mechanizmy adaptácie na vonkajšie prostredie, čím si definícia podržala svoju relevanciu i v moderných antropológických teóriách kultúry. Kultúra je pre neho komplexným celkom, zahŕňajúcim poznanie, vieru, umenie, právo, morálku, zvyky a všetky ostatné uvyky, ktoré si človek osvojil ako člen spoločnosti. Toto ponímanie kultúry sa presadilo časom vo všetkých krajinách a disciplínach ako archeológia, etnografia, etnológia, kult. antropológia, sociológia a psychológia. V priebehu 20. stor. bol pojem rozvíjaný mnohými fil. školami (difuzionizmus, funkcionalizmus, konfiguracionizmus, štrukturalizmus a i.) V súčasnej sociológii je kultúra chápaná ako trieda metabiologických prostriedkov a mechanizmov špecifickej ľudskej adaptácie k vonkajšiemu prostrediu.⁶¹⁰

Antropológická línia sociologických odborov sa snaží presvedčiť, že metódy, ktoré používa, neobsahujú predpoklad viery ani

⁶¹⁰ Srv. *Velký sociologický slovník*, Karolinum, Praha 1997, heslo Kultura, s. 548.

inej hodnoty, ktorá by bola zakotvená v nejakom vopred danom systéme. Metódy, ktoré používajú, sú teda transparentné, logické, sledujú presný postup, výsledky sú verifikovateľné. Predpoklad, na ktorý však zabúdajú, je skutočnosť, že i za týmito metódami stojí nejaké filozofické zdôvodnenie. Voľba tohto filozofického stanoviska je vždy do určitej miery otázkou preferencií, nie je možné ju obhájiť absolútne. Z toho vyplýva, že výsledky sociologických disciplín je potreba vnímať v tomto kontexte voľby – sú teda podmienené, relatívne. Potom postup axiologickej línie nemôže na základe tohto kritéria byť viac považovaný za prekonaný, len preto, že iným spôsobom odpovedá na iné otázky.

Dokument MTK hovorí o predpokladoch, na ktorých je možné vybudovať dialóg medzi teológiou a humanitnými obormi:

„Na jednej strane platí, že náboženské studie jsou již začleněny do tkaniva teologických metod, protože nejenom exegeze a církevní dějiny, ale také pastorační a fundamentální teologie musí nutně zkoumat historii, strukturu a fenomenologii idejí, témat, náboženských obradů atd. Na druhé straně zase platí, že současné přírodní vědy a současná epistemologie na obecnější rovině doložily, že nikdy neexistuje čistě neutrální hledisko, na jehož základě se hledá pravda.“⁶¹¹

Ak môžeme formulovať, v čom sú teologické a sociologické metódy zjednotené, ide hlavne o tieto 4 oblasti, ako ich preberá od Fiorenzy: v úsilí o historickú presnosť, pojmovú prísnosť, systematickú jednotu a interpretačnú jasnosť.⁶¹² Samozrejme každá veda má svoje špecifiká – teológia obohacuje ostatné obory v skúmaní kultúry o vnútorný pohľad. Dokáže vnímať hlbšie a intenzívnejšie podstatu, čo znamená veriť – rozumie dejinám tej kultúry, ktorá je spojená s kresťanstvom, nakoľko ide o niečo, čo je jej vlastné.

⁶¹¹ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013, čl. 83.

⁶¹² SRV. NOBLE, I., *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, CDK, Praha 2004, s. 45.

Zároveň je veľkým prínosom teologického skúmania kultúry, že prináša do holých faktov zmysel, dáva človeku smer.⁶¹³ Pokiaľ by sme hovorili iba o vedeckom prínose tak, ako ho požaduje sektularizovaná spoločnosť, za zmienku stojí hermeneutika, ktorá do filozofie prichádza vďaka teológii, alebo princíp rozlišovania podľa ovocia.

Naopak prínosom sociologických disciplín, ktorý vyrastá z požiadavky sociologických metód kvantitatívneho výskumu, je objem dát, s ktorými teológia môže pracovať. Taktiež poskytuje teológii určitú spätnú väzbu, keď poukazuje na realie, ktoré možno nájsť i v iných kultúrach (trebárs ak ukazuje na rôzne formy ružencovej modlitby (modlitby na kamienkoch) u východných náboženstiev. Z tohto poukazu privádza k potrebe ekumenického a medzináboženského zmýšľania. Význam vedy pre teológiu možno vidieť tiež v tom, že jej pomáha „odhalovať poveru a brániť existenciálni skepsi ohľadne smyslu života.“⁶¹⁴ Macek síce hovorí o vzťahu teológie a prírodných vied, nie humanitných, ale podstata je analogická.

Ako sme ukázali, obe disciplíny majú svoje špecifické prínosy, zároveň možno ale hovoriť o ich určitom prieniku. Pre teológiu je spolupráca obohacujúca v mnohých ohľadoch, netreba ale zabúdať na upozornenie dokumentu MTK a s prínosom ostatných vedeckých disciplín pracovať na základe princípov a metód, ktoré sú teológii vlastné.⁶¹⁵

⁶¹³ TILlich, P., *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959, s. 7–9.

⁶¹⁴ MACEK, P., *Teologie mezi vědami*, in GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007, s. 213.

⁶¹⁵ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013, čl. 81.

Fenomén otcovstva a jeho význam vo svetle listov apoštola Pavla

Janka Pabáková

Úvod

Otcovstvo v súčasnosti prežíva hlbokú krízu. Je potrebné znovu sa zamyslieť nad jeho úlohou a funkciou v rodine a to hlavne vo vzťahu k deťom. Apoštol Pavel vo svojich listoch používa viaceré obrazy zo života rodiny, aby prostredníctvom nich vykreslil „rodinný“ vzťah voči veriacim, ako aj cirkvi vo všeobecnosti. Sám seba považoval za duchovného otca pre mnohých veriacich a duchovná rodina mala v jeho živote nezastupiteľné miesto. I my dnes môžeme čerpať z bohatstva duchovnej rodiny, ktorú v cirkvi nachádzame a ona nám smie byť inšpiráciou a hnacím motorom aj pre naše vlastné rodiny. Tento príspevok by rád formuloval význam duchovného otcovstva na základe jednotlivých teologických a antropologických aspektov duchovnej rodiny v listoch apoštola Pavla, jej celkový koncept a hodnotu a to nielen v minulosti, ale i v dnešnej modernej pluralitnej spoločnosti 21. storočia. Na obohatenie a podporenie jednotlivých Pavlových stanovísk k predmetnej téme sú v tomto príspevku použité aj iné literárne zdroje od kresťanských autorov.

Duchovná rodina z pohľadu apoštola Pavla

V Novej zmluve sa v listoch apoštola Pavla stretávame s fenoménom duchovnej rodiny. Pavel na viacerých miestach vo svojich listoch používa oslovenie *adelphoi* – bratia, resp. hovorí o bratskej láske. Ako o svojich bratoch hovorí konkrétne o ôsmych mužoch.

Patria medzi nich Kvartos (R 16, 23), Sostenes (1K 1, 1), Apollo (1K 16, 12), Timoteos (2K 1, 1; 1Te 3, 2; Fm 1, 1), Títus (2K 2, 13; Tt 1, 4), Tychikos (Ef 6, 21; Kol 4, 7), Epafrodit (F 2, 25) a Onezimos (Ko 4, 9). Ako o sestre hovorí konkrétne iba o Fěbe, diakonise v cirkevnom zbore v Kenchreách (R 16, 1). Pojem sestra potom používa vo všeobecnom význame (1K 7, 15). Ako o svojej matke hovorí o Rúfovej matke, ktorá i jemu bola matkou (R 16, 13). Pojmom otec označuje jedine Pána Boha⁶¹⁶, pričom oslovenie „Otec“ nesmieme oddeľovať od oslovenia „Pán“.⁶¹⁷

Viac krát píše o duchovných deťoch, na ktorých mu záleží, a kvôli ktorým trpí. Pavlovo duchovné otcovstvo potvrdzujú jeho slová: „...ja som vás evanjeliom splodil v Kristu Ježiši.“ (1K 4, 15b) Duchovné materstvo je úzko spojené s utrpením, ktorým apoštol Pavel prechádza. To potvrdzujú jeho slová: „Deti moje, pre ktoré znovu trpím pôrodné bolesti,...“ (Ga 4, 19a). Je veľmi zaujímavé, že o dcérach *expresis verbis* nehovorí, i keď iste aj ženy sú zahrnuté vo všeobecnom pojme tékna mou – deti moje. Ako o pravých synoch vo viere píše o Timoteovi (1Tm 1, 2) a Títovi (Tt 1, 4). Onezima označuje ako svoje dieťa, ktoré splodil vo väzení (Fm 1, 10). Z Pavlovho uhlu pohľadu je celá cirkev jednou veľkou duchovnou rodinou vo viere v Krista.⁶¹⁸

Duchovné otcovstvo

Jozef Heriban za základný biblický text, z ktorého vychádza duchovné otcovstvo u apoštola Pavla považuje text 1K 4, 14–21. Na jeho základe poukazuje na jedinečné postavenie a význam úlohy otca oproti úlohe vychovávateľov (gréc. *paidagógos* – 1K 4, 15).

⁶¹⁶ SRV. GALOT, J., *Náš milujúci Otec*, Dobrá kniha, Trnava 2001, s. 262; HAHN, S., *Otec, čo plní sľuby*, Redemptoristi, Bratislava 2008, s. 304.

⁶¹⁷ SRV. TILICH, P., Boh ako Pán a Otec, in *Systematická teológia*, Transcius, Liptovský Mikuláš 2009, s. 241–243.

⁶¹⁸ SRV. ROBINSON, D.W.B., „Rodina, domácnosť“, in *Nový biblický slovník*, Návrat domů, Praha 1996, s. 871. „Túto predstavu potvrdzuje i charakteristika veriacich ako adoptovaných synov (R 8, 15–17), či správcov a šafárov (1 Pt 4, 10).“

Bruce uvádza, že „Paidagogos bol osobný sprievodca, ktorý do-
prevádzal chlapca, vzal ho do školy a späť domov, počúval jeho
prednesy, učil ho dobrým spôsobom a celkovo naň dohliadal; bol
k tomu oprávnený, ale jeho a otcov vzťah k chlapcovi bol neporov-
nateľný.“⁶¹⁹ Hoci úloha vychovávateľov bola dôležitá, predsa ne-
mohli nahradiť otca a to aj keby ich bolo niekoľkonásobne viac.⁶²⁰

Pavlovo duchovné otcovstvo sa opiera o úlohu, ktorú apoštol
zohráva v duchovnom živote jednotlivca, pričom „...otcovstvo je
predovšetkým duchovné povolanie.“⁶²¹ Potvrdzujú to jeho slová
„...veď ja som vás evanjeliom splodil v Kristu Ježiši.“ (1K 4, 15b)
Plodenie znamená prenášanie života, v tomto prípade sa myslí na
život duchovný.

V tomto procese je kľúčovým Božie slovo, čo potvrdzuje Jo-
zef Heriban: „...v prenášaní života milosti bude Boží služobník
plodný v takej miere, v akej prenáša Božie slovo tým, čo ho počú-
vajú. ... Skrze Božie slovo, ktoré Apoštol zasial do srdc veriacich
ako plodné semeno, stali sa novým stvorením, duchovnými deťmi,
ktoré on splodil v Kristovi mocou autentického duchovného ot-
covstva.“⁶²² Predložka *ev – v* poukazuje na to, že „...bez Krista,
Pavel nič nemohol splodiť.“⁶²³

Práve v tom spočívala výnimočnosť vzájomného vzťahu Pavla
a veriacich v Korinte. „Pretože Pavel ‚splodil‘ Korintanov, práve
tým je zvláštny a špecifický vzťah Pavla ako duchovného otca ku
Korintským a v podstate v tomto prípade môžu mať iba jedného
takéhoto otca.“⁶²⁴ Vytvorením takéhoto vzájomného vzťahu na
duchovnej rovine sa realizuje Božia vôľa, pričom je dôležité, aby

⁶¹⁹ BRUCE, F.F., *The new century bible commentary I, II Corinthians*, Marshall, Mor-
gan & Scott, London 1984, s. 51.

⁶²⁰ ŠIV. AUGUSTYN, J., *Otcovstvo: Pedagogické a duchovné aspekty*, Dobrá kniha,
Bratislava 2005, s. 317.

⁶²¹ GRUCHALOVÁ, L., *Otcovstvo, dar a poslanie*, Zrno, Dolný Kubín 2001, s. 122.

⁶²² HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 92.

⁶²³ LENSKE, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the
Corinthians*, The Wartburg Press, Columbus 1946, s. 195.

⁶²⁴ LENSKE, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the
Corinthians*, The Wartburg Press, Columbus 1946, s. 195.

v ňom vládla „...vnútorná sloboda a hlboká vzájomná dôvera postavená na nasledovaní Ježiša Krista.“⁶²⁵

Pavlovo duchovné otcovstvo vychádza z Božieho otcovstva a „Toto otcovstvo je zdrojom všetkých ostatných.“⁶²⁶ O tomto vzájomnom prepojení Jozef Heriban konštatuje: „Tak ako celý ľudský rod pochádza z Božieho stvoriteľskej činnosti, aj každé ľudské otcovstvo nie je ničím iným, ako účasťou na moci a odrazom moci a schopnosti, ktorá výlučne patrí Bohu. Ak je to pravda v oblasti prirodzeného otcovstva, o to viac to platí o duchovnom otcovstve, v poriadku Božej milosti (porov. Ef 4, 6; 1 K 15, 50; R 8, 5–6).“⁶²⁷

Vzájomné úzke prepojenie duchovného a Božieho otcovstva potvrdzuje aj Juraj Sedláček, ktorý zároveň poukazuje na závislosť duchovného otcovstva od otcovstva Božieho. Hovorí: „...dôležitým faktom duchovného otcovstva je jeho účasť na plodnosti Boha Otca. Zatiaľ čo Boh Otcom je, človek sa otcom stáva. Duchovný otec má na božom otcovstve účasť predovšetkým preto, že je plodný v duchu. Keďže sa duchovné otcovstvo vždy vzťahuje na plodenie Krista v ľudských srdciach, je duchovný otec obyčajným nástrojom a zároveň znamením Božieho otcovstva.“⁶²⁸

Ovocím duchovného otcovstva je veriaci kresťan a ono vychádza, poukazuje, potvrdzuje, a zároveň je závislé na Božom otcovstve. Duchovné otcovstvo prináša na tento svet nový život v podobe veriaceho kresťana.

Duchovné materstvo

Za fundamentálny biblický text v prípade duchovného materstva možno považovať Ga 4, 19. V ňom apoštol Pavel označuje kresťanov ako svoje duchovné deti, „...pre ktoré znovu trpím

⁶²⁵ SEDLÁČEK, J., *Otcovstvo: problém alebo výzva?*, Don Bosco, Bratislava 2010, s. 98.

⁶²⁶ GALOT, J., *Náš milujúci Otec*, Dobrá kniha, Trnava 2001, s. 255.

⁶²⁷ HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 92.

⁶²⁸ SEDLÁČEK, J., *Otcovstvo: problém alebo výzva?*, Don Bosco, Bratislava 2010, s. 102.

pôrodné bolesti, dokiaľ Kristus nebude sformovaný vo vás,...“ (Ga 4, 19) Tento obraz duchovného materstva spojený s utrpením podporuje koncept duchovného otcovstva, v niektorých aspektoch je dokonca silnejší. Pavel ním zdôrazňuje svoju lásku a starostlivosť o veriacich.

Podľa Heribana duchovné materstvo „...slúži na vyjadrenie pomalého a postupného stvárňovania Krista vo veriacich, pričom sa zdôrazňuje životne dôležitý význam jednoty veriacich s Apoštolom.“⁶²⁹ Apoštol však na rozdiel od prirodzeného poriadku „...môže znova darovať Kristov život tým, ktorí ho stratili, a môže naprávať odchýlky a deformácie viery, lebo jeho prostredníctvom pôsobí Boh.“⁶³⁰ Tu vidieť, akú dôležitú úlohu mali a majú duchovní otcovia a duchovné matky a to až do súčasnosti.⁶³¹ Veď ich úlohou bolo nielen prinášať nový život na tento svet v podobe veriacich kresťanov, ale aj naprávať chyby a pokrivenia, ktoré v duchovnom živote nastali. V tomto je ich úloha širšia ako úloha rodičov v prirodzenom poriadku, keďže v ňom nie je možné znovu prinavrátiť život svojim deťom, alebo napraviť niektoré vrodené deformácie.

Tretím aspektom duchovného materstva je bolesť spojená s pôrodom.⁶³² Bolesť a utrpenie je neodlučiteľne spojené so službou v cirkvi. Podľa Heribana „...práca, utrpenie a obeť apoštolov sú *conditio sine qua non* (nevyhnutnou podmienkou) pre zrod Krista v ľuďoch.“⁶³³ Veľa ľudí sa snaží vyhnúť bolesti a utrpeniu v živote a to platí aj v duchovnej oblasti. Na príklade apoštola Pavla však vidieť, že obeť a bolesť je súčasťou, a zároveň predpokladom k úspešnej pastorácii.

Posledným aspektom je Pavlova totožnosť s Kristom, pričom apoštolova práca vyžaduje obeť a utrpenie za jeho duchovné

⁶²⁹ HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 96.

⁶³⁰ HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 96.

⁶³¹ SRV. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV, *Eucharistická poklona za posvätenie kňazov a duchovné materstvo*, SVV, Trnava 2009, s. 45.

⁶³² SRV. LENSKEI, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians*, The Wartburg Press, Columbus 1946, s. 228.

⁶³³ HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 96.

deti.⁶³⁴ Táto skutočnosť podporuje a posilňuje vyššie uvedené aspekty duchovného materstva. Tak ako sa Kristus nevyhol bolesti a utrpeniu, tak sa mu nemôže úplne vyhnúť ani ten, čo Ho úprimne nasleduje.

Konkrétne prejavy života duchovnej rodiny

Poslanie rodičov sa nekončí narodením dieťaťa, ale práve v tomto okamihu môžu začať ešte viac a intenzívnejšie naplňať svoje rodičovské poslanie.⁶³⁵ Aj nový duchovný život potrebuje starostlivosť a výchovu, kým dospeje k zrelosti. Apoštol Pavel tak robil vyučovaním a povzbudzovaním. On, ako duchovný otec, je zároveň aj vzorom a normou správania a kresťanského učenia pre veriacich. To potvrdzujú slová R. C. H. Lenski: „Pavlove milované deti v Korinte budú jeho deťmi a Pavel bude pre nich ako otec, ktorý založil ich cirkevný zbor, ak sa budú pridŕžať jeho pôvodného učenia.“⁶³⁶ Jeho otcovská výchova sa prejavuje aj v napomínaní (1K 4, 14), v radách, či upozorneniach. V prvom rade je však pre neho charakteristická láska ako základný predpoklad jeho apoštolátu. Prostredníctvom nej ľudia spoznávajú Božiu lásku. Úprimná láska je znakom a dôkazom Pavlovho duchovného otcovstva⁶³⁷ a ani kresťania nesmú na ňu zabúdať ako na základný prejav živej kresťanskej viery.

Marko Ivan Rupnik charakterizuje duchovného otca ako osobu plnú Ducha Svätého. Je to zároveň človek, ktorý má poznávajúce srdce a schopnosť rozlišovania. Duchovný otec učí a čerpá z tradície a je to niekto, kto slúži Bohu a blíznym. Modlí sa s druhými

⁶³⁴ SRV. HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 97.

⁶³⁵ SRV. VERNY, T. – KELLY, J., *Tajomný život dieťaťa pred narodením*, SPN, Bratislava 1997, s. 35.

⁶³⁶ LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, The Wartburg Press, Columbus 1946, s. 197.

⁶³⁷ SRV. HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995, s. 95.

a za druhých. Interpersonálny vzťah medzi duchovným otcom a daným veriacim slúži ako miesto spoznávania Boha⁶³⁸ a priestor na uzdravenie minulosti, pričom duchovný otec je svedkom milosrdenstva. Jeho úlohou je zverovať život druhých ľudí Bohu. Počas vzájomného stretnutia je potrebné zo strany duchovného otca sa modliť a neposudzovať.⁶³⁹

V dejinách cirkvi sú však aj duchovné matky ako tie, ktoré uskutočňujú duchovné vedenie v živote jednotlivca.⁶⁴⁰ Ich úlohy a charakteristiky sú analogické s duchovnými otcami. Duchovná dimenzia rodičovstva je povolaním pre všetkých veriacich, pričom mnohí z nich sú povolaní aj do biologického rodičovstva.⁶⁴¹ O duchovnej rodine teda možno hovoriť na úrovni všeobecného kňazstva všetkých veriacich.

Konkrétne formy duchovnej rodiny v dejinách cirkvi

V dejinách cirkvi sa duchovná rodina v súlade prejavovala rozličnými spôsobmi. Jednou zo základných foriem bolo duchovné vedenie, z ktorého sa neskôr vyvinula ušná spoveď. Kňazi sú označovaní ako duchovní otcovia svojich veriacich.⁶⁴² V cirkvi je bežné oslovenie veriacich bratia a sestry. Zaujímavým prejavom duchovného materstva je starostlivosť, modlitby a obeta za kňazské a rehoľné povolania.⁶⁴³ V kontexte kňazstva je to tzv. sviatosťné bratstvo (*KKC* 1568).

⁶³⁸ SRV. MUCHOVÁ, L., *Úvod do náboženskej pedagogiky*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994, s. 79.

⁶³⁹ SRV. RUPNIK, M.I., *O duchovným otcovstvom a rozlišovaním*, Centrum Aletti, Olomouc – Velehrad 2001, s. 19–38.

⁶⁴⁰ SRV. JARAB, J., *Úvod do sviatosti: Svedectvo svätého Písma a tradície*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 1995, s. 253.

⁶⁴¹ SRV. SEDLÁČEK, J., *Otcovstvo: problém alebo výzva?*, Don Bosco, Bratislava 2010, s. 102.

⁶⁴²

⁶⁴³ SRV. KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV, *Eucharistická poklona za posvätenie kňazov a duchovné materstvo*, SVV, Trnava 2009, s. 45.

Dr. Martin Luther hovorí o Duchu Svätom ako o našej duchovnej matke: „On je matkou, ktorá každého kresťana rodí a chová slovom Božím, ktoré On zjavuje a zvestuje, osvecuje a zapalať srdcia, aby ho pochopili, prijali, na ňom videli a ho zachovali.“⁶⁴⁴ Robí tak skrze kresťanskú cirkev, odpustenie hriechov, vzkriesenie tela z mŕtvych a večný život. Aj o cirkvi, a nielen konkrétnej osobe možno hovoriť ako o duchovnej matke, ktorá sa stará o veriacich ako o svoje deti a skrze svoje dary a bohatstvo im dáva všetko potrebné pre život. Robí tak však práve skrze jednotlivých veriacich.

Koncept duchovnej rodiny vyzýva a vedie k zvýšenej citlivosti, empatii, starostlivosti a záujmu voči potrebám iných ľudí, hlavne tých, ktorí sú sami, opustení a nachádzajú sa v ťažkej sociálnej situácii. V zmysle Kristovho príkladu lásky sa Jeho nasledovníci musia zaujímať aj o ľudí, ktorí stoja na okraji cirkvi alebo mimo nej.

Záver

Fenomén duchovnej rodiny je nepopierateľnou súčasťou teológie apoštola Pavla. Jeho život ako život duchovného otca je vzorom, a súčasne normou kresťanského života. Apoštol ako ten, skrze ktorého uverili mnohí kresťania v rannej cirkvi, zaujíma jedinečné miesto v živote jednotlivých cirkevných zborov. Jeho duchovné rodičovstvo prináša so sebou zodpovednosť a starostlivosť o tieto kresťanské zhromaždenia. Je spojené s utrpením a obetou za duchovné deti. Bolesť, ktorú musí pre ne apoštol Pavel znášať, je neodlučiteľnou a nevyhnutnou súčasťou jeho služby podľa vzoru Ježiša Krista.

Fenomén duchovnej rodiny prináša konkrétny dopad do života každého kresťana a jeho správania sa k druhým ľuďom. Vedie ho k odpútaniu sa od prílišného zamerania sa na svoje vlastné potreby a vlastné ego smerom k Bohu a k druhým ľuďom, pričom Hospodin vždy zostáva ako Ten, ktorý je Zdrojom a Silou pre takýto spôsob života.

⁶⁴⁴ LUTHER, M., Veľký katechizmus, in *Symbolické knihy*, Tranoscius, Liptovský Mikuláš 1992, s. 227.

Malý trebník a Eucharistia – začiatok plného zjednotenia v Kristovi

Martin Tkáč

Úvod

Cirkevný liturgický lexikón odvolávajúc sa na lat. *initiatio* hovorí o uvedení do náboženského spoločenstva, ktoré sa uskutočňuje osobitým obradom. Toto uvedenie má tri časti: symbolické pretrhnutie doterajšieho stavu, skutočnú zmenu doterajšieho stavu a uvedenie do nového stavu.⁶⁴⁵ Na základe tejto všeobecnej definície, tak môžeme vymedziť termín „*kresťanská iniciácia*“, ktorý znamená „*jednotné a nedeliteľné slávenie vstupu do života v Kristovi, do spoločenstva, ktoré v ňom žije. Tento vstup, ktorý sa začína prvým povolaním k viere, dosahuje svoj vrchol v paschálnom tajomstve Krista, do smrti ktorého sme boli ponorení, aby sme vstali z mŕtvych v jeho vzkriesení, ktoré nás robí Božími synmi a chrámami Svätého Ducha. „Pomazanie“ Svätým Duchom pre dielo Kráľovstva stali sme sa hodnými zúčastňovať sa na hostine Kráľovstva*“.⁶⁴⁶ Inými slovami máme pred sebou trojicu svätých tajomstiev (sviatostí): krst, myropomazanie (birmovanie) a Eucharistiu. Tieto tri sväte tajomstvá boli od začiatku Cirkvi vnímané v jednote a to aj v jednote ich vysluhovania.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ Srv. MIZ, R., Cerkovni liturgijno-liturgični leksikon, Ruské slovo, Nový Sad, 2011, s. 147.

⁶⁴⁶ KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI, *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1998, s. 36.

⁶⁴⁷ To, že sa krst, myropomazanie a Eucharistia udeľovali v prvých troch storočiach spolu, nám potvrdzujú záznamy cirkevných spisovateľov ako sv. Cypriána, sv. Augustína, Nicefora atď. Srv. HOSPODÁR, M., *Iniciačné sviatosti v Košickom apoštolskom exarcháte*, in AA.Vv., *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*, GTF PU, Prešov 2007, s. 168.

Preto Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo všeobecnosti udeľuje aj deťom krst a myropomazanie spolu a to niekoľko dní po narodení. Aby sa však dodržala jednota iniciácie, tak aj Eucharistia by sa mala udeľovať čo najskôr po predchádzajúcich dvoch tajomstvách. Udeľovanie tretieho iniciačného tajomstva spolu s krstom a myropomazaním sa na našom území začína pozvoľna opäť objavovať a zavádzať do praxe. No stále prevláda prax prvého vysluženia Eucharistie deťom vo veku siedmeho či ôsmeho roku.⁶⁴⁸

Malý trebník I

Malý trebník I (ďalej len MT) je bohoslužobná kniha na vysluhovanie svätých tajomstiev používaná v Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Nenájdeme tu však tajomstva kňazstva a Eucharistie⁶⁴⁹, ktoré sú uvedené v iných bohoslužobných knihách.

Texty MT slúžia na hlbšiu teologickú reflexiu.⁶⁵⁰ Jeho jednotlivé modlitby ako aj etapy slávenia nám odkazujú na čas i miesto, ktoré v živote človeka a kresťana zohrávajú dôležitú úlohu. Sväté tajomstvá sa týkajú všetkých etáp a dôležitých chvíľ kresťanského života. Pretože dávajú životu viery kresťanov vznik a rast, uzdravenie a poslanie. Ak to úplne zjednodušíme tak majú význam už len z pozície duchovnej pomoci človeku ale aj pre jeho praktický život.

Pozrime sa na jednotiace časti iniciačných tajomstiev upriamujúcich pozornosť na Eucharistiu, tak ako ich uvádza MT. Niektoré miesta by sme mohli označiť za úplne zrozumiteľné a jasne ukazujúce na Eucharistiu. Niektoré sú implicitného charakteru, skôr

⁶⁴⁸ Srv. ČITBAJ, F., Iniciačné sviatosti v Kódexe kánonov východných cirkvi a právnych zvykoch Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, in AA.Vv., *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*, GTF PU, Prešov 2007, s. 89.

⁶⁴⁹ V trebníku sa uvádza iba podanie Eucharistie chorému a poriadok udelenia Eucharistie veriacemu mimo sv. liturgie.

⁶⁵⁰ Srv. MOJZEŠ, M., Malý trebník ako výzva na prehĺbenie teológie sviatostí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, in *Orientalia et occidentalia. Sväté tajomstvá na kresťanskom východe*, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Košice 2008, s. 12–13.

vyjadrujúce symboliku. Naznačujú toto prepojenie vyplývajúce z textu modlitby, no niektoré takéto miesta sú skôr rituálneho charakteru a nedotýkajú sa priamo textu modlitieb. Dotkneme sa však len niektorých.

Pretrhnutie doterajšieho stavu

Modlitby na prvý deň, keď žena porodila dieťa

Túto *predfázu* iniciácie by sme mohli nazvať vzhľadom na dieťa aj pastoračno-prípravnou pre rodičov pred udelením tajomstva krstu. Samotný názov hovorí, že obsahom sú modlitby, ktoré kňaz prednáša v deň pôrodu, hoci dišpenzy číslo 1 a 2⁶⁵¹, hovoria, že sa ich kňaz nemusí nevyhnutne modliť, alebo ak sa ich modlí, tak sa ich nemusí modliť presne v daný deň pôrodu.

V samotnej 1. kapitole sa stretávame s 3 modlitbami, ktorých objektmi príhovoru sú v prvom rade rodička a dieťa ale aj tí, ktorí pomáhali pri pôrode ako aj celý dom (rodina), v ktorom sa narodilo dieťa. Na tomto mieste postačí ak vzhľadom na oblasť skúmania upriamime pozornosť na jednu vetu 1. modlitby: „*Chráň ju i (toto) dieťa, ktoré porodila, a skry ju v tóni svojich krídel odtiaľ až do jej konečného zvršenia.*“ Text jasne hovorí o smerovaní matky ku *konečnému završeniu* a zároveň tento text môže odkazovať na ukončenie dní očisťovania alebo privedení dieťaťa ale aj seba samej k Eucharistii. Pretože počas 40 dní (šestonedielka) od pôrodu, mala matka zostávať doma. Tento zvyk, bol na našom území na niektorých miestach ešte donedávna dodržiavaný. Samozrejme pokiaľ išlo o jednoduchý ľud, ten si toto obdobie spojil s rôznymi poverami.⁶⁵² Preto Cirkev ponúkla v týchto modlitbách prvých

⁶⁵¹ Srv. Dišpenzy k prvým dvanástim kapitolám MT ako ich schválila rímska Kongregácia pre východné cirkvi. Srv. *Malý trebník*, Petra, n.o., Prešov 2006, s. 119.

⁶⁵² Z veľkého daru dieťaťa a z jeho prílišnej ochrany dochádzalo k pohanským praktikám. Tento nebezpečný čas trval do krstu dieťaťa. Srv. VANOVČANOVÁ, S., Šestonedelie v minulosti, [on line], [cit. 14.2.2014], dostupné z: <http://najmama.aktuality.sk/clanok/223789/sestonedelie-v-minulosti/>; Hoci by sme tieto praktiky nazvali zavádzajúcim názvom biela mágia, stále ide o hriech proti nábožnosti

kapitol tzv. predkrstné exorcizmi.⁶⁵³ Odhliadnuc od zlých praktík spojených s poverami, ktoré vidíme aj dnes (červená stužka), obdobie šestonedielky bolo a aj má byť pre matku obdobím regenerácie⁶⁵⁴, čo sa dá vyčítať aj z praktík používaných v minulosti hoci spojenými s poverami.⁶⁵⁵

Druhým bodom, na ktorý nás odkazuje druhá modlitba v poradí je text: „*A dieťa, ktoré sa jej narodilo, uznaj za hodné pokloniť sa pred tvojím pozemským chrámom, ktorý si pripravil na oslavu svojho svätého mena.*“ Táto veta je už priamym a jasným smerovaním ešte nepokrsteného dieťaťa do chrámu. Odkazuje tak na nasledujúce obrady, ktoré sa budú konať a smerovať k úplnému zjednoteniu s Kristom fyzicky ale aj duchovne.

Modlitba na označenie dieťaťa znamením kríža, ktoré na ôsmy deň po svojom narodení prijíma meno

Obrad už má liturgickú štruktúru a biblicky nám pripomína telesnú obriezku dieťaťa Ježiša po ôsmich dňoch po narodení, ako aj to, že v ten deň dostal aj meno (porov. Lk 2,21a). Liturgický charakter naznačuje, že dieťa je už na ceste do Cirkvi.⁶⁵⁶ Samotný spôsob udelenia mena ako aj znamenie kríža na jeho čele, ústach

a v konečnom dôsledky to vyjadruje neveru Bohu. Cirkev s takýmito prejavmi preto nemôže súhlasiť. Sv. Ján Zlatoústý v svojich inštrukciách pre katechumenov uvádza, aby sa katechumen, ale aj kresťan zbavil týchto praktík, pretože sú dielom Satana, ktorý chce zviest duše. Človeku tak stačí vyzbrojiť sa Kristom a mocou jeho kríža. Srv. JOHN CHRYSOSTOM, *Instructions to Catechumens*, [on line], [cit. 16.2.2013], dostupné z: <http://www.grtbooks.com/exitfram.asp?id=0&yr=347&a-a=CH&at=AA&ref=chrysostom&URL=http://www.newadvent.org/fathers/1908.htm>; Viac na túto tému MARETTA, J., *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*, EriV, Prešov 2012, s. 109.

⁶⁵³ Srv. MARETTA, J., *Odpoveď Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*, EriV, Prešov 2012, s. 244–245.

⁶⁵⁴ Srv. KOLKOVÁ, T., Šestonedelie, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://www.vasgynekolog.sk/sestonedelie>.

⁶⁵⁵ Matka, rodička počas šestonedielky nemohla robiť ťažké práce. Srv. BEŇUŠKOVÁ, Z., Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom: šestonedielka, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2811>.

⁶⁵⁶ Srv. KORMANÍK, P., *Žákladné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1996, s. 8–9.

i hrudi v sprievode modlitby, ktorú možno tiež označiť za predkrstný exorcizmus, nás privádza k centru nášho bodu skúmania. Modlitba totiž obsahuje text: „*Keď bude v príhodnom čase pripojený (alebo pripojená) k tvojej svätej cirkvi a zdokonalený (alebo zdokonalená) veľkolepými tajomstvami tvojho Krista, daj, Pane, aby tvoje sväté meno zostalo nad ním (alebo ňou)*...“ Text jasne hovorí o iniciačných tajomstvách. Zreteľne sa prosí o to, aby dieťa bolo pripojené k svätej cirkvi. Inými slovami bolo pokrstené, a keďže Východ udeľuje krst s myropomazaním⁶⁵⁷, tak bolo aj pomazané sv. myróm. V zapätí sa prosí o to, aby bolo aj zdokonalené veľkolepými tajomstvami Krista, čo jasne ukazuje na Eucharistiu. Tým sa vyjadruje viera, že prvé sv. tajomstvo je nevyhnutné a stojí na prvom mieste, no smeruje k Eucharistii, k tajomstvu zdokonaľovania kresťana.

Modlitby nad ženou – rodičkou po štyridsiatich dňoch

Privedenie dieťaťa do Cirkvi, ktoré je ešte nepokrstené sa nazývalo „*vocerkovleniem*“.⁶⁵⁸

Najzreteľnejšie k Eucharistii je však v tejto kapitole upriamená práve posledná štvrtá modlitba. Obraz, ktorí je v ňom vyjadrený ukazuje na Izaiášovo videnie, ktoré opisuje vo svojej knihe v 6. kapitole⁶⁵⁹. Vybraný text modlitby znie: „*Predobraz tohto tajomstva, zjavený u spomenutého proroka cez kliešte a uhlík, sme pochopili a my, veriaci, z milosti ho napodobňujeme. Ty sám, Pane, ktorý ochraňuješ deti, požehnaj teraz aj toto dieťa a spolu s ním jeho rodičov a krstných rodičov (ak nie je pokrstené povedz toto: a v príhodnom čase ho uznaj za hodné*

⁶⁵⁷ Iba vo výnimočných prípadoch hroziacej smrti, sa môže krst vykonať samostatne.

⁶⁵⁸ V našich podmienkach sa chápe vocerkovlenie ako uvedenie dieťaťa do cirkvi, ale v starších euchologionoch sa spomína, že tento termín bol určený pre obrad očisťovania matky, ktorá po štyridsiatich dňoch prišla sa očistiť a prijať Eucharistiu. Srv. KORMANÍK, P., *Základné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1996, s. 24–25; Problematiku tejto časti uvádzania matky, či dieťaťa do Cirkvi naznačuje aj dvojité chápanie samotného sviatku *Stretnutia nášho Pána Boha a spasiteľa Ježiša Krista (so Simeonom)*, sláveného 2. februára. Srv. BOHÁČ, V., *Liturgický rok v byzantskom obrade*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2013, s. 149–150.

⁶⁵⁹ Srv. Iz 6, 6–7.

znovuzrodenia z vody a z Ducha...“ Sv. Efrém Sýrsky vidí v tomto obraze Izaiáša jasný predobraz Eucharistie, keď vysvetľuje ako serafín kliešťami vzal uhlík a zľahka sa dotkol perí proroka, čím ho očistil. Oproti tomu kresťan sa však dotýka uhlíka, ktorým je sám Kristus, a nie len to, on ho aj požíva.

Máme naozaj dôvod sa domnievať, že keď modlitba hovorí o predobraze a „*my veriaci ho napodobňujeme*“, tak sa tu hovorí o sv. prijímaní.

Pre podporu mienky, že tento Izaiášov text cirkevní Otcovia čítali eucharisticky, teda v spojitosti s liturgiou, potvrdzuje napr. modlitba vo sv. liturgii pri prijímaní kňaza. Kňaz hovorí: „*Hľa, čo sa dotklo mojich perí, sníma moje neprávosti a očisťuje ma od hriechov.*“⁶⁶⁰ Liturgický text sa tak stal reлектúrou biblického textu a v tomto kontexte mu dáva zmysel.

Skutočná zmena doterajšieho stavu a uvedenie do nového stavu

Postup pri svätom krste a pri svätom myropomazaní v skrátenej forme

Táto kapitola sa skladá z troch častí:
Modlitba na ustanovenie ohláseného,
Postup pri sv. krste,
Postup pri sv. myropomazaní.

My sa dotkneme len tretieho bodu.

Ad 3) Postup pri sv. myropomazaní

Myropomazanie v západnom obrade nazývané sviatosťou birmovania sa vo východnom obrade, tým že sa vysluhuje spolu s krstom, nazývalo aj *dvojsviatosťou*. KKC tiež chváli starú prax

⁶⁶⁰ *Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, Prešov 1998, s. 68–69.

Východu sláviť iniciačné tajomstvá spolu, čo ukazuje na jednotu uvádzania do kresťanského života. (porov. KKC 1290–1311).

MT najvýraznejšie túto jednotu sv. tajomstiev ukazuje v modlitbe sv. myropomazania. Celá modlitba hovorí o troch iniciačných tajomstvách. No my z nej vyberieme len túto vetu:

Tý sám, Vládca, dobrotivý Kráľ všetkého, daruj mu (alebo jej) aj pečať daru tvojho svätého ducha i účasť na svätom tele a drahocennej krvi tvojho Krista.“

Okrem už spomenutej jednoty troch iniciačných tajomstiev si nemožno nevšimnúť prosbu o účasti na Eucharistii, ktorá sa tak stáva vyvrcholením iniciácie a začiatkom života v Kristovi, ktorý umožňuje sa stať synom a dedičom, či dcérou a dedičkou nebeského kráľovstva.

Obrad myropomazania po slovách: „*Pečať daru Svätého Ducha. Amen.*“ A súčasného mazania prijímateľa tohto tajomstva pokračuje liturgickým spevom „*Ktorí ste v Krista pokrstení, Krista ste si obliekli. Aleluja.*“ a poriadkom ako na sv. liturgii. Po prečítaní apoštola, po stati z listu Rímanom, zač.⁶⁶¹ 91 (R 6, 3–11) nasleduje obrad mirstvovania⁶⁶², a trojité aleluja bez veršov a následne Evanjelium podľa Matúša zač. 116 (Mt 28,16–20). Určené state zo Svätého písma hovoria o živote v Kristovi i o tom, že máme krstiť a učiť a zachovávať všetko čo prikázal Kristus, ktorý je s nami po všetky dni až do skončenia sveta. Nemožno tak nevidieť v tejto súvislosti aj spojitosť s Kristovým príkazom: „*Toto robte na moju pamiatku*“ (1K 11, 24), ktorý dal pri poslednej večeri.

⁶⁶¹ *Začalo* – predpísané čítanie na bohoslužbách, hlavne na božskej liturgii. BOHÁČ, V., *Krátky liturgický slovník*, Vydavateľstvo Petra, Prešov 2002, s. 30.

⁶⁶² „*Vnímajme! Pokoj všetkým! Premúdrosť vnímajme.*“ V trebníku toto mirstvovanie nie je uvedené, ale predpokladá sa. Srv. Mojžiš, M., *Praktické poznámky a návrhy k vysluhovaniu sviatostí podľa Malého trebníka*, [on line], [cit. 1.3.2014], dostupné z: http://www.greckokatolicirakovec.infomi.sk/liturgika/prakticke_poznamky_k_MT.pdf.

Záver

Mali sme pred sebou tri body iniciácie, ktoré obsahovala definícia liturgického slovníka. Obrady a modlitby MT ich pekne vystihujú. 1. Pretrhnutie doterajšieho stavu. Jedná sa o prvé štyri kapitoly MT charakteristické, svojimi exorcizmami, ktoré vyjadrujú cestu do chrámu, do Cirkvi k Eucharistii. 2. Skutočná zmena doterajšieho stavu. Tu by sme mohli zadeliť sv. tajomstva krstu. Pokiaľ krst spôsobuje reálnu zmenu človeka a vyjadruje ju skôr v obradovej, symbolickej rovine. 3. Myropomazanie už privádza k Eucharistii jasne. Uvádza tak kresťana do nového stavu. Krst je skutočnosť zmeny, myropomazanie je skutočnosť života, v ktorom sa má kresťan živiť Kristom, ku ktorému privádza Svätý Duch.

VII. Religionistika a filosofie

The history of the Muslim Brotherhood in Western Europe

Lilla Balazs

Introduction

The Muslim Brotherhood is one of the biggest and the most influential Islamic organization on the world.⁶⁶³ However, Ikhwan did not view itself as a political party but rather as a grass-root political movement. The key of their success was the effective charity and social support among Egyptians.⁶⁶⁴ They got into those spheres of society where the government had never got⁶⁶⁵: they built schools, hospitals, factories and welfare societies, and distributed food so that it could attract a large following.⁶⁶⁶ As the principles of the movement say: there is no distinction between religious and secular law, or the citizen and the believer, thus establishing a single state and society governed by Islam is possible. Through the creation of various organizations the Muslim Brotherhood was

⁶⁶³ LEIKEN, R.S. – BROOKE, S., The Moderate Muslim Brotherhood, in *Foreign Affairs*, March/April 2007, Vol. 86, Issue 2, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.foreignaffairs.com/articles/62453/robert-s-leiken-and-steven-brooke/the-moderate-muslim-brotherhood>.

⁶⁶⁴ PAKSI, J., A Muszlim Testvérek Szervezetének szerepe az egyiptomi politikai életben, in *Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata*, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=PDCFKB>.

⁶⁶⁵ *Támtéz*, s. 5.

⁶⁶⁶ GUITTA, O., Muslim Brotherhood Parties in the Middle East and North Africa (MENA) Region, in *Wilfried Martens Centre for European Studies*, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://martenscentre.eu/publications/muslim-brotherhood-parties-middle-east-and-north-africa-mena-region>.

able to display the ways in which Islam fits into the structures of everyday life.⁶⁶⁷

Some Western-European countries met with a very strong Muslim expansion after the II World War.⁶⁶⁸ The immigration itself is not a problem; the main thing why we should learn about this, it is because few members and sympathizers have moved to Europe as well. They slowly and steadily established Islamic organizations and they guide wide and well-organized network of mosques and charities as well. In a sense Europe has become an incubator for Islamist thought and political development.⁶⁶⁹ Their presence is quite strong in Europe, and its influence on Europe's Muslims cannot be underestimated. Therefore we should have an informed opinion on Muslim Brotherhood so we should know its ideology and its vision of the West, especially of Europe.

The historical background of the Muslim Brotherhood

The 1798's appearance of Napoleon and his army in Egypt clarified primacy of the West over the East. The inflow of European fund and several ideologies affirmed Western privilege.⁶⁷⁰ In 1882 Egypt de facto became a colony and slowly it became obvious

⁶⁶⁷ PAISON, M., *The History of the Muslim Brotherhood: The Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt*, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://tiglarchives.org/files/resources/nimep/v4/The%20History%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood.pdf>.

⁶⁶⁸ ROSTOVÁNNYI, Z., Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=FIQXWM>.

⁶⁶⁹ VIDINO, L., *The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe*, in *Middle East Quarterly*, 2005, vol.12, no. 1., s. 25–34, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe>.

⁶⁷⁰ PAKSI, J., *A Muszlim Testvérek Szervezetének szerepe az egyiptomi politikai életben*, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=PDCFKB>.

that overall and sweeping reforms were needed.⁶⁷¹ Those Eastern countries which sympathized with the West started modernization programmes.⁶⁷² Thus they uncritically copied the modern European institutions and took over the modern ideologies. Meanwhile the Islamic reform appeared as well, with its goal: the renewal of the religious system. The first was traditionalist or normative approach; its followers reject modernizations and a takeover by Western culture. According to them Qur'an and *sunna*⁶⁷³ are absolute, and there is no place for *ijihad*⁶⁷⁴. The second approach was the Islam reformation approach, which was supported by two streams whose aspect was very different: the Islam modernist and Islam fundamentalist. The Islam modernist postulated liberal-democratic ideas. Pan-Islamism and secular nationalist movement were based on Islam modernism.⁶⁷⁵ Despite of Islam modernism the Islam fundamentalism's⁶⁷⁶ take-off was Islam itself. They wanted to "clean" Islam from those filths which came into religion during centuries. They sounded a message that the salve against decadence is Islam, and only Islam can foster the development of Egypt and other Eastern countries. They worked out the model of

⁶⁷¹ *Támtéz*, s. 8.

⁶⁷² ROSTOVÁNNYI, Z., Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, s. 17, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=FIQXWM>.

⁶⁷³ About *sunna* srv. KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, Vyšehrad, Praha 2011, s. 47–57; DROZDÍKOVÁ, J., *Lexikón islámu*, Kalligram, Bratislava 2005, s. 200.

⁶⁷⁴ About *ijihad* srv. DROZDÍKOVÁ, J., *Lexikón islámu*, Kalligram, Bratislava 2005, s.100.

⁶⁷⁵ ROSTOVÁNNYI, Z., Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, s. 17, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=FIQXWM>.

⁶⁷⁶ For Islam fundamentalism see term al-usúlija, more in PAKSI, J., A Muszlim Testvérek Szervezetének szerepe az egyiptomi politikai életben, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, s. 9, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=PDCFKB>.

the Islam state and promoted the Islamisation of society, so they became the founders of the political Islam, called Islamism.⁶⁷⁷

The two well-known Muslim theorists, who can be seen as fathers of Islam modernism, were Jamal-al-Din al-Afghani and his student Muhammad Abduh.⁶⁷⁸ They espoused that Islam and modernity are compatible. Hassan al-Banna, the founder of Al-Ikhwan al-Muslimeen (the Muslim Brotherhood), was the first who put these Salafist thinkers' thought into practice. Al-Banna declared that Egyptian poverty, powerlessness and lack of dignity resulted from failing to adhere Islam and adopting Western values and culture. He worded the buzzword of the movement: "*al-Islam hooah al-hal*" (Islam is the solution to all Egyptian and mankind's ill).⁶⁷⁹ He emphasized the idea that Allah demands that his followers step away from the developing trend which calls for believers to surrender to humility or accept a submissive role out of despair; he stressed the concept that when mankind accepts defeat and mistreatment, Allah is the one who is truly being mistreated.

In 1952 Gamal Abdel Nasser seized the power in a coup. First, Ikhwan and Nasser became allies, then competitors. After an assassination attempt on Nasser in 1954, allegedly by a member of the Muslim Brotherhood, the regime first dissolved the Ikhwan and then imprisoned many of its leaders. Most of them were executed, but other Ikhwan leaders were able to flee: most ended up in Saudi Arabia, others in Pakistan, Afghanistan, the Maghreb and some of them found their way to Europe.⁶⁸⁰

⁶⁷⁷ ROSTOVÁNNYI, Z., Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, s. 9, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=FIQXWM>.

⁶⁷⁸ PAKSI, J., A Muszlim Testvérek Szervezetének szerepe az egyiptomi politikai életben, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, s. 10, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=PDCFKB>.

⁶⁷⁹ ABOUL-EINEN, Y.H., Al-Ikhwan Al-Muslimeen: The Muslim Brotherhood, in Military Review, July/August 2003, Vol. 83, Issue 4, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://widsworld.web.officelive.com/Documents/Al-Ikhwan.pdf>.

⁶⁸⁰ GUITTA, O., Muslim Brotherhood Parties in the Middle East and North Africa (MENA) Region, in Wilfried Martens Centre for European Studies, s. 2–3,

The Muslim Brotherhood's ideology

Hassan al-Banna put Islam at the centre of life and it was he who coined the term 'Islamist' to describe his vision: the reunion of the *ummah*. The Muslim Brotherhood's overall strategy was, and remains, one of 'Islamising' society, little by little. In keeping with this strategy, the Ikhwan's motto is:

*„Islam is the solution, the Koran is our Constitution,
Allah is our objective. The Prophet is our Leader,
Jihad is our way, dying in the way of Allah is our highest hope.“
(Hassan al-Banna)⁶⁸¹*

The Ikhwan's expressed goals include the establishment of the *Sharia* (Islamic law), liberating Muslim lands from foreign occupation and spreading Islam around the globe through *da'wá*. Saïd Qutb, clearly the most prominent figure of the Muslim Brotherhood, went further. For him, humanity had only a tiny hope of redemption, and this required the total rejection of Western values and a complete return to a pure, primitive Islam.⁶⁸²

The Muslim Brotherhood in Europe

The first members of Muslim Brotherhood in Europe were a handful of hardened members of the Egyptian Brotherhood. This active presence of Brothers in the West can be dated to the

[online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://martenscentre.eu/publications/muslim-brotherhood-parties-middle-east-and-north-africa-mena-region>.

⁶⁸¹ ABOUL-EINEN, Y.H., Al-Ikhwan Al-Muslimeen: The Muslim Brotherhood, in *Military Review*, July/August 2003, Vol. 83, Issue 4., s. 30–31, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://widsworld.web.officelive.com/Documents/Al-Ikhwan.pdf>.

⁶⁸² GUITTA, O., Muslim Brotherhood Parties in the Middle East and North Africa (MENA) Region, in *Wilfried Martens Centre for European Studies*, s. 4, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://martenscentre.eu/publications/muslim-brotherhood-parties-middle-east-and-north-africa-mena-region>.

latter 1950s and the early 1960s—as Mohammed Akif said: “*the Brotherhood established itself in Europe*”.⁶⁸³ The majority of Brotherhood-linked activists relocating to the West were students, members of the educated, urban middle classes of the Middle East who had already joined or flirted with the idea of joining the Brotherhood in their home countries. So in their new environments they continued the involvement in Islamic activities. The combination of experienced militants and enthusiastic students bore immediate fruits, as Brotherhood activists formed some of the West’s first Muslim organisations. Their mosques are often structured as multi-purpose community centres and attract large numbers of worshippers. Following Hassan al-Banna’s organisational model, they established youth and women branches, schools and think tanks.⁶⁸⁴

Muslim Brothers in Germany

As one of pioneers of revivalist Islam in Europe, Said Ramadan stands out. In 1961 Ramadan founded the Islamic Centre of Geneva that became one of the main headquarters of the Muslim Brotherhood in Europe. It was the first of a score that Ramadan worked to set up throughout Europe with the financial support of Saudi Arabia. The next year Ramadan co-founded the Muslim World League, a well-funded organization that the Saudi establishment uses to spread its radical interpretation of Islam throughout the world. Few years later a group of Arab students in Munich contacted him for help with the construction of a mosque in that

⁶⁸³ VIDINO, L., The Muslim Brotherhood’s Conquest of Europe, in *Middle East Quarterly*, 2005, vol. 12, no. 1, s. 25–34, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <<http://www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe>> Middle East Forum>.

⁶⁸⁴ VIDINO, L., The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, in *Developments in Radicalisation and Political Violence*, London: ICSR 2011, s.4, [online], [cit. 23.5. 2012], dostupné z: <http://icsr.info/2011/03/icsr-paper-launch-the-new-muslim-brotherhood-in-the-west-by-dr-lorenzo-vidino/>.

city. The Muslim Brotherhood sponsored the construction of the imposing Islamic Centre of Munich in 1960.⁶⁸⁵

Munich became the Brotherhood's main headquarters in Germany. Ramadan dominated Mosque Construction Commission which became a permanent organization; later changed its name to the Islamic Society of Germany (IGD). Thanks to activists and good finances, the IGD has grown significantly over the years, and it now incorporates dozens of Islamic organizations throughout the country and become Germany's most important Muslim organization, representing more than sixty Islamic centres nationwide. It is the voice of the German Muslim Community, together with Milli Görüş, the Turkish revivalist organization. Creating the umbrella organization Zentralrat, they monopolize the public debate about Islam in Germany and control the majority of German mosques.⁶⁸⁶

Despite the warning of various German security agencies German politicians consider the Ikhwan groups their primary partners in the dialogue over issues involving the Muslim community, thus granting them legitimacy and empowering them.

The Muslim Brotherhood in France

Mohammed Hamidullah created the first revivalist organization in France. The Indian-born intellectual headed the Paris-based Association of Islamic Students in France (AEIF). Even though Hamidullah was a moderate, more intent on his studies than on political activities, the AEIF soon became home base for a small group of radical foreign Muslim students who were attending Parisian universities. These students were from Sudan, Iran and Syria. Some of the students, particularly the Egyptians, saw their *hijra* as more long-term and Europe as a permanent base from

⁶⁸⁵ VIDINO, L., Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood, in *Current Trends in Islamist Ideology*, 4 (2006), s. 24–26.

⁶⁸⁶ *Tamtéž*, s. 26–27.

which to expand the Ikhwan's struggle to impose God's word worldwide. They consider Europe with its freedom and growing Muslim population as an ideal new front from which the Brotherhood could operate. In 1979 a small group of AEIF created a new organization: the Islamic Group in France, which in 1983 became the Union of Islamic Organizations in France (UOIF). It has developed into France's largest and most active Muslim organization, controlling a large number of mosques⁶⁸⁷.

The French government has an ambiguous attitude toward UOIF. On the one hand, the French Council of State signified that UOIF is a federation which affiliates many extremist movements which reject the essential values of French society. On the other hand, Nicolas Sarkozy publicly stated that he believes the UOIF has always held positions that "respected the Republic" and is a reliable partner in the delicate dialogue over the integration of the French Muslim community.

The Muslim Brotherhood in Great Britain

First Abul Ala Maududi and followers of Jamaat-e-Islami founder began to establish revivalist organizations in Great Britain. Then in 1962, a small group of Muslim activists from East London founded the UK Islamic Mission, an organization with the stated goal of bringing about a new spiritual awakening and building a society based on the ideals, values and principles of Islam.⁶⁸⁸ The Mission sees Islam as an all-encompassing system that covers every aspect of life. The Mission defines itself as an "ideological organization," and their aim is moulding the entire human life in accordance with Allah's will. The Mission also openly declares its desire to introduce *sharia* in Great Britain, at least in the

⁶⁸⁷ VIDINO, L., Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood, in *Current Trends in Islamist Ideology*, 4 (2006), s. 27–28.

⁶⁸⁸ VIDINO, L., Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood, in *Current Trends in Islamist Ideology*, 4 (2006), s. 28–29.

areas of private and family law. Today it has become a nationwide organization with thirty-nine branches, over thirty-five mosques and Islamic schools in which about five thousand British Muslim children receive Islamic education.⁶⁸⁹ The Foundation publishes several introductory books to Islam aimed at British Christians, and even published a handbook on how to convert non-Muslims. It often works with city councils on issues involving the Muslim community, and it even conducts Islamic-awareness training for British police officers.⁶⁹⁰

Later in 1997 the Arab component of the Muslim Brotherhood founded its own organization in Great Britain, the Muslim Association of Britain (MAB). MAB's founding president, Kamal al Helbawy, was formerly the official spokesman for the Egyptian Muslim Brotherhood in Europe. MAB has formed strong alliances with British civil rights and leftist organizations.⁶⁹¹

The aims of the Muslim Brotherhood in Europe

However the organization is not worldwide and it is not an internationally structured organisation, but rather an ideological movement that transcends formal affiliation. Membership comes by adopting certain ideas and methods. So, as members of the Muslim Brotherhood refers to it: it is a "*common way of thinking*", or "*an international school of thought*."⁶⁹² So all those organisations—in the above-mentioned Western countries—have historical, financial, personal, organisational and ideological ties to the Muslim Brotherhood. They are drawing significantly from the intellectual heritage of the Brotherhood, but these networks operate inde-

⁶⁸⁹ *Támtěž*, s. 29–30.

⁶⁹⁰ *Támtěž*, s. 30–31.

⁶⁹¹ *Támtěž*, s. 30–32.

⁶⁹² Vidino, L., *The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, in Developments in Radicalisation and Political Violence*, London, ICSR 2011, s. 9–10, [online], [cit. 23.5. 2012], dostupné z: <http://icsr.info/2011/03/icsr-paper-launch-the-new-muslim-brotherhood-in-the-west-by-dr-lorenzo-vidino/>.

pendently, having adapted their goals and *modus operandi* to their particular environment.⁶⁹³

Only a well-structured network enables the Muslim Brotherhood's organization to implement their goals, the first of which is preventing the integration of Muslim minorities.

Their first and most important goal is to preserve an Islamic identity among Western Muslims. "*It is the duty of the Islamic Movement,*" wrote Yussuf al Qaradawi, the spiritual leader of the global and Western Brotherhood, "*not to leave these expatriates to be swept by the whirlpool of the materialistic trend that prevails in the West.*"⁶⁹⁴ But the Brothers do not advocate isolation from mainstream society, they rather urge Muslims to actively participate in it, but only in so far as such engagement is necessary to change it in an Islamic fashion. The Brothers see themselves as those capable of defining how Muslims can be loyal to their faith and yet active citizens of European secular democracies.⁶⁹⁵

Their second goal is the designation as official or *de facto* representatives of the Muslim community of their country and becoming the preferred—if not the exclusive—partners of Western governments and elites. Their aim is to be entrusted by the governments with administering all aspects of Muslim life in each country. This position of representatives of Western Muslims would allow the Brothers to influence Western policymaking on all Islamic-related issues. And indeed, over the last twenty years, the European Brothers have consistently tried to take advantage of their position of influence to advance Islamist causes.⁶⁹⁶ With the creation of a supranational jurisprudential body—called the Euro-

⁶⁹³ VIDINO, L., The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, in *Developments in Radicalisation and Political Violence*, London: ICSR 2011, s. 9–10, [online], [cit. 23.5. 2012], dostupné z: <http://icsr.info/2011/03/icsr-paper-launch-the-new-muslim-brotherhood-in-the-west-by-dr-lorenzo-vidino/>.

⁶⁹⁴ Shaykh Yusuf al-Qaradawi, *Priorities* ibid.

⁶⁹⁵ VIDINO, L., The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, in *Developments in Radicalisation and Political Violence*, London: ICSR 2011, s. 9–10, [online], [cit. 23.5. 2012], dostupné z: <http://icsr.info/2011/03/icsr-paper-launch-the-new-muslim-brotherhood-in-the-west-by-dr-lorenzo-vidino/>.

⁶⁹⁶ *Tamtéž*, s. 12–14.

pean Council for Fatwa and Research—the Muslim Brotherhood was taking its first, cautious steps toward al-Qaradawi's final goal: the introduction of *sharia* law within the Muslim communities of Europe.⁶⁹⁷

Conclusion

Even though we are aware of the historical events and facts and moreover we know what is happening nowadays we are not able to predict the future. Coming from the Suez Canal the Muslim Brotherhood set his roots in Europe as well. They put through some of their long-term plans, never giving up hope, neither losing their goal. The Muslim Brotherhood transmitted their aims, virtues to European branches and to other affiliated companies. The probability of the prognosis by warning experts depends on European community. It is not enough to speak about the Muslim Brotherhood's policy, in some respects there are many things of what we should learn from them, like patience and long-suffering. It is on us, whether Quaradawi's vision⁶⁹⁸ of the victory of Islam in Europe will come true, or not.

⁶⁹⁷ VIDINO, L., The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe, in *Middle East Quarterly*, vol. 12, no. 1, 2005, s. 32, 34, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe>.

⁶⁹⁸ "Islam will return to Europe as a conqueror and victor, after being expelled from it twice," Qaradawi says. But he adds, "I maintain that the conquest this time will not be by the sword but by preaching and ideology." In VIDINO, L., *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, in *Current Trends in Islamist Ideology*, 4 (2006), s. 22–24.

Christianity and Aesthetics: a Case Study in the Thought of Johann Georg Hamann

Matthew Cierzan

Aesthetics is a field of study that receives very little attention in many contemporary Christian systematic theologies, particularly within Protestantism. This state of affairs has doubtless many contributing factors. To name a couple of examples, aesthetics can be understood primarily as a philosophical concern, or it can be understood as the implicit notion that God is the definition of beauty requiring no further cultivation. The following article argues in favor of the value of developing a theological aesthetics that does not merely turn aesthetics into dogmatics. Instead, aesthetics can bring desperate strands of theology together as well as containing pertinent insights for Christian praxis. Also to be noted, aesthetics is a means whereby the church can understand itself as the church in a pluralistic society – contributing significantly to the greater societal question of religion’s role in a secular society.

The approach of the propounding study will be to examine a little known figure in Protestant theology, namely, Johann Georg Hamann. He lends himself well to this discussion for a number of reasons. Firstly, his thought is, to a certain degree, foundationally aesthetical. Not only is one of his most recognized works on aesthetics, *Aesthetica in Nuce*, but the thrust of his linguistic thought is based upon his underlying aesthetics. Secondly, in many ways he stands in the middle of philosophy and theology. Never postulating a specific “theology”, he utilizes a theological critique of the philosophy of his day. Finally, as pointed out by Hans Urs von Balthasar, Hamann’s thought harkens back to, and draws from, the patristic fathers and ancient philosophy; he thereby evades many of the “pitfalls” of the aesthetics found in the Enlightenment

philosophy and theology of his day (Christian Wolff, Immanuel Kant).

The paper will proceed in the following manner. Where Hamann falls within the field of aesthetics will be looked at, specifically from whom he must be differentiated (Kant, Kierkegaard). After this, a broad exposition of aesthetics within Hamann's thought will be provided. Additionally, how this might be reconstructed and utilized in building a Christian aesthetics will be given. In conclusion, the thoughts presented will be summarized and comments regarding how they might be applied within contemporary theology will be provided.

Hamann and Aesthetics

The term "aesthetics" has numerous usages; according to one scholar, "the term 'aesthetic' has come to be used to designate, among other things, a kind of object, a kind of judgment, a kind of attitude, a kind of experience, and a kind of value".⁶⁹⁹

Immanuel Kant and Soren Kierkegaard each represent two alternative approaches to aesthetics from which Hamann should be differentiated. Kant, on the one hand, makes aesthetics into a human capacity, that of judgment: the ability to make judgments of beauty by the individual. Without getting bogged down in the specifics of Kant's notions of aesthetics, it will suffice to point out that judgments of beauty, and for that matter the beautiful, are contingent upon the individual, or at least the individual's ability to properly judge.⁷⁰⁰ These judgments should be made out of disinterest (something Hamann would find appalling) and are informed by reason. Hamann acknowledges the individual's ability to judge, but would emphasize that one is first approached by

⁶⁹⁹ SHELLEY, S., The Concept of the Aesthetic, in ZALTA, E.N., The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), [online], [cit. 19.06.2014], dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aesthetic-concept/>.

⁷⁰⁰ KANT, I., *Kritik der Urteilkraft*, § 36, Reclam, Stuttgart 2011, s. 205.

beauty – first spoken to before speaking – and hence has more to do with the revelation of the beautiful than with the individual's utilization of reason in aesthetic judgments. Due to this emphasis, Hamann interprets Kant as one still enslaved to Cartesianism.⁷⁰¹ Kierkegaard, on the other hand, juxtaposes aesthetics to ethics⁷⁰²: aesthetics being formlessness, that which is always on the move. Because of this, aesthetics sets itself up as another path than that of the religious. Kierkegaard, while indubitably influenced by Hamann, veers away from Hamann in significant ways, making their employment of aesthetics incongruent.⁷⁰³

Aesthetics within the thought of Hamann cannot be equated with either of those mentioned above. At times Hamann's use of the term is similar to Kierkegaard, but only when in reference to the thought of other Enlightenment thinkers' concepts of aesthetics. For Hamann, beauty is revealed and revelation comes through the senses and history. An exposition of Hamann's thoughts regarding aesthetics will ensue.

Hamann's Aesthetical Foundations

Hamann's aesthetics harkens back to the earliest usage of the word, namely, sense perception.⁷⁰⁴ Sense perception forms the first pillar of his aesthetics. "The senses and passions speak and understand nothing but images. All the wealth of human knowledge

⁷⁰¹ Not that Kant is Cartesian, but that he still begins from the starting point of the Reason before all else. Cf. his letter to Jacobi on 02. June, 1785, "Nicht Cogito, ergo sum, sondern umgekehrt oder noch Hebräischer Est, ergo cogito, und mit der Inversion eines so einfachen Principii bekommt vielleicht das ganze System eine andere Sprache und Richtung." In HAMANN, J.G. – JACOBI, F.H., – GILDERMEISTER, C.H. (ed.), *Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi*, Perthes, Gotha 1868, s. 81.

⁷⁰² Particularly concerning his thought in KIERKEGAARD, S., *Entweder – Oder*, Deutschen Taschenbuch Verlag, München 2005, s. 57–91.

⁷⁰³ SMITH, R.G., *J. G. Hamann: A Study in Christian Existence*, Collins, London 1960.

⁷⁰⁴ HUIZING, K., *Ästhetische Theologie, I: Der erlebte Mensch*, Kreuz, Stuttgart 2000, s. 17.

and happiness consists in images".⁷⁰⁵ That knowledge comes firstly through the senses provides Hamann with the ability to assert the revelatory nature of all that is perceived, and that which is revealed can only be known through faith. "Our own existence (*Daseyn*) and the existence (*Existenz*) of all things outside of us must be believed (*geglaubt*)."⁷⁰⁶ This knowledge, which comes through faith, can be divided into two different "books". "God revealed himself to people in nature and his Word. One has not yet grappled with and clearly elucidated the similarities and relations between these two modes of revelation (*Offenbarungen*), nor penetrated this harmony, wherein a healthy philosophy could open up another field of thought".⁷⁰⁷ Language is, therefore, the second pillar upon which Hamann's aesthetics are based – and language can be divided into both past and future.

His concept of language is derived from his aesthetics and is the main weapon used in his attack on the Enlightenment's use of Reason. One first comes to language through perception, yet the content of language is historically determined.⁷⁰⁸ The historical determinate notwithstanding, when language is used, there is an intrinsic will for future change or effect. In turn, when one speaks, future is posited. In Hamann's words, "But can the past be understood when not even the present is understood? – And who will form correct ideas of the present without knowing the future? The future determines the present, and the present determines the past, as the purpose determines the nature of the means."⁷⁰⁹ It can,

⁷⁰⁵ HAMANN, J.G., – HAYNES, K. (ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 63. When available, this translation of Hamann will be used, otherwise the translations are the author's.

⁷⁰⁶ HAMANN, J.G., in NADLER, J., (ed.), *Sämtliche Werke*, II, Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag, Wien 1950, s. 73:21–22.

⁷⁰⁷ HAMANN, J.G., in NADLER, J., (ed.), *Sämtliche Werke*, Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag, Wien 1949, s. 8:36.

⁷⁰⁸ HAMANN, J.G., – HAYNES, K. (ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 211.

⁷⁰⁹ HAMANN, J.G., – HAYNES, K. (ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 46.

therefore, be seen that Hamann's linguistic thought has certain aesthetical underpinnings.

A Theological Aesthetics

In his theological aesthetics, Hans Urs von Balthasar differentiates between an "aesthetical theology" and a "theological aesthetics".⁷¹⁰ This distinction helps clarify the thought of Hamann. Applying aesthetical theology, religion tends to be diluted into merely one out of many forms of artistic expression or elements of society. Hamann's aesthetics are inherently theological. As indicated above, each of Hamann's aesthetical notions derives directly from Christian belief. Indeed, the entire revelatory scheme is based upon Trinitarian thought.⁷¹¹ The Father reveals himself through nature/creation and the spirit within the contingency of history and tradition. The crux of this thought bases itself upon Christ as the *Logos*.

Despite other correlates to Christian theology present in Hamann's aesthetics, that of Christ will be given the focus. Christ is the image of the invisible God (Colossians 1:15) – the unity of content and form. Language is the parallel of this for the human being; it serves a mediating role between the internal and external. When one speaks, form is given to the inner intentions and will of the individual. This does not only carry individual, existential significance, but the ability of language to make the inner intention of the will concrete is the very bond of human society. "The moral capacity to say Yes! Or No! is based on the natural use of human reason and speech; the moral necessity to fulfill the word that has been given is based on the fact that our inward declaration of will can be expressed, revealed, or known only in speech or writing

⁷¹⁰ BALTHASAR, H.U VON, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, I: *Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco 2009. Interestingly, Hamann is the only Protestant thinker dealt with specifically in his theological aesthetics.

⁷¹¹ DICKSON, G.G., *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, de Gruyter, Berlin 1995, s. 268.

or action, and that our words like our deeds must be regarded as the natural signs of our convictions. Reason and language are therefore the inner and outer band of all social life”,⁷¹² with reason always being dependent upon language.⁷¹³ Important for Hamann is language and reason’s close relationship contained within the concept of *Logos* itself.⁷¹⁴

Hamann is able to avoid falling into an overemphasis of either form or content because of his view of language and the underlying theological structure therein. Two of Hamann’s most prominent friends (Herder and Jacobi) illuminate the propensity to emphasize one above that of the other. For instance, Christianity can be defined as poetry. When Christianity becomes nothing other than the cultural form or heritage of a people, its value is akin to that of a work of art: perhaps having the ability to inspire or uphold certain moral convictions or meaning, but lacking a correspondence to the transcendent God of the Bible. One can say that the thinkers such as Herder and Schleiermacher – intentionally or otherwise – ended up with an over emphasis of form. Jacobi and Kierkegaard, alternatively, embrace a theological skepticism of sorts, turning to the formless fideistic leap of faith from the perspective of subjectivity. This takes Christianity out of the world in its search for certainty and can lead to a depreciating of the concrete manifestation of Christianity in the world.

Hamann’s thought avoids the abovementioned pitfalls through his notion of the God of self lowering. God persistently reveals himself through both creation and in history. Due to the nature of God’s revelation, in the contingencies of tradition and history, one cannot separate the form and content of God’s revelation (e.g.

⁷¹² HAMANN, J.G., – HAYNES, K. (ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 75.

⁷¹³ *Támtéz*, s. 208.

⁷¹⁴ *Logos* containing notions of both thought and language. Cf., LIDDELL, H.G. – SCOTT, R., “λόγος” in eid., (eds.), *An Intermediate Greek-English Lexicon*, [online], [cit. 20.06.2014], dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dlo%2Fgos>.

theology/faith of the believer).⁷¹⁵ Therefore, the content cannot be extracted from the form whereby it is received. His is, then, an aesthetics of condescension.

The outworking of Hamann's position shows up in his polemics. As each person must respond in their own time to God's revelation, Hamann does not set out to utilize arguments that conform to the philosophy of his day. Instead, he seeks to reveal inconsistencies from within the ideology itself. Case in point, when addressing Moses Mendelssohn, Hamann writes, "Herr Mendelssohn believes in a state of nature, which he partly presupposes and partly opposes to society (as dogmatists do with a state of grace). I grant him and every dogmatist his belief, even if I am myself incapable of making either a proper concept or use of this hypothesis so familiar to most of the men of letters of our century".⁷¹⁶ There is little attempt made to justify, for instance, his own covenantal understanding of society with that of Mendelssohn's. But when Hamann presents his own views (in what might be called a direct or immediate way) emulating the revelation of God, he solicits but does not compel. Additionally, God's revelation being concrete, Hamann is more than capable of utilizing non Christian thought and philosophers: God being, as it were, incognito.⁷¹⁷

Concluding Remarks

Through the course of this study it should be clear that a) there is great value in developing theological aesthetics and that b) Hamann's insights provide a good foundation for the development of theological aesthetics in the contemporary theological landscape. In reference to the former, within a context of religious pluralism,

⁷¹⁵ HAMANN, J.G., *Writings on Philosophy and Language*, HAYNES, K. (ed.), Cambridge University Press, New York 2007, s. 182.

⁷¹⁶ HAMANN, J.G., *Writings on Philosophy and Language*, HAYNES, K. (ed.), Cambridge University Press, New York 2007, s. 165–166.

⁷¹⁷ HAMANN, J.G., *Sämtliche Werke*, III, in NADLER, J. (ed.), Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag, Wien 1951, s. 398.

and the question of the role of religion within a secular society, an aesthetical perspective might help bolster an openness to plurality, while holding firm to the fundamentals of the faith. Regarding the latter, this study has, though limited, demonstrated how Hamann's thought can be used to enrich a theological aesthetics for the contemporary theologian, promoting an "aesthetical obedience of the Cross".⁷¹⁸

⁷¹⁸ *Tamtéž*, s. 234.

Dialóg kresťanov a moslimov reprezentovaný spiritualitou Karola de Foucaulda

Lubica Hromníková

Potreba dialógu Katolíckej cirkvi s inými náboženstvami

Súčasná spoločnosť si uvedomuje, že dialóg je nevyhnutnosťou na ceste k seberealizácii človeka. Je potrebné si uvedomiť, že medzináboženský dialóg sa nezrodil ako prejav taktiky zo strany Katolíckej cirkvi, nebol ani reakciou na globalizačné a integračné úsilia. „Zrodil sa z hlbokého rešpektu Cirkvi pred pôsobením Božieho Ducha v človeku. Iné náboženstvá sú pre Katolícku cirkev výzvou.“⁷¹⁹ Katolícka cirkev úprimne a s úctou pozoruje, ako dané náboženstvá konajú a správajú sa, aké majú pravidlá a učenie.

Pápež Pavol VI. v encyklike *Ecclesiam suam* píše, že v rámci umenia duchovnej komunikácie, dialóg má byť: jasný, zrozumiteľný; mierny (teda nemá byť pyšný, uštipačný či útočný); dôverný; pedagogicky rozvážny (pričom akceptuje psychologické a morálne podmienky predpoklady poslucháča).⁷²⁰ Každý dialóg má aj istý globálny a existenciálny rozmer, „pretože má za cieľ chápanie pohľadov ako aj spolupráca pri hľadaní plnej pravdy, spravodlivosti a mieru. Dialóg zahŕňa ľudský celok, s jeho danosťami, talentami, vedomosťami či túžbami.“⁷²¹

Duchovné partnerstvo môže v praxi nadobúdať rôzne podoby podľa momentálnej potreby. Môže prebiehať v rôznych formách:

⁷¹⁹ MORICOVÁ, J., Základné východiská Katolíckej cirkvi pri rozvíjaní medzináboženského dialógu, in *Dialóg kresťanstva a judaizmu*, VMV, Prešov 2006, s. 27.

⁷²⁰ SRV. PAVOL VI., *Ecclesiam suam*, SÚSCM, Rím 1968, 83.

⁷²¹ DRÁB, P., *Dialógy Cirkvi*, Seminár svätého Karola Boromejského v Košiciach, Košice 2005, s. 9.

– *Dialóg každodenného života* – pozýva žiť kresťanov v otvorenosti a priateľstve s členmi rozličných náboženstiev. Delia sa svojimi radostami, úspechmi, starosťami i ťažkosťami.

– *Dialóg spolupráce* – sa uskutočňuje pri riešení spoločenských problémov.

– *Dialóg teológov a špecialistov* – umožňuje hlbšie pochopenie náboženstva a vzájomné obohatenie sa duchovnými hodnotami.

– *Dialógu výmeny náboženskej skúsenosti*⁷²² – pozýva k deleniu svojich duchovných bohatstiev a skúseností s Bohom, Absolútnom.⁷²³

Vzťah dialógu a ohlasovania obsahuje aktuálne problémy. Katolícka cirkev dnes stojí pred ťažkosťami nadviazania dialógu so súčasným svetom.⁷²⁴ Treba podotknúť, že v súčasnosti medzináboženský dialóg nie je jednoduchý. Svätý Otec Benedikt XVI. počas pastoračnej návštevy v Neapole v roku 2007, konkrétnejšie počas medzinárodného stretnutia náboženských lídrov – *Ža svet bez násilia*, uvedomujúc si útrapy, krviprelievania za rôznosť vyznaní, vyslovil želanie. Jeho túžba je (vyjadrená aj v motte stretnutia *Ža svet bez násilia*), aby sa duch nenásilia skutočne šírila, najmä tam, kde je popieraná sloboda a úcta voči blížnemu, kde muži a ženy trpia následkami intolerancie, nedorozumení. Každý mesiac je kvôli rôznosti vyznania množstvo útokov, pri ktorých prichádza o život veľa ľudí. Ďalej pápež zdôraznil, že „náboženstvo nikdy nesmie byť hnacím motorom pre nenávisť a nikdy v mene Boha nemôžeme ospravedlniť zlo a násilie.“⁷²⁵

⁷²² Jean-Louis Tauran spomínanú časť nazýva dialóg spirituality. Srv. TAURAN, J.-L., *Le triple défi du dialogue islamo-chrétien*, [on line], [cit. 7.1.2014], dostupné z: <http://www.eglise.catholique.fr/eglise-et-societe/rerelations-avec-l-islam/le-triple-defi-du-dialogue-islamo-chretien-par-le-cardinal-jean-louis-tauran.html>. Jean-Pierre Ricard ho označuje ako sociálny dialóg. Srv. RICARD, J.-P., *Chrétiens et musulmans, partenaires...*, [on line], [cit. 7.1.2014], dostupné z: <http://www.eglise.catholique.fr/eglise-et-societe/europe/chretiens-et-musulmans-partenaires-actifs-dans-les-societes-europeennes.html>.

⁷²³ Srv. MORICOVÁ, J., Základné východiská Katolíckej cirkvi pri rozvíjaní medzináboženského dialógu, in *Dialóg kresťanstva a judaizmu*, VMV, Prešov 2006, s. 25.

⁷²⁴ Srv. DRÁB, P., *Dialógy Cirkvi*, Seminár svätého Karola Boromejského v Košiciach, Košice 2005, s. 14.

⁷²⁵ Cirkev a svet: Pastoračná návšteva Benedikta XVI. v Neapole, [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: http://sk.radiovaticana.va/storico/2007/10/22/cirkev_a_

Kardinál Jean-Louis Tauran k úsiliu vyvinutému počas posledného obdobia v oblasti dialógu s inými náboženstvami vyslovil zhodnotenie a potrebu: „Úsilie prinieslo len malé výsledky, preto je nutné ešte lepšie sa vzájomne spoznať a pokračovať v začatej ceste dialógu.“⁷²⁶ Poukázal na pápeža Františka, ktorý venuje veľkú pozornosť medzináboženskému dialógu, podobne, ako jeho predchodcovia. Jean-Louis Tauran ďalej pokračuje: „Mám pocit, že pápež František nadviazal na pápeža Benedikta XVI. (...) O čo viac je situácia zložitejšia, o to viac je potrebné spolu hovoriť.“⁷²⁷

Islamské náboženstvo a Katolícka cirkev

Katolícka cirkev s úctou hľadá na moslimov, ktorí vyznávajú jediného, živého, jestvujúceho, milosrdného a všemohúceho Boha. „Veria v Písma (Tóra, Žalmy, Evanjelium), v anjelov, prorokov a poslov.“⁷²⁸ Ježiš je z ich pohľadu neuznaný za Boha, ale ctia si ho ako proroka. Ježišovu matku Máriu si tiež uctieva. Majú päť pilierov viery.⁷²⁹

Druhý vatikánsky koncil 2-krát vyslovene spojil islamské vyznanie v Boha s kresťanským.⁷³⁰ Potrebné je všimnúť si tu dôležité momenty poňatia Boha u mohamedánov:

svet:_pastora%C4%8Dn%C3%A1_n%C3%A1v%C5%A1teva_benedikta_xvi._v_neapole/slo-162608.

⁷²⁶ TAURAN, KARDINÁL, František nasleduje na ceste dialógu Benedikta XVI., [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: http://sk.radiovaticana.va/news/2013/08/02/kardin%C3%A1l_tauran:_franti%C5%A1ek_nasleduje_na_cest%C3%B3gu_benedikta_xvi./slo-716621.

⁷²⁷ *Tamtiež.*

⁷²⁸ SARKA, R., *Teológia náboženstiev v kontexte minulosti a súčasnosti*, Verbum, Ružomberok 2010, s. 110.

⁷²⁹ Srv. *Tamtiež.*, s. 111.

⁷³⁰ Srv. *Lumen gentium*, in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, SSV, Trnava 2008, 16; *Nostra aetate*, in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, SSV, Trnava 2008, 3.

a) *Boh je jeden a jediný* – tým sa islam odlišuje od kresťanského učenia o Trojjedinom Bohu.⁷³¹

b) *Boh je Stvoriteľ a Sudca* – v starších súrach prevláda myšlienka súdu.⁷³² Allah je najvyššia existencia, prvotná a večná, je Všemohúci, ktorý tvorí, čo chce.⁷³³

c) *Boh hovorí* – stvorenie je viazané na Božie stvoriteľské slovo.⁷³⁴

Vo vzťahoch s moslimami a kresťanmi – povedal Ján Pavol II.⁷³⁵ – nemá byť miesta pre násilie a nenávisť. Dvadsiate storočie je svedkom vernosti a vytrvalosti Karola de Foucaulda, ktoré prinieslo svoje ovocie.

Karol de Foucauld a úsilie o jednotu

Karol de Foucauld (Malý brat Karol Ježišov) sa narodil 15. 8. 1858 v šľachtickej rodine v Štrasburgu. Ako šesťročný bol už sirotou. Počas štúdia na lýceu stratil vieru a rozhodol sa pre vojenskú dráhu. Počas vojenskej výpravy v Alžírsku ho oslovilo islamské náboženstvo. Keď mal 25 rokov bol prepustený z armády. Po opätovnom návrate do Afriky pohľad na modliacich sa moslimov urobil na neho taký dojem, že sa rozhodol pre kresťanstvo. Neskôr vstúpil do rádu trapistov, a niekoľko rokov žil ako pustovník v Nazarete. V roku 1901 bol vysvätený za kňaza, od roku 1904 sa úplne oddal misionárskej práci v Alžírsku. Žil ako pustovník medzi Tuarégmi v pohorí Hoggar. Hovoril: „Nie som tu, aby som Tuarégov obrátil na kresťanstvo, ale aby som hľadal, ako im poro-

⁷³¹ Srv. *Korán*, Odeon, Praha 1972, súra 112: 1. 3. 4.

⁷³² Srv. *Ľamtiež*, súra 79 a 81.

⁷³³ Srv. *Ľamtiež*, súra 36: 81–83.

⁷³⁴ Srv. *Ľamtiež*, súra 96: 1–5.

⁷³⁵ Ján Pavol II. veľakrát adresoval svoje príhovory aj vyznávačom islamu. Srv. SAKOWICZ, E., *Jan Paweł II. Encyklopedia Dialogu i Ekumenizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 250–258.

zumieť. Presvedčil som sa o tom, že Boh nás všetkých prijíma.⁷³⁶ Tuarégovia si ho čoskoro začali ctíť pod menom „brat všetkých“. Napísal rehoľné pravidlá, z ktorých dnes čerpajú mnohé duchovné rodiny vychádzajúce z jeho spirituality. Niekoľko rokov strávil sám v pustovni. Počas svojho života však nemal nasledovníkov. Zavraždili ho 1. 12. 1916. V roku 2005 bol pápežom Benediktom XVI. vyhlásený za blahoslaveného. V súčasnosti je vo svete viac ako 20 duchovných spoločenstiev, ktoré sú inšpirované jeho spiritualitou.

V roku 1902 si Karol de Foucauld do svojho duchovného denníka poznačil myšlienku, ktorá dnes spája spoločenstvá inšpirované jeho duchom jednoty: „Chcem, aby všetci obyvatelia, kresťania, moslimovia, pohania, videli vo mne svojho brata, brata všetkých.“⁷³⁷ Veľa fraternít, spoločenstiev je mnohonárodných, sú povolané k jednote pri rôznosti národov a kultúr. Členovia sa tak snažia „byť“ pre chudobných.⁷³⁸ „Je jeden večný sen – aby spadli všetky hranice, ktoré rozdeľujú; aby tak ľudstvo tvorilo jednu veľkú rodinu, kde každému záleží na šťastí blízkeho; kde každý prežíva svoju dôstojnosť; kde rôznosť nezapríčiňuje konflikty, závisť či pohrdanie, ale je znamením rozmanitosti. Kde nenechá brat brata zomrieť hladom z nelásky a nezáujmu...“⁷³⁹ Dôsledkom kontemplatívneho života komunít sa má stať bratská univerzálna láska.

Spôsob života Karola de Foucaulda oslovil aj Magdalénu Hutin (Malá sestra Magdaléna Ježišova), ktorá sa narodila 26. 4. 1898 v Paríži. Vďaka svojmu otcovi, ktorý slúžil ako armádny lekár v severnej Afrike, pocítila, že ju priťahuje životný štýl moslimov žijúcich na Sahare. V spisoch Karola de Foucaulda našla Magdaléna svoj ideál: Deň, čo deň prežívať evanjelium, absolútna chudoba, život medzi ľuďmi, na ktorých všetci zabudli... a nadovšetko láska

⁷³⁶ KUREKOVÁ, E., Charles de Foucauld, [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: <http://sever.fara.sk/wp/wp-content/uploads/2014/07/pramen-2011-11.pdf>.

⁷³⁷ LAFON, M., *15 dní s Karlem de Foucauldem*, Cesta, Brno 2000, s. 56.

⁷³⁸ SRV. MORICOVÁ, J., Dobrovoľná chudoba ako prejav solidarity s chudobnými v spiritualite malých bratov a sestier Ježišových, in AA.VV., *Sociálne a teologické aspekty chudoby a bohatstva*, PF KU, Ružomberok 2007, s. 97.

⁷³⁹ *Universalita a jednota Kristovy lásky*, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://www.male-sestry-jezisovy.cz/universalita-a-jednota-kristovy-lasky/>.

v celej svojej plnosti. Niekoľko ráz bola v krajinách východnej Európy a navštívila aj vtedajšie Československo. Neskôr o tomto dobrodružstve povedala: Boh ma vzal za ruku a ja som ho nasledovala, slepo som dôverovala Ježišovi, áno, Ježiš je Pán aj nad nemožným. Malá sestra Magdaléna napísala aj pravidlá pre Fraternitu Malých sestier Ježišových, ktorej je sama zakladateľkou. Zomrela 6. 11. 1989 v Ríme. Dnes je vo svete takmer 1500 sestier z viac ako 65 národností.⁷⁴⁰

Zakladateľka Malých sestier Ježišových, sestra Magdaléna Hutin, vyzýva k životu v jednote, ktorú pokladá aj za charakteristickú črtu života vo fraternite.⁷⁴¹ V nej samej sa nachádza podstata lásky, lebo milovať znamená tvoriť jednotu s tými, ktorých milujeme. Ak sa chceme zjednotiť s núdznymi, nemôžeme byť bohatší, keď oni nemajú nič.⁷⁴² Ježišove slová pri Poslednej večeri zneli: „Otče, aby boli jedno, ako sme my jedno“ (Jn 17, 22b), teda jednota sa má aj v našich životoch stať vrcholom lásky.

V duchovnej rodine Karola de Foucaulda trvá tradícia „zdieľania života“ s mohamedánmi (zvlášť u Malých sestier Ježišových). Krátke svedectvá Malých bratov a sestier Ježišových ukazujú, že život kresťanov s mohamedánmi prináša skutočne osobnostné bohatstvo. Malý brat evanjelia⁷⁴³ Louis o pôsobení v Tunisku hovorí: „Pracujem ako robotník. Moja práca v tejto štvrti mi pomohla zmeniť pohľad na moslimov. Obdivujem ich hlboký zmysel pre náboženstvo, modlitbu, ich zmysel pre oslavu.“⁷⁴⁴ Malá sestra Ježi-

⁷⁴⁰ SPINKOVÁ, K., Povolanie byť Kristom vo svete. Malá sestra Magdaléna Ježišová, [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: <http://www.smn.sk/index.php?cislo=0709&sekcia=clanky&smn=20061009.html>.

⁷⁴¹ Srv. Universalita a jednota Kristovy lásky, [on line], [cit. 12.6.2009], dostupné z: <http://www.male-sestry-jezisovy.cz/universalita-a-jednota-kristovy-lasky/>.

⁷⁴² Srv. LAFON, M., *15 dní s Malou sestrou Magdalenou Ježišovou*, Cesta, Brno 2001, s. 47–48.

⁷⁴³ Malých bratov evanjelia založil René Voillaume (1905–2003) v roku 1956. Keď mal 17 rokov, oslovil ho životopis Karola de Foucaulda a ako 22-ročný bol vysvätený za kňaza. V roku 1933 spolu s ďalšími bratmi založil prvú Fraternitu Malých bratov Ježišových. Hlavnou charizmou Malých bratov evanjelia (kontemplatívno-aktívne spoločenstvo) je sociálno-pastoračné zameranie medzi ľuďmi, ktorí sa nachádzajú na okraji spoločnosti. V roku 1963 založil Malé sestry evanjelia.

⁷⁴⁴ Srv. LAFON, M., *Vivre Nazareth aujourd'hui*, Fayard, Paris 1995, s. 53.

šova z Maroka vo svojom svedectve napísala: „Krása rozdielnosti. Presvedčením, kultúrou, náboženstvom sme si rozdielni. Vzťah s blíznymi zakoreňujem v Ježišovi a snažím sa, aby priateľstvo, ktoré je našou formou misie, bolo spôsobom, ako svedčiť o Bohu. Je to naozaj veľký dar vzájomnej dôvery, kde nemožné sa stáva možným. Privádza nás to do tajomstva Boha.“⁷⁴⁵

Malá sestra Magdaléna Ježišova povedala: „Jednota je ovocím lásky. Odlíšné mentality – to je škola života, spôsob chápania, prekonanie hraníc – to je znamením a svedectvom lásky, ktorý má spoznať každá osoba.“⁷⁴⁶ Malé sestry Ježišove v deň rehoľných sľubov ponúkajú svoj život ako obeť za vykúpenie moslimov a celého sveta; toto obetovanie obnovujú pri každej svätej omši. Malá sestra Pavla Ježišova povedala: „Naše každodenné obetovanie samých seba Ježišovi za všetkých ľudí v neprestajnom priateľstve a službe jednoty v láske je skutočné umenšovanie sa tým, že dávame sami seba druhým.“⁷⁴⁷ Ako každá Malá sestra Ježišova patriaca do duchovnej rodiny Karola de Foucaulda, je poslaná učiť sa ich jazyk, rešpektovať ich mentalitu, históriu, tradície, kultúru a náboženstvo. Životom s moslimami, židmi, budhistami, kresťanmi rôznych vyznaní môžeme byť svedkami dať silu na ceste k jednote.⁷⁴⁸

Členky Fraternity Jesus Caritas⁷⁴⁹ sa usilujú o zblíženie a univerzálne priateľstvo so všetkými náboženskými vyznaniami a národmi sveta. Sociálna asistentka, ktorá je členkou Fraternity Jesus

⁷⁴⁵ Belles différences, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://petitessoeursjesus.catholique.fr/differences/differences2.html>.

⁷⁴⁶ Petite sœur Magdeleine de Jésus, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://petitessoeursjesus.catholique.fr/magdeleine/index.html>.

⁷⁴⁷ PAVLA JEŽIŠOVA, *Novéna ku Karolovi Foucauldovi*, Karmelitánské nakladateľstvá, Kostelní Vydří 2005, s. 32.

⁷⁴⁸ Srv. Belles différences, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://petitessoeursjesus.catholique.fr/differences/differences2.html>.

⁷⁴⁹ Fraternita Jesus Caritas bola založená v roku 1952 vo francúzskej obci Ars. Vznikla z iniciatívy Reného Voillaume a Margaréty Poncet. Členkami sú slobodné ženy, vdovy rôznych národností. Zaviazali sa dobrovoľným sľubom k budovaniu ľudskejšieho sveta v duchu blahoslavenstiev. Spôsob života členiek Fraternity Jesus Caritas má svoje základy v dôvernom vzťahu s Pánom (najmä v kontemplácii a v skutkoch lásky). Srv. Jesus Caritas Fraternity, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://www.secularinstitutes.org/jcf.htm>.

Caritas napísala: „Vďaka mojej práci som v neustálom kontakte s Alžírčanmi. Moja príslušnosť k Fraternite Jesus Caritas mi pomohla zmeniť pohľad, pozeráť sa na nich ako na bratov a vytvoriť niekedy pevné priateľské putá.“⁷⁵⁰

Na záver možno konštatovať:

1. Kresťansko-islamský dialóg je dnes viac potrebný, ako kedysi. Medzináboženský dialóg je náročný. Úsilie prinieslo len malé výsledky, preto je nutné ešte lepšie sa vzájomne spoznať a pokračovať v začatej ceste dialógu.

2. Duchovnej rodine Karola de Foucaulda záleží na vzťahu kresťanstva a islamu.

3. Z úsilia o jednotu vyplýva angažovanosť duchovných synov a dcér Karola de Foucaulda nielen v ekumenickom, ale najmä v medzináboženskom dialógu, najmä v dialógu s islamom. Nasledovníci Karola de Foucaulda sa dialógom každodenného života usilujú o jednotu s neveriacimi, príslušníkmi iných náboženstiev.

⁷⁵⁰ LAFON, M., *Vivre Nazareth aujourd'hui*, Fayard, Paris 1995, s. 53–57.

Alternatívne koncepty medzináboženského dialógu

Branislav Kováč

Ak chceme hovoriť o alternatívnych konceptoch medzináboženského dialógu, nemožno o nich hovoriť oddelene od klasických troch modelov v prístupe k iným náboženstvám. Aj napriek širšej známosti týchto **klasických modelov** ich krátko charakterizujeme. Popri ich stručnej charakteristike si zároveň všimneme aj vnútorné pnutia, ktoré sa vo vnútri týchto klasických modelov objavujú.

Exkluzivistický model

Exkluzivistický prístup bol tradičným prístupom pri kontakte s inými náboženstvami v dejinách kresťanskej cirkvi. Tento prístup má svoje pozitíva aj negatíva. Na jednej strane prináša pevné dogmatické ukotvenie vlastnej tradície, na druhej však vylučuje akúkoľvek snahu o dialóg s inými náboženstvami. Ak hovoríme o exkluzivizme musíme mať na pamäti, že tento prístup nemôžeme stotožňovať len s kresťanstvom.

Je evidentné, že exkluzivistický model neposkytuje vhodné podmienky pre reálny dialóg. Zástancovia tohto prístupu majú, a to aj v tom najpozitívnejšom slova zmysle, tendenciu pristupovať k „bludárom – inovercom“ v zmysle misie. Vytráca sa tu však dôležitá charakteristika vecného dialógu, ktorým je uznanie a prijatie druhého v jeho pestrosti, rešpektu voči kultúre a prežívaniu viery toho druhého. Exkluzivizmus maximálne pripúšťa možnosť polemiky, alebo diskusie, a výlučný vlastník pravdy je ochotný strpieť, že sa druhí mylia.

Pluralistický model

Pluralitný model je pravým opakom exkluzívneho. Vychádza z postoja, že každý má svoju pravdu. Ak má každý svoju pravdu, tak urobí najlepšie, keď ňou neobťažuje druhého. Pluralita nie je len akceptovaná, ale nadovšetko oceňovaná. Súbežné monológy však dialóg neumožňujú. Neexistuje žiadny privilegovaný prístup k pravde, žiadne pravé náboženstvo, žiadne univerzálne platné záväzné učenie. Všetko je dobré, a každá voľba je teda dobrá. Žiadne nie je lepšie, alebo horšie, ako to druhé. Všetky tradície sa majú prijímať ako rovnako hodnotné duchovné cesty.

Problematickosť pluralizmu však spočíva v tom, že paradoxne neberie dostatočne vážne pluralitu jednotlivých náboženských tradícií. Stiera rôznorodosť tradícií a kladie ich vedľa seba na spoločnú rovinu. Pri zachovaní pravej povahy dialógu nie je možné búrať platformy dávnovekých duchovných tradícií a stavať nový koncept, ktorý nie je totožný so žiadnou existujúcou vierou.

Inkluzívny model

Niekde uprostred medzi hraničnými pozíciami exkluzivizmu a pluralizmu stojí inkluzívny model. Ten v podstate najlepšie spĺňa kritériá pre vecný dialóg. Nikomu neupiera právo na jedinečnosť. Tento model bol dôsledne rozpracovaný najmä v rámci rímsko-katolíckej cirkvi. Až pod vplyvom 2. Vaticanum bola klasická exkluzivistická axióma Cypriána: „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ nahradená novou – ústretovejšou formuláciou: „*Extra Christum nulla salus*“⁷⁵¹. Inkluzivista má tendenciu interpretovať iné duchovné tradície len skrze prizmu, ktorú mu poskytuje jeho vlastná náboženská skúsenosť a tradícia. Kontakt nadväzuje z pozície vlastného náboženstva. Vlastné náboženstvo sa stáva cestou k iným náboženstvám.

⁷⁵¹ bližšie k tejto problematike in WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000, s. 498nn.

V posledných rokoch sa objavujú pokusy o integráciu kladných aspektov z každého z klasických prístupov.⁷⁵² Aj napriek tomu, doposiaľ nebol všeobecne a oficiálne prijatý **alternatívny model**. Stále sa však stretávame s mnohými konceptmi, ktoré na túto úlohu ašpirujú. Predstavme si teraz niektoré z nich.

Alternatívne modely

Už v minulosti sa vyskytujú ojedinelé pokusy nájsť prakticky aplikovateľný model medzináboženského dialógu. V povedomí, aj neodbornej verejnosti je známe najmä podobenstvo o prsteni z divadelnej hry Gottholda Ephraima **Lessinga** – *Nathan der Weise* (Múdry Náthan)⁷⁵³ z roku 1779. Toto podobenstvo aj napriek svojmu veku predstavuje na dnešnú dobu pomerne elegantné riešenie problematiky medzináboženského dialógu.⁷⁵⁴

Málokto však už vie, že inšpiráciu pre svoje dielo našiel Lessing⁷⁵⁵ v diele všestranného katalánskeho filozofa **Ramona Lulla**, ktorý žil približne v rokoch 1232–1315. Lullovo dielo *Liber de gentili et tribus sapientibus*⁷⁵⁶ (Kniha o pohanovi a troch múdrych) je pravdepodobne prvým pokusom o formulovanie korektných zásad dialógu medzi náboženstvami. Niektorými autormi je tento spis považovaný za pokladaný za najkorektnejšiu náboženskú diskusiu stredoveku.

V úvode svojho spisu Lull vyjadruje svoj hlavný zámer: odviesť tých, ktorí sa mýlia, a zachrániť ich pred „nekonečným utrpením“.

⁷⁵² DUPUIS, J., *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Orbis Books, New York, 2002, s. 85.

⁷⁵³ LESSING, G.E., *Nathan der Weise: ein Dramatisches Gedicht*, [on line], [cit. 25.5.2014], dostupné z: <http://www.gutenberg.org/etext/9186>.

⁷⁵⁴ Analýza Lessingovho diela, ako možnej štvrtej paradigmy in DANZ, CH. – KÖRTNER, U., *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 2005, s. 153–187.

⁷⁵⁵ PINDL-BÜCHEL, T., Ramon Lull: Protagonist des interkulturellen Dialogs, in LULL, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Reclam, Leipzig 1994, s. 260.

⁷⁵⁶ VOLEK, P., Rajmund Lullus: Život a dielo, in *Antológia: Patristika a scholastika*, Trnava, Dobrá kniha 2009, s. 282–285.

Liber de gentili et tribus sapientibus je príbehom pohanského filozofa, ktorý sa dostáva do existenciálnej krízy pri riešení otázky smrti, keďže neverí v existenciu Boha, ani v zmŕtvychvstanie. Pred týmto existenciálnym bremenom sa pokúša uniknúť do prírody. V lese sa stretáva s kresťanom, moslimom a židom. Tu sa k nim pridáva aj „*pani Múdrosť*“, ktorá im začne vysvetľovať význam jednotlivých častí stromu, pod ktorým sa účastníci stretli. Táto symbolika im má pomôcť pri hľadaní a spoznaní pravej podstaty Boha. Pri tejto ich „edukácii“ je zreteľný dobový vplyv scholastiky a mystiky na Lulla. Napokon jednotliví účastníci postupne približujú pravdy svojho náboženstva.

Pre Lulla je rovnocenným v dialogickom parterom taktiež pohan, od ktorého sa zástancovia jednotlivých náboženstiev učia práve tak, ako sa on učí od nich. Viera v jedného Boha a súčasne rozdielne náboženstvá vyvolávajú otázky, nejasnosti a z pohľadu neveriacich aj pohoršenie. Jeden z prítomných z tohto dôvodu vyjadruje túžbu po jednom spoločnom spôsobe uctievania Boha, po odstránení protikladov vo viere a v mravných otázkach.

Zhoda v náboženskej oblasti vedie k odstráneniu náboženského napätia, a tým pádom aj k politickej stabilite. Po predložení jednotlivých argumentov dialóg končí a neveriaci sa napokon prihovára modlitbou k Bohu, po ktorej sa prítomní lúčia. V závere sa dohodnú na pokračovaní rozhovoru s úsilím o dosiahnutie zhody.

Lull veľmi pokrokovovo poukazuje na silný vplyv náboženskej tradície, v ktorej je človek od narodenia zakorenený, a na ťažkosť zmeniť či ovplyvniť niekoho v tomto smere prostredníctvom diskusie, alebo racionálnej argumentácie.

Nemenej dôležitým momentom je v závere vzájomné ospravedlnenie sa diskutujúcich za prípadnú neúmyselnú urážku konkurenčného náboženstva. Ak si jedna zo strán nárokuje prednostné postavenie, ak inému prisúdi iba pozíciu mienky a vopred vníma jeho postoj ako mylný a nepravdivý, dialóg sa stáva nemožným.

Lull vo svojom diele zdôrazňuje nutnosť v racionalitu a filozofický prístup v každom prebiehajúcom dialógu. Zaujímavý je jeho cieľ a chápanie dialógu. Dialóg nemusí nevyhnutne argumentačne viesť ku koncu. Práve toto je znak, ktorý odlišuje Lullovo myslenie

od vtedajšieho scholastického spôsobu chápania. Spis teda nebol napísaný kvôli bezprostredného úspechu, alebo za účelom preferovania určitého náboženstva. Je skôr akýmsi manuálom pre vecný dialóg a skutočné vzájomné porozumenie. Zámerom nie je ani snaha o konverziu pohana, alebo príslušníka iného – nekresťanského náboženstva. Cieľom Lullovhovho spisu je poukázať na dialóg, ktorý je možný na základe rozumu (pani Múdrosť), keďže rozum sa ukazuje ako spoločná platforma pre všetkých zúčastnených. Napriek tomu zostáva otázkou, aké iné kritérium, okrem *ratio* človeka, by bolo vhodné ako neutrálne kritérium posúdenia pravdy náboženstiev⁷⁵⁷ (najmä vtedy, ak sa každé z nich vznáša tzv. *Abso-lutswarheitsanspruch*).

Interiorizmus

Podľa Gerharda Gädeho exkluzivizmus (Kristus *proti* náboženstvám) odopiera ostatným náboženstvám pravdu i spásu, inkluzivizmus (Kristus *nad* náboženstvami) im priznáva iba čiastočnú pravdu, a pluralizmus (Kristus *mimo* náboženstiev) zachádza s náboženstvami veľmi nezáväzne a laxne.

Preto Gäde ponúka svoj koncept ako alternatívu k zaužívaným klasickým modelom. Svoj model nazýva *interiorizmus* – „Kristus *v* náboženstvách“, ktorý podľa jeho názoru vyniká vyrovnaným prístupom k nekresťanským náboženstvám, a ktorý zároveň zodpovedá základným požiadavkám kresťanského poslstva.

Podľa Gädeho možno odvodiť nový prístup v prístupe k nekresťanským náboženstvám zo vzťahu medzi Novou a Starou Zmluvou. Teda vzťahom kresťanstva a Izraela. Izrael, z hermeneutického hľadiska, zostáva navždy prvým adresátom evanjelia. V nadväznosti na posvätné texty Izraela bolo kresťanské poslanstvo zvestované práve jazykom a náboženskými termínmi Izraela, a to ako

⁷⁵⁷ ENDERS, M., Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus, in GRUYTER, W. DE, *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, University of Köln 2006, s.198.

ich naplnenie.⁷⁵⁸ Kresťanstvo napokon prispelo k univerzálnemu rozšíreniu posolstva Izraela a zároveň samo seba predstavuje ako náboženstvo, ktoré sa stáva dovŕšením iného náboženstva – náboženstva židov. Tento vzťah medzi Starou a Novou zmluvou sa podľa Gädeho môže stať normou pre každú ďalšiu „inkulturáciu“, resp. stretnutie sa s „inými“.

Tak, ako je Kristus je prítomný v posvätných textoch Izraela, je skryte prítomný aj v dejinách iných náboženstiev. Ide o vzťah „*zvnútra*“, ktorý možno zdefinovať práve ako interiorizmus. Práve pre tento svoj teologicko-hermeneutický vzťah kresťanskej zvesti a hebrejskej Biblie, môže byť kľúčom pre ďalšiu lepšiu reflexiu voči ostatným náboženským tradíciám.⁷⁵⁹

Gäde samozrejme požaduje ústretovosť z oboch strán – nemôžno žiadať len západné – teistické systémy, aby vyjasnili svoje postoje tak, aby boli zrozumiteľné aj pre východné myslenie. Tak- tiež Východ by mal hľadať spôsob a cesty, ako západnému človeku ozrejmiť chápanie transcendentna, ktoré sa dokáže zaobísť bez antropomorfného konceptu Boha.⁷⁶⁰ To však samozrejme predpo- kladá vecný a „pravý“ dialóg.

„Oslobodzujúci dialóg“

Paul Knitter je súčasnej teológii náboženstiev populárnym predstaviteľom pluralistického prístupu. Jeho dielo je paradigmy prístupu tzv. oslobodzujúceho (liberatívneho) dialógu.⁷⁶¹ Knitter však už v úvode svojich úvah upozorňuje, že sa nejde o presne

⁷⁵⁸ ČERVENKOVÁ, D., Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemo- logického kritéria teologie náboženství, Teologicko-fundamentální pojetí plurality náboženství, in *Studia Theologica*, 30 (2007), s. 17.

⁷⁵⁹ DEINHAMMER, R., The Christian Faith in Dialogue with other Religions: Towards an “Interioristic” Theology of Religions, [on line], [cit. 14.5.2014], dostupné z: http://www.academia.edu/7100749/Interiorism_-The_Christian_Faith_and_other_Religions.

⁷⁶⁰ ČERVENKOVÁ, D., Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemo- logického kritéria teologie náboženství, Teologicko-fundamentální pojetí plurality náboženství, in *Studia Theologica*, 30 (2007), s. 21.

⁷⁶¹ KNITTER, P., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books 1995, s. 132.

definovaný program, a že tento typ dialógu nie nijako fixovaný na existujúce pravidlá, alebo definície. Podľa neho, pre tento typ dialógu možno nájsť predispozície v každom náboženstve – t. z. môže byť akceptovaný príslušníkom akéhokoľvek vierovyznania – resp. nasledovníkom akejkolvek cesty.

Samotný Knitter si však nie je istý, ako tento typ dialógu bude fungovať, ani aké „ovocie“ prinesie. Základným predpokladom jeho konceptu je „osobné obrátenie“. Ide však o obrátenie v mystickom zmysle, ktoré chápe ako „upadnutie do bezpodmienečnej lásky“, kedy je človek hnaný vpred, novou cestou žitej pravdy, a to aj vtedy, keď si to sám neuvedomuje. Takáto premena (obrátenie) dáva podľa neho človeku väčšiu citlivosť pri kritickom myslení, pri každom hodnotení a interpretácii každého aspektu svojej vlastnej tradície. Knitter toto obrátenie nepripúšťa len na úrovni náboženskej konverzie, ale doslovne doslovne hovorí o: „oddaní sa blahu všetkým trpiacim blížnym a rovnako aj planéte.“⁷⁶².

Takýchto obrátených jednotlivcov nazýva Knitter „eko-luďmi“⁷⁶³. Ak vo týlto „eko-luďom“ budú vlastné základné a všeobecne platné etické hodnoty, potom je „globálne zodpovedný dialóg“ podľa jeho názoru možný. Opäť však jedným dychom dodáva, že to, ako tento dialóg bude fungovať, bude možné povedať až vtedy, keď sa uskutoční. Dialóg na tejto úrovni prebieha všade tam, kde „eko-človek“ nezaujato načúva druhému, popri čom je primárne zameraný na problémy svojho blízneho alebo planéty.

To prečo sú naše rozhodnutia správne, prečo s naším dialogickým partnerom raz súhlasíme a inokedy nie, Knitter vysvetľuje ako záležitosť „citlivosti etickej intuície“ človeka. Teda nie to záležitosťou pevne stanovených religiózných pravidiel jednotlivých náboženstiev. Knitter tu doslova hovorí o phorensis⁷⁶⁴ –

⁷⁶² KNITTER, P., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books 1995, s. 133.

⁷⁶³ KNITTER, P., *Introducing: Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2002, s. 220.

⁷⁶⁴ KNITTER, P., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books 1995, s. 133.

teda o schopnosti dobrého človeka rozpoznať dobro, a schopnosti eticky obráteného rozpoznať etiku.

Všetky náboženstvá v sebe obsahujú potenciál odpovedať na etické požiadavky. Všetky vo svojich tradíciách a posvätných textoch obsahujú tento „oslobodzujúci“ obsah (hoci táto schopnosť v nich môže byť na prvý pohľad skrytá). Ak však „eko-ludia“ z rozličných náboženských komunít budú spolu kráčať cestou globálne zodpovedného dialógu, objavia popritom nielen to, čo tento trpiaci svet potrebuje, ale aj to čo ponúka.

Záver

Paleta konceptov, ktoré sa pokúšajú o definíciu novej paradigmy v prístupe k iným náboženstvám je pomerne pestrá. A to sme nespomenuli všetky. V našom príspevku sme chceli predstaviť len tie modely, ktoré sa v širšom povedomí nenachádzajú. Zatiaľ nie je jasné, či v súčasnosti už možno hovoriť o presne definovanej štvrtej paradigme. Ide skôr o množstvo samostatných projektov a konceptov, ktoré sa navzájom dopĺňajú, prípadne si konkurujú. Ak ich však porovnáme ich hlavné dôrazy, tak do popredia vystupuje jeden hlavný princíp, na základe ktorého by sme mali k iným náboženstvám pristupovať. Je ním autentický – diskurzívny dialóg.⁷⁶⁵

Takýto „diskurzívny dialóg“ nie je len obyčajným rozhovorom. Na to, aby mohol byť medzináboženský dialóg autentický a splnil svoj cieľ, musí nevyhnutne zahŕňať dialogických partnerov, ktorí pevne stoja v presvedčení ich vlastného náboženského presvedčenia a zároveň poznajú zásady pravého dialógu, t. z. rešpektujú inakosť druhého.

V tejto súvislosti Raimundo Panikkar, katolícky teológ a kňaz pôsobiaci v Indonézii hovorí, že „dialóg, musí vždy byť *duo-lógom*. Je nevyhnutné, aby sa stretli dva *logoi*, dva jazyky, a to práve na

⁷⁶⁵ SCHMIDT-LEUKEL, P., *Gott ohne Grenzen, Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2005, s. 482.

takej úrovni, aby spoločne prekonalí nebezpečenstvo dvojitého monológu⁷⁶⁶. Teda pravý dialóg nie je obyčajný rozhovor, kde sa prelínajú dve, alebo viacero náboženských tradícií. Je to skôr cvičenie vo vzájomnom porozumení, ktoré nevyhnutne zahŕňa kritickú sebareflexiu, a taktiež dôkladnú analýzu a empatický porozumenie dialogického partnera.

Len budúcnosť ukáže, či tieto nové projekty sa napokon budú schopné systematizovať sa v jednej spoločnej platforme, alebo napokon pôjde len o ich voľnú koexistenciu bez jednotného rámca. Nech to už bude akokoľvek, sme presvedčení, že vzhľadom na to, ako úloha a význam medzináboženského dialógu za posledné dve dekády prudko vzrástla a spravila obdivuhodný krok vpred, potom sa počas najbližšieho desaťročia máme v oblasti nových prístupov na čo tešiť.

⁷⁶⁶ PANIKKAR, R., *Hindu – Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*, in COWARD, H., (ed.), *Maryknoll*, Orbis Books, New York 1989, s. 13.

Nezahazuj své lásky a naděje: Spiritualita překonávání Nietzscheho nihilismu

Barbora Netopilová

Neexistuje protikladnějšího světa, než ve kterém žil Friedrich Nietzsche. Jako v zrcadle v něm existoval tajemný svět dvouznačných chtíčů, jenž spočíval v neustále novém překonávání protikladných momentů. Pokud bychom na tento Nietzscheho věčně trvající rozpor pohlíželi v intencích rozumu, zdál by se nám jeho odkaz slabý ve své metodě a nejasný ve svém sdělení.⁷⁶⁷ Avšak my budeme chtít nahlédnout Nietzscheho prizmatem teologie, a to teologie spirituální.

Spirituální teologie popisuje „drama duchovního života“ ve třech fázích: tezi, antitezi a syntezi. Středem našeho života je antiteze, krize: „co jsem měl, to jsem ztratil, země mne nevábí a nebe je zatím daleko.“⁷⁶⁸ Teologická reflexe života konkrétní osoby je jednou ze tří perspektiv⁷⁶⁹ spirituální teologie, a tedy určitým příkladem, jak je možné se s touto krizí vyrovnat.

Dialektika jako způsob setkávání se se skutečností

Pokusit se uchopit Nietzscheho filosofování v celistvosti znamená střetnout se se zvláštní existenciální dialektikou, jíž racionálně vyjadřuje neustálá přítomnost napětí. Analogicky můžeme

⁷⁶⁷ „Nietzsche neuchvacuje čtenáře svojí logikou ani nevyvratitelností svých filosofických vývodů, nýbrž svojí neobyčejnou citovostí a vášnivostí.“ In SMIRNOV, A.I., *Dostojevský a Nietzsche. Veřejná přednáška*, Pelcl, Praha 1905, s. 9.

⁷⁶⁸ ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Olomouc 2007, s. 31.

⁷⁶⁹ Na spirituální teologii se dá pohlížet ze tří perspektiv: historické, teologické a hagiografické, neboli personalistické. Srv. KOHUT, P., *Co je spirituální teologie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, s. 11.

pracovat se vztahem, který utváří pojmy zdraví a nemoci.⁷⁷⁰ „Nikdy jsem nebyl se sebou tak šťasten jako v nejnemocnějších a nejbolestnějších dobách svého života,“⁷⁷¹ píše Nietzsche v *Ecce homo*. Existuje jen to, co musí býti neustále překonáváno. „Dialektika překonání, která je od přirozenosti stále polární, způsobuje, že se horizont bytí vymyká každému pokusu konečného ohraničení, a současně vysvětluje, proč je Nietzscheho dimenze bytí dimenzí stávání se.“⁷⁷² Princip dialektiky spočívá v novém pochopení existence, v níž se opačné momenty nedají usmířit, neboť ve svém protikladu představují pokračování života samého.⁷⁷³

S Nietzscheho principem dialektiky se začíná prosazovat nová filosofická tradice. „Trýznivá ambivalence Nietzscheho myšlení, jež se vymykalo filosofickému požadavku důslednosti, odpovědnosti a bezrozpornosti, láme tradiční metafyzickou polaritu černé a bílé v zářivou barevnost světa dokořán otevřeného.“⁷⁷⁴ Skutečnost již není vysvětlována z jediného principu, ale na základě rozporů a různorodostí. V křesťanské spiritualitě se v tomto smyslu zavádí pojem antinomie. V první řadě je třeba se oprostit od představy, že antinomií míníme jakousi nutnost výběru mezi ano a ne. Antinomie znamená, že člověk došel k poznání, že cokoliv může být zároveň sobě opakem. Práce, která člověka nebaví a jeví se jako sejítí z cesty, může v Božím plánu znamenat správný směr. Člověk tak bere svůj kříž a ponějvíce se přibližuje Kristu, který svým příkladem smrti na kříži ukázal nejsilnější paradox, vrchol bytí v antinomii. Skrze smrt přišel život. Skrze bolest přišla radost.

⁷⁷⁰ „Zůstat dobrou chvíli nemocen a pak ještě déle, ještě déle, zdráv, více zdráv.“ In NIETZSCHE, F., *Lidské příliš lidské*, Oikomenh, Praha 2010, s. 13.

⁷⁷¹ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, J.W. Hill, Olomouc 2001, s. 72.

⁷⁷² SRV. PENZO, G., Božské jako polarita, in ALTRICHTER, M. (ed.), *Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2010, s. 255.

⁷⁷³ Tento způsob pojmání skutečnosti je největším druhem optimismu: „Kdo si dokáže podobně užívat zimy i slunečních skvrn na zdi!“ in NIETZSCHE, F., *Lidské příliš lidské*, Oikomenh, Praha 2010, s. 13.

⁷⁷⁴ JANÁT, B., *Myslet proti duchu doby*, Vyšehrad, Praha 1999, s. 110–111.

Tak tedy to, „co se může jevit jako antinomie, protiklad, nešťastný prvek v životě, může naopak znamenat pozvání ke svobodě.“⁷⁷⁵

Jedná se o kontrast v nás samých, jakousi mezifází, v níž dochází ke střetu dvou polarit. Žití v napětí je něco, jenž nám povětšinou působí utrpení, avšak zároveň může být Božím vedením ke svobodě. Stav antinomie není něco, co by měl člověk vyhledávat, či si sám způsobovat. Je potřeba dobrého duchovního vedení, abychom dokázali rozlišovat, které antinomie v našem životě přicházejí od Boha a které si ve své „hlouposti“ přivozujeme sami.⁷⁷⁶ V následující kapitole budeme mluvit o karikaturách proměny/celku, které vznikají v důsledku snahy o předčasné vystoupení z antinomie: člověk by již chtěl dosáhnout uzdravení, ale jeho tělo ještě spaluje oheň horečky, ještě neprošel procesem „uzdravování“.

Bytí v antinomii a jeho karikatury

Sjednání antinomií probíhá v *Pneumatu*.⁷⁷⁷ Pokud se nedorostlé *Pneuma* setkává s pózou (hrou na celek) *psyché*⁷⁷⁸ (jiného subjektu), dochází ke střetu: růstu antinomií. Karikatury celku se v duchovním životě člověka projevují dvojím způsobem.⁷⁷⁹ V prvním případě jako do sebe obrácená zaslepenost pseudo-idejí. „Ideje nemilujeme, jsou-li nám přiloženy bez růstu života. Je jenom jediná idea: Láska v nás.“ Nejednáme-li v duchu této jediné možné ideje, schylujeme se ke dvěma extrémům: nezodpovědnému sdělování se nebo hyperodpovědnému moralismu. Nenalezli jsme žádnou vyšší ideu, tak si ji sami vytvoříme. To byla

⁷⁷⁵ *Tamtéž*, s. 94.

⁷⁷⁶ Srv. *Tamtéž*, s. 9.

⁷⁷⁷ Pojem *Pneuma* představuje ve spirituální teologii Boha, Celek. Je to Ten, kdo se živě sdílí. Srv. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Velehrad 2007, s. 16.

⁷⁷⁸ Výraz *psyché* se ve spirituální teologii užívá k označení fragmentu, tedy člověka, který stojí na křížovatce rozhodování. Srv. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Velehrad 2007, s. 20.

⁷⁷⁹ Srv. ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Velehrad 2007, s. 94.

dle Nietzsche běžná praxe strůjců křesťanské morálky: „Idealista má, stejně jako kněz, všechny velké pojmy v rukou (– a nejen v rukou!) Poráží jimi s blahovolným opovržením ‚rozum‘, ‚smysly‘, ‚pocit‘, ‚blahobyť‘, ‚vědu‘, vidí takovéto věci pod sebou, jakožto síly škodlivé a svůdné... Zavřít oči jednou pro vždy před sebou, aby nebylo nutno trpět obrazem nezhojitelné falešnosti. Pro sebe si udělají morálku, ctnost, svatost.“⁷⁸⁰

Jako extrémní moralismus Nietzsche odmítá i Kantovo hierarchické uspořádání zákonů a hodnot, jenž ustavuje ctnost jako dialektický opak nectnosti. Tvrdí, že Kantův kategorický imperativ je ve službách stádního otroctví, neboť přikazuje dodržování ctností a neptá se po skutečném zvnitřnění tohoto následování – ctnost pouze z pocitu úcty před pojmem „ctnost“. Ale „ctnost musí být naším vynálezem, naší nejosobitější nucenou obranou a potřebou.“⁷⁸¹ Pokud tomu tak není, stávají se univerzální ideje neosobní povinností a molochem abstrakce.

Druhým projevem karikatury dorůstání *Celku* je jakési kroužení kolem pocitů, pózování se do *Pneumatu* a nedosažení uzavřenosti. Tento vnitřní boj často prožívají umělci. V době, kdy tvořil Nietzsche, se mluví o „pohasínání geniálního světla, o ústupu smyslu pro mystično. Hudba tehdejších skladatelů Brahmsa či Regera má úplně jinou povahu než dílo Beethovenovo či Schubertovo.“⁷⁸² Nemá-li pak umělec oporu ve vlastní žité spiritualitě, často podléhá buď „gregoriánsky-chorálnímu uzavření harmonie do ‚transparentního unisona‘, jenž je zvenčí sice krásné, ale není uvnitř osobní, anebo do wagneriánství, jenž zploští člověka na ‚singulárně nadané individuum‘ nebo ‚počet anonymních lidí‘.“⁷⁸³ V knize *Příběh Wagnerův* Nietzsche toto duchovní „circulus vitiosus“ popisuje: „V Bayreuthu je člověk jenom masa, jako jednotlivec lže. Člověk nechá sebe sama doma, jde-li do Bayreuthu, vzdá se

⁷⁸⁰ NIETZSCHE, F., *Antikrist*, Alois S., Praha 1929, s. 19.

⁷⁸¹ *Tamtéž*, s. 11.

⁷⁸² SCHOOF, T., *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí?: vývoj moderní katolické teologie*, Vyšehrad, Praha 2004, s. 41.

⁷⁸³ ALTRICHTER, M., *Duchovní a duševní. Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Olomouc 2003, s. 36.

práva na vlastní jazyk a volbu, na svůj vkus, i na svou statečnost. V divadle se stanete lidem, stádem, ženou, ferisejcem, hlasovacím dobyt看kem, patronálním pánem, idiotem – wagnerovcem.“⁷⁸⁴ Wagner dle Nietzscheho rád oslavoval svého singulárního génia: „Patří k těm umělcům Evropy, jenž si libují ve směšování smyslů a umění, vesměs to jsou fanatikové výrazu, velcí vynálezci v říši vznešeného, také šeredného a hrozného, ještě větší vynálezci v efektu, v stavění na odív, v umění výkladních skříní.“⁷⁸⁵

Efekt je pro Nietzscheho opakem života. Had, který sváděl Evu ke hříchu, symbolizuje honbu za dokonalostí formy. Ale stejně jako v přírodě neexistuje tvar dokonalého kruhu, neexistuje ani tvar dokonalého vlnění. „Had je kopie dokonalosti, která si stačí.“⁷⁸⁶ Tak jako se had svléká z kůže, musí se člověk vysvléct ze sítě forem. „Had, jenž nesvlékne kůži, zahyne. Stejně tak duchové, jímž se zabraňuje, aby měnili názory, přestávají být duchy.“⁷⁸⁷ Opakování hříšného jednání prvních lidí spočívá v uzavření se dialogu s Bohem i se světem. *Psyché* už vede dialog pouze sama se sebou. Je výsledkem svých konstrukcí a myšlenek, ze kterých si staví druhou přirozenost, neboť ze svého počátku a cíle vyrvala střed. Nebezpečně se pak zabydlí v nitru člověka a předstírá, že je skutečnou. Proto pokaždé, když by člověk snad chtěl upadnout do blaženého klidu, ať se má na pozoru, zřejmě se v jeho nitru usídlil had.

Všechny tyto karikatury, před kterými varuje křesťanství, kritizoval i Nietzsche. Staly se součástí nihilismu, který musí být překonán.

⁷⁸⁴ NIETZSCHE, F., *Případ Wagnerův a Nietzsche contra Wagner*, J. Pelcl, Praha 1901, s. 65.

⁷⁸⁵ *Tamtéž*, s. 45.

⁷⁸⁶ ALTRICHTER, M., *Duchovní a duševní. Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003, s. 116.

⁷⁸⁷ NIETZSCHE, F., *Ranní červánky*, Aurora, Praha 2004, s. 59.

Rozbouřené moře nihilismu

Nietzscheho optimismus ve filosofii znamená možnost cokoliv nahlížet jako polaritu. Pravda v autentickém smyslu spadá do „oblasti stupňování moci, pozorováno z hlediska dialektické strany oné autenticity, tedy do oblasti života.“ Základem života není nějaký vymezený smysl, ale to, co stojí mimo veškeré bytí: „najdeme ho, pokud stojíme proti ne-bytí nebo nicotě.“⁷⁸⁸ Existenciálně člověk poznává v dialektice vzniku a zániku. Nietzsche rozlišuje tři způsoby přilnutí k nihilismu.⁷⁸⁹ První spočívá v absolutním zrušení vůle a života. Jedná se o formu pasivního nihilismu, kterou Nietzsche odmítá, neboť podstatou života musí vždy být *vůle-k*. Druhým typem nihilismu je vůle *k-ničemu*. Za tento typ nihilismu označuje Nietzsche křesťanství, neboť právě v něm viděl „formu zavlitého nepřátelství k realitě.“⁷⁹⁰ Třetí typ nihilismu je aktivní, a projevuje se jako *vůle k-moci*. „Jenom jemu se daří vytvořit autentický základ *k nic*, které se, ukazuje jako *vůle-k*.“

Nietzscheho znamení: Nititmur in vetitum – každá píd' poznání musí plynout z tvrdosti k sobě. Tak se v rámci nihilismu a z jeho středu otevírá také cesta k jeho překonání. „Člověk se musí naučit brát všechno, co přichází a všemu umět přisvědčit. Do všeho musí umět vložit smysl. Je nutno žít způsobem, který zakládá chuť i vůli žít, touhu žít ještě jednou a žít do nekonečna.“⁷⁹¹ K tomu je zapotřebí se se definitivně zbavit morálních soudů nad člověkem a nastoupit perspektivu lásky a tolerance. Dát šanci všemu, i zlému, aby se ukazovalo tak jak je v životě, nikoliv jen v představě. Je „odstranit nejvyšší dobrotu z pojmu boha – je boha nevhodná.“⁷⁹²

V tomto slova smyslu Nietzsche není jen přemožitelem nihilismu, ale také největším nihilistou. Nihilistou v aktivním smyslu,

⁷⁸⁸ PENZO, G., Božské jako polarita, in ALTRICHTER, M. (ed.), *Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2010, s. 260.

⁷⁸⁹ *Tamtéž*, s. 262.

⁷⁹⁰ NIETZSCHE, F., *Antikrist*, Alois S., Praha 1929, s. 39.

⁷⁹¹ MOKREJŠ, A., *Odvaha vidět*, HH, Praha 1993, s. 290.

⁷⁹² NIETZSCHE, F., *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc 1993, s. 52.

kde se vůle k moci stává oním „více“ k moci a projevuje se jako rozhodnutí. V této souvislosti budeme nahlížet horizont božského, který ve své polaritě může znamenat horizont neautenticky božského, tedy vůle onoho k nic (ničemu) a horizont autenticky božského, to znamená vůle onoho k moci.

Hledání božského

Morální existence, výtvar západního křesťanství, na jehož vrcholu stojí Bůh, spěje k zániku. Existence nemorální, jež je čistě estetickým fenoménem, pudí k životu ve jménu boha Dionýsa a disponuje vůlí *k-moci*. Prostřednictvím základního nástroje Nietzscheho filosofie, existenciální dialektiky, se pokusíme rozvinout pojem křesťanského Boha s ohledem na omezení, která nám Nietzscheho pojetí Boha ukládá. V prvním omezení je Bohu odebrána objektivnost, neboť se stal produktem dekadentního života: „Bůh degenerovaný v odpor k životu, místo, aby jej prozářil svým věčným souhlasem! V bohu vypověděno nepřátelství k přírodě, vůli k životu! V bohu zbožněno Nic, svatořečena vůle k Ničemu!“⁷⁹³

Druhé omezení pak spočívá v neautentičnosti pojmu Bůh, tedy řadí Boha k polaritě nemoci, jenž musí být neustále překonávána. „Ukřížovaný versus Dionýsos,“ shrnuje Nietzsche. Dekadentní aspekt křesťanského Boha musí být překonán ve prospěch Boha živého. Je třeba nahradit Boha – pavouka – západně-křesťanské metafyziky⁷⁹⁴ objevením Boha, který by tančil. K tomu je potřeba, abychom se vrátili k počátkům evropské kultury, jíž Nietzsche významně přepisuje ve svém díle *Žrození tragédie z ducha hudby*.⁷⁹⁵ Upozorňuje na necelistvost křesťanského pojmu Bůh, neboť do sebe nepojal oba božské principy řecké kultury: apollinský a dionýský. Dva tisíce let křesťanství je dva tisíce let pouze apollinství:

⁷⁹³ NIETZSCHE, F., *Antikrist*, Alois S., Praha 1929, s. 27.

⁷⁹⁴ „Tak dlouho ho opřádali, až se stal, hypnotizován jejich pohyby, sám pavoukem, sám metafyzikem“. In NIETZSCHE, F., *Antikrist*, Alois S., Praha 1929, s. 19.

⁷⁹⁵ NIETZSCHE, F., *Žrození tragédie: z ducha hudby*, Vyšehrad, Praha 2008, s. 81.

uměřenosti, rozumnosti a dokonalosti forem. Bylo potřeba vzkřísit Dionýsa, jenž přinesl lidstvu víno, hudbu a tanec.

I antickému mýtu lze dát nový význam, proměnit jej účastí na božském Logu: od něj pochází potěšení, sladkost a radost pravého vína. Události z Káně Galilejské dávají celému mýtu nový rozměr christologický. Odhalení této skryté pravdy poukazuje na moc božského Logu od základů proměňovat, např. i antický mýtus, prostřednictvím participace na kosmické liturgii.⁷⁹⁶ Sebedarování se Boha v Kristu činí z liturgie kosmickou hostinu, tj. onen christologický rozměr, radost kříže, jenž uchovává pro věčnost lidskou kulturu, jejímž cílem je vždycky Člověk ve své hloubce.

Šípem touhy po druhém břehu

Přes veškerou zdánlivou tvrdost a jednoznačnost, s nimiž Nietzsche svá tvrzení vyslovuje, je celý jeho myšlenkový odkaz velkým manifestem dialektického nazírání na svět. „Budte vždy připraveni, dát odpověď každému, kdo by se tázal na naději, kterou máte.“⁷⁹⁷ Dialog, který jsme v naší práci vedli, byl dialogem s nejurputnějším hledačem naděje, kterého kdy svět nosil, s bláznem pro naději, vystřeleným šípem touhy po druhém břehu.⁷⁹⁸ Nietzscheho nelze zvát ateistou v pravém slova smyslu, je spíše dítětem Velkého pátku, soumraku a noci křesťanské víry, jež se nedočká rozbřesku, avšak navzdory tomu u nohou Boha zůstává do poslední chvíle. Jako básník spojuje svět viditelný a neviditelný a když zahlédne, co se skrývá za oponou právě přicházející moderny, začne hlásat nutnost změny.⁷⁹⁹

⁷⁹⁶ BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský*, Barrister & Principal, Brno 2013, s. 179.

⁷⁹⁷ Srv. 1 P 3,15.

⁷⁹⁸ „Miluji velké povrhovatele, neboť jsou to velcí zbožňovatelé, jsou to šípy touhy po druhém břehu.“ In NIETZSCHE, F., *Tak pravil Zarathustra*, XYZ, Praha 2009, s. 11.

⁷⁹⁹ „Viděl jsem bolestné, příšerné divadlo: zdvihl jsem oponu nad zkažeností člověka.“ in NIETZSCHE, F., *Antikrist*, Alois S., Praha 1929, s. 15.

Když říká, že má na všechno dva názory, nechce tím relativizovat. Čtete-li jeho slova v duchu spirituální teologie, bere na sebe svůj kříž. Jako filosof došel nejdále, když poznání definoval jako neustále otevřený prostor, nikomu nepatřící, ale neustále vzhlížející k druhé variantě. Pravda, která vidí sebe samu jako jedinou pravdu, je lež, neboť skutečnost chce zjednotřit. Pravda nikdy nesní ustrnout v lidských rukou, neboť je pro ně příliš velká a křehká. Člověk ji musí neustále hledat a nikoliv chtít vlastnit. Velký milovník Nietzscheho, Tomáš Halík, řekl, že pravda je jako kniha, kterou nikdo z nás nedočel do konce.⁸⁰⁰ A jedině tak lze celý odkaz Nietzscheho chápat, jako návod, který k nám nehovoří skrze odpovědi, ale přináší neustále nové a nové otázky, v jejichž proudění lze pravdu hledat.

⁸⁰⁰ Parafrázujeme slova Tomáše Halíka, které pronesl v rámci Festivalu vzájemných inspirací na Georgetown University ve Washingtonu, DC pod názvem: Victory of Truth between Illusion and Hope.

Bibliografie

- AA.Vv., *Magie, zlí duchové, satanské obřady, pastýřský list toskánských biskupů*, 1. vyd., Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996.
- About Bethel Redding, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://bethelredding.com/about>.
- ABOUL-EINEN, Y.H., Al-Ikhwan Al-Muslimeen: The Muslim Brotherhood, in *Military Review*, July/August 2003, Vol. 83, Issue 4., [online], [cit. 29.2.2014], dostupné z: <http://widsworld.web.officelive.com/Documents/Al-Ikhwan.pdf>.
- ALTRICHTER, M., *Duchovní a duševní, Příspěvek z pohledu teologie narativní*, Refugium, Velehrad 2003.
- ALTRICHTER, M. (ed.), *Od události k ideji*, Refugium, Olomouc 2010.
- ALTRICHTER, M., *Příručka spirituální teologie*, Refugium, Velehrad 2007.
- ANGELINI, G. (ed.), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007.
- ANGELINI, G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999.
- ANTALÍK, J., Posol osvietenských myšlienok, in *Gemerské zvesti*, 3/7 (2005), s. 4.
- ANZENBACHER, A., *Úvod do etiky*, Zvon, Praha 1994.
- AUGUSTYN, J., *Otcovstvo: Pedagogické a duchovné aspekty*, Dobrá kniha, Bratislava 2005.
- BAILEY, K.E., *Paul Through Mediterranean Eyes, Cultural Studies in 1 Corinthians, IVP*, Downers Grove, 2011.
- BALTHASAR, H.U.VON, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco 2009.
- BARABAS, S., „Conscience“, in TENNEY, M., *Žondervan Pictorial Bible Dictionary*, Zondervan, Grand Rapids 1963.

- BARNAVI, E. (ed.), *Atlas univerzálných dějin židovského národa*, Victoria Publishing, Praha 1995.
- BARRETT, C.K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Adam & Charles Black, London 1976.
- BATKA, L., Znaky kresťanskej cirkvi a jednota cirkvi, in *Lutheranus 4: Studie a texty k teológii a dejinám luterskej reformace*, Lutherova spoločnosť, Praha 2013, s. 7–42.
- BEDFORD-STROHM, H., Prophetic Witness and Public Discourse in European Societies – a German perspective, in BEDFORD-STROHM, H. – VILLIERS, E. DE, (ed.), *Prophetic Witness, An Appropriate Contemporary Mode of Public Discourse?*, LIT Verlag, Zürich – Berlin 2011.
- BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Nakladatelství Paulinky, Praha 2006.
- BEDFORD-STROHM, H., Poverty and Public Theology: Advocacy of the Church in Pluralistic Society, in *Journal of Public Theology*, 2/2 (2008), s. 160.
- Belles différences, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://petitessourcesjesus.catholique.fr/differences/differences2.html>.
- BENEDIKT XVI., *Ježiš Nazaretský*, Barrister & Principal, Brno 2013.
- BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- BENEDIKT XVI., Príhovor k účastníkom medzinárodného kongresu na tému „Kmeňové bunky, akú majú budúcnosť v terapeutickom použití?“ organizovaného Pápežskou akadémiou pre život (16. septembra 2006) AAS 98(2006), 694, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/instrukcia-dignitatis-personae>.
- BEŇUŠKOVÁ, Z., Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom: šestonedielka, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2811>.
- BERNARDICOU, P.J., Vášň pro jednotu. Služba Yvese Congara cirkvi, in *Teologické texty*, 2 (2006).
- BERNADICOU, P.J., The Lucan Theology of Joy, in *Science et Esprit*, 25 (1973).
- BERNHARD, R., *Imperium und Eleutheria: Die römische Politik gegenüber den freien Städten des griechischen Osterns*, Universität Hamburg, Hamburg 1971.

- BETZ, H.D., Paul s Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussion about Possibilities of Human Freedom, in *Paulinische Studien: Gesammelte Aufsätze 3.*, Mohr Siebeck, Tübingen 1994.
- Bible, Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 2006.
- Bible, *Písmo svaté Starého i Nového Zákona*, Český ekumenický překlad, 11. vydání (9. přepracované), Česká biblická společnost, Praha 1998.
- Biblia, *Písmo Sváté Starej a Novej zmluvy*, Transcius, Liptovský Mikuláš 1990.
- BOHÁČ, V., Iniciačné sviatosti v Trebníku prof. M. Russnáka, in AA.Vv., *Vysluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*, GTF PU, Prešov 2007.
- BOHÁČ, V., *Krátky liturgický slovník*, Vydavateľstvo Petra, Prešov 2002.
- BOHÁČ, V., *Liturgický rok v byzantskom obrade*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, Prešov 2013.
- BORBIS, J., *Die Evangelisch-lutherische Kirche Ungarns in ihrer Gechichtlichen Entwicklung*, Verlag der Beck'schen Buchhandlung, Nördlingen 1861.
- BOVON, F., *A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Fortress Press, Minneapolis 2002.
- BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, Kösel Verlag, München 1994.
- BRADSHAW, J., *Healing the shame thats binds you*, Health comunication, Deerfield Beach 1993.
- BROAD, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, 10. vydanie, London 1971.
- BROWN, E. – OSIEK, C. – PERINS, P., Early Church, in *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 1990.
- BRUCE, F.F., *The new century bible commentary I.&II. Corinthias*, Marshall, Morgan & Scott, London 1984.
- BRYNYCH, E., Generální absoluce umírajících čili Požehnání apoštolské v dobu smrti, in *Časopis katolíckého duchovenstva*, 21/8 (1880), s. 582–595.
- BUBER, M., *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg 1979.
- BUBER, M., Vína a pocit viny, in AA.Vv., *Bolest a naděje*, Vyšehrad, Praha 1992.
- BULGAKOV, S.N., *Beránek Boží: (o Boholidství)*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2011.
- BULGAKOV, S.N., *Nevěsta Beránkova: (o Boholidství)*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2004.
- BULLER, C.A., *The Unity of Nature and History in Pannenberg's Theology*, Littefield Adam Books, Boston 1996.

- BURGER, CH., *Die theologische Position des älteren Arnobius*, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Heidelberg 1970.
- BURGO, J., Shame: Toward authentic self-esteem, in *Psychology Today*, [on line], [cit. 12.2.2014], dostupné z: <http://www.psychologytoday.com/blog/shame/201305/the-difference-between-guilt-and-shame>.
- CANTALAMESSA, R., *Žpěv Ducha*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří 2001.
- CIMALA, P., Spor o svobodu: Svoboda v listech Pavla z pohledu dějin bádání, in *Studie a texty*, 10/1 (2007), s. 62–85.
- Církev a svet: Pastoračná návšteva Benedikta XVI. v Neapole, [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: http://sk.radiovaticana.va/storico/2007/10/22/cirkev_a_svet:_pastora%C4%8Dn%C3%A1_n%C3%A1v%C5%A1teva_benedikta_xvi._v_neapole/slo-162608.
- CLOUD, D., Directory of Contemporary Worship Musicians, in *Way of Life Literature*, Port Huron, MI 2014, [on line], [cit. 13.2.2014], dostupné z: http://www.wayoflife.org/free_ebooks/directory_of_contemporary_worship.php.
- COETZEE, A.W., *Tiberian Hebrew Phonology: Focussing on Consonant Clusters*, Van Gorcum, Assen 1999.
- CONGAR, Y., Církev nad každým partikularismem, in *Via*, II/8 (1969).
- CONGAR, Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Éd. du Cerf, Paris 1982.
- CONGAR, Y., *Diversity and Communion*, SCM, London 1984.
- CONGAR, Y., *Entretiens d'automne*, Éd. du Cerf, Paris 1987.
- CONGAR, Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Ecumenisme» catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1937.
- CONGAR, Y., *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcumenisme*, Éd. du Cerf, Paris 1964.
- CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie de laïcité*, Éd. du Cerf, Paris 1953.
- CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. L'expérience de l'Esprit*, Éd. du Cerf, Paris 1979.
- CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. La fleuve de vie*, Éd. du Cerf, Paris 1980.
- CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint. Il est Seigneur et Il donne la vie*, Éd. du Cerf, Paris 1979.
- CONGAR, Y., *Journal d'un théologien (1946-1956)*, Éd. du Cerf, Paris 2001.
- CONGAR, Y., *La Tradition et les traditions: Essai historique*, Fayard, Paris 1960.
- CONGAR, Y., *La Tradition et les traditions: Essai théologique*, Fayard, Paris 1963.

- CONGAR, Y., *Saggi ecumenici: il movimento, gli uomini, i problemi*, Città Nuova, Roma 1986.
- CONGAR, Y., *Teologie po roce 1939*, in *Via*, II/4 (1969).
- CONGAR, Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Éd. du Cerf, Paris 1950.
- CONGAR, Y., *Une passion: l'unité. Reflexions et souvenirs 1929-1973*, Éd. du Cerf, Paris 1974.
- CONZELMANN, H., „Charisma“, in KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1984.
- COUNCIL OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY (EKD), *Just Participation. Empowerment for Personal Responsibility and Solidarity. A Memorandum of the Council of the Evangelical Church in Germany on Poverty in Germany*, EKD Church Office, Hannover 2006, [online], [cit. 31.5.2014], dostupné z: http://www.ekd.de/english/download/gerechte_teilhabe_englisch.pdf.
- COUNCIL OF THE EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY (EKD), *Like a High Wall, Cracked and Bulging. Statement by the Council of the Evangelical Church in Germany on the global financial and economic crisis*, Council of the Evangelical Church in Germany (EKD), Hannover 2009, [online], [cit. 31.5.2014], dostupné z: http://www.ekd.de/english/download/eKd_texts_100_2009.pdf.
- ČERVENKOVÁ, D., *Gädeho problematizace konceptu zjevení jako epistemologického kritéria teologie náboženství. Teologicko-fundamentální pojetí plurality náboženství*, in *Studia Theologica*, 30 (2007), s. 21.
- ČERVENKOVÁ, D., *Proměny vztahu pozdně antické společnosti a křesťanského společenství v prvních staletích po Kristu*, in SLÁDEK, K., *Monoteistická náboženství a stát*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009.
- ČEVELOVÁ, Z., *Katolicismus kolem roku 1800. Římskokatolický kněz jako příslušník jedné sociální vrstvy, podoby pastorače a její dopad*, in LORMAN, J. – TINKOVÁ, D. (ed.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvěcenství*, Casablanca, Praha 2008.
- ČINÁTL, K., *Katolické osvěcenství a koncept pastorální teologie*, in *Kuděj*, 2/2 (2000).
- ČITBAJ, F., *Iniciačné sviatosti v Kódexe kánonov východných cirkvi a právnych zvykoch Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*, in AA.Vv., *Výsluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*, GTF PU, Prešov 2007.
- DAMAŠSKÝ, JAN, *La foi orthodoxe*. Introd., trat. et notes P. Ledrux et al., Sources chrétiennes, N° 535., Cerf, Paris 2010.

- DANZ, CH. – KÖRTNER, U., *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 2005.
- DEGRO, I., *Charizmatické hnutie*, RÉMA, Prešov 1997.
- DEGRO, I., Modlitba v charizmatickej obnove, Stretnutie vedúcich, Žilina 27. 7. – 28. 7. 2007, [on line], [cit. 30.1.2014], dostupné z: www.svmichael.sk/files/mcho.pdf.
- DEINHAMMER, R., The Christian Faith in Dialogue with other Religions: Towards an
“Interioristic” Theology of Religions, [on line], [cit. 14.5.2014], dostupné z: [http://www.academia.edu/7100749/Interiorism_-The_Christian_Faith_and_other_Religions](http://www.academia.edu/7100749/Interiorism_-_The_Christian_Faith_and_other_Religions).
- DICKSON, G.G., *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*, de Gruyter, Berlin 1995.
- DIETZFELBINGER, D., Evangelische Sozialethik, in ASSLÄNDER, M.S. (ed.), *Handbuch Wirtschaftsethik*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2011.
- Dignitatis connubii*, Istruzione da osservarsi ne tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nulita del matrimonio, Citta del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2005.
- DOBIAŠ, R., Ladislav Hanus, Osobnost nového storočia, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.november89.eu/kniznica/hanus.pdf>.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, Lumen gentium*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, Nostra aetate*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- Dokumenty II. vatikánskeho koncilu, Presbyterorum ordinis*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II. „Dekrét o misijnej činnosti Cirkvi «Ad gentes»*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1993.
- Dokumenty Druhého Vatikánskeho koncilu, Gaudium et Spes, pastoraľna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I., Vieroučná konštitúcia o Cirkvi «Lumen gentium»*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1993.
- NÁVRH: V BIBLIOGRAFII PONECHAT JEN:

- Dokumenty II. vatikánskeho koncilu*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008.
- DOM, Pozvánka na svätú omšu za trpiteľa za vieru Ladislava Hanusa, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20140307014>.
- DOTAN, A., *Sefer diqduqe hateamim le-Rabi Aharon ben Moše ben Ašer*, 3 sv., Jerusalem 1967.
- DRÁB, P., *Dialógy Cirkvi*, Seminár svätého Karola Boromejského v Košiciach, Košice 2005.
- DRDULOVÁ, M., Úvodná správa o sympóziu, in *Ius et Iustitia: acta I. Symposii Iuris Canonici anni 1991*, RKCMBF- UK, Bratislava 1991.
- DROZDÍKOVÁ, J., *Lexikón islámu*, Kalligram, Bratislava 2005.
- DUDA, J., *Náčrt právnej ekleziológie*, Kňazský seminár biskupa J. Vojtašáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2002.
- DUDA, Z., Historiografický obraz počátků (české) pastorální teologie a jejího dalšího směřování v 19. století, in MAČALA, P. – MAREK, P. – HANUŠ, J. (ed.), *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2010.
- DULLES, A., *Models of the Church*, Collegeville 2000.
- DUNN, J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit*, SCM, London 1970.
- DUNN, J.D.G., *Christianity in the Making I – Jesus Remembered*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids / Cambridge 2003.
- DUNN, J.D.G., *Christianity in the Making II – Beginning from Jerusalem*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Cambridge 2008.
- DUNN, J.D.G., *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary, Vol. 38B, Word Books 1988.
- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006.
- DUNN, J.D.G., *The Christ and The Spirit I*, T.&T. Clark, Edinburgh 1998.
- DUNN, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, Philadelphia 1990.
- DUPUIS, J., *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Orbis Books, New York 2002.
- ĐAČOK, J., Dignitas personae – Dôstojnosť osoby, [on line], [cit. 11.1.2014], dostupné z: <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vy->

- hlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/dignitatis-personae-dostojnost-osoby>.
- ECK, W., *Augustus a jeho doba*, Vyšehrad, Praha 2004.
- EICHER, P., *Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Köse, München 1977.
- ELLIS, E.E., *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Mohr–Siebeck, Tübingen 1978.
- ÉMIL, BROTHER OF TAIZÉ, *Faithful to the Future. Listening to Yves Congar*, Bloomsbury, London 2013.
- ENDERS, M., Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus, in GRUYTER, W. DE, *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, University of Köln 2006.
- ERSKINE, R.G. - MOURSUND, J. P., *Integrative psychotherapy in action*, Sage Publications, Newbury Park, CA 1998.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, I et II., Trad. et notes, Guillaumont, Antoine et al. Sources Chretiennes, N° 171, Cerf, Paris 1971.
- EVANGELICAL CHURCH IN GERMANY - GERMAN BISHOPS' CONFERENCE, *For a Future Founded on Solidarity and Justice. A Statement of the Evangelical Church in Germany and the German Bishops' Conference on the Economic and Social Situation in Germany*, Church Administration Office of the Evangelical Church in Germany (EKD) – Secretariat of the German Bishop's Conference, Hannover – Bonn 1997.
- EVDOKIMOV, P. N., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů: památce matky Jěnovéfy z komunity v Grandchamp*, vyd. 1., Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2002.
- EVDOKIMOV, P. N., *Žena a spása světa*, vyd. 1., Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2011.
- FALTIN, D., *Aktuálne problémy z oblasti kanonického práva*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula - Spišské Podhradie 1995.
- FAMERÉE, J., Formation et ecclésiologie de «premier» Congar, in VAUCHEZ, A. (ed.), *Cardinal Yves Congar 1904–1995*, Éd. du Cerf, Paris 1999.
- FAMERÉE, J. – ROUTHIER, G., *Yves Congar*, Éd. du Cerf, Paris 2008.
- FAUSTI, S., *Nad evangeliem podle Lukáše*, Paulínky, Praha 2011.
- FAY, R.C., The Narrative Function of the Temple in Luke-Acts, in *Trinity Journal*, 27 (2006), s. 255–270.
- FERNÁNDEZ, M.P., *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*, E. J. Brill, Leiden 1997.

- FILIP, S. – MOKRÝ, J. – HRUŠKA, I., (ed.), *Kmenové buňky – biologie, medicína, filozofie*, Galén, Praha 2006.
- FILIPI, P., *Církev a církev*, CDK, Brno 2000.
- FISHER, A., Embryonální kmenové bunky – všelék, nebo fikce?, in ŠIPR, M. – KRUMPOLC, E., (ed.), *Aktuální bioetické texty. Deklarace o eutanazii*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2005.
- FITZMYER, J.A., *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle*, Paulist Press, New York 1992.
- FITZMYER, J.A., *Co říká Nový zákon o Kristu*, Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- FITZMYER, J.A., *Romans*, The Anchor Yale Commentaries, Yale University Press 1993.
- FLORENSKIJ, P. A., *Opора sloup pravdy*, 1. vyd., Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2003.
- FOSSUM, A.M MASON, M.J., *Facing Shame: Families in Recovery*, W. W. Norton & Company, New York 1989.
- FRAME, J.M., *Contemporary Worship Music: A Biblical Defence*, Presbyterian & Reformed Publishing, Phillipsburg 1997.
- FRANC, A., Krízy a nádeje letnično-charizmatického hnutia (7), in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, 1 (2011), s. 24–25.
- FRANC, A., Krízy a nádeje letnično-charizmatického hnutia (8), in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, 2 (2011), s. 20.
- FRANKOVÁ, L., Dejiny ECAV na Slovensku od osvietenstva po cisársky patent, in UHORSKAI, P. - ALBERTY, J., (ed.), *Evanjelici v dejinách slovenskej kultúry*, Tranoscius, Liptovský Mikuláš 2002.
- FRAZER, J.G., *Žlatá ratolest*, 2. vyd., Mladá fronta, Praha 1994.
- FREUD, S. – CHURCH, J., Morality and the internalized other, in NEU, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- FUJDL, M., *Jáhenství jako spojení manželství a pastorační práce*, diplomová práce, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, České Budějovice 2009.
- FUJDL, M., Přijetí jáhnů věřícími ve farnostech, in *Studia theologica* 15/2 (2013), s. 138.
- FÜLLING, E., *Geschichte als Offenbarung: Studien zur Frage Historismus und Glaube von Herder bis Troeltsch*, A. Töpelmann, Berlin 1956.

- GALLUS, P., Orientující teologie: Poznámky k založení a struktuře teologie jako vědy, in GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007.
- GALOT, J., *Náš milující Otec*, Dobrá kniha, Trnava 2001.
- GIERLICH, G., *Arnobius von Sicca. Kommentar zu den ersten beiden Büchern seiner Werkes Adversus Nationes (Diss.)*, Mainz 1985.
- GILLESPIE, T.W., *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, Eerdmans, MI, Grand Rapids 1994.
- GILLMAN, J., *Luke: Stories of Joy and Salvation*, New City Press, Hyde Park, New York 2002.
- GINTERE, S., Milestones on the Road: From Conflict to Communion, in *One in Christ*, 47/2 (2013), s. 226–237.
- GOLEMA, A., *Pavol Jozeffy*, Stredoslovenské vydavateľstvo, Banská Bystrica 1967.
- GOTTAS, F., *Die Frage der Protestanten in Ungarn in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. September 1859*, Verlag R. Oldenbourg, München 1965.
- GRUCHALOVÁ, L., *Otcovstvo, dar a poslanie*, Zrno, Dolný Kubín 2001.
- GREEN, D., *Phonology Limited*, Universität Potsdam 2007.
- GUITTA, O., Muslim Brotherhood Parties in the Middle East and North Africa (MENA) Region, in Wilfried Martens Centre for European Studies, [online], [cit. 29.2.2014], dostupné z: <http://martenscentre.eu/publications/muslim-brotherhood-parties-middle-east-and-north-africa-mena-region>.
- GÜNTHÖR, A., *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moralthologie. Der Christ – gerufen zum Lebe*, Bd I., Patris Verlag, Vallendar–Schönstatt 1993.
- HAHN, F., *The Titles of Jesus in Christology*, James Clarke&Co., Ltd, Cambridge 2002.
- HAHN, S., *Otec, čo plní sluby*, Redemptoristi, Bratislava 2008.
- HALÁSZ, I., *Uhorsko a podoby slovenskej identity v dlhom 19.storočí*, Kalligram, Bratislava 2011.
- HALÍK, T., *Ptal jsem se cest*, Portál, Praha 1997.
- HAMANN J.G., – NADLER, J. (ed.), *Sämtliche Werke*, I–VI, Thomas-Morus-Presse im Herder-Verlag, Wien 1949–1957.
- HAMANN, J.G., – JACOBI, F.H., – GILDEMEISTER, C.H. (ed.), *Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi*, Perthes, Gotha 1868.

- HAMANN, J.G., – HAYNES, K. (ed.), *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York 2007.
- HANUS, L., *Človek a kultúra*, Lúč, Bratislava 1997.
- HANUS, L., *Rozhladenie*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1943.
- HANUS, L., *Rozprava o kultúrnosti*, Spišský kňazský seminár, Spišské Podhradie 1991.
- HANUS, L., *Všeobecné kresťanstvo*, Obroda, Ružomberok 1944.
- HARMON-JONES, E. – MILLS, J. (ed.), *Cognitive Dissonance: Progress on a Pivotal Theory in Social Psychology*, American Psychological Association, Washington DC 1999.
- HEDÁNEK, J., *Phonology of Masoretic Hebrew*, ThD. dis., HTF UK, Praha 2011.
- HEGEL, G.W.F., *Filosofie, umění a náboženství a jejich vztah k mravnosti a státu*, Praha 1943.
- HEIGHT, R., *Christian Community in History*, Continuum, New York 2004.
- HENGEL, M., *Between Jesus and Paul*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2003.
- HENGEL, M., *Die Zeloten: Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Brill, Leiden 1976.
- HERIBAN, J., *Apoštol Pavel v službe evanjelia*, Don Bosco, Bratislava 1995.
- HERMAN, J.L., *Trauma and Recovery*, Basic Books, New York 1997.
- HICK, J., A Note on Pannenberg's Eschatology, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 77, No. ¾, (1984), s. 421–423.
- HIPPOLYTE, D., *Legends of the Saints*, Paris 1961.
- HLADÍK, J., Paradigmatický dualismus ve výzkumu v multikulturní výchově, [online], [cit. 11.4.2014.], dostupné z: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:bKVIJud22t0J:www.ped.muni.cz/pedor/archiv/2009/PedOr09_4_ParadigmatickyDualismusVeVyzkumu_Hladik.pdf+&cd=8&hl=cs&ct=clnk&gl=cz&client=firefox-a.
- HODGSON, P.C., Pannenberg on Jesus: A review Article, in *Journal of the American Academy of Religion*, 36/4 (1986), s. 373–384.
- HOSPODÁR, M., Iniciačné sviatosti v Košickom apoštolskom exarcháte, in AA.VV., *Výsluhovanie sviatostí podľa Malého trebníka*, GTF PU, Prešov 2007.
- HRDÝ, L. – SOUKUP, V. – VODÁKOVÁ, A., *Sociální a kulturní antropologie*, SLON, Praha 1994.
- HUIZING, K., *Ästhetische Theologie, I: Der erlesene Mensch*, Kreuz, Stuttgart 2000.

- HUOVINEN, E., From Conflict to Communion - Response, [online], [cit. 10.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Huovinen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.
- CHEUNG, A.T., *Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy*, JSNT Supplement series 176, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.
- CHLÁDEK, J., *Počátkové opatrnosti pastýřské aneb krátká naučení, jak by se pastýřové duchovní v povolání svém chovati měli*, I-III, Praha 1780.
- CHURCHYARD, H., *Topics in Tiberian Biblical Hebrew Metrical Phonology and Prosodics*, PhD dis., Univ. of Texas at Austin, Austin 1999.
- JÁN PAVOL II., *Evangelium Vitae*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1995.
- JÁN PAVOL II., *Veritatis Splendor, encyklika o základných otázkach cirkevnej náuky o mravnosti*, Pápežské dokumenty zv. 7, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1994.
- JANÁT, B., *Myslet proti duchu doby*, Vyšehrad, Praha 1999.
- JARAB, J., Prof. Ladislav Hanus v spomienkach: otec - spolubrat – profesor, Prednáška Trnava 01. 03. 2004, [on line], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: www.kapitula.sk/files/jarab/hanus_trnava_1.3.2007.docx.
- JARAB, J., *Úvod do sviatosti: Svedectvo svätého Písma a tradície*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojašáka, Spišské Podhradie 1995.
- JEMELKA, P., *Kapitoly z aplikovanej etiky III. Úvod do bioetiky*, Vydavateľstvo Michal Vaško, Prešov 2012.
- JERONÝM, *De viris illustribus*, 1,23; in PL, 0687A.
- Jesus Caritas Fraternity, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://www.secularinstitutes.org/jcf.htm>.
- JOHN, CHRYSOSTOM, Instructions to Catechumens, [on line], [cit. 16.2.2013], dostupné z: <http://www.grtbooks.com/exitfram.asp?id=0&yr=347&a=CH&at=AA&ref=chrysostom&URL=http://www.newadvent.org/fathers/1908.htm>.
- JOHNSON, L.T., *The Gospel of Luke*, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1991.
- JUNG, C.G., *Výbor z díla*, sv. 1-7, Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno 2004.
- KAJANOVÁ, Y., *Gospel music na Slovensku*, Coolart, Bratislava 2009.
- KANT, I., *Kritik der Urteilkraft*, Reclam, Stuttgart 2011.
- KANT, I., *Žáklady metafyziky mravů*, Svoboda, Praha 1990.
- KÄSEMANN, E., *The Canon of the New Testament and the Unity of the Church*, SCM Press, London 1964.
- KASPER, W., *Lexikon für Theologie und Kirche*, bd. I., Herder, Freiburg 1993.

- Katechismus katolícké cirkve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*, Kapitola 3, Sviatosť posvätného stavu: článok 6, Sviatosti služby spoločenstvu. in, SSV, Trnava 1998.
- KÄUFLEIN, A., *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moralthologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995.
- KERÉNYI, K., *Antike Religion*, Langen-Müller, München – Wien 1971.
- KIERKEGAARD, S., *Entweder – Oder*, Deutschen Taschenbuch Verlag, München 2005.
- KINZIG, W., *The Churches in Germany Today*, Evangelisch-Theologisches Seminar der Universität Bonn, Bonn 2011.
- KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, New York 2002.
- KNITTER, P., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, New York 1995.
- Kodex kanonického práva*, Zvon, Praha 1994.
- Kódex kánonického práva*, SSV, Trnava 2001.
- Kódex kánonického práva*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1996.
- KOLKOVÁ, T., Šestonedelie, [on line], [cit. 17.2.2014], dostupné z: <http://www.vasgynekolog.sk/sestonedelie>.
- KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Inštrukcia Dignitas personae o niektorých otázkach bioetiky*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2009.
- KONGREGÁCIA PRE VÝCHODNÉ CIRKVI, *Inštrukcia na aplikáciu bohoslužobných predpisov Kódexu kánonov východných cirkví*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1998.
- KONGREGÁCIA PRE KLERIKOV, *Eucharistická poklona za posvätenie kňazov a duchovné materstvo*, SVV, Trnava 2009.
- KONSMO, E., *The Pauline Metaphors of the Holy Spirit*, Peter Lang, New York, 2010.
- Korán* (preklad HRBEK, I.), Odeon, Praha 1972.
- KORMANÍK, P., *Žákladné sväté tajiny pravoslávnej cirkvi*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1996.
- KRAFFT, P., *Beiträge zur Wirkungsgeschichte des älteren Arnobius*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1966.
- KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, Vyšehrad, Praha 2011.

- KŘIŠŤAN, A., *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Triton, Praha 2004.
- KUČERA, Z., *Trojiční teologie*, nakl. L. Marek, Praha 2002.
- KUČERA, Z., *Etika prostého života*, in AA.Vv., *Vikariátní témata – zarušt do kmene*, interní pracovní text pro potřeby duchovních CČSH, Praha 2010.
- KUČERA, Z. – TOTH, D. – VOGEL, J., *Ždeněk Třtík, teolog Církve československé husitské*, nakl. PedF UHK, Hradec Králové 2005.
- KUMOR, B. - DLUGOŠ, F., *Cirkevné dejiny. Súčasné obdobie 1914 – 2000*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská kapitula - Spišské Podhradie 2004.
- KUZMÁNY, K., Pre aké a ktoré príčiny prijali sme my patent cisársky z 1-ho Sept. 1859 a následkom jeho ministerské prozatimné nariadenie z 2-ho Sept. 1859?, in *Cirkevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské*, II/5 (1864).
- KUZMÁNY, K., Pre aké a ktoré príčiny prijali sme my patent cisársky z 1-ho Sept. 1859 a následkom jeho ministerské prozatimné nariadenie z 2-ho Sept. 1859?, in *Cirkevní listy pro veškeré záležitosti církve evanjelicko-luteranské*, II/6–7 (1864), s. 260–271.
- LA RIVIÉRE, L., *Chvála a uctívání*, Rosa, Praha 2012.
- LAFON, M., *15 dní s Karlem de Foucauldem*, Cesta, Brno 2000.
- LAFON, M., *15 dní s Malou sestrou Magdalenou Ježíšovou*, Cesta, Brno 2001.
- LAFON, M., *Vivre Nazareth aujourd'hui*, Fayard, Paris 1995.
- LARCHET, J.C., *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, 4e éd., Les Editions du Cerf, Paris 2000.
- LEE, M.V., *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- LEIKEN, R.S. – BROOKE, S., The Moderate Muslim Brotherhood, in *Foreign Affairs*, March/April 2007, Vol. 86, [online]. [cit. 29.2. 2012], dostupné z: <http://www.foreignaffairs.com/articles/62453/robert-s-leiken-and-steven-brooke/the-moderate-muslim-brotherhood>.
- LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians*, The Wartburg Press, Columbus 1946.
- LENSKI, R.C.H., *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*, The Wartburg Press, Columbus 1946.
- LÉON-DUFOUR, X. A KOL., *Slovník biblickej teológie*, Kršćanska Sadašnjost, Zagreb 1990.

- LESSING, G.E., *Nathan der Weise: ein Dramatisches Gedicht*, [on line], [cit. 25.5.2014], dostupné z: <http://www.gutenberg.org/etext/9186>.
- LÉVI, É., *Dogma a rituál vysoké magie*, 2. přeprac. a dopl. vyd., Trigon, Praha 1995.
- LÉVI, É., Dějiny magie, Universalie, Praha 1934, Úvod, [on-line], [cit. 21. 8. 2014], dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_11/el_11.php?.
- LÉVI, E., Klíč k velkým tajemstvím, Trigon, Praha 1991, III. Kapitola, [on-line], [cit. 21. 8. 2014], dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_09/el_09c02.php?.
- LÉVI, E., Veliké tajemství, čili, Odhalený okultismus, Svatá Mahatma, 1992, IX. kapitola, [on-line], [cit. 21. 8. 2014], dostupné z: http://www.grimoar.cz/el_03/el_03.php?.
- LIDDEL, H.G. – SCOTT, R., “λόγος” in eid., (eds.), *An Intermediate Greek-English Lexicon*, [online], [cit. 20.06.2014], dostupné z: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Dlo%2Fgos>.
- LIDDELL, H.G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC COMMISSION ON UNITY, *From Conflict to Communion: Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2013.
- LONERGAN, B.J.F., *Method in theology*, University of Toronto Press, Toronto 1971.
- LONGENECKER, R.N., *Paul: Apostle of Liberty*, Harper & Row, New York – London 1964.
- LOSSKY, V., *The mystical theology of the Eastern Church*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1976.
- LUCE, T.J., Political Propaganda on Roman Republican Coins: Circa 92-82 B.C., in *American Journal of Archaeology*, 72/1 (1968), s. 25–39.
- LUTHER, M., Velký katechismus, in *Symbolické knihy*, Tranoscius, Liptovský Mikuláš 1992.
- MAC DONALD, N., *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- MAC DONALD, N., *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in the Biblical Times*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 2008.
- MACEK, P., Teologie mezi vědami, in GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologie jako věda: Dvě perspektivy*, CDK, Brno 2007.

- MACHULA, T., Teologie jako věda? in GALLUS, P. – MACEK, P., *Teologická věda a vědecká teologie*, CDK, Brno 2006.
- MAREK, P., *Český katolicismus v letech 1890 – 1914*, Gloria, Olomouc 2003.
- MARTIN, D., *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, London, 1995.
- MALONE, J., *Tiberian Hebrew Phonology*, Eisenbrauns, Winona Lake 1993.
- Malý trebník, Petra, Prešov 2006.
- MANTZARIDES, GEÖRGIOS, I., *The deification of man: St. Gregory Palamas and the Orthodox tradition*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1984.
- MANZ, F., *Protestantische Gesetz-Ausgabe. Protestanten-Gesetz, Das Kaiserliche Patent vom 8. April 1861*, Verlag von Friedrich Manz, Wien 1866.
- MARCHESI, C., *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, CSLP, Torino 1953.
- MARRETA, J., *Odpoved Cirkvi na fenomén Zlého vo svete*, EriV, Prešov 2012.
- MEYER, H., Differentiated Participation: The Possibility of Protestant Sharing in the Historic Office of Bishop, in *Ecumenical Trends*, 39/9 (2005), s. 137–143.
- MEYENDORFF, J., *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes*, 2nd ed., Fordham University Press, New York 1979.
- MCCARTHY, J.J., *Formal Problems in Semitic Phonology and Linguistics*, PhD dis., Cambridge 1979, Outstanding Dissertations in Linguistics, Garland, New York 1985.
- MCDONALD, H.D., The Doctrine of God in Arnobius, *Adversus gentes*, in *Studia Patristica*, 9/3 (1966),
- MCKINLAY, B., Wolfhart Pannebergs eschatological ethics and their application to ecological theology [online], [cit. 5.5.2014], dostupné z: <http://nottoomuch.com/essays/e4140.pdf>.
- MECKENSTOCK, G., „Wirtschaft/Wirtschaftsethik“, in MÜLLER, G. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, XXXVI, Walter de Gruyter, Berlin – New York 2004.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Diakonát, vývoj a perspektivy*, Krystal OP s.r.o., Praha 2008.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, Hledání univerzální etiky. Nový pohled na přirozený zákon, in POSPÍŠIL, C. V., *Dokumenty mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013.

- MICHALIČKA, V., *August Horislav Škultéty (učitel a pedagog)*, Eko-konzul, Bratislava 2012.
- MIKLOŠKO, F., *Nebudete ich môcť zlomiť*, Archa, Bratislava 1991.
- MINEAR, P.S., *Images in the Church in the New Testament*, Westminster Press, Louisville 2004.
- MIZ, R., Cerkovni liturgijno-liturgični leksikon, Ruské slovo, Nový Sad, 2011. МИЗ, Р., Церковни литургийно-литургични лексикон, „Руске слово“, Нови сад 2011.
- MOJZEŠ, M., Malý trebník ako výzva na prehĺbenie teológie sviatostí Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku, in *Orientalia et occidentalia. Sväté tajomstvo na kresťanskom východe*, Centrum spirituality Východ – Západ Michala Lacka, Košice 2008.
- MOJŽIŠ, M., Praktické poznámky a návrhy k vysluhovaniu sviatostí podľa Malého trebníka, [on line], [cit. 1.3.2014], dostupné z: http://www.greckokatolicirakovec.infomi.sk/liturgika/prakticke_poznamky_k_MT.pdf.
- MOKREJŠ, A., *Odvaha vidieť*, HH, Praha 1993.
- MONGE, C., Dalle intuizioni ecumeniche al dialogo interreligioso, in CORTESI, A. (ed.), *Yves Congar. Testimonianza e profezia*, Nerbini, Firenze 2005.
- MOONEN, C.H., *Die Bestimmung der Sittlichkeit. Eine kritische Untersuchung*, Editiones Academiae Alphonsianae EDACLAF, Roma 1993.
- MORICOVÁ, J., Dobrovoľná chudoba ako prejav solidarity s chudobnými v spiritualite malých bratov a sestier Ježišových, in KAMANOVÁ, I. (ed.), *Sociálne a teologické aspekty chudoby a bohatstva*, PF KU, Ružomberok 2007.
- MORICOVÁ, J., Základné východiská Katolíckej cirkvi pri rozvíjaní medzináboženského dialógu, in MORICOVÁ, J., *Dialóg kresťanstva a judaizmu*, VMV, Prešov 2006.
- MUCHOVÁ, L., *Úvod do náboženskej pedagogiky*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 1994.
- MURTONEN, A., *Hebrew in its West Semitic Setting, Part Two: Phonetics and Phonology*, E. J. Brill, Leiden 1990.
- NAKONEČNÝ, M., *Lexikon magie*, Ivo Železný, Praha 1997.
- NARRAMORE, S.B., *No condemnation. Rethinking guilt motivation in counseling, preaching, parenting*, Academi Books Grand Rapids, Michigan 1984.

- NAVRÁTILOVÁ, A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Vyšehrad, Praha 2004.
- NELLAS, P., *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of the human person*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1987.
- NEŠPOR, Z. R., Demonstrace konfesionality prostřednictvím pohřebních rituálů v českých zemích po vydání Tolerančního patentu, in HOLÝ, M. – MIKULEC, J. (ed.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Historický ústav, Praha 2007.
- NEUNER, P., *Ekumenická teologie*, Vyšehrad, Praha 2001.
- NIEDERWIMMER, K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Töpelmann, Berlin 1966.
- NIETZSCHE, F., *Antikrist: pokus o kritiku křesťanství*, SandS, Bratislava 1991.
- NIETZSCHE, F., *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc 1993.
- NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*, J. W. Hill, Olomouc 2001.
- NIETZSCHE, F., *O životě a umění*, Jan Pohořelý, Praha 1934.
- NIETZSCHE, F., *On the Genealogy of Morals, a polemical tract*, Lipsko 1887.
- NIETZSCHE, F., *Radostná věda*, Aurora, Praha 2001.
- NIETZSCHE, F., *Tak pravil Žarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*, XYZ, Praha 2009.
- NIETZSCHE, F., *Žrození tragédie: z ducha hudby*, Gryf, Praha 1993.
- NILSSON, M.P., *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957.
- NOBLE, I., *Po Božích stopách: Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, CDK, Brno 2004.
- NOVOTNÝ, A., „Svědomy“ in NOVOTNÝ, A., *Biblický slovník*, Česká biblický společnost, Praha 1992.
- NYSSE, GRÉGOIRE, *Traité de la virginité*. Introd., texte critique de Michael Aubineau, Sources chrétiennes, N° 119, Éditions du Cerf, Paris 1966.
- O'TOOLE, R.F., *The Unity of Luke's Theology: An Analysis of Luke-Acts*, Michael Glazier Books, Wilmington 1984.
- OERMANN, N.O., *Anständig Geld verdienen? Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007.
- ONDRÁŠEK, L.M., *Neocharizmatické hnutie na Slovensku*, Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, Bratislava 2011.
- OPATRNÝ, M., Pastorační identita stálého jáhna z hlediska Sk 6,1–7 a LG29, in M. – SVETLÁK, V. – HOCKICKOVÁ, M., (ed.), *Trvalý diakonát*

- *pastorálno-teologické aspekty: Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Kahanec, Viena, Košice 2010.
- PAISON, M., The History of the Muslim Brotherhood: The Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt, [online], [cit. 29.2. 2012], dostupné z: <http://tiglarchives.org/files/resources/nimep/v4/The%20History%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood.pdf>.
- PAKSI, J., A Muszlim Testvérek Szervezetének szerepe az egyiptomi politikai életben, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, [online], [cit. 29.2. 2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=PD-CFKB>.
- PANNENBERG, W., Appearance as the Arrival of the Future, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 35, No. 2, (1967), s. 107–118.
- PANNENBERG, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verl. Haus Mohn, Gütersloh 1982.
- PANNENBERG, W., *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.
- PANNENBERG, W., *Systematic Theology, vol. 1.*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan 1991.
- PANNIKAR, R., Foreword, in COWARD, H., (ed), *Hindu – Christian Dialogue: Perspectives and Encounters*, in Harold Coward ed. Maryknoll, Orbis Books, New York 1989.
- PAPEŽ, FRANTIŠEK, *Lumen fidei, encyklika Světlo víry*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2014.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka. Biblické kořeny křesťanského jednání*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010.
- PAŠTEKA, J., Hanus proti rozchodu umenia s náboženstvom, in HANUS, L., *Umenie a náboženstvo*, Lúč, Bratislava 2001.
- PATOČKA, J., *Sókratés: prednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1991.
- PATTISON, S., *Shame. Theory, Therapy, Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- PAUSANIAS, *Cesta po Řecku*, Svoboda, Praha 1973.
- PAVLA, JEŽIŠOVA, *Novéna ku Karolovi Foucauldovi*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.
- PAVOL VI., *Ecclesiam suam*, SÚSCM, Řím 1968.

- PAVOL VI., *Humanae Vitae*, Pápežské dokumenty 4. zv., Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1993.
- PENNA, R., *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci editore S.p.A., Saggi 61, Roma 2011.
- Petite soeur Magdeleine de Jésus, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://petitessesoursjesus.catholique.fr/magdeleine/index.html>.
- PETROPOULOU, M.Z., *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford Classical Monographs, 2012.
- PIERCE, C., *Conscience in the New Testament*, SCM Press, London 1955.
- Pillersdorfsche Verfassung, Alleröchstes Patent vom 25. April 1848. Verfassungs-Urkunde des österreichischen Kaiserstaates, [on line], [cit. 23.3.2014], dostupné z: <http://www.jku.at/kanonistik/content/pillersdorfscheVerfassung.pdf>.
- PINCKAERS, S., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Edizioni Ares, Milano 1992.
- PINDL-BÜCHEL, T., Ramon Lull: Protagonist des interkulturellen Dialogs, in LULL, R., *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Reclam, Leipzig 1994.
- PLHÁKOVÁ, A., *Učebnice obecné psychologie*, Academia, Praha 2007.
- POHLENZ, M., *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebensideals*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1955.
- POSPÍŠIL, C.V., *Hermeneutika mystéria*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005.
- Powell, S., History and Eschatology in the Thought of Wolfhart Pannenberg, in *Fides et Historia*, vol. 32, No. 2 (2000), Deerfield s. 19–32.
- PREVI, F., Un punto di partenza dell'ecumenismo teologico in campo cattolico: La ricerca del “meglio”, dell’ “oltre” e del “diverso” delle altre comunità cristiane secondo Congar, in SCERRI, H. (ed.), *Living theology. Studies on Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Lonergan and Hans Urs von Balthasar*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007.
- PRINCE, A., *The Phonology and Morphology of Tiberian Hebrew*, PhD dis., MIT, Cambridge 1975.
- PRINZ, F., Die böhmischen Länder von 1848 bis 1914, in AA.Vv., *Die böhmischen Länder im Habsburgerreich 1848-1919. Bürgerlicher Nationalismus und Ausbildung einer Industriegesellschaft*, III, Verlag Karl Bosl, Stuttgart 1968.
- QARADAWI, Y. AL-, *The Priorities of The Islamic Movement in the Coming Phase*, Awakening Publications, Swansea 2000.

- QUISPEL, G., Arnobio, in *Vigiliae Christianae*, 2 (1948).
- RAAFLAUB, K., *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, University of Chicago Press, Chicago 2004.
- RAPANT, D., *Dejiny slovenského povstania r. 1848 – 49. I.1-2.*, Matica slovenská, Turčiansky Svätý Martin 1937.
- RAPANT, D., *Slovenský prestolný prosbopis z r. 1842*, Transcius, Liptovský Sv. Mikuláš 1943.
- RAT DER EKD, *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008.
- RAUSCHNING, H., *Gespräche mit Hitler*, Europa Verlag AG Zürich, Zürich 2005.
- REASONER, M., *The Strong and the Weak, Romans 14,1 – 15,13 in Context*, Cambridge University Press 1999.
- REIHS, S., Zur Rezeption der EKD-Denkschrift „Unternehmerisches Handeln in Evangelischer Perspektive“, in BEDFORD-STROHM, H. – JÄHNICHEN, T. – REUTER, H.R. – REIHS, S. WEGNER, G., (ed.), *Jahrbuch Sozialer Protestantismus* 3, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009.
- REKTORÁT KU, prof. Dr. Ladislav Hanus, Dr. h. c. KU in mem., [online], [cit. 26. 03. 2014], dostupné z: http://www.ku.sk/index.php?option=com_comprofiler&task=userProfile&user=1771.
- REMEŠ, P., Hnutie obnovy v Duchu Svätom, in *Rozmer: časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. III., 3 (2000), s. 9–10.
- REMIŠOVÁ, A., (ed.), *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Kalligram, Bratislava 2008.
- RESCIO, M. – WALT, L., „There Is Nothing Unclean“, Jesus and Paul against the politics of Purity?, in *ASE*, 29/2 (2012), s. 53–58.
- RHONHEIMER, M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Wien 1987.
- ROBINSON, D.W.B., „Rodina, domácnosť“, in *Nový biblický slovník*, Návrat domů, Praha 1996.
- ROGGE, W., *Österreich von Világos bis zur Gegenwart. Das Dezennium des Absolutismus*, I, Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig 1872-73.
- ROSTOVÁNNYI, Z., Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában, in Grotius, A Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Tanulmányok Intézetének Tudományos folyóirata, [online], [cit. 29.2. 2012], dostupné z: <http://www.grotius.hu/publ/displ.asp?id=FIQXWM>.

- RUPNIK, M.I., *O duchovním otcovství a rozlišování*, Centrum Aletti, Olomouc – Velehrad 2001.
- RUSCH, W.G., Structures of Unity: The Next Ecumenical Challenge – A Possible Way Forward, in *Ecclesiology*, 2/1 (2005), s. 119–122.
- ŘEHOŘ Z NYSSY., De Hominis opificio, in MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, On the Making of man, PG 44, Paris 1863.
- ŘÍČAN, P., *Psychologie osobnosti*, Grada, Praha 2007.
- SACERDOS, 20. zákonný článok z r. 1848, in *Cirkevné listy*, 12/17 (1903), s. 362.
- SADEK. V. – FRANKOVÁ, A. – ŠEDINOVÁ, J., *Židovské dějiny, kultura a náboženství*, SPN, Praha 1992.
- SAKOWICZ, E., *Jan Paweł II. Encyklopedia Dialogu i Ekumenizmu*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006.
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981.
- SARKA, R., *Teológia náboženstiev v kontexte minulosti a súčasnosti*, Verbum, Ružomberok 2010.
- SEDLÁČEK, J., *Otcovstvo: problém alebo výzva?*, Don Bosco, Bratislava 2010.
- SEDOVÁ, T., K pojmom ľudskej prirodzenosti a kultúry a k ich funkcií v sociálnom poznaní, in *Filozofia*, 63/8 (2008), s. 664.
- SEGAL, A. F., Romans 7 and Jewish Dietary Law, in *Studies in Religion*, 15/3 (1986).
- SHELLEY, S., “The Concept of the Aesthetic”, in ZALTA, E.N., The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), [online], [cit. 19.06.2014], dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aesthetic-concept/>.
- SCHAFF, P. – WACE, H., *Nicene and post-nicene fathers: Gregory of Nyssa: Dogmatic treatises, etc.*, 2nd ed. Peabody: Hendrickson Publishers, 1995.
- SCHÄFER, P., *Dějiny židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Vyšehrad, Praha 2003.
- SCHÖNBORN, CH., *Cesty modlitby. Modlitba v Katechismu katolické církve*, Karmelitánske nakladatelství, Kostelní Vydří 2002.
- SCHMERLING, A., VON, Vortrag Des Staatsministers Anton Ritter Von Schmerling, Zahl 828/StM I. vom 17. Februar 1861, [on line], [cit. 23.3.2014], dostupné z: <http://www.oesta.gv.at/DocView.axd?Co-bId=42580>.
- SCHMIDT – LEUKEL, P., *Gott ohne Grenzen, Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 2005.

- SCHNELLE, U., *Paulus: Leben und Denken*, De Gruyter, Berlin 2003.
- SCHRAGE, W., *Der Erste Brief an die Korinther III.*, Benzinger, Zürich 1999.
- SCHÜLLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteil. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980.
- SCHWARZ, K.W., Vom Protestantenpatent (1861) zum Protestantengesetz (1961), in *Glaubwürdig bleiben: 500 Jahre protestantisches Abenteuer*, Geschichtsverein f. Kärnten, Klagenfurt 2011.
- SKOLNIK, F., (ed.), aj., *Encyclopaedia Judaica*, 2. vyd., Thomson–Gale, Detroit / Keter, Jerusalem 2007.
- SMIRNOV, A.I., *Dostojevský a Nietzsche. Veřejná přednáška*, Pelcl, Praha 1905.
- SMITH, R.G., *J. G. Hamann: A Study in Christian Existence*, Collins, London 1960.
- SMOLÍK, J., Tradice tichých v zemi, in *Církev ve světě*, Kalich, Praha 1977.
- SPAEMANN, R., Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein – Debatte, in SPAEMANN, R., *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001.
- SPENCER, A.B., „Fear“ as a Witness to Jesus in Luke’s Gospel, in *Bulletin for Biblical Research*, 2 (1992), s. 60.
- STACH, V., *Počátkové k veřejnému v cí. král. zemích předepsanému vykládání pastýřské teologie*, Praha 1789.
- STEMBERGER, G., *Úvod do judaistiky*, Vyšehrad, Praha 2010.
- STÖRIG, H.J., *Malé dějiny filosofie*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007.
- STRUHÁROVÁ, S., Feldek: Rozprávka je pre nás mýtus, [online], [cit. 21.7.2014], dostupné z: <http://nitra.sme.sk/c/4746206/feldek-rozpravka-je-pre-nas-mytus.html>.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, Rím 1995.
- Sväté písmo Starého i Nového zákona*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2007.
- Svätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatoústeho*, Spolok biskupa Petra Pavla Gojdiča, Prešov 1998.
- SWIFFT, L.J., Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 96 (1965).
- SPENCER, A.B., „Fear“ as a Witness to Jesus in Luke’s Gospel, in *Bulletin for Biblical Research*, 2 (1992), s. 59–73.

Súkromný archív Mons. Daniela Faltina v správe súdneho vikára Mons. prof. Jána Dudy.

SÝKORA, P., Embryonálne kmeňové bunky (EKB), [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.infovek.sk/~sykora/APVV/EKB.htm>>.

SÝKORA, P., Genetická jedinečnosť sa začína zygotou, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.infovek.sk/~sykora/APVV/zygota.htm>> .

ŠAK, Š., *Svätá tajina krstu. Teologický, liturgický, historický výklad obradov a modlitieb*, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešov 1999.

ŠÁLY, M., *Cirkev obecných epíštol*, diplomová práca, ETF UK, Praha 2011.

ŠÁLY, M., *Srovnání pojetí církve v pastorálních epíštolách s pojetím apoštola Pavla*, seminární práce, ETF UK, Praha 2010.

ŠÁLY, M., *Na cestě za komunální církví*, in Getsemany, červen 2011.

ŠENŠEL, L., Ako došlo k Zpěvníku?, in OBERUČ, J., (ed.), *Sborník Zpěvníka evangelického*, Transcius, Liptovský Svätý Mikuláš 1942.

ŠILHÁR, A., *Hodina temnosti*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1999.

ŠIMČÍKOVÁ, H., *Modlitba prihovoru v evanjelizácii súčasného Turkmenistanu*, Dom Júdov, Sabinov 2007.

ŠKVARNA, D., Lojalita v kontexte etnicity a nacionality a slovenská politika v rokoch 1848/1849, in ŠUTAJ, Š. – SZARKA, L., (ed.), *Regionálna a národná identita v maďarskej a slovenskej histórii 18. – 20. Storočí*, Universitas, Prešov 2007.

ŠPIDLÍK, T., *Eucharistie. Lék nesmrtnosti*, Refugium, Velehrad 2005.

TALBERT, Ch. H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula 1974.

TANNER, K., *Theories of culture*, Fortress press, Minneapolis1997.

TASCHNER, K., Konverze v Novém zákoně, in *Theologia Vitae*, 3/2 (2010), s.155–162.

TAURAN, KARDINÁL, František nasleduje na ceste dialógu Benedikta XVI., [on line], [cit. 16.8.2014], dostupné z: http://sk.radiovaticana.va/news/2013/08/02/kardin%C3%A1l_tauran:_franti%C5%A1ek_nasleduje_na_cest%C3%B3gu_benedikta_xvi./slo-716621.

THEISSEN, G., *The Religion of The Earliest Churches*, Fortress Press, Minneapolis 1999.

THISELTON, A.C., *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, MI, Grand Rapids 2000.

THÖNISSEN, W., From Conflict to Communion Common Lutheran-Catholic commemoration of the Reformation in 2017: Press release from the

- catholic partners, [on line], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Prof%20Dr%20Thoenissen%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.
- TILlich, P., Boh ako Pán a Otec, in *Systematická teológia*, Tranoscius, Lip-tovský Mikuláš 2009.
- TILlich, P., *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959.
- TONdra, F., Komisia pre otázky bioetiky. Stanovisko k problematike klonovania človeka, [on line], [cit. 1.2.2014], dostupné z: <<http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komissii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-problematike-klonovania-cloveka>>.
- TONdra, F., *Morálna teológia I. Princípy*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka, Spišská Kapitula, Spišské Podhradie 2003.
- TONEY, C. N., *The Strong and Weak in Romans 14 – 15, Ending Divisions and Promoting Additions*, Loyola University Chicago, Pro Quest 2007.
- TUPPER, E.F., *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Westminster Press, Philadelphia 1973.
- TKADLČÍK, v., Ekumenismus na Moravě, jeho tradice a perspektivy, in AA.VV., *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby. Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992 v Olomouci*, Lída, Vizovice 1992.
- TOMKINS, S.S., *Affect, imagery, consciousness*, Springer Pub. Co., New York 1992.
- TRACY, J.L. - ROBINS R.W., *The self in self-conscious emotions*, Guilford Press, New York – London 2007.
- TRTÍK, Z., *Vztah já - ty a křesťanství*, nakl. Blahoslav, Praha 1948.
- Universalita a jednota Kristovy lásky*, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://www.male-sestry-jezisovy.cz/universalita-a-jednota-kristovy-lasky/>.
- Universalita a jednota Kristovy lásky*, [on line], [cit. 6.12.2009], dostupné z: <http://www.male-sestry-jezisovy.cz/universalita-a-jednota-kristovy-lasky/>.
- VÁCLAVÍK, D., in NEŠPOR R.Z. – VÁCLAVÍK, D., (ed.), *Příručka sociologie náboženství*, Slon, Praha 2008.
- VANOVČANOVÁ, S., Šestonedelie v minulosti, [on line], [cit. 14.2.2014], dostupné z: <http://najmama.aktuality.sk/clanok/223789/sestonedelie-v-minulosti/>.
- VÁŠICA, J., *České literární baroko. Příspěvky k jeho studiu*, Atlantis, Brno 1995.
- Velký sociologický slovník*, svazek I., I. vyd., Praha 1997.

- VENDEMIATI, A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011.
- VENTURA, V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, vyd. 1., Pietas benedictina, 11, Benediktinské arcidiecéze svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, Praha 2006.
- VERNY, T. – KELLY, J., *Tajomný život dieťaťa pred narodením*, SPN, Bratislava 1997.
- VESELÝ, D., *Dejiny kresťanstva a reformácie na Slovensku*, Tranoscius, Lip-tovský Mikuláš 2004.
- VIANNEY, J.M., Kázání o vlažnosti, in *Teologické texty*, 24/4 (2013).
- VIDINO, L., Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood, in *Current Trends in Islamist Ideology*, 4 (2006), s. 24–26.
- VIDINO, L., The Muslim Brotherhood's Conquest of Europe, in *Middle East Quarterly*, vol. 12, no. 1, 2005, [online], [cit. 29.2.2012], dostupné z: <http://www.meforum.org/687/the-muslim-brotherhoods-conquest-of-europe>.
- VIDINO, L., The Muslim Brotherhood in the West: Evolution and Western Policies, in *Developments in Radicalisation and Political Violence*, London: ICSR 2011, [online], [cit. 2012-05-23], dostupné z: <http://icsr.info/2011/03/icsr-paper-launch-the-new-muslim-brotherhood-in-the-west-by-dr-lorenzo-vidino/>.
- VOGEL, J. – KUČERA, Z. – VIK, D., *Náboženství a teologie ve filosofické reflexi mezi modernou a postmodernou*, nakl. L. Marek, Praha 2012.
- VOLEK, P., Rajmund Lullus. Život a dielo, in *Antológia: Patristika a scholastika*, Dobrá kniha, Trnava 2009.
- VOLLENWEIDER, S., *Freiheit als neue Schöpfung: Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- VRABLEC, J., *Obnova v Duchu Svätom*, LÚČ, Bratislava 1991.
- WALDENFELS, H., *Kontextová fundamentální teologie*, Vyšehrad, Praha 2000.
- WANKE, G., „Φόβος and φοβέομαι in the Old Testament“, in KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, sv. 9, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1964.
- WEBER, H., *Všeobecná morální teologie*, Vyšehrad, Praha 1998.
- WEISS, J., *Die Christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostles Paulus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1902.
- WILLIS, W.L., *Idol Meat in Corinth, The Pauline Argument in 1. Cor 8 and 10*, SBL Dissertation Series 68, Scholars Press, Chico, California 1995.

- WITTE, P. DE, "The Apostolicity of the Church" in Light of the Lutheran-Roman Catholic Consensus on Justification, in *Ecclesiology*, 7/3 (2011), s. 320.
- WOLBERT, V., Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Herder, Freiburg 1994.
- YANNARAS, CH., *Elements of faith: an introduction to Orthodox theology*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh 1991.
- YERKES, R.K., *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, The Hale Lectures, Charles Scribner, Indiana University 1952.
- YOUNAN, M.A., „From Conflict to Communion“: Strengthening our Common Witness, Globally and Locally, [on line], [cit. 13.3.2013], dostupné z: <http://www.lutheranworld.org/sites/default/files/Bishop%20Dr%20Younan%20-%20From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>.
- ZULEHNER, P.M., *Dienende Männer – Anstifter zur Solidarität*, Schwabenverlag, Ostfildern 2003.
- Štatút Slovenskej spoločnosti kánonického práva zo dňa 28.02.1995*, in *Ius et Iustitia: acta XI. Symposii Iuris Canonici anni 2002*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišské Podhradie 2004.

Seznam autorů příspěvků

Mgr. Lilla Balázs – doktorandka Katedry Religionistiky a Filozofie, Fakulta Reformovanej Teológie, Univerzita J. Selyeho, Bratislavská cesta 3322, 945 01 Komárno, SK
e-mail: csendeseso@gmail.com

Mgr. et Mgr. Jiří Bukovský – doktorand Katedry Nového zákona, ETF UK, Černá 9, 115 55 Praha 1,
e-mail: jiri.bukovsky@gmail.com

Matthew Scott Cierzan, M.A. – doktorand katedry filosofie a teorie náboženství na Filosofické fakultě Univerzity Bonn, Am Hof 1, 531 13 Bonn, D
e-mail: matthew@cierzan.com

Mgr. Peter Cimala, Th.D. – vědecký pracovník Centra biblických studií Akademie věd ČR a Univerzity Karlovy v Praze, ETF, Černá 9, Praha 1
e-mail: pcimala@post.cz

Mgr. Zdeněk Duda – doktorand Katedry teologických věd, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice,
e-mail: zdenek.duda@seznam.cz

Mgr. Martin Fajdl – doktorand Katedry pedagogiky, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice,
email: martin_f@seznam.cz

Mgr. Eliška Havelková – doktorandka Katedry Nového Zákona, ETF UK, Černá 9, 115 55 Praha 1,
e-mail: havelkova.eliska@gmail.com

ThLic. Marek Heczei, Ph.D. – externý vyučující Katedry pastorálnej teológie, liturgiky a kánonického práva, TFTU v Bratislave, Kostolná 1, P.O.Box 173, 814 99 Bratislava, SK

e-mail: mheczei@gmail.com

Mgr. Jiří Hedánek, Th.D. – doktorand oboru Jazyky zemí Asie a Afriky
FF UK v Praze, Celetná 20, 110 00 Praha 1

e-mail: j@hedanek.cz

Mgr. Jiří Hempl – doktorand Katedry praktické teologie, HTF UK, Pacovská 350/4; 140 21 Praha 4,

e-mail: jura.hempl@gmail.com

Mgr. Lubica Hromníková – doktorandka Katedry systematickej teológie,
TF KU v RK, Hlavná 89, 041 21 Košice, SK

e-mail: lubica22.IX@centrum.sk

Mgr. Jiří Cyrus Klimes – doktorand Katedry pastorální a spirituální teologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,

e-mail: cyrus.klimes@seznam.cz

Mgr. Martina Viktorie Kopecká – doktorandka Katedry systematické teologie, HTF UK, Pacovská 350/4, P. O. Box 56, 140 21 Praha 4 – Krč

e-mail: martina.kopecka@gmail.com

Mgr. Branislav Kováč – doktorand, Inštitút kontextuálnej teológie, EBF UK, Bartókova 8, 811 02, Bratislava, SK

e-mail: brano.kovac@gmail.com

Mgr. Martin Kováč – doktorand Katedry Novej zmluvy, EBF UK, Bartókova 8, 811 02 Bratislava a Ekumenického institutu, ETF UK, Černá 9, 115 55 Praha 1,

e-mail: martin.kovac.hc@gmail.com

Mgr. Jaroslav Krivánek – doktorand Katedry systematické teologie, teologické etiky a teologické filozofie, HTF UK, Pacovská 350/4, 140 21 Praha 4,

e-mail: jarek.krivanek@email.cz

Mgr. Mária Kubušová – externá doktorandka Katedry katechetiky a praktickej teológie, PF KU, Hrabovská cesta 1A, 034 01 Ružomberok, SK

e-mail: 22mariakubusova22@gmail.com

Mgr. Katarína Kučerová – doktorandka Katedry Praktické teologie, ETF
UK, Černá 9, 115 55 Praha 1,
e-mail: kucerova.katka@gmail.com

ThLic. Veronika Liptáková – doktorandka Katedry systematickej teoló-
gie, GTF PU v Prešove, Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SK
e-mail: veronika.liptakova.ke@gmail.com

ThLic. Pavol Mikula – doktorand katedry morálnej teológie, RKCMBF
UK, Kapitulská 26, 81458 Bratislava, SK
e-mail: pavolweb@gmail.com

PaedDr. Anna Mrvová – doktorandka Katedry katechetiky a praktickej
teológie, PF KU, Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok, SK
e-mail: mrvova.a@gmail.com

Mgr. Bc. Martina Müllerová – doktorandka Katedry pastorální a spiri-
tuální teologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,
e-mail: martina.mullerova@gmail.com

Mgr. Barbora Netopilová – doktorandka Katedry teologické etiky a spi-
rituální teologie, KTF UK, Thákurova 3, 160 00 Praha,
e-mail: barbora.netopilova@seznam.cz

ThLic. Jana Pabáková – doktorandka Katedry praktickej teológie, TF
KU, Hlavná 89, 041 21 Košice, SK
e-mail: jankapabakova@gmail.com

Mgr. Radim Pačmár – doktorand Katedry cirkevných dejín, EBF UK,
Bartókova 8, 811 02 Bratislava, SK
e-mail: radim.pacmar@gmail.com

Mgr. Štefan Panuška – doktorand Katedry systematickej teológie, EBF
UK, Bartókova 8, 811 02 Bratislava 1, SK
e-mail: panuska@gmail.com

Mgr. Katarína Russinová – doktorand Katedry katechetiky a praktickej
teológie, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, Hrabovská cesta
1/A, 034 01 Ružomberok, SK,
email: katka.russin@gmail.com

Mgr. Michal Plos – doktorand Katedry teologických věd, TF JU, Kněžská 8, 370 01 České Budějovice,
e-mail: plosmichal@seznam.cz

Mgr. Michaela Poschová – doktorandka Katedry církevních dějin, EBF UK,
Bartókova 8, Bratislava, 811 02, SK
e-mail: poschova@fevth.uniba.sk

Mgr. Ladislava Řihová – doktorandka Katedry církevních dějin a práva, HTF UK,
Pacovská 350/4, 140 21, Praha 4 – Krč,
e-mail: ladislava.rihova@gmail.com

ThLic. Oldřich Svoboda – doktorand Katedry biblických věd, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,
e-mail: oldrichsvoboda@tiscali.cz

Mgr. Ing. Martin Šály – doktorand Katedry praktické teologie, ETF UK, Černá 9, 115 55 Praha,
e-mail: martin.saly@atlas.cz

ThLic. Martin Tkáč – doktorand Katedry systematickej teológie, GTF PU, Ulica biskupa Gojdiča 2, 080 01 Prešov, SK
e-mail: martin.tkac@smail.unipo.sk

Mgr. Erik Tvrďý – doktorand Katedry morálnej teológie, RKCMBF UK, Kapitulská 26, 814 58, Bratislava, Slovenská republika
e-mail: eriktvr@gmail.com

Ing. Mgr. Pavel Ženíšek – doktorand Katedry pastorální a spirituální teologie, CMTF UP, Univerzitní 22, 771 11 Olomouc,
e-mail: zenisekpavel@gmail.com

Anotace

Jiří Bukovský: Theological Foundations of the Unity and Diversity in 1 Corinthians 12

In 1 Corinthians 12, Apostle Paul describes the church as Christ's body consisting of various members. His conception is remarkable in several respects. First of all, Paul views church as a dynamic entity. It is being created by the continuous activity of God's Spirit who, in a sovereign manner, is working through believers and forming them into the members with specific tasks. That is why, in this text, it is the Spirit who unites believers into the one body, as verse 13 states. Finally, the whole text shows a startling interchangeability in the agency of the divine persons and believers. It presents an ideal of church where, without individuality and diversity being harmed, God's and human activity merge together in the perfect unity. The present essay suggests that it is this experience of the early Christian worship that nourishes Pauline Trinitarian language present in the passage.

Peter Cimala: Freedom in the Theology of the Apostle Paul against the Background of Political Propaganda.

The aim of the study is to contextualize Paul's "theology of freedom" and to present the political background of the notion of freedom (Gr. *eleutheria*) in particular. Freedom in Christ as one of the soteriological metaphors documented in the Pauline letters emerged in the atmosphere of several ideas of liberty. To demonstrate the polysemy, danger and attraction of freedom in New Testament times we focus in three chapters on Greek, Roman and Jewish traditions and their political aspect of freedom as a catchword and an important motif of political propaganda. If we interpret Paul's concept of freedom against presented backgrounds we can evaluate in more detail the difference and uniqueness of *libertas christiana* among the ancient freedoms.

Jiří Hedánek: A Phonology of Masoretic Hebrew

Phonology is the sound system of a language, acquired with the language. Secondly, it is its scientific reflection. The most influential version of the Masoretic Hebrew, called Tiberian, is the language of the last edition of the Hebrew Bible. Scientific approaches to phonologies expect successions of sequentially executed rules (as in computing). I consider it inadequate. To simulate better the language processes in mind, I offer a different model, based on similarity and imitation. Data for this research in the whole text of the Hebrew Bible are obtained in two ways that complement and control each other: Program input provides completeness, human reading provides integrity. The resulting set of hypotheses is to be checked by parametrized synthetic speech which makes possible to control features of the sound signal. The aurally tested hypotheses can enter a database to search for correlations, equivalence sets and select most probable candidates for the phonology system by scoring.

A few claims emerged as probable from the first stage of research:

The Masoretic marks recognized alternatives to meet varying needs of presentation modes (reciting, singing, study) and perhaps norms of various communities ('Masoretic', not 'Tiberian' ones), also in chatephs (not seen as reduced vowels) and in the qametz symbol (more vocalic colours expected). Gemination could have been unmarked with dagesh; or explained by the theory of diplosyllabism. I do not consider 'accent' marks to be accents nor syntactic marking. Due to their role in prosody, I call them melodemes and class them in phrasal and intonation melodemes as the second and third historical layers. Different purpose of the categories could explain why no question intonations can be found in the text. I collect characteristic, similar and repeated sequences of melodemes to reconstruct prosody. As I consider 21-book and 3-book melodemes as development stages, I recognize as many as four historical stages.

Oldřich Svoboda: Fear turned to joy: Thematic Framework of Luke's Gospel

One of Luke's most crucial topics, often neglected by commentators, is his emphasis on joy. In comparison with other Gospels, Luke mentions joy more frequently, and offers to his readers a wide variety of expressions describing different aspects of joy. He uses it to connect individual narratives of his book with each other in order to tell the story of Jesus as the story of the "great joy"—the joy of sinners saved by grace, but also the joy of Jesus himself, as well as the joy of the heavenly Father and His angels. Those emphases create also the formal structure of the Gospel, framing the whole narrative. We can especially notice the repeatedly stressed contrast between the human fear and joy—particularly in various

situations when the natural and legitimate fear (even panic) of the mortal man is being changed, by God's intervention, into the unexpected and unprecedented joy.

Martin Šály: The different concepts of the Church in the New Testament and their opportunities for modern ecclesiastical practice

The paper represents a partial outcome of my research regarding different concepts of the Church in the New Testament and their historical impact. A few suggestions presented here are proposed as opportunities for modern ecclesiastical practice, namely in ecumenical dialogue.

The first concept introduced is "The Church in tension between unity and diversity". Within New Testament, substantial differences could be found in theology and practice of particular church communities in a slice of time. Simultaneously, evidence can be found of an effort to preserve communion. The concept can be implemented in increased tolerance of small and larger differences in theological views of current churches.

The second concept presented is "The Church in development". The New Testament texts show substantial shift of understanding concerning the Church in their time line. Concepts not utilized anymore are abandoned and new ones are adopted. Here I use findings of R. Brown regarding the "development stages" of the early Church. A practical exploitation is conceivable in rethinking the opportunities of development in contemporary churches.

The third concept presented is "The Church vulnerable". Its research is based on the comparison of differences between the Gospel of John and the three Johanne letters. For contemporary churches, it is useful to keep this concept in mind in situations wherever churches are found under straightforward external oppression or, in turn, under inner temptation to use power to pursue interests of their own.

Zdeněk Duda: Illness and death in the cautious care of a shepherd during Enlightenment

The contribution deals with pastoral care of the ill and dying at the end of the 18th century viewed through the prism of the first Czech textbook on pastoral theology (Chládek 1780). It aims to distinguish and describe the basic elements of an ideal ecclesial practice in the field of care of the ill and dying at the time when pastoral theology appeared as a separate discipline, with special respect to the concept of illness.

Eliška Havelková: Vegetarism in Roman Church in the 1st century CE

Roman Church in the 1st century CE consisted of more than one stream of theology, which brought diversity but also division. Paul instructs the “strong” to listen to the “weak” who eat only vegetables. The “strong” being hospitable to them, should do so not only for the sake of disputes. In her essay, the author deals with motivations for vegetarianism of several cases in the city of Rome in the 50s of the 1st century, comparing the Roman food-customs with that of Jewish population and paying attention to the ritual aspect.

Radim Pačmár: Einfluss vom Pavol Jozeffy auf die Emanzipation der Slowaken

Der Superintendent Pavol Jozeffy ist im slowakischen Bewusstsein eine unbekannte Persönlichkeit. Aber er hatte einen großen Einfluss auf die Emanzipation der Slowaken und ihr nationales Leben. Er hat eine Deputation zum Kaiser mit der Bittschrift – sog. Slovenský prestolný prosbopis – geleitet, in der Slowaken gegen die Magyarisierung protestierten. Pavol Jozeffy initiierte die Herausbildung des neuen Gesangbuches „Zpěvník evanjelický“, das die Formung des slowakischen evangelischen Bewusstseins in der Kirche des 19. Jahrhunderts beeinflusste.

Michaela Poschová: Kaiserliche Patente 1859 und 1861 und ihr Vergleich, die Wirkung und die Folgen

Dieser Artikel beschäftigt sich mit zwei Kaiserlichen Patenten, die in der Österreichischen Monarchie in Jahren 1859 und 1861 veröffentlicht wurden. Diese Patente wollten die Situation im Protestantismus in Transleithanien und Cisleithanien regeln. Aber unterschiedliche Verhältnisse in einzelnen Ländern bewirkten, dass diese Patente auch anders angenommen wurden und diese Patente hatten auch unterschiedliche Auswirkung auf die Protestanten in diesen zwei Gebieten der Österreichischen Monarchie.

Katarína Russinová: Mons. Daniel Faltins's asset in restoring the Church in Slovakia following 1989

The paper in its basic framework characterizes the life and the work of Mons. Daniel Faltin, O.F.M.Conv., a papal prelate, a specialist on the ecclesiastical matrimonial law and the law of Eastern Churches. He worked as a judge of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota for 16 years. The paper also gives an outline of Mons. Faltin's contribution to the renewal of the Church in Slovakia following 1989.

Marek Heczei: Pannenberg's understanding of God's self-revelation in history

God's self-revelation in the spiritual depths of a person is, in the beginning, unreflected, an apriori "attunement," derived from grace. It is not a testimony of acquaintance concerning a subject, it is awareness. However, should the God's gracious self-revelation become fundamental to a particular human activity in its reflected conscience concerning a subject and its social dimension, the God's self-revelation must be a gracious, objectless, unreflected verity that is translated into sentences of conceptual acquaintance. „Translation“ has its own history, which is under Divine guidance in the pending of time, and becomes God's revelation in the process. The history of reflection is an internal momentum of the historicity of God's self-giving in grace, because Revelation emanates from itself and heads towards its objectification.

Jiří Hempl The role of the image and likeness of God during the healing wholeness of man

The essay deals with the relation between 'the Image of God' and the 'Likeness', in the Orthodox tradition. The Image of God constitutes the ontological aspect of man whereas the Likeness is realized by the free will of man. The relation of the Image of God and the Likeness is theocentric. It is inherent for man to be oriented to God. If the Image of God in man resembles God by a free decision of man, he lives naturally. But if man refuses to recognize himself as the Image of God, then the man lives unnaturally and is ill. Personality of man becomes disintegrated. The recovery of wholeness in man consists in purifying the Image of God and in realizing again the Likeness to God.

Mária Kubušová The universality of Christianity according to Ladislav Hanus

The universality of Christianity, according to Ladislav Hanus, was already determined at the beginning by the affiliation of the faithful to Christ—"Christiani", and then also the message of Christ: "Go therefore and make disciples of people of all the nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Matt. 28:19). The universality of Christianity deliberately heads to the whole, it has the width of the Incarnate Word. It does not bind itself substantially to any place or region. Christianity protects natural rights and also recognizes national rights in the same hierarchy. The universality of Christianity involves the whole person; it brings individuals to their personal universality and makes them desire eternity as it strongly affects what in

man is created by God. It sets one free from limitations in understanding religion. It is indifferent to governments, politics and political parties as well as cultural programs and social classes. It protects from national chauvinism, expansionism and domination.

Michal Plos: Inputs and bases of hermeticism by Alphonse L. Constant (Eliphas Levi) for practice of the Roman Catholic Church

The pastoral theology of the Roman Catholic Church in its focus on the care for souls of humans with all their ups and downs can be compared to the hermetic practice in its aim to revive the supposed latent dispositions of the “inner man” to overcome their difficulties on the way back towards the divine unity. Both pastoral and hermetic teachings seek to strengthen the human faith with its goal being the awareness of the (ultimate) meaning of life—the Triune, Supreme and Uncontainable God. Experiencing God in pastoral theology enters pastoral practice, which is also why the experience of God in hermeticism can also be considered a theological pastoral care. Hermeticism if valorized this way can then access the interfaces with pastorality of the Roman Catholic Church.

Ladislava Říhová The understanding of Trinity by Arnobius of Sicca

This article aims to introduce to the reader the basic aspects of Trinitarian theology described in the work *Adversus nationes* that was written by the Christian author Arnobius of Sicca. After a brief historical introduction, the paper focuses on the characteristics of Arnobius’s “Highest God” (*Deus summus*). Subsequently, the attention is paid to the character of the Son, his relation to the Father and his role in the theology of Arnobius. The paper gives an analysis of Arnobius’s theological concepts and marginally mentions other possible sources of the author’s theological formation. The third person of the Trinity is only touched on as the author does not dwell on it either.

Pavel Ženíšek: Diversity and unity in the ecclesiological concept of Yves Congar

The present study deals with the ecumenical work of Yves Congar (1904–1995), an influent French ecclesologist and a leading thinker of the Second Vatican Council. Congar was interested in ecumenism throughout his life. His position, however, gradually developed, which is clearly reflected in three of his major works presented in the study. He offers a true meaning to the concept of “catholicity” seen as richness of different traditions and perceived strictly according to the whole of the Church. “Diversity” and “plurality” are viewed by Congar very positively, even as

necessary proportions in the quest for building a deep Christian unity and the full communion.

Martin Kováč: The Lutheran-Roman Catholic dialog seen in light of the document *From Conflict to Communion*

The article attempts to analyse the most recent document of the worldwide Lutheran-Roman Catholic dialogue, *From Conflict to Communion*. It presents crucial theological topics of this text as well as its particular challenges to the commemoration of the 500th Reformation anniversary in 2017 as well as the 50th anniversary since the worldwide Lutheran-Roman Catholic dialogue was introduced. Additionally, the author provides a short survey of the basic terms and methods useful whenever it comes to a dialogue.

Jaroslav Křivánek: The dialog of the Lumen Fidei papal encyclical with the Biblical personalism in Hussite theology

The selected topic notes the interesting parallels of the theological principle applied in Pope Francis' first encyclical, *Lumen Fidei* ("The Light of Faith"). It can be defined as faith that is the human response to the personal encounter with the living God. The encyclical emphasizes the unique personal dimension of faith as a relationship between man and God. Statements of the encyclical regarding the transcendence of the Christocentric faith erect a barrier to the advancing secularization, post-modern atheism and idolatry. Consequently, the document protects the value and dignity of human lives against the ubiquitous depersonalization. It is worth pointing out that the statement by the Supreme Magisterium of the Catholic Church in the third millennium finds distinct interfaces with the theological school of the Czechoslovak Hussite Church, i.e. its notable figure, prof. ThDr. Zdeněk Trtík (1914–1983), who in 1948 published his inaugural dissertation entitled "The Me-You Relationship and Christianity", launching a new era in the profiling of the Czechoslovak Hussite Church in biblical personalism, mainly influenced by the major figures of the German-speaking Protestant circles (K. Barth, P. Tillich, E. Brunner, M. Buber, K. Heim and others). Already in late 1940s, Zdeněk Trtík warned against the risk of degrading the value of individual human lives through collectivization, followed by state-promoted atheism. He clearly distinguishes between personal and objective relationships. He notes the human entity as an infinite continuity which freely opens to another entity in a real me-you relationship, i.e. opens to the human "you" and accepts it unconditionally. Trtík analyzes the faith in God as a "dimension splitting", which takes place in the encounter

of the human “me” and Divine “You”. This new understanding of faith necessarily reflects in the moral appeals that are now updated in *Lumen Fidei*, on today’s crossroads of history.

Martina V. Kopecká: How philosophy, psychology and theology view conscience

The paper “Christ and conscience” analyses the tendency to evaluate and see guilt feelings as coming from God, and view conscience as God-given to humans. The paper provides the analysis and definition of “conscience”—*syneidesis*, and offers a point of view at the phenomenon of conscience in the Old Testament while pointing to the absence of the term. We can find another term in the OT: heart (*lev, levav*). Turning to the New Testament, this paper presents the Apostle Paul’s interpretation in Romans 2:14–15, which offers perhaps the clearest Biblical statement of the role of conscience. We compare this interpretation with 1 Corinthians. The overview of conscience in psychology, sociology and philosophy will be presented in brief. The core of this paper—Christ and conscience—will be presented with regard to the unification of conscience in Christ.

Pavol Mikula: The natural law and the return to the teaching of Thomas Aquinas

The article approaches natural law in the context of moral theology by means of re-reading the texts of Thomas Aquinas in order to remedy misunderstandings of his ideas as well as defend the relevance of the related theoretical scheme. The article also questions the correctness of this approach and tries to point out especially the rationalist aspect of the definition of the law, which thus remains unsurpassed and in constant tension between *lex naturae* and *lex rationis*.

Anna Mrvová: Instruktion „Dignitas Personae“ über die therapeutische Verwendung von Stammzellen

Die Entwicklung der Medizin und Biologie bringt neue therapeutische Möglichkeiten und Methoden und zugleich damit auch viele ethische Fragen. Bei der Stammzellenforschung gibt es derzeit einen großen Fortschritt, aber nicht jede Art der Beschaffung der Stammzellen respektiert die Ehrwürdigkeit der menschlichen Person. Die Kirche sieht die Pflicht, sich zu den Hauptproblemen der bioethischen Forschung zu äußern und sie bietet Erklärungen und Lösungen an die Gläubigen im Licht des Glaubens an. Zu diesem Zweck wurde die Instruktion „*Dignitas Personae*“ ausgegeben, die sich mit der therapeutischen Verwendung von Stammzellen beschäftigt.

Štefan Panuška: Approaches of the documents of the Evangelical churches in Germany to social-economic issues

The aim of this paper is to explore the position of the Evangelical Church in Germany (EKD) in regards to the current economic issues from the viewpoint of its theological ethics. In order to achieve this task, the EKD's most important ecclesiastical documents and statements published in the period of last twenty years are analyzed. EKD's continuing interest in economic and social issues lies in its efforts to reflect on current challenges that German society faces (economic problems after the German reunification, poverty, sustainable economic development, etc.) EKD continuously advocates for further, sustainable improvements of the German model of social market economy that has to take into account worldwide effects of globalization, especially in the aftermath of global financial and economic crisis. Documents *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* [For a Future Founded on Solidarity and Justice] (1997), *Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität* [Just Participation. Empowerment for Personal Responsibility and Solidarity] (2006), *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* [Entrepreneurial Action from a Protestant Perspective] (2008) and *Wie ein Riss in einer hohen Mauer* [Like a High Wall, Cracked and Bulging] (2009) represent an important contribution both to church and general public discussion on the appropriate and acceptable framework for the development of the social market economy which aspires to create decent living conditions for every member of the society.

Erik Tvrđý: Teleologie und „in sich schlechten“ Handlungen

Laut der traditionellen Morallehre der katholischen Kirche existieren Handlungen, die in ihrem Gegenstand „in sich schlecht“ sind (intrinsic malum). Diese Handlungen sind moralisch falsch zu jeder Zeit, unter allen Umständen und unabhängig von der Absicht der handelnden Person. Dies wurde auch von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Veritatis Splendor* bestätigt. Es gibt jedoch einige Verfechter der theologischen Moral aus den Reihen der katholischen Theologen, die die Ansicht vertreten, dass die „in sich schlechten“ Handlungen – wie sie die Kirche definiert – nicht existieren. Somit bestreiten sie die Existenz der Handlungen, die jeder Zeit und unter allen Umständen verboten sind, ungeachtet der möglichen Auswirkungen, die eine Handlung verursacht. Ausgehend von der teleologischen Ethik (gr. *télos* – Ziel) behaupten diese Verfechter, dass die moralische Qualität einer Handlung ausschließlich von den voraussehbaren Folgen dieser Handlung abhängig ist. Im Wesentlichen

bedeutet dies, dass es nicht möglich sei, einen negativen Moralwert der Handlung anhand nur von dem eigentlichen Gegenstand der Handlung festzustellen, ohne die Absicht der handelnden Person oder die aus der Handlung resultierenden Auswirkungen zu berücksichtigen. Im folgenden Beitrag werden die „in sich schlechten“ Handlungen erläutert: sowohl aus der Sicht der traditionellen Morallehre der Kirche als auch aus der theologischen Ethik und ihrer Handlungsansicht „*intrinsece malum*“.

Martin Fajdl: The current condition of the permanent diaconate in the Czech Republic as seen by clerics

The II Vatican Council has preferred to make space for tailoring services according to the sacramental and pastoral needs of the Church today rather than return to the model of the diaconate of the early church. The present research has taken up this intention in focusing on the current state of permanent diaconate in Czech and Moravian parishes. The target group of the survey consisted of priests, bishops and permanent deacons themselves. It turned out that the permanent diaconate in the context of the Czech Republic has recently seen a few changes. What is apparent is a shift of gravity in the diaconate from liturgy away to non-liturgical activities, in which permanent deacons see the main field of operations. An important shift occurred in the relationships between deacons, priests and bishops. Attitudes of the higher clergy to deacons gradually change from uncertain to collegial up to friendly. In contrast to these positive phenomena, several negative aspects have shown: Despite several decades of modern permanent diaconate in operation, most believers seem still unaware of this service. Many problems and shortcomings can be found that make the conditions of the permanent diaconate with us more difficult and need to be systematically addressed.

Jiří C. Klimeš: Religiöse Konversion und ihre soziologischen Aspekte aus der pastoral-theologischen Sicht

Die Theologie beschäftigt sich mit dem Phänomen der Konversion sehr oft nur einseitig und konzentriert sich überwiegend auf „das Herz“, d.h. auf die Erlebnisse und Erfahrungen der Konvertiten. Dieser Beitrag versucht es, die Problematik der Konversion mit Hilfe der Soziologie zu behandeln. Die Hauptidee ist, die religiöse Konversion als eine Resozialisierung anzusehen und vom dieser Sicht her die pastoral-theologischen Folgen zu ziehen. Diese Richtung der theologischen Reflexion findet viele Hinweise sowohl in der Bibel, als auch in der Seelsorge und versucht es zugleich, die Konsequenzen zurück in die seelsorgerische Praxis zu ziehen.

Katarína Kučerová: Shame as a destructive element in believing personality

Shame and guilt serve as effective regulators of personal behavior and development, but if they are present in an unhealthy form, their impact on personalities and their relationships is destructive. Pathological shame deforms the relationship to oneself and others, as well as to the world and God. The study describes the phenomenon of shame and its identity, points to the differences between a toxical shame and healthy feelings of guilt.

Feelings stemming from a toxical shame tend to be perceived as feelings brought about by an unclear guilt. It is an advantage for a pastoral counsellor to be able to tell the difference between the two phenomena.

Veronika Liptáková: Growing spiritually through worshipping

The revival movement in the Holy Spirit is the fastest spreading movement throughout the world. At the same time, it helps expand the prayer of praise. It is a style of prayer that especially young people seem to prefer. Such prayers are lively, personal and spontaneous. They find expression in songs loved by the young and mature generations attending the meetings. That is why their influence on the spiritual life of believers should be explored.

The present contribution will address the specific form of prayer of praise in the Charismatic movement and its impact on the spiritual life of man. In the first part, we define prayers of praise, their impact on a personal prayer and the growth of the three divine virtues: faith, hope and love—that is the direction related to God. The second part will deal with the impact of prayer of praise on the moral aspects of man, his sanctification, the growth in maturity and transformation of character—that is the direction related to other people. The aim of this study is to highlight the prayer of praise as one of the possible means by which man grows in his spiritual life, holiness, and also find out what virtue can be developed through the prayers of praise.

Martina Müllerová: Overlap of methodologies in research of culture by theology and sociology

Every academic discipline has its methods with which to study the objects of research. Some authors seem to insist that theology should not be ranked among scholarly disciplines at all. Regardless, however, whether we see theology as scientific (a science in the broadest sense) or not, it does have its specific methods and is able to be an asset in achieving theological conclusions. The text confronts academic pursuits that deal with

culture—sociological disciplines and theology—observing their working methods and asking if methodologies of the disciplines can intersect. The comparison follows the document of the International Theological Commission *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (2011).

Janka Pabáková: The phenomenon of fatherhood and its significance in the Epistles of Paul

Fatherhood generally experiences a deep crisis nowadays. It is therefore necessary to think again over its role and function in the family, particularly in relation to children. The Apostle Paul in his letters used multiple images of family life, through which he portrayed the “family” relationship of many believers as well as churches in general. He considered himself a spiritual father to numerous believers of that time and the spiritual family had a unique place in his life. Apart from assuming the role of a spiritual father to many, he also intensely experienced the spiritual dimension of himself being a child of God and a brother in faith of Jesus Christ to Christians. We today can also draw on the wealth of the spiritual family that we find in the church, which in turn may be our inspiration and driving force for families of our own. This article attempts to formulate the meaning of fatherhood for a sound family life and its impact on its members, especially children. Its aim is also to look at the individual theological and anthropological aspects of the spiritual family in the letters of the Apostle Paul, its general concept, individual dimensions, significance and its worth in the history as well as the modern pluralistic society of the 21st century.

Martin Tkáč: *Malý trebník* and the Eucharist: Where the full union in Christ begins

The paper researches the connection of the Eucharist and *Malý Trebník*. The study confirms the thesis that Christian initiation develops towards unification in Christ. The individual stages of entry into the unification go ahead and thus come at the beginning. They are a clear testimony to the Eucharist preserved in the rites and texts of the initiation sacraments of the Eastern Church.

Lilla Balazs: The history of the Muslim Brotherhood in Western Europe

The purpose of my work is to introduce the Egyptian Muslim Brotherhood (Ikhwan) and its branches in France, Great Britain, and Germany. I will briefly overview the Ikhwan’s ideology and illustrate how these ideologies historically came to Europe. I explain who the initial founders

of the Muslim Brotherhood in each of these countries were, where and how they began communities, and how those communities developed. Furthermore, I examine how they attempted to safeguard Muslim identity. I explore to what extent the various branches clung to the Muslim Brotherhood's ideology and what methods they were willing to use to attain the Ikhwan's aims. Thus, I look into what the European Muslim organizations' priorities were.

Matthew Cierzan: Christianity and Aesthetics: A case study in the thought of Johann Georg Hamann

This paper seeks to reflect upon how Christianity might articulate itself within the field of aesthetics; arguing that aesthetics is a viable way of encompassing the various practices of the church (e.g. doctrine, liturgy, ethics, and personal piety) and articulating its faith and practice within a pluralistic society. It is understood that an aesthetical understanding/articulation of the faith allows for the upholding of the particularity of Christianity, while at the same time allots for a multiplicity of worldviews. Specifically, Johann Georg Hamann's views of language and aesthetics will be explicated. The differences between Hamann and other thinkers in aesthetics will be shown. Following this, the main thrust of his aesthetics will receive explication. Through the study of Hamann's aesthetics, both the utility of, and need for, further developing aesthetics in contemporary theology will become clear.

Ľubica Hromníková: The Christian–Moslem Dialogue represented by Charles de Foucauld

Interreligious dialogue takes place in various forms. Nowadays, the dialogue of Christianity with Islam grows in importance, in spite of many obstacles. The Catholic Church is involved in it. Also Charles de Foucauld worked toward the brotherly love in unity which is a commandment of the Lord. It was out of it that his desire grew – wishing that all boundaries that divide would ultimately fall so that humanity made one big family where everyone cares for the happiness of their neighbor, where everyone enjoys their dignity, where diversity does not cause conflicts. Currently, a quarter of the communities that benefit from the spirituality of Charles de Foucauld (Fraternité) operate in the Islamic environment. The involvement of spiritual sons and daughters of Charles de Foucauld follows from their search for unity in both ecumenical and especially in interreligious dialogue. This is particularly the dialogue of everyday life that makes Christians try to live in a spirit of openness and friendship with members of other religions.

Branislav Kováč: Alternative approaches to the interreligious dialogue

Three approaches to inter-religious dialogue that are usually taken are still reverberant, each with their strong and weak points. Voices increase, however, which point to inadequacies of those classic patterns and call for alternative ways. We offer basic characteristics of the three usual models. Then we focus on three alternative concepts, the one of a medieval scholastic philosopher Ramon Lull, the one of interiorism by Gerhard Gäde, and the Knitter's model of a liberating dialogue. Each of the alternatives aims at eliminating the shortcomings of the established patterns, modifying and combining them, or introducing a novel approach to find accessible approaches to dialogue.

Barbora Netopilová: The spirituality of overcoming Nietzsche's nihilism

Nietzsche represents a new way of thinking, which is based on the dialectic of all knowledge. The inherent disunion can be interpreted philosophically, or spiritually. The Christian spirituality views it as a consequence of life that separated from God, in who everything is one. We are not going to view Nietzsche as a philosopher offering a single, comprehensive system. We aim instead at giving him a new significance, a spiritual one. Our purpose is to show a Nietzsche in line with the topic set out for the conference, i.e. as an interplay of forces that reflect the one and the many and that culminate in discovering Christ the Unifier who provides the sense to any culture and any of their expressions by means of His life and His death at the cross.

FÓRUM VELEHRAD
(MK ČR E 19477, ISSN 1804-3372)

JEDNOTA V MNOHOSTI

In pluribus unitas

Odpovědný redaktor

Jiří C. Klimeš

Sazbu písmem

Baskerville Ten Pro zhotovili

Tomáš Černošek a Tomáš Karczub

Vydalo nakladatelství Centra Aletti

Refugium Velehrad-Roma, s.r.o.,

Křížkovského 4, 772 01 Olomouc

e-mail: refugium@refugium.cz

www.refugium.cz

jako svou 395. publikaci

Tisk Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 8, 771 47 Olomouc

Vydání první

Olomouc 2015

ISBN 978-80-7412-192-0

Neprodejné