

EDITORIÁL	3
Die Problematik des Heils in den Religionen	
<i>Mihály KRÁNITZ</i>	5
Dramatická soteriologie v díle H. U. von Balthasara	
<i>Prokop BROŽ</i>	31
Neuinterpretationen des Erlösungswerks Jesu in der heutigen katholischen Dogmatik mit besonderer Hinsicht auf das implizite Gottesbild	
<i>Attila PUSKÁS</i>	46
Theological Education in the Bible and in Some Later Church Traditions	
<i>Benedict Thomas VIVIANO, O.P.</i>	68
Povolanie a formácia Petra v evanjeliu podľa Lukáša	
<i>Peter DUBOVSKÝ, SJ</i>	88
Zrod jednej konštitúcie	
<i>Peter CELUCH</i>	107
Sor Juana Inés de la Cruz (1648 -1695) - cesta do hĺbky teologického poznania	
<i>Magda KUČERKOVÁ</i>	121
RECENZIE	134
Z.A. EMINGER - Domov. Paměť, přítomnost, zaslíbení, Podlesí, Dauphin 2010 / František BARNA	
J. RATZINGER, Chváloreč na svedomie, Trnava 2010, SSV / Vladimír JUHÁS	

CONTENTS

EDITORIAL	3
The Problem of Salvation in Other Religions	
<i>Mihály KRÁNITZ</i>	5
Dramatic Soteriology in the Work of Hans Urs von Balthasar	
<i>Prokop BROŽ</i>	31
Attempts at Reinterpretation of Christ's Work of Redemption in Modern Dogmatics with Particular Attention to the Implicit Image of God	
<i>Attila PUSKÁS</i>	46
Theological Education in the Bible and in Some Later Church Traditions	
<i>Benedict Thomas VIVIANO, O.P.</i>	68
The Call and the Formation of Peter in Luke's Gospel	
<i>Peter DUBOVSKÝ, SJ</i>	88
The Birth of a Constitution	
<i>Peter CELUCH</i>	107
Sor Juana Inés de la Cruz (1648 -1695) - Journey to the Peak of Theological Knowledge	
<i>Magda KUČERKOVÁ</i>	121
REVIEWS	134
Z.A. EMINGER - Home: Memory, Presence, Promise, Podlesí, Dauphin 2010 / František BARNA	
J. RATZINGER, On Conscience, Trnava 2010, SSV / Vladimír JUHÁS	

Časopis Verba Theologica sa postupne etabluje ako výraz teologického myslenia nášho prostredia. Časopis má za sebou prvú fázu svojej činnosti (takmer dve desiatky čísel) a teraz hľadá svoje nové vyjadrenie. Chcel by byť vlastný, aj otvorený.... Vlastný preto, že sa o jeho profil starajú kolegovia, ktorí chcú v ňom prezentovať teologickú diskusiu v svojom grémiu redakčnej rady a taktiež v akademickom prostredí teologických fakúlt. Časopis chce byť však aj otvorený tak pre prispievateľov ako aj pre čitateľov, ktorí budú z neho profitovať a rozvíjať svoje teologické myslenie a diskusiu. Radi by sme vstúpili do kontaktu s akademickou obcou, ako aj s odbornou verejnosťou na Slovensku a v okolitých krajinách. Ak si v redakčnej rade kladieme za cieľ solídne sledovať teologické vedy a aj vlastnou reflexiou hodnotiť udalosti a javy okolo seba, potom nám nebudú chýbať ani prispievatelia, ani čitatelia. V tomto čísle ich je hneď niekoľko.

Mihály Kránitz prináša tému o problematike spásy v učení náboženstiev. Kresťania v tejto otázke predstavujú Ježiša Krista ako plnosť náboženstiev. S tým súvisí otázka vzájomného postavenia náboženstiev, resp. cirkví. Svoje stanovisko k tejto veci zaujal Druhý vatikánsky koncil a aj cirkevné Magistérium. Významnou súčasťou pluralistického pohľadu na náboženstvá a ich interpretácie spásy človeka je aj svedectvo veriacich.

Tému spásy otvára Prokop Brož v nasledujúcej štúdii o dramatickej soteriológii v diele Hansa Urs von Balthasara. Švajčiarsky katolícky teológ objasňuje štyri klasicky definované stavy ľudskej prirodzenosti (prvotný, lapsárny, vykúpený a oslávený stav) pomocou konceptu dramatickej soteriológie. Ide v ňom o pohľad na trojičnú účasť v stretnutí s ľudskou slobodou.

Teológia o diele vykúpenia sa v jednotlivých epochách ľudského vnímania skutočnosti musí vždy znovu reinterpretovať, aby bolo zrozumiteľné a účinne asimilované. Attila Puskás prináša novú interpretáciu klasických západných konceptov: zástupné zadosťučinenie, zástupné utrpenie, zástupná zmierná obeta. Autor sa v prvom rade usiluje podať dielo vykúpenia ako jediný a jednotný spásny čin Ježiša Krista, ktorý zahŕňa celý Ježišov život, smrť

a zmrŕtvychvstanie. Ďalšia korekcia tradičnej predstavy sa týka precíznej charakteristiky spolupráce druhej a tretej božskej osoby ako aj hlbšieho objasnenia antropologickej dimenzie diela vykúpenia v jej personálno-spoločenskej a dejinno-eschatologickej stránke. Modelom všetkých týchto explikácií je biblická prezentácia Zjavenia, podľa ktorej sú podávané uvedené klasické koncepty.

Snahe o teologickú diskusiu a rozvíjanie teologického myslenia prichádza iste vhod metodologická štúdia Benedict T. Viviana o teologickej, kultúrnej a intelektuálnej výchove na základe Biblie, judaizmu a stredovekého myslenia až po najnovších autorov a ich spôsobu myslenia či prejavu. Autor napokon spracoval aj vzťah medzi štúdiom, myslením a modlitbou podľa Johna Macquarrieho.

Ukážkou biblického výskumu je štúdia o Petrovom apoštolskom povolání a jeho formácii. Peter Dubovský ju podáva tak, že člení texty s touto témou na tri fázy: Peter-rybár, Peter-apoštol a Peter-hlava prvej Cirkvi. Článok je aj ukážkou jasnej a vycibrenej metodológie biblicko-teologického štúdia Písma, postaveného na prelínaní textov a na podrobnejšom štúdiu náplne jednotlivých hebrejských, resp. gréckych ŕažiskových slov.

V každej teologickej diskusii je potrebný aj praktický prvok. Peter Ceľuch sa zaoberá otázkami vzniku pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et Spes*. Tu možno vidieť, ako sa teologicko-pastoračné reflexie dajú vnímať v kontexte verejno-spoločenských udalostí.

Napokon, ako ďalšie osvieženie čitateľ nájde ešte iný praktický príklad toho, že teológia a mystika v 17. storočí formovala mimoriadne talentovanú Sor Juany Inés de la Cruz. Štúdiu s jej intelektuálno-duchovným profilom spracovala Magda Kučerková.

Milí čitatelia, veríme, že toto číslo časopisu *Verba Theologica* vám prinesie intelektuálnu radosť a podnieti k reflexii nad krásou a hĺbkou teológie.

Anton Tyrol

Mihály KRÁNITZ

Die Problematik des Heils in den Religionen

Abstract

This article treats the question of salvation in different religions, a topic that poses the greatest challenge for the church in the 21st century. The world has become more and more transparent and the exchange of information between cultures is nowadays very intensive. Christians are obliged to respond to these phenomena. The article first examines the claim that Jesus Christ is the fullness of religion. It then analyses the concept of Jesus' presence in other religious traditions. Its following subsections take up the documents of the Second Vatican Council and other statements of the Magisterium. The article concludes with a review of the pluralistic views of religion.

Keywords: salvation, religion, cultures, pluralism, II. Vatican Council

Im 21. Jahrhundert ist die grösste vor der Kirche stehende Herausforderung allem Anschein nach das Nebeneinanderleben der Religionen. In den vorgangenen fünfzig Jahren hat sich Europa an die Anwesenheit der fernöstlichen Religionen schon angewöhnt, es kann jedoch die Verbreitung des Islams äusserst schwierig bewältigen. Der europäische Mass der Toleranz bietet für jede Religion gleiche Rechte und Gelegenheiten, das Erwidern geschieht aber nicht mehr in gleichem Masse. Die Christen sind sogar in zahlreichen Orten der Welt Grausamkeiten ausgesetzt, und es kommt vor, dass die Bekehrung durch die Verfassung des bestimmten Landes verboten wird. Zur gleichen Zeit wird die Welt immer enger sein, durch die Strömung der Informationen sind die Gläubigen von verschiedenen Religionen äusserst wenig entfernt voneinander. Obwohl wir den Pluralismus nicht gleichgültig betrachten können, soll die Kirche die Botschaft vertreten, die vom Gott durch Jesus Christus anvertraut worden ist, damit in ihm, dem Erlöser jeder Mensch gerettet wird.¹

¹ Vgl. 1 Tim, 2, 4: „Er will, dass alle Menschen gerettet und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“

1. Jesus Christus, die Erfüllung der Religionen

In der katholischen Theologie befassten sich die Theologen schon vor dem II. Vatikanischen Konzil mit dem „Heil der Nichtgläubigen“ und mit der Wichtigkeit der grossen religiösen Traditionen. Dadurch ist die Richtung entstanden, die im Christentum die Vollendung des Weges zum Heil sieht, während sie gleichzeitig auch die Werte der Religionen berücksichtigt.

Jean Daniélou (1905-1974) ist der erste Theologe im Westen, der bezüglich der Religionen den Theologen der „Erfüllung“ genannt werden kann. Vom Anfang der vierziger ganz bis zu den siebziger Jahren hat er darüber äusserst viel geschrieben.² Daniélou betrachtet die religiösen Traditionen der Welt aus dem Gesichtspunkt des Planes von Gott, der ihn in Jesus Christus für die Menschheit durchgeführt hat. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, was das Christentum den Religionen sagen kann, die es in der Vergangenheit getroffen hat, und mit denen es in den modernen Zeiten immer stärker in Verbindung steht. Die Hauptrichtung seines Denkens ist die Geschichtstheologie, in der sich Gott für die Menschen nach und nach offenbart. Immerhin beschränkt sich die Geschichtsphilosophie für Daniélou nur auf die jüdisch-christliche Tradition. Sie beginnt mit Gottes persönlicher Offenbarung, zuerst mit der Vermittlung von Israel, Abraham und Moses, dann wird sie in der Geschichte des erwählten Volkes fortgesetzt, zum Schluss erreicht sie seinen Höhepunkt in Jesus Christus, der seine Botschaft der Kirche anvertraut hat. All das, was in der Geschichte vor Gottes persönlicher Offenbarung geschehen war, obwohl das im göttlichen Plan für die Menschheit schon zu finden war, können wir „prähistorisch“ nennen. Derselbe Ausdruck kann für die anderen religiösen Erfahrungen verwendet werden, die wir ausser der jüdisch-christlichen Tradition, in den Religionen der Welt finden. Was ist aber in diesem Fall der genaue Wert der Religionen der Welt? In welchem Sinne bedeuten sie „Vorbereitung auf das Evangelium“?

Daniélou macht einen Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem beziehungsweise zwischen Religion und Offenbarung. Die „nichtchristlichen Religionen“ gehören zur Ordnung des natürlichen

² DANIÉLOU, J., *Le Mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946; *Le Mystère de l'avent*, Seuil, Paris 1948; *Essai sur le mystère de l'histoire* Seuil, Paris 1953; *Les saints „païens“ de l'Ancien Testament*, Seuil, Paris 1956; *Mythes païens, mystère chrétiens*, Fayard, Paris 1966; *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1969.

Verstandes, und die jüdisch-christliche Offenbarung zur Ordnung des übernatürlichen Glaubens. In den Religionen der Welt, wie wir sie kennen, mischen sich die Wahrheit und die Lüge, das Licht und die Dunkelheit, die richtigen und unrichtigen Handlungen. Mit Ausnahme der drei monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – sind die anderen Religionen menschliche Ausarbeitungen, die in der Ordnung der Natur von Gott gewonnen wurden. Als solche sind sie nicht fähig, zum erlösenden Glauben zu führen, der ausschliesslich Gottes kostenloses Geschenk im Leben des menschlichen Wesens ist. Die Religionen haben also keine erlösende Kraft. In den Kulturen sind die unterschiedlichen Ausdrücke der sich nach dem absoluten Dasein strebenden menschlichen Person, und sie scheinen im Kontext der Heilsgeschichte „sogar zweimal anakronistisch“ zu sein, weil sie zuerst durch das Judentum, und danach noch eher auf eine endgültige Weise durch das Christusergebnis und das Christentum überholt worden sind. Der andere bedeutende Theologe ist Henri de Lubac (1896-1991), der sich vor allem mit den grossen Weltreligionen befasste, als er das Christentum mit dem Buddhismus verglich. In unterschiedlichen Weltanschauungen erörtert er die zwei, anscheinend unversöhnlichen Betrachtungen der Befreiung der menschlichen Person.³ Zuerst untersuchte er das Mysterium des Übernatürlichen, dann schrieb er ein traditionsgeschichtliches Werk, und zum Schluss eine systematische Studie.⁴ Das Christentum hat er mit den anderen Religionen gegenübergestellt und bewiesen, dass das Christentum einzig in seiner Art ist, sowohl auf dem Gebiet der Lehre als auch im Bereich der Mystik. Henri de Lubac schreibt von seinem klassischen Werk, *Catholicisme* an aufgrund von Irenäus von Lyon über die „absolute Neuigkeit“, die das Christentum in der Religionsgeschichte der Menschheit bedeutet hat.⁵ Sowohl für Daniélou als auch für Lubac entspricht die Beziehung zwischen den Religionen der Welt und dem Christentum der natürlichen und übernatürlichen Struktur. Beide vereinigen sich jedoch innerlich in Jesus Christus. Christus rivalisiert nicht mit der menschlichen Natur, denn Christus und seine Gnade stammt nicht aus der

³ LUBAC, H. de, *Aspects de bouddhisme* I-II, Seuil, Paris 1951-1955; *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris 1952.

⁴ LUBAC, H. de, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946.

⁵ LUBAC, H. de, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1952.

menschlichen Natur.⁶ Auf dieselbe Weise gibt es auch zwischen den Religionen und dem Christentum keine Streitigkeit. Das Christentum als Gottes sich verkörperte Gnade in Jesus Christus ist *die* übernatürliche Religion. Daraus ergibt sich aber nicht, dass, was in den Religionen richtig und gut ist, falsch wäre, denn „die Gnade zerstört das Natürliche nicht“.

Aber wie auch die menschliche Natur zur gleichen Zeit geschaffen und sündenvoll ist, enthalten auch die Religionen der Welt die „Samen des Wortes“, sie beinhalten jedoch auch gegensätzliche Elemente: Gottes Spuren aber gleichzeitig auch die Spuren der Sünde. Ohne sich ihnen zu widersetzen, deckt das Christentum ihre positiven Werte auf, und sie übernehmend reinigt und formt sie um. Das Mysterium von Christus erreicht auch die Mitglieder von anderen religiösen Traditionen, wie eine Antwort auf die menschliche Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott, die religiösen Traditionen spielen jedoch im Mysterium des Heils keine Rolle. Lubac bemerkt, dass, wenn die religiösen Traditionen positive Werte bezüglich des Heils hätten, würde er dem Christentum widersetzen, denn so würde sich sein einmaliger Charakter verdunkeln. Die göttliche Heilsordnung ist ein geordneter Plan: es gibt nur eine einzige Achse, nur einen einzigen Beziehungspunkt, und das ist das Christentum, der einzige Weg des Heils. Wenn man dächte, dass die anderen Traditionen im Heilsmysterium ihrer Mitglieder eine positive Rolle spielen, bedeutete, dass es mehrere und parallele Wege zum Heil gibt, und so würde die Einheit des göttlichen Plans zerstört werden.⁷

Im ergiebigen literarischen Lebenswerk von Hans Urs von Balthasar (1905–1988) finden wir keine ausführliche Religionstheologie. In zahlreichen Schriften vergleicht er jedoch das Christentum mit den anderen Religionen der Welt, um den Unterschied, das heisst den absoluten Charakter des Christentum zu beweisen.⁸ Einer der Schlüsselwörter des Begriffes von Balthasar ist „das

⁶ Dasselbe: 107–110.

⁷ LUBAC, H. de, *Paradox et Mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 149.

⁸ BALTHASAR, H. U. von, *Das betrachtende Gebet*, Johannes, Einsiedeln 1965; *Theologie der Geschichte*, Johannes, Einsiedeln 1950; *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes, Einsiedeln 1974; *Neue Klarstellungen*, Johannes, Einsiedeln 1979; „*Homo creatus est*“, *Skizzen zur Theologie V*, Johannes, Einsiedeln 1986; *Das Christentum und die Weltreligionen*, Informationszentrum Berufe der Kirche, Fribourg 1979; *Christen sind einfältig*, Johannes, Einsiedeln 1983; *Catholicism and the Religions*, in *Communio* 5 (1978), 6–14.

universell Konkrete“, *universale concretum*, das er im Zusammenhang mit dem Mysterium von Jesus Christus verwendet, und das zeigt gut den absoluten Charakter seiner Person, das heisst, dass das Gegenüberstehen des „partiellen Konkreten“ dem universellen Konkreten in der Ordnung der Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geschlecht ausschliesslich in Jesus Christus aufgehört hat.⁹ Balthasar denkt trotzdem nicht, dass man im Falle der Religionen von Konvergenz oder Integration sprechen beziehungsweise behaupten könnte, dass jede „universelle Religion“ denselben Wert hat. Die Religionen der Offenbarung – Judentum, Christentum und Islam, die einen gemeinsamen Glauben an einen persönlichen und schaffenden Gott haben – müssen von den östlichen Religionen unterschieden werden, für die sich die unpersönliche göttliche Offenbarung hinter provisorischen und temporären Erscheinungen versteckt. Die zwei Gruppen sind voneinander durch entschiedene Richtungen getrennt: Von Gott zur menschlichen Person in den monotheistischen Religionen und vom Menschen zum göttlichen Absolutum in den anderen. Das bedeutet natürlich nicht, dass es keine gemeinsamen Punkte gäbe, denn jede Religion hat eine gemeinsame Grundlage und ein gemeinsames Wesen, was in der Selbsttranszendenz und der Befreiung der menschlichen Person besteht. Immerhin wird das auf unterschiedliche Weisen verwirklicht: einerseits durch Gottes Niederbeugen durch sein Wort in der Geschichte für das menschliche Geschlecht, in Liebe und im Schenken von sich selbst; andererseits durch den Kampf des Menschen durch das Basieren des unpersönlichen Absolutums auf die Befreiung von sich selbst. Zwischen diesen zwei Richtungen ist die Konvergenz nicht möglich. Sie haben ihre Wurzeln in zwei, einander gegenseitig ausschliessenden Weltanschauungen, und die „universelle Religion“ ist eine Utopie. Wir müssen jedoch auch sehen, dass sich die zwei Religionsmodelle zur gleichen Zeit Universalismus und absoluten Anspruch verlangen.

2. Das Mysterium von Christus in den religiösen Traditionen

Neben den vorangehenden Richtungen erscheint auch die Theorie der Theologen, die die Religionen als mögliche Wege zum Heil betrachten; und das ist eines des heiklesten Elemente des zwischenreligiösen Dialogs von heute.

⁹ Der von Nikolaus Cusanus geliehene Begriff steht mehrmals bei Balthasar.

Karl Rahner (1904–1984) hat den vieldiskutierten Ausdruck „anonyme Christen“ für Christi tätige aber verborgene und unbekanntere Anwesenheit in den religiösen Traditionen verwendet.¹⁰ Die Theorie von Rahner basiert auf seiner theologischen Anthropologie, das heißt auf der theologisch-philosophischen Analyse des menschlichen Geschlechts im konkreten geschichtlichen Zustand, so, wie das Gott geschaffen und zur Vereinigung mit Ihm bestimmt hat. Die für die konkrete geschichtliche menschliche Person charakteristische „übernatürliche Existenzial“ kann mit einer „Gehorsamsfähigkeit“ oder mit dem „natürlichen Verlangen“ als solches, das als Gottes Erkenntnis in der menschlichen Natur metaphysisch betrachtet wird, nicht identifiziert werden. In der konkreten und übernatürlichen Ordnung der Wirklichkeit tragen wir in uns mehr, als die Fähigkeit der sich nach Gott richtenden passiven Selbsttranszendenz. Wir sind konkret und tätig auf die Verwirklichung einer solchen Selbsttranszendenz gerichtet. Das „übernatürliche Existenzial“ ist eine sich durch die freie Initiative der göttlichen Gnade in uns verkörperte grundlegende Struktur, die unsere nicht beabsichtigte Tätigkeit nach Ihn richtet. Diese „transzendente Erfahrung“ von Gott ist für jede Tätigkeit der menschlichen Person charakteristisch und ist dazu bestimmt, dass sie in der „kategorialen“ oder „thematisierten“ Ordnung geschichtlich konkretisiert wird. In den religiösen Traditionen der Menschheit

¹⁰ RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte in Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln 1962, 115–135; *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln 1962, 136–158, auf ungarisch: *A kereszténység és a nem keresztény vallások* [Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen], in *Isten rejtelem* [Gott ist Geheimnis], Verlag Egyházfórum, Budapest 1994, 51–66; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in *Schriften zur Theologie V*, Benziger, Einsiedeln 1962, 183–221; *Die anonymen Christen*, in *Schriften zur Theologie VI*, Benziger, Einsiedeln 1965, 545–554; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, in *Schriften zur Theologie X*, Benziger, Einsiedeln 1972, 531–546, auf ungarisch: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához* [Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“], in *Isten rejtelem* [Gott ist Geheimnis], Verlag Egyházfórum, Budapest 1994, 67–77; *Der eine Jesus Christus und die universalität des Heiles in Schriften zur Theologie XII*, Benziger, Einsiedeln 1975, 251–282; *Jesus Christus in die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie XII*, Benziger, Einsiedeln 1975, 370–383; *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie XIII*, Benziger, Einsiedeln 1978, 341–350; *A hit alapjai* [Die Grundlagen des Glaubens], Verlag Szent István, Budapest 1983, 163–182; *Profangeschichte und Heilsgeschichte in Schriften zur Theologie XV*, Benziger, Einsiedeln 1983, 11–23; *Über den Absoluteitsanspruch des Christentum*, in *Schriften zur Theologie XV*, Benziger, Einsiedeln 1983, 171–184.

vollzieht sich eine Art Konkretisation, und in ihnen verkörpert sich die übernatürlich erhobene, sich in uns befindende kategoriale Vermittlung.

Auch das christliche Mysterium findet hier, in der menschlichen Person seine Wurzeln und seine Rolle. Die menschliche Person ist zur gleichen Zeit der Ort und das Ereignis der in Jesus Christus gegebenen Selbstmitteilung. In Ihm hat Gott seine Selbsthingabe der Menschheit geschichtlich und endgültig erfüllt, in der Gnade und Vergebung. Die menschliche Person kann Gottes Suche nicht anregen, weil die in Jesus Christus gegebene göttliche Selbstgabe die Quelle des Findens Gottes für uns ist. *„Du könntest mich nicht suchen, wenn ich dich nicht schon gefunden hätte.“* Aus dem Gesichtspunkt der christlichen Offenbarung ist die Geschichte des Heils, die sich in Jesus Christus erfüllt, ist mit der Geschichte der Welt koextensiv.¹¹ Im Laufe der Geschichte der Menschheit erfährt jede einzelne Person die Darbietung der göttlichen Gnade, für sie sie sich durch die freie Handlung der Annahme öffnen soll. Sie verwirklicht entweder thematisch oder auf eine andere Weise, in der bewussten Auffassung der Person, die Gabe der Darbietung und der Gnade vollzieht sich immer konkret und existenziell in Jesus Christus.

Was soll nach all dem unter den „anonymen Christen“ verstanden werden? Der Ausdruck weist unmittelbar auf die universelle Anwesenheit des Mysteriums von Jesus Christus hin, und nicht auf das von der christlichen Gesellschaft aufgefassten „Christentum“, in dem der christliche Glaube ausdrücklich bekannt wird. Das „anonyme Christentum“ bedeutet, dass das Heil in Jesus Christus für jede menschliche Person erreichbar ist, auch in jeglicher geschichtlichen Lage, angenommen, dass sich die Person, wenn auch auf verborgene Weise, für Gottes Selbstmitteilung öffnet, die ihre Höhepunkt im Jesus Christus-Ereignis erreicht hat. Das bedeutet auch, dass sie nicht durch eine einfache und sehbbare Handlung des auferstandenen Gottes erreicht werden, sondern auf verborgene Weise durch die Vermittlung der religiösen Tradition, zu der sie gehören. Das ist also ein anonymes oder implizites Christentum, aber es gibt auch ein ausgedrücktes, explizites Christentum. Beide sind „christlich“, obwohl sie voneinander sehr entfernt sind.

¹¹ RAHNER, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 115–135.

Die Theorie von Rahner stoss auf einen ziemlich grossen Widerstand.¹² Einige fanden den Ausdruck für die Nichtchristen beleidigend, und sie haben dabei so argumentiert, dass wir die Nichtchristen damit bestimmen wollen, was sie verleugnen, ohne dass wir ihre Selbstidentität zeigen würden, wie sie sie annehmen.¹³ Rahner hat darauf geantwortet, dass dieser Ausdruck im Zusammenhang der christlichen Theologie gebraucht werden soll, die Beziehung mit den anderen Religionen durch Christi Mysterium geklärt, und nicht im interreligiösen Dialog.¹⁴

Raimundo Panikkar (1918–2010) hat im Hinduismus den unbekanntenen Christus entdeckt.¹⁵ Er spricht nicht im allgemeinen über die religiösen Traditionen sondern ausdrücklich über den Hinduismus, und erklärt, dass die lebendige Anwesenheit von Christus im Hinduismus zu finden ist. Nicht nur im persönlichen und subjektiven Erleben der hinduischen Religion sondern auch als in einer objektiven und gesellschaftlichen Erscheinung. Mit dieser Behauptung wird von Panikkar all das überholt, was die Vertreter der „Theorie der Erfüllung“ behaupten. Seines Erachtens ist Christus nicht nur das ontologische Ziel, das vom Hinduismus befolgt wird, sondern dessen inspirierende Wahrheit und Gnade, die verborgene Kraft, durch die der Hinduismus veranlasst wird, die Totalität von sich selbst zu entdecken. Christus ist die Quelle aller authentischen religiösen Erfahrungen, sowie der

¹² Die Einwendungen und die darauf gegebenen Antworten über die Auffassung von Rahner von den „anonymen Christen“ werden zusammengefasst: D’COSTA, G., *Karl Rahner’s Anonymous Christian – A Reappraisal*, in *Modern Theology* 1 (1985/1), 131–148 Die bedeutendsten Gegenmeinungen: BALTHASAR, H. U. von, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes, Einsiedeln 1966; LUBAC, H., *Paradox et Mystère de l’Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967, 153–156; SCHILLEBEECKX, E., *Glaubensinterpretation*, Matthias-Grünewald, Mainz 1971, 108k.

¹³ KÜNG, H., *Christ sein*, Piper, München 1974.

¹⁴ *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“*, in *Schriften zur Theologie X*, Benziger, Einsiedeln 1972, 531–546, auf ungarisch: *Megjegyzések az „anonim keresztények” problémájához* [Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“], in *Isten rejtelem* [Gott ist Geheimnis], Verlag Egyházfórum, Budapest 1994, 67.

¹⁵ PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Longmann, Darton and Todd, London 1964. Der Schlüsselbegriff der theologischen Ansichten des Jesuiten und Theologen, dessen Vater indisch (Hindu) und dessen Mutter spanisch (katholisch) war, ist die *kosmotheandrische* Vision, die die reale Wirklichkeit im Bezug auf die Dreifaltigkeit vorstellt. In seinem neuesten Buch, das den Preis „Premio Nonino 2001 – a un maestro del nostro tempo“ gewonnen hat, setzt er sich für den notwendigen Dialog der Religionen ein: PANIKKAR, R., *L’incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.

onthologische Treffpunkt vom Hinduismus und Christentum. Denn Christus ist nicht nur der ausschliessliche Besitz des Christentums; er gehört nur zu Gott. Darum gehört sowohl das Christentum als auch der Hinduismus Christus, obwohl sich diese Angehörigkeit auf zwei unterschiedliche Weisen zeigt. Deshalb hat der Hinduismus in der christlichen Heilsgeschichte einen wichtigen Platz. Um das zu erörtern, entwickelt Panikkar eine „einzigartige Dialektik“ von Hinduismus und Christentum. Der Hinduismus ist ein Ausgangspunkt von einer Religion, die ihre Vollständigkeit im Christentum erreicht. Er besitzt also „das christliche Säen“, und verfügt über „den Symbolismus der christlichen Wirklichkeit“. Wenn der Hinduismus und das Christentum in dieselbe Richtung gehen, verlangt der Übergang vom einen zum anderen eine *conversio*, das *pascha* des Mysteriums von Leben und Tod. Der Hinduismus muss sich ins lebendige Wasser der Taufe herabsteigen, um davon „umformend aufzuerstehen“. Was so hinaufkommt, wird nicht etwas anderes sein, eine andere Religion; es wird eher ein besserer Hinduismus sein, weil das christliche Mysterium der Auferstehung die anderen Religionen nicht entfremdet. Da Christus auch schon im Hinduismus anwesend war, besteht die christliche Offenbarung darin, dass sie mindestens zum Teil „die Wirklichkeit aufdeckt“. Das christliche Verhalten bedeutet letzten Endes, dass wir Christus nicht *durchzwingen*, sondern empfehlen, verkünden und vorstellen.¹⁶

Hans Küng (1928–) befasste sich mit der Theologie der Religionen zum erstenmal in einer Konferenz in Bombay.¹⁷ Er behauptete vom Anfang an, dass die Religionen auch Irrtümer beinhalten, sie verkünden doch auf ihre eigene Weise ebenfalls die göttliche Wahrheit. Ihre Anhänger, wenn sie sich zum

¹⁶ Vgl. PANIKKAR, R., *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paris 1985. Über die sich erhobenen Fragen siehe noch: SMET, R., *Essai sur la pensée de Rajmundo Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions*, Centre d'histoire des religions, Louvaine-la-Neuve 1981; PANIKKAR, R., *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, Centre d'histoire des religions, Louvaine-la-Neuve 1983.

¹⁷ KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, in *Christian Revelation and World Religions* (red. Neuner, J.), Burns and Oates, London 1967, 25–66. Die mit diesem Thema verbundenen Werke von Küng auf ungarisch: *Párbeszéd a hinduizmusról* [Dialog über den Hinduismus], Verlag Palatinus, Budapest 1999; *Párbeszéd az iszlámról* [Dialog über den Islam], Verlag Palatinus, Budapest 1998; *Párbeszéd a buddhizmusról* [Dialog über den Buddhismus], Verlag Palatinus, Budapest 1997; *Világvallások etikája* [Ethik von Weltreligionen], Verlag Egyházfórum, Budapest 1994.

Christentum bekehren, brauchen nicht zu verleugnen, was in diesen Religionen gut war, denn das ist von Gott gekommen. Das ist vom christlichen Gesichtspunkt aus eine ausserordentliche Behauptung über den Wert der Religionen und über das Heil ihrer Mitglieder. Nach der Meinung von Küng ist die Kirche ein „ausserordentlicher“ Weg des Heils, und die Religionen der Welt sind - im richtigen Sinne des Wortes - die „normalen“ Wege des Heils für die nichtchristliche Menschheit. Gott ist nicht nur Herr der eigenartigen Heilsgeschichte der Kirche sondern er ist auch Herr der universellen Geschichte des gesamten menschlichen Geschlechtes. Die universelle Geschichte des Heils ist vom Anfang an mit der eigenartigen Heilsgeschichte verbunden, mit einem gemeinsamen Bedeuten und Ziel, weil jeder von derselben Gnade Gottes abhängt. *Alle* geschichtlichen Situationen innerhalb oder ausserhalb der Kirche sind schon im voraus, in seiner Gnade anwesend. Da Gott ernst und tatsächlich will, dass jeder Mensch gerettet und niemand verloren wird, nur ausser wenn aus seiner eigenen Schuld, deshalb ist jeder Mensch dazu bestimmt, sein Heil in seiner eigenen geschichtlichen Lage zu finden. In dieser Situation bedeutet die „geschichtliche Lage“ die spezifische persönliche und gesellschaftliche Umgebung des Menschen, der er sich nicht entziehen kann, und letzten Endes die Religion, die ihm die Gesellschaft bietet. Die Religion des Menschen ist die Religion eines gesellschaftlichen Wesens, nie eine individuelle und subjektive Handlung in einer rein inneren Privatsphäre, sondern immer eine in einer partiellen gesellschaftlichen Körper ausgeübte Handlung, das heisst in der Form einer extra Religion, in einer konkreten religiösen Gesellschaft. Da jedoch Gott das universelle Heilsgeschichte des ganzen menschlichen Geschlechtes ernst und tatsächlich will, bis er alle Elemente (unter ihnen gibt es zahlreiche Irrtümer und Sünden) dieser Religionen (nicht einmal das Alte Bund war vollkommen!) annimmt, *nimmt er diese Religionen so, wie sie sind*, wie gesellschaftliche Strukturen. Diese sind, trotzdem in verschiedenem Sinne und auf unterschiedlicher Stufe, doch „legitime Religionen“.¹⁸ Ein menschliches Wesen soll in der Religion gerettet werden, in der es durch seine geschichtliche

¹⁸ Vgl. RAHNER, K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie* V, Benziger, Einsiedeln 1962, 136-158, auf ungarisch: *A kereszténység és a nem keresztény vallások* [Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen], in *Isten rejteleme* [Gott ist Geheimnis], Verlag Egyházfórum, Budapest 1994, 63-64.

Lage bestimmt ist. Er hat das Recht und die Pflicht, Gott in der Religion zu suchen, in der ihn der verborgene Gott schon gefunden hat. Das dauert jedoch natürlich nur bis an den Tag, bis er existenziell mit der Offenbarung von Jesus Christus konfrontiert wird. Die Religionen mit ihren Glaubens- und Kultformen, mit ihren Kategorien, Werten, Symbolen und Riten, mit ihren religiösen und ethischen Erfahrungen vertreten nur eine „relative Gültigkeit“, ein „relatives und vorsehenähnliches Recht zur Existenz“. Das sind die Wege zum Heil in der universellen Heilsgeschichte, das heisst die allgemeinen Wege des Heils, die *normalen* Wege des Heils vom Gesichtspunkt aus, von der das Heil in der Kirche sehr speziell und ausserordentlich zu sein scheint. Der Weg der Kirche ist auf diese Weise als *der ausserordentliche Weg des Heils* zu betrachten. Der Heilsweg des menschlichen Geschlechts ausser der Kirche erscheint als *normaler* Weg und der der Kirche als *ausserordentlicher* Weg.¹⁹

3. Das II. Vatikanische Konzil über die Religionen

Im II. Vatikanischen Konzil war schon die theologische Diskussion vor dem Konzil über die Beurteilung der Religionen zu finden. Es hat sich die Frage erhoben, in welche Richtung entschieden werden soll. Dieses Konzil war jedoch ein seelsorgerisches und kein lehramtliches Konzil. Seine Absicht im Zusammenhang mit den Religionen war es, ein neues Verhalten seitens des Christentums zu fördern, rechnend mit dem gegenseitigen Verständnis, mit dem Dialog und mit der Zusammenarbeit. Dazu brauchte man für die unterschiedlichen theologischen Meinungen keine Stellung zu nehmen. Es lohnt sich, das Konzil in der Konzilgeschichte der Kirche einzureihen. Ein früheres Kapitel bedeutete die von dem Konzil von Florenz (1442) angenommene starre Stellungnahme bezüglich des Heils der Personen ausser der Kirche, eingenommen auch die Nichtgläubigen. Ein Jahrhundert später äusserte das Konzil von Trident (1545-1563) aus der Lehre der „Sehnsuchtstaufer“ feierlich die Möglichkeit des Heils der Personen ausser der

¹⁹ Vgl. KÜNG, H., *The World Religions in God's Plan of Salvation*, 51–53. Küng steht hier unter der Wirkung von Rahner und Schlette (siehe: SCHLETTE, H. R., *Pour une théologie des religions*, DDB, Paris 1971). Obwohl Waldenfels nicht einmal die Stellungnahme von Rahner annimmt, erlaubt immerhin, dass die „anderen“ in ihren eigenen Traditionen gerettet werden; die Christen sollen jedoch die Formel „durch ihre Religion“ vermeiden. Vgl. WALDENFELS, H., *Ist der Christliche Glaube der einzig wahre*, in *Stimmen der Zeit* 112 (1985), 463–475.

Kirche (DS 1524). Die späteren kirchlichen Äusserungen verstärkten, obzwar vorsichtig, diese Richtung, erlaubend diese Möglichkeit. Im Laufe der Jahrhunderte äusserte jedoch kein Konzil über die Religionen als solche, in sich selbst, mindestens auf positive Weise nicht.²⁰ Ob das II. Vatikanische Konzil von dieser Stille ausging?

Das Konzil wollte zuerst nur im Zusammenhang des Ökumenismus auf die Beziehung von Juden und Christen hinweisen, das zukünftige Dokumentum (*Nostra aetate*, 1965) ging jedoch auf Bitte der meistens von nichtchristlichen Ländern gekommenen Bischöfe neben dem Judentum auch auf die anderen Religionen ein.

Papst Paulus VI. errichtete im Jahre 1964 das Sekretariat für die Nichtchristen. In demselben Jahr erschien auch sein Enzyklika *Ecclesiam suam* über den Dialog (eingenommen auch die Nichtchristen); und auch im gleichen Jahr fuhr der Papst nach Indien und traf die Vertreter der nichtchristlichen Religionen. Diese Gesten motivierten die Arbeit des Konzils auf eine ausserordentliche Weise und tragen dazu bei, dass die Kirche ihren Blick weiter als die Grenzen der westlichen Welt wirft und die Annahme des Kontaktes mit den anderen Religionen und nicht nur mit dem Judentum übernimmt.

So erweiterte sich der Gegenstand der Erklärung *Nostra aetate*, einschliessend neben dem Judentum auch die anderen Religionen, obwohl die Kirche die längste Zeit mit dem Judentum verbunden war. Es lohnt sich, die umgekehrte Reihenfolge des Aufrechterhaltens der Beziehungen mit den Religionen in der Konstitution *Lumen gentium* (16) und in der Erklärung *Nostra aetate* (2-4) zu beobachten. Die Konstitution *Lumen gentium* spricht über die unterschiedlichen Weisen, die die Mitglieder von anderen Religionen zur Kirche „bestimmen“ (*ordinatur*): hier geht es um die Juden, dann um die Moslims und zum Schluss um diejenigen, die den unbekanntem Gott in Schatten und Bildern suchen (LG 16). Die Erklärung *Nostra aetate* folgt eine umgekehrte Reihenfolge: sie erwähnt zuerst im allgemeinen die menschliche Religiosität, dann „die Religionen, die

²⁰ Das Konzil von Florenz (1442) verurteilt die jüdische Religion auf eine ausserordentlich ausgesprochene Weise: „alienos a Christi fide denuntiat et salutis aeternae minime posse esse participes, nisi aliquando ab iis erroribus respiscant. Omnibus igitur, qui christiano nomine gloriantur, praecipit omnino, quocumque tempore, vel ante vel post baptismum, a circumcissione cessandum; quoniam sive quis in ea spem ponat, sive non, sine interitu salutis aeternae observari omnino non potest.“ (DS 1348)

sich dem Fortschritt der Kultur anschliessen“: den Hinduismus, den Buddhismus und andere Religionen (NA 2), und zum Schluss die jüdische Religion. Die Erklärung deckt die Anschlusspunkte, die zwischen diesen Gruppen und der Kirche sind.

Bezüglich der Lehre des Konzils erheben sich zwei Fragen: die erste bezieht sich auf das persönliche Heil derjenigen, die einer anderen Religion gehören, die zweite auf die Bedeutung dieser Traditionen im Gottes Plan bezüglich der Menschheit sowie deren Rolle im eventuellen Heil ihrer Mitglieder.

Das Konzil untersuchte bei den wichtigsten Dokumenten (Konstitution *Lumen gentium* 16-17, Erklärung *Nostra aetate* 2, Verordnung *Ad gentes* 3, 8, 11) in der Reihenfolge ihrer Veröffentlichungen die folgenden Gesichtspunkte: 1) das Heil der Personen ausser der Kirche; 2) die authentischen Werte bei den Nichtchristen und in ihren religiösen Traditionen; 3) die Würdigung der Werte seitens der Kirche und das infolgedessen gestaltete Verhalten mit den religiösen Traditionen und ihren Mitgliedern. In einem bestimmten Sinne berücksichtigte das Konzil zur gleichen Zeit die „Theorie der Erfüllung“ und die Theorie der Vertreter der „Anwesenheit des Mysteriums Christi“ in den ausgearbeiteten Texten. Einige Theologen halten jedoch, dass das Konzil, obwohl es im Verhalten der Katholiken im Zusammenhang von anderen Glauben eine bedeutende Wendung gebracht hatte, blieb trotzdem eine Art „dauerhafte Widerspruch“ gegenüber der Wirkungsstufe der Wahrheit und Gnade in den Religionen.²¹

Die Enzyklik *Ecclesiam suam* (1964)²² von Papst Paulus VI. erschien zwischen den zweiten und dritten Tagung des II. Vatikanischen Konzils. Darin steht zum ersten Mal der „Dialog“ (im ursprünglichen Text *colloquium*) nach dem vom Konzil erwünschten Programm der kirchlichen Erneuerung. Der Papst erörtert, dass die Geschichte des Heils eine Geschichte des Dialogs von Gott und vom

²¹ KNITTER, P, F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 124. Rahner betrachtet in seiner Schätzung die Behauptungen mit dem Heil der Nichtchristen und dem interreligiösen Dialog als erfolgreich, hält sie jedoch für mangelhaft, denn bei der Erwähnung der einzelnen Religionen gibt es keinen Optimismus, der im allgemeinen bei dem Heil der Menschen zu finden ist. Siehe: *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie XIII*, Benziger, Einsiedeln 1978, 341-350.b

²² AAS 56 (1964), 609-659.

menschlichen Geschlecht ist, und die Aufgabe der Kirche besteht darin, diesen Dialog fortzusetzen. Die Kirche will jetzt mit der ganzen Welt einen Dialog führen, und zwar den konzentrischen Kreisen ähnlich auf vier Gebieten: Dialog mit der Welt, Dialog mit den Mitgliedern von anderen Religionen, Dialog mit anderen Christen und zum Schluss Dialog mit der Kirche selbst.²³

Das Grunddokument der Selbstbestimmung der Kirche war im II. Vatikanischen Konzil die dogmatische Konstitution *Lumen gentium*. Sie erklärt von der Beziehung zwischen der Kirche und den nicht katholischen Christen: „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. *Apg* 17,25-28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. *1 Tim* 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe“. (LG 16)²⁴

Das Konzil machte bezüglich des Mysterium des Heils des Menschen im Artikel 22. der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* vielleicht die schönste Feststellung im Zusammenhang des Heils derjenigen, die sich mit dem Christentum aus irgendeinem Grund nicht getroffen haben. Die Konstitution breitet durch ihre weite christologische, soteriologische und pneumatologische Erläuterung das von den Christen Gesagte auf alle Menschen mit Wohlwollen aus: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen

²³ Ähnliche vier konzentrische Kreise des Dialogs erscheinen in der Konstitution *Gaudium et spes* (GS 92), die auf dem Niveau des Dialogs eine *Magna Charta* des Konzils ist.

²⁴ *Lumen gentium* 16, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* [Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils], Verlag Szent István Társulat, Budapest 1986, 52.

guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein".²⁵

In einer der wichtigsten Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils, der *Dignitatis humanae* (1965) handelt es sich um die Religionsfreiheit. Die Erfahrung und das Problem unseres modernen Zeitalters ist es, wie sich die Christen mit anderen Gläubigen verhalten sollen, die zu anderen religiösen Traditionen gehören und in der Gesellschaft verlangen, ihren Glauben frei zu äussern. Das II. Vatikanische Konzil hat das grundlegende Recht zur Religionsfreiheit öffentlich anerkannt: „Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen - innerhalb der gebührenden Grenzen - nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“ (DH 2)

Die Religionsfreiheit bezieht sich nicht nur auf die Einzelnen sondern auch auf die Gruppen: „Deshalb steht diesen Gemeinschaften, wenn nur die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden, Rechtens die Freiheit zu, daß sie sich gemäß ihren eigenen Normen leiten, der Gottheit in öffentlichem Kult Ehre erweisen, ihren Gliedern in der Betätigung ihres religiösen Lebens beistehen, ... sich frei versammeln... können“ (DH 4)

²⁵ *Gaudium et spes* 22, in *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* [Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils], Verlag, Szent István Társulat, Budapest 1986, 458. Der lateinische Text lautet so: „*paschali mysterio consociantur*“.

4. Päpstliche Äusserungen über die nichtchristlichen Religionen

Als ein bedeutendes Dokumentum gilt das apostolische Schreiben nach der Bischofssynode vom Jahre 1974, *Evangelii nuntiandi* (1975)²⁶ über die Evangelisierung in der Welt von heute. Neben den zahlreichen Themenkreisen bezüglich der Evangelisierung ist hier die christliche Beurteilung des interreligiösen Dialogs und der nichtchristlichen Religionen zu finden, was eine wichtige Grundlage der vorherigen ist.

Papst Paulus VI. schrieb – vielleicht nicht zufällig – reflektierend auf die neuen Vorstellungen: „So hört man allzuoft in den verschiedensten Formen sagen: Eine Wahrheit auferlegen, und sei es die des Evangeliums, einen Weg aufdrängen, sei es der zum Heile, ist nichts anderes als eine Vergewaltigung der religiösen Freiheit. Im übrigen, so fügt man hinzu, wozu überhaupt das Evangelium verkünden, wo doch die Menschen durch die Rechtschaffenheit des Herzens zum Heil gelangen können. Außerdem weiß man doch, daß die Welt und die Geschichte erfüllt sind von „semina Verbi“: wäre es da nicht eine Illusion zu behaupten, das Evangelium dorthin zu bringen, wo es schon immer in diesen Samenkörnern anwesend ist, die der Herr selbst dort gesät hat?“²⁷

Nachdem Papst Paulus VI. im Dokument seitens der Kirche die Religionen schätzt, wie das auch schon in den Texten des Konzils so war, erörtert der Papst seine Gedanken so: „Wir wollen besonders heute hervorheben, daß weder die Achtung und Wertschätzung noch die Vielschichtigkeit der aufgeworfenen Fragen für die Kirche eine Aufforderung darstellen können, eher zu schweigen als Jesus Christus vor den Nichtchristen zu verkünden... Auch im Hinblick auf jene Äußerungen der Naturreligionen, die höchste Wertschätzung verdienen, stützt die Kirche sich auf die Tatsache, dass die Religion Jesu Christi, die sie durch die Evangelisierung vermittelt, den Menschen, im objektiven Sinn, in die

²⁶ Papst Paulus VI, *Evangelii nuntiandi*, A II. Vatikáni Zsinat tanítása [Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils], Verlag, Szent István Társulat, Budapest 1986, 511–546.

²⁷ Papst Paulus VI, *Evangelii nuntiandi*, A II. Vatikáni Zsinat tanítása [Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils], Verlag, Szent István Társulat, Budapest 1986, 542. Das wird durch die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre mit dem Titel *Dominus Iesus* (2000) verstärkt und wieder festgestellt: „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen.“ Vgl. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* 22, in *Római dokumentumok* [KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, in *Römische Dokumente*] Verlag Szent István Társulat, Budapest 2000, 41.

Verbindung mit dem Heilsplan Gottes, mit seiner lebendigen Gegenwart, mit seiner Tätigkeit bringe. Die Kirche läßt ihn so dem Geheimnis der göttlichen Vaterschaft begegnen, die sich der Menschheit zuneigt. Mit anderen Worten: Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken.“²⁸

Das Papsttum von Johannes Paulus II. hat die „Theologie der Religionen“ mit seiner Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) vorwärtsgebracht, weil er die tätige Anwesenheit Gottes Geistes im religiösen Leben der Nichtchristen und in den religiösen Traditionen, zu denen sie gehören, mit einer entsprechenden Entschiedenheit vertreten hat. Der Papst sieht in der „Stärke des Glaubens“ der Nichtchristen die Wirkung des „Geistes der Wahrheit“ und stellt fest: „Geschieht es nicht manchmal, daß die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen – Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist – die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen und so sehr dazu neigen, die Grundsätze der Moral aufzuweichen und dem ethischen Permissivismus die Wege zu öffnen?“²⁹

Rechnend mit der Tätigkeit des Geistes innerhalb und ausserhalb der Kirche, der Papst zeigt, was die Religionen vereinigt: diese sind die „Wiederspiegelungen der einzigen Wahrheit“, die unterschiedlichen Wege zum einzigen Ziel: „Zu Recht sahen die Kirchenväter in den verschiedenen Religionen gleichsam auch Reflexe einer einzigen Wahrheit als »Keime des Wortes«, die bezeugen, daß das tiefste Streben des menschlichen Geistes, wenn auch auf verschiedenen Wegen, so doch in eine einzige Richtung ausgerichtet ist. Dieses Streben des Geistes drückt sich aus in der Suche nach Gott und zugleich – aufgrund seiner Hinordnung auf Gott – in der Suche nach der vollen

²⁸ Das Bild des Ausstreckens der Arme zum Himmel zeigt gut, dass der Papst die „Theorie der Erfüllung“ in ihrer eigenen klassischen Form wieder verwendet. Die wertvollsten Gedanken des Konzils fallen hier aus. Papst Paulus VI., der mit seinem Schreiben *Ecclesiam suam* der „Papst des Dialogs“ geworden ist, äussert hier nicht über die Frage des interreligiösen Dialogs.

²⁹ II. JÁNOS PÁL PÁPA[PAPST JOHANNES PAULUS II.], *Redemptor hominis* 6, Verlag Szent István Társulat, Budapest 1980, 18.

Dimension des Menschseins oder der vollen Sinndeutung des menschlichen Lebens.“³⁰

Der ausdrucksvollste Text ist die Enzyklik *Dominum et vivificantem* (1986), die die universelle Wirkung des Geistes zur gleichen Zeit auch auf die Zeit vor der christlichen Heilsordnung und auch ausserhalb der Kirche ausbreitet.³¹ Der Papst erklärt ferner die christologischen und pneumatologischen Dimensionen der Gnade auf die folgende Weise: „Wenn man diesem Motiv des Jubiläums folgt, kann man sich jedoch nicht nur auf die 2000 Jahre seit Christi Geburt beschränken. Man muß weiter zurückgehen und das ganze Wirken des Heiligen Geistes vor Christus in den Blick nehmen – sein Wirken von Anfang an, in der ganzen Welt und vor allem in der Heilsordnung des Alten Bundes. Dieses Wirken an jedem Ort und in jeder Zeit, ja in jedem Menschen geschah nämlich nach dem ewigen Heilsplan, durch den es mit dem Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung eng verbunden ist, das sich aber schon auf jene ausgewirkt hat, die an den kommenden Christus glaubten... müssen wir sodann noch weiter ausholen, weil wir wissen, daß »der Wind weht, wo er will«, wie Jesus im Gespräch mit Nikodemus anschaulich sagt. Das II. Vatikanische Konzil, das sich vor allem auf das Thema der Kirche konzentriert hat, erinnert uns an das Wirken des Heiligen Geistes »auch außerhalb« des sichtbaren Leibes der Kirche. Das Konzil spricht ausdrücklich von »allen Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (DeV 53)³²

Der Gedanke und die universelle Tätigkeit des Geistes erscheint wieder in der Enzyklik *Redemptoris missio* (1990), die über das Wirken des Geistes nicht nur in den einzelnen Personen sondern auch in den religiösen Traditionen mit einer

³⁰ II. JÁNOS PÁL PÁPA[PAPST JOHANNES PAULUS II.], *Redemptor hominis* 6, Verlag Szent István Társulat, Budapest 1980, 33.

³¹ Das II. Vatikanische Konzil hat den in der Welt wirkende Geist vor der Ankunft Christi schon erwähnt: „Ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde.“ (AG 4)

³² Vgl. II. JÁNOS PÁL PÁPA[PAPST JOHANNES PAULUS II.], *Dominum et vivificantem* 53, Verlag Szent István Társulat, Budapest 1987, 72–74. Siehe noch: GS 22.

ausserordentlicher Klarheit spricht: „Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern; jedoch ist seine Gegenwart und sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit... Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt. Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen.“ (RM 28)³³

Obwohl Papst Johannes Paulus II. die Anwesenheit des Heiligen Geistes von Gott in den religiösen Traditionen mehrfach wiederholt, kehrt er in einigen seiner Äusserungen zur „Theorie der Erfüllung“ zurück, wie das auch bei Papst Paulus VI. vorkam.³⁴ Im apostolischen Schreiben *Tertio millennium adveniente* (1994) schreibt der Papst folgendes: „Christus ... beschränkt sich nicht darauf, „im Namen Gottes“ zu reden wie die Propheten, sondern er ist Gott selbst, der in seinem ewigen Wort, das Fleisch geworden ist, spricht. Wir berühren hier *den wesentlichen Punkt, durch den sich das Christentum von allen anderen Religionen unterscheidet*, in welchen von Anfang an die Suche nach Gott von seiten des Menschen Ausdruck fand. Im Christentum geht der Anstoß von der Fleischwerdung des Wortes aus. Hier sucht nicht mehr nur der Mensch Gott, sondern Gott kommt in Person, um zum Menschen über sich zu sprechen und ihm den Weg zu zeigen, auf dem er ihn erreichen kann... *Das fleischgewordene Wort ist also die Erfüllung der in allen Religionen der Menschheit vorhandenen Sehnsucht*: diese Erfüllung ist Gottes Werk und übersteigt jede menschliche Erwartung. Sie ist Gnadengeheimnis. ... Auf diese Weise ist Christus die Erfüllung der Sehnsucht aller Religionen der Welt und eben deshalb deren einziger und endgültiger Hafen.“³⁵

³³ Vgl. II. JÁNOS PÁL PÁPA [PAPST JOHANNES PAULUS II.], *Redemptoris missio* 28, Verlag Szent István Társulat, Budapest 1991, 37–38.

³⁴ Vgl. EN 53, in A II. *Vatikáni Zsinat tanítása* [Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils], Verlag Szent István Társulat, Budapest 1986, 528–529.

³⁵ II. JÁNOS PÁL PÁPA [PAPST JOHANNES PAULUS II.], *Tertio millennio adveniente* 6, Verlag Szent István Társulat, Budapest 1995, 11. Der päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker gab im Jahre 1991 eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel *Dialog und Verkündigung* aus, in der sie äussern: „Aus dem Geheimnis der Einheit kommt, dass alle erlösten Menschen, wenngleich in Verschiedenheit, dennoch an dem einen und selben Geheimnis der Erlösung in Jesus Christus durch den Heiligen Geist teilhaben. Christen

5. Das Zeitalter des religiösen Pluralismus

Ein grosser Teil der sich mit der Theologie der Religionen befassenden Theologen ist mit der Lehre des II. Vatikanischen Konzils unzufrieden, weil es die bedeutende Herausforderung des modernen Zeitalters bezüglich des möglichen Heils in den anderen religiösen Traditionen ihres Erachtens nur in einem beschränkten Sinne und auf eine beschränkte Weise erörtert hat.³⁶ Es muss auch berücksichtigt werden, dass der Ausdruck „die Theologie der Religionen“ gerade bei den „optimistischen Theologen“ allmählich verschwinden wird, dafür erscheinen Schriften immer öfter mit dem Titel „religiöser Pluralismus“.³⁷ In dessen Rahmen sprechen die Verfasser über einen bestimmten „Paradigmenwechsel“, oder sie weisen hin, dass gegenüber den früheren Vorstellungen neue Gesichtspunkte im Dialog mit den Religionen

wissen das durch ihren Glauben, während anderen unbewusst bleibt, dass Jesus die Quelle ihres Heiles ist. Das Heilgeheimnis umfasst auch sie in einer Weise, die nur Gott kennt, und zwar durch die unsichtbare Tätigkeit des Geistes Christi. Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser kennen oder erkennen. in NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A keresztyénység és a vallások* [in INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*], Verlag Szent István Társulat, Budapest 1998, 52 (Notiz 33.). Vgl. EV 13,318. Dazu siehe noch: AG 3, 9, 11.

³⁶ Vgl. DUPUIS, J., *Le débat actuel sur la théologie des religions*, in *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, 271–306.

³⁷ Vgl. COBB, J. B., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975; RACE, A., *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; HICK, J., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985; D’COSTA, G., *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986; BARNES, M., *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989; HILLMANN, E., *Many Paths: A Catholic Approach to Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989; KRIEGER, D. J., *The New Universalism. Foundation for a Global Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991; PATHIL, K., *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991; O’LEARY, J. S., *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1994; WITHÖFT, R., *Civil religion und Pluralismus: Reaktionen auf das Pluralismusproblem im systematisch-theologischen Diskurs*, Lang, Frankfurt 1998; *Religion und Identität: Im Horizont des Pluralismus* (red. Gephart, W.), Suhrkamp, Frankfurt 1999; SONNEMANS, H., *Menschsein auf Heilswegen christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen*, Butzon und Berker, Aachen 1999; COWARD, H. G., *Pluralism in the World Religions: a short Introduction*, Oneworld, Oxford 2000.

durchgesetzt werden sollen. Es entstehen unterschiedliche Theorien, die von den Äusserungen des Lehramtes auf bedeutende Weise abweichen.³⁸

Von den 1970 Jahren ist in der Religionstheologie die pluralistische Religionstheologie erschienen. Zuerst auf dem englischen Sprachgebiet durch die dreifache Aufteilung der Religionstheologie: es gibt den exklusiven und partikulären Standpunkt, der über die Wahrheit und soteriologische Bedeutung der anderen Religionen spricht, sowie den inklusiven Standpunkt, der neben der Anerkennung des einzigartigen Wesens von Jesus Christus die Wahrheit und das Heil ausserhalb des christlichen Glaubens behauptet, die jedoch in Jesus Christus erreicht werden können. Im deutschen Sprachraum wurde die pluralistische Religionstheologie, die von John Hick (1922-) erarbeitet worden war, zusammen mit dem Begriff der „anonymen Christen“ heftig kritisiert.³⁹

5.1. Gruppierung der Religionen aufgrund des Heils

Es hat eine neue Terminologie und zusammen damit die Ausarbeitung einer neuen Lehre für die Bestimmung des Zustands der Religionen dembezüglich begonnen, ob die Religionen das Heil für ihre eigenen Mitglieder vermitteln können. Im Jahre 1976 teilte J. Peter Schineller (1939-) die theologischen Meinungen durch eine eigenartige Klassifizierung in vier Gruppen ein, dementsprechend, welche Beziehungen die religiösen Traditionen mit Christus beziehungsweise mit der Kirche haben:

³⁸ Eines des Ziels der Erklärung *Dominus Iesus* (2000) ist es, die den katholischen Glauben bedrohenden Irrtümer zu korrigieren: „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen. In der Folge werden Wahrheiten als überholt betrachtet, wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit – wenn auch Unterscheidbarkeit – zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche.“ Verlag Szent István Társulat, Budapest 2000, 8.

³⁹ HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Hawen 1989; UŐ., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987.

- 1) kirchenzentrische Auffassung mit einer exklusiven Christologie,
- 2) christozentrische Auffassung mit einer inklusiven Christologie,
- 3) gotteszentrische Auffassung mit einer normativen Christologie,
- 4) gotteszentrische Auffassung mit einer nicht-normativen Christologie.⁴⁰

Diese Kategorien: die Paradigmen von Kirchenzentrität, Christozentrität und Gotteszentrität bedeuten verschiedene Weltanschauungen. Die Gotteszentrität beinhaltet jedoch zwei mögliche Zustände, falls für Christus eine normative oder nicht normative Rolle in der Ordnung der Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Geschlecht zugeordnet wird. Diese Klassifizierung fasst eigentlich die Meinungen zusammen, die von einer kirchenzentrischen Auffassung in eine christozentrische Auffassung übertreten, und davon in die gotteszentrische Auffassung. Der Übergang der kirchenzentrischen Auffassung in eine christozentrische Auffassung geht mit dem Weglassen einer ekklesiologischen Anschauung, nach der das Heil für die menschlichen Wesen ausschliesslich durch den in der kirchlichen Gemeinschaft bekannten und ausgedrückten Christusglauben möglich ist. Für viele Theologen ist in unseren Tagen nicht nur die kirchenzentrische Auffassung sondern sogar selbst die christozentrische Auffassung unhaltbar. Sie halten Jesus Christus für die Menschheit nicht mehr für einen Erlöser, dessen Erlösersmacht auch ausserhalb der Grenzen der christlichen Kirche wirkt. In diesem Falle lehnen sie nicht nur den Gedanken der Zugehörigkeit zu einer fürs Heil notwendigen Kirche ab, sondern auch die universelle Vermittlung von Jesus Christus in der Ordnung des Heils.⁴¹

Die Aufteilung der Meinungen über die Religionen in vier Kategorien erscheint auch bei anderen Verfassern, sich mehr oder weniger den vorherigen Gesichtspunkten anpassend. Nach dem Standpunkt von Paul F. Knitter (1939-) können die folgenden Modellen unterschieden werden: 1) das konservative evangelikalische Modell (es gibt eine einzelne wahre Religion); 2) das verbreitetste protestantische Modell (jedes Heil kommt von Christus); 3) das katholische geöffnete Modell (unterschiedliche Wege, Christus ist die einzige

⁴⁰ Vgl. SCHINELLER, J. P., *Christ and the Church: A Spectrum of Views*, in *Theological Studies* 37 (1976), 543–566.

⁴¹ Vgl. DUPUIS, J., *Le débat actuel sur la théologie des religions*, in *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997, 276.

Norm); 4) gotteszentrische Modell (der Mittelpunkt von verschiedenen Wegen ist Gott).⁴² In den Ansichten von Knitter erscheinen die Kategorien von Helmut Richard Niebuhr (1894–1962) bezüglich Christus und der Kultur: Christus gegenüber den Religionen, in den Religionen, über den Religionen und mit den Religionen.⁴³ Ein anderes Mal folgt Knitter einer anderen Aufteilung: kirchenzentrischer Exklusivismus; kirchenzentrischer Inklusivismus oder konstitutive Christozentrität; normative Christozentrität oder Christus über den Religionen; dialektische Gotteszentrität oder in Gott sind die verschiedenen Religionen Partner.

Hans Küng (1928-) arbeitete ebenfalls vier grundlegende Bezeichnungen in der Aufteilung der Religionen: keine einzige Religion ist wahr, nur eine einzige Religion ist wahr; jede Religion ist wahr; es gibt eine einzige wahre Religion und die anderen Religionen haben an dessen Wahrheit teil.⁴⁴

Damit ist in unseren Tagen der religiöse Pluralismus von Jacques Dupuis SJ (1923–2004) verbunden, der einer der Professoren der Universität *Gregoriana* war. Dupuis lebte von 1948 bis 1984 in Indien, in dem er 25 Jahre lang Theologie unterrichtete. Vielleicht auch seine dort erlebten Erfahrungen haben ihn bewegt, in den grossen Religionen die Möglichkeit für das Wirken des Heiligen Geistes zu sehen, und neben der universellen Aufgabe der Kirche hat er auch die Selbstständigkeit der Religionen bezüglich des persönlichen Heils formuliert.⁴⁵ Die Kongregation für Glaubenslehre hat in ihrer, am 26. Februar 2001 veröffentlichten *Notificatio* den Jesuitenprofessor verurteilt, der die Vorlage der Kongregation aus vier Punkten unterschrieb, annehmend damit die Lehre der Kirche, deren Wesen die Erklärung *Domine Jesus* über die Einzigartigkeit und Universalität enthält.⁴⁶

⁴² Vgl. KNITTER, P., *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitude towards the World Religion*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1985. Siehe noch: COBB, J. B., *Transforming Christianity and the World a Way beyond Absolutism and Relativism*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1999.

⁴³ NIEBUHR, H. R., *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1951.

⁴⁴ KÜNG, H., *What is True Religion? Towards an Ecumenical Criteriology in Toward a Universal Theology of Religion* (red. Swidler, L.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1985, 231–125.

⁴⁵ Die wichtigsten Werke von Jacques Dupuis: *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989; *Universalità del cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997.

⁴⁶ WALDENFELS, H., *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*, in *Stimmen der Zeit*, (2001/4), 217–218.

5.2. Kritik des religiösen Pluralismus

Diese unterschiedlichen Ansichten erscheinen meistens auf dem Stand der Meinungen und nicht des Problems der Wahrheit.⁴⁷ Es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen dem „Dasein im Heil“ und dem „Dasein in der Wahrheit“. Falls wir die Wahrheit verlassen, um in der Theologie der Religionen der Heilstätigkeit der Religionen einen grösseren Raum einzuräumen, opfern wir neben der christlichen Lehre auch die Wahrheit auf.⁴⁸ In dieser Hinsicht tritt die Erklärung *Domine Jesus* (2000) entschieden für die Durchsetzung der Wahrheit ein: „Die Wurzeln dieser Auffassungen sind in einigen Voraussetzungen philosophischer wie auch theologischer Natur zu suchen, die dem Verständnis und der Annahme der geoffenbarten Wahrheit entgegenstehen.“ (4) Nach der Erklärung verbreitete sich die Ansicht, dass die göttliche Wahrheit unfassbar ist. Und die relativistische Auffassung sagt: was für den einen wahr ist, kann dem anderen nicht wahr sein. Oft wird die westliche Logik und die östliche symbolische Denkweise gegenübergestellt, oder es wird versucht, ohne Berücksichtigung unterschiedliche philosophische und religiöse Ansichten mit der christlichen Wahrheit übereinzustimmen. Am liebsten ist jedoch das Verhalten zu vermeiden, das die Heilige Schrift unabhängig vom Lehramt und von der Tradition der Kirche erklärt wird.⁴⁹

Die theologische Arbeit, die die Theologen ausüben, ist ausserordentlich wichtig, und sie wird auch von der Kongregation für Glaubenslehre ermutigt, denn sie trägt zu einem tieferen Verständnis Gottes Heilsplans mit der Welt und der Menschheit bei.⁵⁰ Es wird jedoch vollkommen ausgeschlossen, dass die

⁴⁷ Neben bekannten Verfassern sind hier auch die Schüler zu finden: RACE, A., *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983; PIERRIS, A., *Parler du Fils de Dieu dans les cultures non chrétiennes*, in *Jésus est-il le Fils de Dieu?* (red. Schillebeeckx, E.-Metz, J. B.), *Concilium* 173 (1982/3), 107-115; COWARD, H. G., *Pluralism in the World Religions: a short Introduction*, Oneworld, Oxford 2000.

⁴⁸ NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG, *A kereszténység és a vallások* 13, Római dokumentumok VIII., [INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen* 13, Römische Dokumente VIII.], Verlag Szent István Társulat, Budapest 1998

⁴⁹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* 4, in *Római dokumentumok* [KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, in *Römische Dokumente*] Verlag Szent István Társulat, Budapest 2000, 9-10.

⁵⁰ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Donum veritatis* Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (1990.), in EV 12,244-305; SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur*, DDB, Paris 1991; GEFFRÉ, CL., *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux* in *Penser*

christlichen Wahrheiten im Interesse der Förderung des interreligiösen Dialogs beeinträchtigt werden: „Diese Glaubenswahrheit nimmt nichts von der Tatsache weg, dass die Kirche die Religionen der Welt mit aufrichtiger Ehrfurcht betrachtet, schließt aber zugleich radikal jene Mentalität des Indifferentismus aus, die durchdrungen ist von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, dass eine Religion gleich viel gilt wie die andere.“⁵¹

Der sechste Kapitel der Erklärung *Dominus Iesus* analysiert das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen aus dem Standpunkt des Heils. Hier wird vor allem ausgesprochen, dass die Kirche zum Heil notwendig ist, weil das Gottes Absicht ist. Er hat nämlich Christus als Vermittler und als den Weg des Heils gesandt, der für uns in seinem Körper, in der Kirche anwesend sein wird. Dadurch wird die Möglichkeit natürlich nicht ausgeschlossen, dass Gott in nur von ihm gekannten Wegen seine Gnade den Nichtchristen oder den zu anderen Religionen gehörenden Menschen gibt. Obwohl bestimmte religiöse Elemente – die der Heilige Geist im Herzen der Menschen, in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und den Religionen ausübt – geschätzt werden sollen, können wir diesen Elementen trotzdem keinen göttlichen Ursprung und keine Heilswirksamkeit beimessen, die gerade für die christlichen Sakramente charakteristisch sind. Die Kirche ist das Mittel des Heils von der ganzen Menschheit, sie schliesst jedoch die relativistische Denkweise aus, die suggeriert, dass jede Religion gleich ist. Deshalb verkündet die Kirche ununterbrochen, dass Christus der Weg und die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14, 6), in dem die Menschen die Erlösung und die Vollkommenheit des religiösen Lebens finden.⁵²

Das das neue Jahrtausend eröffnende apostolische Schreiben *Novo millennio ineunte* (2001) von Papst Johannes Paulus II betont die Wichtigkeit des Dialogs mit den anderen Religionen auf die vom II.Vatikanischen Konzil bezeichnete Weise. Die Christen müssen das vollkommene Zeugnis unter der grössten

la foi. Recherches en théologie aujourd'hui (Mélanges offerts à Joseph Moingt), Cerf-Arras Edition, Paris 1993, 351-369.

⁵¹ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* 4, in *Római dokumentumok* [KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE in *Römische Dokumente*] Verlag Szent István Társulat, Budapest 2000, 41.

⁵² HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus* 20-22, in *Római dokumentumok* [KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, in *Römische Dokumente*] Verlag Szent István Társulat, Budapest 2000, 38-42. Siehe noch: AA.VV., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Cinisello Balsamo 2000.

Berücksichtigung der Freiheit von allen dar bieten. Die Botschaft des Evangeliums muss mit Mut verkündet werden, denn sie kann nicht durch den Dialog ersetzt werden, und man darf keine Angst haben, dass das ein Angriff gegen die Identität der anderen sein könnte. Neben dem Engagement für die Mission ist jedoch auch die *für das Schweigen innerlich bereitwillige* Gesinnung notwendig, denn „der Wind weht, wo er will“ (Joh 3, 8), und der Geist Gottes erweckt nicht selten in der universellen Erfahrung des Menschen – trotz dessen mannigfältiger Widersprüche – die Zeichen seiner Anwesenheit, die auch den Jüngern von Christus behilflich sein können.⁵³

Prof. Dr. Mihály Kránitz

Narodil sa v roku 1959 v Budapešti. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1989. Už v roku 1990 získal doktorát z teológie na Katolíckej univerzite Petra Pázmányho v Budapešti. V rokoch 1991-1993 študoval na Pápežskej univerzite Gregoriana v Ríme. Od roku 1996 je vedúcim katedry fundamentálnej teológie domovej univerzity v Budapešti. V rokoch 1998-2003 viedol inštitút pre teologické vzdelávanie laikov. Hneď na to sa stal vicerektorom Katolíckej univerzity Petra Pázmányho a tento post zastával do roku 2006, kedy sa stal prezidentom Ekumenického inštitútu Ut Unum Sint. Od roku 2007 je zodpovedným direktorom časopisu *Teológia*. Je členom viacerých asociácií a redakcií: International Association of Patristic Studies (1995), European Theology Studies (2010), Societas Oecumenica (2010).

⁵³ Vgl. *Novo millennio ineunte* 55–56. Siehe noch: VALLÁSOK KÖZÖTTI PÁRBESZÉD PÁPAI TANÁCSA, *Útmutatás az Evangélium hirdetéséről és a vallások közötti párbeszédéről*, in *Párbeszéd és igehirdetés*, [PÄPSTLICHER RAT FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG, *Anleitung von der Verkündigung des Evangeliums und vom Dialog zwischen den Religionen*, in *Dialog und Verkündigung* (19 Mai 1991), AAS 84 (1992), 444.

Prokop BROŽ

Dramatická soteriologie v díle H. U. von Balthasara**Abstract**

The question of salvation lies at the roots of theological inquiry. As one of the theological disciplines, soteriology treats the question of salvation in a systematic manner. Salvation, however, does not simply represent a general object of theological research, as it is also an anthropological category and touches upon the fate of every individual. Within this context, theology developed its doctrine of grace through which it seeks to answer the question of the conditions and forms of salvation for every individual. Hans Urs von Balthasar composed a theological treatise about salvation in the form of so-called dramatic soteriology that includes the rudiments of the doctrine of grace. This article seeks to outline the essential points and principles of Balthasar's dramatic soteriology.

Keywords: salvation, soteriology, theology of God, mission, God's wrath, grace, freedom

Drama spásy

V časech po 2. vatikánském koncilu se mnoho z letité nauky církve zpochybnilo, aby se následně uchopilo přesněji. To platí též o soteriologii obecně, o nauce o milosti zvlášť. Ve své základní koncepci milosti rozlišuje Gisbert Greshake přístup řeckých církevních otců, jejichž pojetí milosti počítá s uceleným spásným procesem ve smyslu zbožštění (theopoiesis), od sv. Augustina, který chápe milost jako uzdravující a osvobozující sílu¹. Při bližším zkoumání způsobu, jakým je spása ve svém zdrojovém momentu založena, docházíme ke zjištění, jež je patrné v soteriologickém satisfakčním schématu Anselmově: pro dosažení spásy člověka muselo dojít k boji se zlem. Konfrontaci, jež je pojímána v právních termínech, se vystavil Boží Syn. Tento střet se zlem a jeho překonání se snaží uvažovat tzv. dramatická soteriologie,

¹ G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freiburg i. B. 1977, pp. 34-55.

jak ji zpracoval Hans Urs von Balthasar nebo Reymund Schwager² či Joachim Negel³. V tomto příspěvku se budeme zabývat dramatičtější soteriologií v díle H. U. von Balthasara.

Úvodní otázky

Karl-Heinz Menke uvádí v krátké předmluvě ke své monografii *Das Kriterium des Christseins*: „Věci, které jsou sice četnými teologickými distinkcemi či spekulacemi o milosti spíše zastíněny než vysvětleny, nejsou však jen prázdnou hrou skleněných kuliček ve vzdušném zámku. Vždyť jde o vztah Boha k člověku, o samé jádro teologie, jež předchází veškerou teologii. Řečeno přesněji: Jedná se o Kristem – pravým Bohem a pravým člověkem – zjevený a uskutečněný vztah mezi Bohem a člověkem. Zkrátka: jde o *kritérium křesťanské existence*.“⁴

Dotýkáme se tedy samého jádra křesťanství, jehož se nyní pokusím dobrat tím, že formuluji otázku, jež nás bude provázet od začátku až do konce.

1. Základní tematický okruh, v němž se pohybujeme, je soteriologický: míříme na lidský život, který má dosáhnout svého šťastného konce, má být uzavřen jako zdařilý. Jde o lidský život, který není uchopen jen ve svých přesažených – transcendentních principech, to jistě také, ale život má svůj *faktický průběh*, který se významnou měrou podílí na své finální podobě. Víme, že lidský život ve světě je vnořen do celé řady *nutných* souvislostí a procesů, nicméně vytváří současně sféru, kde procesy neběží jen nutně, ale vycházejí ze nějakého svobodného určení.

2. Je možné lidský život v tomto podvojném určení vůbec uchopit? K tomu slouží člověku poznání: fakticky poznává procesy v jejich obecné nutnosti. Jenže *navíc* člověk poznává, že mu toto poznání slouží též k činorodému přístupu k životu, může svobodně zasahovat do dění světa. Poznání člověku umožňuje inspiraci, která vede ke *svobodnému* rozvíjení činnosti, k plnému nasazení duchovních sil *vůle*. Tím se daří spojovat poznání s vůlí, a člověk

² R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS 29), Innsbruck 1996.

³ J. Negel, *Ambivalentes Oper. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005.

⁴ K.-H. Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, p. 7.

poznává, že není jen nestranný statický pozorovatel, nýbrž že se *vydal* na cestu štěstí a spásy. Ale je tomu vždycky tak?

3. Není. Není nikde zaručeno, že na řád nutnosti bude *vždy* navazovat proces, který je řízen principem svobody. H. U. von Balthasar uvádí, že horizont, v němž řád nutnosti a řád svobody nachází své řešení – jde o eschatologii nikoliv jen jako nauku o posledních věcech, ale jako o nejzazší rámec lidské svobody ve světě – má své předkřesťanské řešení: *magická forma*, v níž se svoboda nechává ovládnout, aby sama *nutně* ovládala dění světa i lidského života. Následuje řešení ve formě *idealismu*: vše provizorní musí být přivedeno k poznání, k theoria – spekulaci. Tak je možné do řádu nutnosti, jež se ztrácí v pomíjivém, vnést řád svobody poznávacího ducha. Víme že Hegelův systém ducha našel v dalších generacích zásadní odmítnutí, byť principiálně zůstal totožný: Nikoliv poznání, ale vůle dosahuje svých cílů tak, že překonává všechny překážky (Nietzsche). Proto je možné vedle idealismu položit zásadně *pragmatický* pohled na spojení řádu nutnosti a svobody: vše je možné překonat lidským činem. Poslední řešení má formu *kosmickou*: duch se zcela stává součástí světového řádu, lidská svoboda je překlenuta *kosmem* – řádem světa.⁵

4. Jenže předkřesťanská i pokřesťanská řešení trpí jedním zásadním nedostatkem: ztrácí smysl pro *realitu* lidské svobody. Křesťanství přichází s řešením, v němž na řád nutnosti navazuje proces, který je řízen principem *osvobozené* svobody. Jde o *princip milosti*, jenž se stává garantem svobodných procesů; když svoboda selhala, milost se projevuje jako *zachraňující* a nesoucí řád svobody.

Konečně slibovaná otázka: *Je možné uchopit spásu jako konečné řešení lidské svobody?* Otázku ještě rozveďme: Má být spása chápána jako obecné řešení, tedy *bez ohledu* na lidskou svobodu (pokleslá či dekadentní predestinace)? Nebo naopak je spása – lidská svoboda *zcela* v rukách člověka (tzn. jde o etické řešení svobody)? A nebo je možné myslet na takové řešení, kde obecný běh světa bude zaručen spolu s individuální svobodou?

Poslední otázka nás přivádí ke křesťanskému chápání svobody a nutnosti: běhu světa a zásahu svobodných iniciativ. Jde totiž o Boží dílo stvoření, v němž je stvořena svoboda obecně (andělé, lidé, infrahumáni svět), lidská svoboda

⁵ Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Freiburg i. B.: Johannes Verlag 2005, pp. 11-19.

zvlášť⁶. Místem, kde se nutnost a svoboda setkávají, je *čas*. Proto je *pojetí času a dějin* základním východiskem dramatické soteriologie.

Balthasarovo schéma dramatické soteriologie

Velmi poddajný prvek, s nímž je bytostně spjatá lidská duše, je *čas*. Všechno, co je v člověku živé a podléhá postupnému utváření, je provázáno časem, je *v čase*. Aby mohla být duše zbavena zhoubného defektu (nedostatku a kazu), bylo třeba ji provést okamžikem, kdy se tento nedostatek stává skutečně zhoubným a na něž lidská svoboda nestačila: duše musí být převedena *okamžikem-hodinou* smrti.

Čas v Božím působení

V díle *Das Ganze im Fragment*, jež představuje studii k teologii dějin, Balthasar ukazuje, že základní soteriologická otázka je řešena buď cestou *nazírání* ideového světa (řecko-římská kultura), na níž ovšem duše opouští dějinné souřadnice lidské existence, anebo může jít cestou *tragické bitvy* (boje) (např. germánské mýty), která opět přebíjí čas jako takový, protože pro spásu není důležité ponořit se do času, ale *jako hrdina* se účastnit bitvy. Třetí cestu spatřuje Balthasar v křesťanství v cestě *lásky*: Bůh se z lásky stává člověkem a *bere na sebe dějinnou podobu* včetně času. Vlastně přišel *naplnit čas*, v „janovské“ *hodině*, v níž zemřel, přinesl spásu, jež se stala účinnou skrze Kristovo vzkříšení.⁷

H. U. von Balthasar ve svém koncepci theodramatiky tvrdí, že čas před Kristem nevykazuje žádné další dělení. Vyvolený národ byl předznamenán v Abrahámovi, fakticky utvořen v Jákobovi – Izraelovi. Dávno před tím ovšem platila a platí Neomova smlouva: duha jako kosmické znamení, že již nedojde k definitivnímu zmaru života. Izrael v sobě předjímá Boží jednání v Kristu, na svého Mesiáše také čeká. Žádné z menších i větších epizod lidstva nesmí být z relace mezi Kristem a jeho předjímáním v Izraeli vyloučeny.⁸

Stěžejním východiskem Balthasarovy dramatické soteriologie je *hodina* jako plnoprávné časové určení světa, v níž se nejen přihodí (ereignet) událost

⁶ Srov. A. Scola – G. Marengo – J. P. López, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2000, pp. 115-121.153.192-194.

⁷ *Das Ganze im Fragment*, Freiburg i. B.: Johannes Verlag Einsiedeln 21990, pp.83-93.

⁸ H. U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1980, p. 189.

Ježíšova ukřižování, ale též se stane (*geschieht*) a naplní Otcův plán spásy. Od okamžiku *hodiny* jsou propojeny *čas světa* (*Weltzeit*), *Kristův čas* (*die Zeit Christi*) a *čas církve* (*die Zeit der Kirche*)⁹.

Soteriologický oblouk

Pro soteriologii je důležitá skutečnost, že svět, jak byl stvořen a fakticky probíhá, vykazuje určitý defekt. Sapienciální tradice nazývá tento defekt hřích obecně, prvotní hřích zvlášť. Člověk, který byl stvořen jako svobodná bytost, měl své bytostné určení naplnit prostřednictvím života ve světě, v němž se měl realizovat též vztah k Bohu. V okamžiku velmi delikátního kroku *stvoření* člověka, totiž tehdy, kdy se měl člověk na svém vlastním stvoření spolupodílet – měl totiž svou svobodou dát podobu sobě, vztahu k Hospodinu, k řádu světa –, do procesu vstoupil Nepřítel, který svedl lidskou svobodu a zamezil plnému rozvinutí svobody skrze poznanou lásku. Čin, kterým se člověk vzdaluje od Boha, se nazývá hřích. Protože v člověku a jeho přirozenosti *je všechno živé* (není descartesovsky neutrální *res extensa* a angažovaná *res cogitans*), čin, který nazýváme prvotní hřích, se vepsal do lidské přirozenosti jako „dědičný hřích“, totiž polovičitost, s níž člověk ustrne a nedojde cíle, naplnění.

Významným obsahem každého náboženského systému je vyřešení zásadního defektu v životě, překonání zla či hříchu. Při pohledu od židokřesťanské tradice se nám nabízí celá řada soteriologických přístupů. Soteriologickým obloukem se pak míní propojení všech významných soteriologických konceptů, které se postupně v dějinách spásy rozvinuly a které jsou již zavinutě přítomny v Písmu svatém.

Balthasar ve *své Theodramatice* podává přehledné pojednání o soteriologii, v němž vychází z důležitého předpokladu: „Boží velebnost, která se ve světě zjevuje skrze Krista, není statická skutečnost, jež by bylo možné nezúčastněně pozorovat. Boží sláva o sobě dává vědět tím, že sama vstupuje do boje, v němž vítězí i prohrává, a požaduje, aby se ten, kdo ji chce poznat, angažoval podobně. Zjevení je bitevní pole.“¹⁰ Spása, v níž se zjevuje pravá Boží tvář, má rysy činu. Popsat povahu činně uchopené spásy není možné vystihnout jen

⁹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III. Band 2, Teil II. Neuer Bund, Trier: Johannes Verlag 1988, pp. 150-186

¹⁰ H. U. von Balthasar, *Theodramatik* III., p. 12.

jedním schématem, je zapotřebí hned několika „soteriologických celků“.¹¹ Tyto celky jsou přítomné již v Písmu svatém a je možné je sledovat, jak se postupně, často nahodile a přerývavě, rozhodně ne systematicky, v rámci dějin teologie rozvíjely.

Švýcarský teolog v Písmu svatém nachází pět „soteriologických celků“ a pojmenovává je následujícím způsobem. 1. Bůh Otec vydává Syna pro spásu světa. 2. Výměna místa, „Platztausch“, *admirabile commercium* mezi hříšníkem a Bohem. 3. Vykoupení, osvobození člověka (Loskauf, Er-lösung) od zlého a hříchu. 4. Uvedení do božského, trojičního života. 5. Celek spásy prozrazuje, že vše se dělo z iniciativy Boží lásky.¹²

Nyní alespoň v rychlém přehledu uveďme, jak se tyto „soteriologické jednotky“ promítají do jednotlivých dějinně teologických modelů.

U církevních otců je velmi silný motiv *admirabile commercium* (2, Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem), čímž je přiváděn k účasti na božském životě (4), je osvobozován od zlých mocí (3) a vše je viděno jako projev Boží lásky (5). Zdá se, že první „celek“ – Vydání Syna za spásu světa – nebyl zcela nahlédnut.

Ve středověku u sv. Anselma je jistě právě motiv Vydání Syna Otcem (1) velmi silně zastoupen. Také je velmi rozpracován motiv vykoupení (*redemptio*, *satisfactio*), nicméně ve středu nestojí jako u církevních otců *admirabile commercium*. Hloubka Anselmova učení spočívá na lásce Boží, s níž se Boží Syn obětuje za hříšníky a dává za ně svůj život. Svatý Tomáš přejímá ve své soteriologii anselmovské těžiště ve vykoupení (*redemptio*) a dotváří ucelenější kontext církve: Kristus je hlava těla, tj. církve.

V novověku roste potřeba téma výkupné oběti doplnit sepětím Krista a lidstva, proto se vrací téma *admirabile commercium*: formou *solidarity* Ježíše s lidmi (F. Prat, J. Alfaro, Lelio a Fausto Sozzini, Kant, Herder, Schleiermacher, Ritschl; H. Küng, Schillebeeckx, K. Rahner), nebo skrze téma *substituce*, tedy náhrady (v radikální podobě u M. Luthera, tematizováno jako „zástupný trest“ u Bartha, Pannenberg, J. Moltmanna) popř. v katolickém pojetí jako „oběť za hřích“ (Cajetan, Lagrange, Huby, Blondel, Danielou, Martelet). Známa je též *teorie obětního beránka* René Girarda. Je třeba též zmínit Sergeje Bulgakova a jeho

¹¹ Der soteriologische Komplex, tamtéž, p. 223.

¹² H. U. von Balthasar, Theodramatik III., 221nn, 295.

kenozi kříže, v níž se Bůh v Synu zřiká sám sebe, aby se ztotožnil s hříšníkem. Nemůžeme pominout též A. Feuilleta a jeho téma *agónie v Getsemanech*, jeho „kalich Hospodinova hněvu“, který pije Syn.

Ukazuje se, že „soteriologický oblouk“ nebylo vždy snadné uchovat celý. Balthasar velmi doceňuje snahy studovaných teologů přiblížit téma spásy světa v Kristu, nicméně právě z jejich prací se poučuje a pokouší se vedle již zmíněných „motivů“ nebo „soteriologických celků“ nastínit základní *soteriologickou osnovu*, iter, jež nazývá *dramatickou soteriologií*.

Dramatická soteriologie

Dramatickou soteriologie předkládá H. U. von Balthasar jako postupné rozvinutí tajemství spásy ve čtyřech momentech. Nejprve je třeba nalézt poměr mezi událostí kříže a tajemstvím Nejsvětější Trojice. Poté se pozornost soustředí na postavu Ukřižovaného, který jako Bůh a člověk přichází osvobodit lidskou svobodu. Soteriologická osnova pokračuje postavou Vzkříšeného, který skrze Ducha přináší člověku nový život; ten je zpřítomněný a uchovávaný v církvi. S jednotlivými momenty se nyní seznámíme podrobněji.

Kříž a Nejsvětější Trojice

Východiskem dramatické soteriologie se stává dění kříže na pozadí života Nejsvětější Trojice, jež může být uchopeno a pojato jen ve víře. Jde o „hodinu“ (srov. Jan 17,1), do níž Syn vstupuje zcela v souladu s Otcovou vůlí.

1. Událost Kříže patří do života Nejsvětější Trojice, kterou je třeba uchopit v jejím tajemství jedné božské přirozenosti a třech božských osob. Když se na tomto místě Balthasar odvolává na Rahnerův *Grundaxiom*¹³ o ekonomické a imanentní Trojici, poznamenává, že Rahner má na mysli především Trojici ekonomickou. Oproti tomu v Hegelově tradici J. Moltmann chápe Trojici jako „pro člověka na zemi otevřený eschatologický proces, který vychází z Kristova kříže.“¹⁴ Balthasar nicméně uvádí ještě dalšího autora, Sergeje Bulgakova, který událost kříže vnáší do života Trojice skrze tzv. vnitrobožskou kenozi, která

¹³ „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.“ In K. Rahner, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘“, in *Schriften zur Theologie*. Band IV, Einsiedeln 1964, pp.103-136, zde p. 115 (též in *MySa* 2, 327n).

¹⁴ *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, p. 236.

prostupuje celé její bytí a spočívá v tom, že Otec při plození Syna beze zbytku předává celé božství Synovi: on ji se Synem nesdílí, nýbrž mu všechno své zcela udílí: „všechno tvé je mé“ (Jan 17,10)¹⁵. Narážíme zde na rozdílnost božské a lidské přirozenosti: na Boží přirozenost nelze aplikovat procesuální charakter skutečnosti, zatímco na lidskou ano. Jestliže v Synu jsou tyto dvě přirozenosti spojené¹⁶, pak se dostáváme k základnímu významu *theodramatiky*: v dramatu je něco dáno, něco je třeba postupně vyplnit. Je dán záměr Otcův spasit svět, je na Synu, aby svoje *poslání* svou vůlí a svým činem naplnil. Záměr má od počátku dramatický charakter: „Trinitární drama trvá věčně: nikdy nebyl Otec bez Syna, nikdy nebyl Otec a Syn bez Ducha. Vše časné se děje tak, že je sevřeno věčným děním.“¹⁷

Pro pochopení dějinně spásného *poslání Syna* zavádí Balthasar kategorii *trojiční inverze*. V pořadí božských osob (*taxis trinitaria*) dochází v okamžiku vtělení k obrácení – inverzi. Syn se formou kenóze a v úplné poslušnosti Duchu stává člověkem a v úplné odevzdanosti do Otcovy vůle naplní své poslání spasit svět. Po vzkříšení se osoba Syna opět vrací mezi Otce a Ducha.¹⁸

2. Naprosto svrchovaný život Boží přirozenosti se spojil se stvořením. Nedošlo ovšem jen k homologaci božského ve světě, ale stvoření, které je stále s Bohem spojené smlouvou, je nyní nositelem tajemství Kříže a je nerozlučně spojené s eucharistií.

Je-li tedy svět pohostinným místem pro přebývání Boží, uchovává v sobě coby stvoření tajemství. Bůh totiž stvořil svět „nezištně“ (gratuitně) a skrze tuto nezištnost stvořil „svobodu ve světě“. Proto je ve stvoření přítomný princip „jednat ze sebe“, ne jen „podle něčeho“, nebo „v závislosti na něčem“. Princip svobody patří k „Božímu obrazu v člověku“, nicméně je spojený s určitým

¹⁵ „... die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche „Kenose“ bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er „teilt“ sie nicht „mit“ dem Sohn, sondern „teilt“ dem Sohn alles Seine „mit“: „Alles Deinige ist mein“ (Joh 17,10).“ H. U. von Balthasar, *Theodramatik III.*, p. 300.

¹⁶ Čtyři adverbiala Chalcedonské definice: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*, DeH 302.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Theodramatik III.*, p. 304. „Das trinitarische Drama hat ewiges Dauern [...] alles Zeithafte ereignet sich im Umgriff des ewigen Geschehens.“

¹⁸ Trojiční inverzi uvádí von Balthasar jak v kontextu *Theodramatiky*. *Srov. Theodramatik. Band II, Teil 2, Johannes Verlag* 21998 pp. 167-174.472-479, tak v kontextu *Theologiky*, *srov. Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Johannes Verlag* 1987, p. 187.

„bez-božstvím“ (Gottlosigkeit), nakolik Bůh stvoří svět, který je jiný, od Boha se *odlišuje*. Tento princip Boží svobody je naplno sdílen uvnitř Nejsvětější Trojice. Jinak je tomu ve stvoření po prvotním hříchu. *Smlouvou* Hospodin Bůh přišel obnovit princip svobody, který nekončí jen u sebe sama – *in Gottlosigkeit*, nýbrž je naplněn v úplném odevzdání se Bohu. Bezvýhradné odevzdání se do vůle i moci Boha Otce je uskutečněno v *eucharistii*, která představuje *novou a věčnou smlouvu*.

Ukřižovaný a hřích

Druhý moment dramatické soteriologie se soustřeďuje na *poslání* Syna, v němž se Bůh *reálně* setkává s člověkem *jako člověk*. Dává přitom člověku, resp. lidem úplnou svobodu, čímž je umožněno, aby člověk k tomuto setkání přistoupil i ve své *hříšné*, nesvobodné svobodě. Syn tak činí, aby mohl kořen lidské nesvobody *sdílet* a s odstraněním hříchu na svém vlastním těle odstranil tak hřích z životů lidí. Druhý moment dramatické soteriologie uchopuje dílo Syna, který se setkává s hříšníkem, ve třech krocích: specifikuje dílo Syna, který jako svatý a bez hříchu se *setkává* s hříšníkem – jde o téma zástupnictví. Přiblížení tématu se děje skrze figuru *opojného kalicha*. Dosažený vztah Božího Syna k hříšníkovi zůstává prostředkován v církvi.

1. Téma zástupnictví (Stellvertretung, substitutio vicaria) je nyní nahlíženo jako *admirabile commercium* v díle vykoupení: Syn za nás umřel hříchu, aby i každý z nás mohl hříchu umírat.
2. Kalich opojení (Der Taumelkelch) je figura, která již od dob proroků (Jer 51,17.22; 13,13; 25,15–17.27nn.. Ez 23,32–34; Hab 2,15–16; Zach 12,2; Ž 79,9) představuje obraz Božího hněvu. Bůh se s hříchem a zlem nikdy neztotožní; nejzazší – extrémní – forma, v níž vyjadřuje svůj *poměr* k člověku hříšníkovi je právě *hněv*: člověka miluje, hřích nenávidí. Důležitým obrazem je zde *beránek*: na něm se „smíří“ hněv Otcův a současně je výrazem lásky Otce k Synu. Syn je nositelem „beznaděje“, „ztráty milosti“, „zavržení“, a současně „na konci absolutního zmaru se nachází odpuštění.“¹⁹ A tak se kalich zavržení stává v Synu *kalichem odpuštění a milosrdné lásky Otcovy*.

¹⁹ H. U. von Balthasar, Theodramatik III., p. 325: „Am Ende der (als unendlich erlebten) Nacht bricht urschöpferisch das Licht auf, am Ende der absoluten Vergeblichkeit die Vergebung.“

3. Jakým způsobem je možné tento zásadní moment spásy uchopit tak, aby vytvářel z lidí hříšníků svobodné děti v Otcově domě? K druhému momentu dramatické soteriologie patří též přítomnost celku, v jehož rámci se bude utvářet ucelená podoba spásy hříšníka, celku, na nějž se Syn může *modo terreno* spolehnout podobně, jako se opírá o Otcovu vůli.

Sem patří podle Balthasara postava Panny Marie v celém svém spásném významu. Přestavuje lidství (i člověčenství), které nejenže je „autonomní“, tj. požívá oné „Stvořitelovy nezištnosti“, s níž nechává být tvora v jeho svobodě, ale navíc již odpovídá naprostou otevřeností, věrnou vydaností (Hingabe) Bohu: Maria je nahlížena jako „zástupkyně oddaného a s Bohem souhlasícího lidstva“. Tím v sobě shrnuje veškeré lidství, které odpovídá *vírou* Bohu, počínaje Abrahámem.. Odtud patří Marii veškeré charakteristiky pojící ji ke spásnému dílu Synově: Neposkvřené početí, Matka Boží – vždy Panna, Nanebevzatá. A nakolik není čistě *autonomní*, ale zásadně otevřená všem relacím, stává se v rámci *Synova díla* též Matkou Církve, tj. protějškem Synu jako *církev-nevěsta*.

Vzkříšení, Duch a život v Bohu

Třetí moment dramatické soteriologie představuje postava Vzkříšeného, jenž je chápán jako vyvrcholení celého díla spásy: svět je tak díky dramatické ukřižování a vzkříšení vtažen do díla Nejsvětější Trojice. Imanentní Trojice je předpokladem k tomu, aby „věčné svaté rozpětí mezi Synem a Otcem bylo v Duchu základem, kde může být bezbožný odstup (Distanz) hříchu světa vtažen do díla ekonomické Trojice, aby v ní byl opraven a definitivně překonán. Drama mezi Bohem a světem se odehrává v čase, v dějstvích konkrétních událostí Krista a jejích následcích a není možné je redukovat jen na filosofické, nadčasové abstraktní principy.“²⁰

1. Završení ekonomické podoby Trojice se děje právě ve vzkříšení, kde je definitivně stvrzena svrchovaná svoboda Krista, který dává Ducha v plnosti. Duch, který se nyní bezprostředně pojí k vykoupenému stvoření, završuje veškeré, ke svobodě stvoření mířící úsilí: „kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2Kor 3,17), „Kristus je konec zákona“ (Řím 10,4).

²⁰ H. U. von Balthasar, *Theodramatik III.*, p. 337.

S Kristovým zmrtvýchvstáním se otevírá „symbolické universum“²¹, k němuž patří Kristův Duch, zrození z Boha a křest. Kde se toto zrození děje? Pokud má mít skutečně reálný základ a nemá se dít čistě symbolistně, musí to být ve svátostném režimu *církve*. Právě v církvi se děje soteriologicky *laděné* dílo: *svoboda je zde osvobozená*, tj. je zbavena závislosti na různých Bohu nepřátelských mocnostech, takže může kráčet cestou zbožštění (*theopoiesis*) formou následování Krista v rytmu smrti a zmrtvýchvstání.

2. Toto vítězství má nicméně zásadně theo-dramatické rysy, je totiž povahy eschatologické. Kdo je takto osvobozen, je *nebezpečně obnažen* (*gefährliche Entblössung*): je jednoznačně rozpoznatelný pro toho, kdo jako Svůdce stále ve světě působí. „Eschatologické stupňování svobody a vystavenosti zlu v rámci již dosaženého vítězství představuje jádro problému teologie dějin.“²²

Tato zásadně dramatická svoboda je chápána jako *milost*, pojatá ve vztahu k Bohu jako Boží dětství nebo zrození z Boha. Milost představuje samostatnost (*autexousion*) na jedné straně, jež se ale nikdy nestáhne do sebe, ale vytváří prostor pro druhé ve vděčné oddanosti a věrnosti na straně druhé. Být sám sebou a současně se v lásce zcela sebe zřít: to je pravá *konečná* svoboda. Tato svoboda nemůže být jen mravně (těžce) dobývaný cíl, který s života činí nesnesitelnou ekvilibristiku, ale musí být bezpečným *základem činného života*. V Boží milosti se tedy lidská svoboda stává tímto základem, z něhož jsme svobodní a současně osvobozování pro život z Boží lásky. Milost představuje *moc*, již je lidská přirozenost nikoliv smíchána s božskou, ale člověk, vyznačující se lidskou přirozeností, se *uskutečňuje tak*, že má účast na Boží přirozenosti. Toho ovšem může dosáhnout, je-li naplno účasten *nikoliv abstraktní* božské podstaty, ale *díla, které Bůh přišel ve své moci iniciovat* a do něho člověka povolal.²³

²¹ Srov. B. Forte, *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Cinisello Balsamo 1996, pp.49-56.

²² H. U. von Balthasar, *Theodramatik III.*, p. 344.

²³ Lidská svoboda se může plně rozvinout jen na interaktivním horizontu nekonečné svobody Boží. Von Balthasar v *Theodramatice* (II/1, pp.170-288) analyzuje konečnou svobodu ve vztahu ke svobodě nekonečné a v posledním oddílu tento vztah vymazuje v termínech milosti. „„Sein in der Gnade‘ ist für das Geschöpf dort gegeben, wo der Grundakt der Selbstverdankung zugleich zum Ursprung und zum Ziel hin vollzogen wird“ (p. 286).

3. Vzkříšený Kristus vahou celého spásného díla, které formou *Synova poslání* prostoupilo do časové roviny, zve a vede lidi na cestu následování. Skrze milost – Duch je konkrétní milost a Boží láska – je člověk vtažen do *celého díla vykoupení*: jeho život je určen *en Christo*. Účastní se nyní jak díla pozemského, historického Ježíše, tak je ve víře spojen s Kristem, který vše pozemské ve svém zmrtvýchvstání rekapituluje. Křesťan zakouší na jedné straně smrt, na druhé život; temnotu i světlo; je s Kristem ukřižován, současně s ním vstává k životu: to jsou jeho základní *existenciály* v životě, který je chápán jako následování. Vnitřní jednotu této paradoxní formy života může dosáhnout už jen *v milosti*, tj. v Duchu svatém. Navíc je třeba vědět, že se zde nejedná o čistě individuální existenciály, ale milostí se vytváří společenství účasti na Kristově utrpení a vzkříšení, jež vykazuje individuální i společenské rysy. Progresivní transcendování sebe sama: jedinec přesahuje do společenství, pozemské bytí do nebeského, bytí v sobě přesahuje do nezištného sebeobětování má svou zcela konkrétní formu, žitou v Marii, v její úplné vydanosti Bohu. Dává se tak zcela k dispozici Bohu, aby její život mohl být zdrojem ještě jednoho přesahu: nezůstává ucelený jen sám v sobě, ale „nese plody“.

Církev a velikonoční tajemství

Poslední oddíl „dramatické soteriologie“ završuje tři předcházející: S křížem spojené dílo Nejsvětější Trojice vedlo k vykoupení hříšníka v Kristově ukřižování. Dílo spásy ovšem pokračuje Kristovým zmrtvýchvstáním, které je stále jedním společným dílem Trojice. Duch tedy vstupuje do dynamiky jednotlivě udílené a působící spásy v každém člověku. Zbývá ještě ukázat, jak spásné dílo přetrvává a působí v dějinách až do konce časů.

1. Spásné dílo spojil sám Kristus – v Synově poslání – s církví jako místem, kde zůstává památka Velikonočního tajemství, tj. eucharistie. Je to především *dílo vycházející z Boží iniciativy a takové zůstane*, i když lidská odpověď bude ve své víře kulhat. Eucharistie je vystavěna především na neporušeném (indefectibilis) základě církve. Dramatický rys eucharistie ukazuje na *dějinného utrpení*, v jehož tvaru se projevil Bůh ve své spásné lásce (i vzkříšený Kristus má jizvy): proto je toto utrpení skryto v Nejsvětější Trojici a je uchováváno v Duchu svatém i „ad extra“, tedy v církvi i ve světě.

Spojení mezi událostí Kříže a historickým slavením eucharistie se dnes děje skrze *památku*²⁴, v níž je Duchem svatým opatrováno a uchováno dílo vykoupení. Tato památka dostává též historickou *obřadní podobu* jako *oblatio* i *sacrificium*. K plnému historickému tvaru památky Kristova utrpení patří též hierarchický úřad. V Balthasarově pojetí se k hierarchickému řádu církve jako jeho protějšek staví „mariánská“ podoba církve. Jako Kristus byl Marií doprovázen až na smrt, podobně „mariánská“ církev bude vytvářet základní kontext, v němž bude možné mít účinnou hierarchii.²⁵ Hierarchie je darem Ducha svatého a má za cíl mocí téhož Ducha, nikoliv jen vahou obecně uchopené instituce, shromažďovat Boží lid a vést ho na cestě k Otcí.

2. Účast na díle Synova vykoupení nakonec nejen že přináší individuální spásu, ale vytváří prostor *společné spásy*, tedy dotýká se též každého jedince v jeho *schopnosti společného díla*.

Jestliže člověk je schopný nést *v síle Boží milosti* plody této milosti (*fructa, dona*), v rámci společné zně se témuž „plodu milosti“ říká *meritum*. Jde o plod lidské svobody, která není určena jen bezúhonností a svatostí jedince, ale je též určena bezúhonností a svatostí celku společenství. Jedinec jako člen společenství svatých může nést plody ve formě *meritum* (zásluha), za nímž nicméně nestojí iniciativa toho, kdo *meritum* zprostředkoval, ale toho, kdo o ní žádal (*intercessio*); anebo může světec tento dar *secundum amicitiae proportionem* (Sv. Tomáš) nabídnout hříšníkovi s tím, že Bůh – právě protože se jedná o *meritum* – mu tento dar dá. Jde o *poklad milostí*, který je časově i prostorově neomezen. Společenství svatých je tak především místem, kde přebývá Bůh, milost přináší své plody a církev jako celek zde má svůj základ. Společenství

²⁴ Termín „memoriale“ je pro dramatickou soteriologii zásadní. Von Balthasar se tématu dotýká také v článku „Die Messe, ein Opfer der Kirche?“, vydaném in H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Schizzen zur Theologie III.*, Johannes Verlag Einsiedeln 31999, pp. 166-317, zvláště část „Ein gesamtbiblischer Weg“, pp. 183-192. K systematickému pojednání o pojmu památky srov. B. Neunheuser – A. M. Triacca, „Memoriale“, in D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien, *Liturgia*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo 2001, pp. 1163-1180.

²⁵ Církev jako petrínská a mariánská promýšlí Balthasar v širším rámci tzv. christologické konstelace tajemství církve. Srov. H.U. von Balthasar, *Der antirömische Afekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Johannes Verlag Einsiedeln, 21989, zvláště kapitoly II. části „Vom Mysterium der Kirche“, pp. 111-236. O mariánském rysu církve pojednává Balthasar též v článku „Die marianische Prägung der Kirche“, in J. Ratzinger – H. U. von Balthasar, *Maria. Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag Einsiedeln, 41997, 112-130.

svatých je současně místem, odkud se skrze *dramatiku* eucharistie spása šíří do světa. Patří tedy k identitě církve jako společenství svatých, že se skrze ní coby nositelku Velikonočního tajemství naplňuje napříč časem a prostorem spásné Boží dílo.

Závěr: Mnohotvará Boží milost v Synově poslání

Na závěr pojednání o Balthasarově dramatické soteriologii bych chtěl vyzdvihnout základní rys tohoto teologického konceptu: chce ukázat přebohatost, pluriformitu – mnohotvarost Boží milosti (srov. Ef 3,10). Jde totiž o lidskou svobodu, kterou Bůh zahrnul do Synova poslání a kterou nelze v případě, že selhala, jedním zásahem či rozhodnutím. Protože sama svoboda je mnohotvará, je i její vykoupění mnohotvaré.

1. Čtyři klasické „stavy“ lidské přirozenosti

Klasická nauka o lidské přirozenosti²⁶ a udělené Boží milosti rozlišuje „čtverý“ či „paterý“ stav, jemuž odpovídá i patřičná Boží milost. Ukazuje, že lidská bytost ve své úplnosti vyžaduje komplexní řešení. Lidské přirozenosti při *creatio* odpovídá stvořená milost. Člověk v tzv. prvotním stavu (*status originalis: status naturae elevatae*) byl příjemcem milosti *prvotního stavu* (projevující se skrze *dona praeternaturalia*). V prvotním stavu došlo k *lapsus*, z něhož vychází *lapsární stav* (*status naturae lapsae*). Proto je zde *další* způsob Božího zásahu a moci formou *redemptio* (*status naturae reparatae*), přinášející *získanou habituální milost*. Člověk má dosáhnout naplnění své přirozenosti formou *glorificatio* (*status naturae glorificatae*), což představuje *další* způsob Boží moci, která se projevuje jako *spásný plán, který dojde svého naplnění v Boží slávě*.

2. Dramatická podoba vykoupění

Balthasar ve své dramatické soteriologii zaměřuje pozornost na komplexnost lidské existence, která se vyazuje svobodou, jež selhala a jež byla zahrnuta do Synova poslání. Proto Balthasar klasické soteriologické schéma přejímá, nicméně je formuluje nově v pohledu *Trojičního tajemství* a *lidské svobody*. Je třeba totiž otázku lidské svobody a života z Boží milosti uvést do nového kontextu, který nebude určen především hříchem a selháním lidské svobody, ale Boží iniciativou a mnohotvarým zásahem Božím. Perspektiva, v níž je

²⁶ Např. L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg: Herder 1965, p. 127s.

nezlomným a svrchovaným principem Boží vůle a milost, je v běhu a životě stvoření bezvadně uskutečněna v příběhu a osobě Ježíše Krista. Středem dramatické soteriologie je Syn, který *celým svým posláním* odkazuje na Otce a je činný v Duchu svatém; je to Syn, který je současně plně začleněn do stvoření, takže na všech jeho úrovních mu přináší spásu a naplnění. Důležitým momentem spásy je svoboda, kterou přišel Syn obnovit. Zásadním přínosem dramatické soteriologie je uchopení milosti jako svobody.

Význam Balthasarovy dramatické soteriologie je možné spatřovat v tom, že velmi bohatým myšlenkovým instrumentářem vyzdvihl základní aspekt Božího jednání, totiž „že všemocná Láska Boží v utrpení Kříže dala v sázku *zcela všechno*, aby propastnou svobodu vykoupila a znovu získala.“²⁷

ThLic. Prokop Brož, Th.D.

Narodil sa v roku 1972 v Náchodě (Česká republika). V letech 1991–1996 a 2001–2003 studoval katolícku teológiu v Ríme (Pontificia Università Lateranense, Pontificia Università Gregoriana), kde obhájil licenciátnu prácu na tému „Universalisierung des Geschehnisses Jesu Christi «ad communionem aedificandam». Ein Zugang zur Kirche anhand des Werkes von H. U. von Balthasar“ a v Prahe, kde ukončil doktorandské štúdium obhájením práce „Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera“. Od roku 2003 působí ako odborný asistent na Katedre dogmatickej a fundamentálnej teológie Katolíckej teologickej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe. Je členom Asociácie talianskych teológov (Associazione Teologica Italiana), Českéj spoločnosti pre katolícku teológiu a členom redakcie Medzinárodnej katolíckej revue *Communio*. V roku 1997 bol vysvätený za kňaza, od roku 2007 je členom Kráľovské kolegiátni kapituly sv. Petra a Pavla na Vyšehradě v Prahe. V roku 2010 bol vymenovaný za dekana Katolíckej teologickej fakulty Univerzity Karlovej v Prahe.

²⁷ J.-H. Tüek, Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit, in M. Striet – J.-H. Tüek (edd.), *Die Kunst Gottes verstehen*. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. B. 2005, pp.82-116.

Neuinterpretationen des Erlösungswerks Jesu in der heutigen katholischen Dogmatik mit besonderer Hinsicht auf das implizite Gottesbild

Abstract

The theology of the work of redemption must be constantly reinterpreted, depending on human perception of reality in various historical phases, so that the redemptive work of Christ may be adequately understood and properly assimilated. This article proposes a new interpretation of classic western redemption-related concepts: vicarious expiation, vicarious suffering, vicarious sacrifice. In the first place the author seeks to present the work of redemption as a single and all-encompassing work of Christ which includes his life, death, and resurrection.

Keywords: vicarious expiation, vicarious suffering, vicarious sacrifice, redemptive work of Christ

Die herkömmliche abendländische Erlösungsauffassung ist juristischer Natur und das Kreuz steht in ihrem Mittelpunkt. Demnach besagt die Erlösung die Wiederherstellung der durch Sünde verletzten göttlichen Rechtsordnung und die Entschuldigung der Sünde, wobei der Kreuzestod Christi entscheidend bleibt.¹ Es haben sich in der abendländischen Theologie drei Auslegungen der

¹ Vgl. Gisbert Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in *Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), in QD 61, Freiburg-Basel-Wien 1973, 83. Der neutestamentliche und kirchliche Glaube an der Erlösung durch Jesus Christus ist vom Lehramt nicht unmittelbar dogmatisiert worden, obwohl, wie bekannt, die christologischen Debatten und Synoden des Altertums letztendlich soteriologisch bestimmt waren. Dies mag überraschend klingen, hat aber den einfachen Grund, dass das Dogma der Erlösung von keiner Häresie unmittelbar angefochten worden ist. Die authentischen magisterialen Äußerungen beinhalten keine ausgesprochen dogmatischen Definitionen. Die Dekrete des Tridentinums über Erbsünde, Rechtfertigung und Messopfer thematisieren das Erlösungswerk Christi nur mittelbar und verwenden dabei Begriffe der anselmianischen und thomanischen Erlösungsinterpretation wie Verdienst, Genugtuung und Sühnopfer, ohne diese Begriffe zu bestimmen. Vgl. Bernard Sesboüé – Joseph Wolinski, *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I-VIII secolo*, Monferrato 1996, 446. Das Konzil lehrt, dass der „vielgeliebter Eingeborener Sohn, unser Herr Jesus Christus, der uns ...durch sein heiligstes Leiden am Holz des Kreuzes

Erlösung Christi entwickelt: (1) stellvertretende Genugtuung, (2) stellvertretendes Strafleid und (3) stellvertretendes Sühnopfer. Die Neuinterpretation der Soteriologie verhält sich diesen Begriffen und ihren Denkweisen gegenüber kritisch. Die heutige systematische Reflexion sucht die herkömmlichen Modelle im weiteren und engeren Sinne zu korrigieren. Im weiteren Sinne versucht sie Mangel und Einseitigkeit der geerbten Auslegungsschemen zu beseitigen. Dementsprechend betont diese Auslegung, dass Jesu Erlösungswerk nicht auf den Kreuzestod reduziert werden kann, sondern eben Leben, Tod und Auferstehung Jesu zusammen eine einzige Erlösungstat bilden, worin die einzelnen Momente einander interpretieren. Ebenso versucht diese Auslegung die enge innere Beziehung der objektiven und subjektiven Perspektive der Erlösung, d.h. der Erlösungslehre und der Gnadenlehre auszuarbeiten, mit besonderer Rücksicht auf die Zusammenwirkung von Christus und dem Heiligen Geist. Darüber hinaus ist diese Korrektur bemüht, die anthropologische Dimension der Erlösung tiefer zu ergreifen und zwar dadurch, dass sie einerseits sich mit der Freiheits- und Emanzipationsthematik der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie auseinandersetzt,² andererseits den Begriff des Heils dahingehend

Rechtfertigung verdiente und Gott, dem Vater, für uns Genugtuung leistete“ (pro nobis Deo Patri satisfecit: DH 1529; vgl. DH 1523; 1560), Verdienstursache unseres Heiles ist. Nur das Verdienst des einzigen Vermittlers, Jesu Christi hebt die Sünde Adams auf, der uns durch sein Blut mit Gott versöhnt hat (DH 1513). Jesus hat durch seinen Tod am Kreuzaltar ein für allemal sich Gott geopfert und hingegeben, um ewige Erlösung zu schaffen (DH 1740). Dieses Opfer Christi wird im Messopfer als einem wahren Sühnopfer gegenwärtig. Die neuscholastischen Dogmatikhandbücher erklärten dann die soteriologischen Ausdrücke des Konzils durch den Begriff der Stellvertretung. Das Vermittlungswerk Jesu ist eine stellvertretende Vermittlung, wodurch er in unserer Vertretung für unsere Schuld Gott Genugtuung erwiesen und dadurch Ihn versöhnt hat.

² Walter Kasper und Thomas Pröpfer haben in Anknüpfung an die transzendentalphilosophische Analyse der Freiheit und vor allem nach der sich in der unbedingten Liebe entwickelnden Freiheit des Individuums forschend den christlichen Begriff erlöster Freiheit erarbeitet. Johann Baptist Metz fand der Möglichkeit der universalen Gerechtigkeit und Solidarität in der Gesellschaft und der Ethik der aktiven *compassio* mit den Opfern eine Begründung im Erlösungswerk Christi, Leid, Kreuzestod und der Auferstehung Jesu, welche uns von unseren Ängsten befreit für eine gesellschaftlich engagierte christliche Handlung. Beide freiheitszentrische Soteriologien verhalten sich kritisch gegenüber Programm und Praxis der emanzipatorischen Säkularisierung. Vgl. Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; Thomas Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*,

ausdifferenziert, dass dieser Begriff den Menschen im Ganzen, d.h. als Ganzheit von Körper und Geist samt seiner persönlich-gesellschaftlichen und geschichtlich-eschatologischen Seiten erfasst.³

Im engeren Sinne versucht die heutige Dogmatik, motiviert sowohl durch die Ergebnisse der biblischen Forschung, durch die Bemühung systematischer Reflexion um eine Soteriologie, welche sich mit der theologischen Gotteslehre und Anthropologie zusammenreimt, wie durch die Kritik seitens der Philosophie, der Religionswissenschaft und der praktischen Theologie (Katechetik, wie Pastoraltheologie) – die drei benannten herkömmlichen Stellvertretungstheorien an zwei kritischen Grundfragen orientiert umzudeuten: (I) Ist ihr implizites Gottesbild biblisch belegt und intellektuell zu verantworten? und (II) Widerspricht der Begriff der Stellvertretung dem der Freiheit und der Verantwortung des Menschen nicht? Einige Theologen wollen diese Theorien einfach verabschieden, da sie ihrer Meinung nach verfehlt und unverständlich, bzw. für den heutigen Menschen missverständlich sind (H. Küng, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Man nehme folglich andere soteriologische Auslegungen zum Ansatz für Verkündigung und Reflexion. Andere Theologen unterziehen die Elemente dieser soteriologischen Theorien dagegen einer gründlichen Prüfung, um eine Auslegung erarbeiten zu können, welche nur die im Lichte der Offenbarung gereinigten und unvermeidbaren Elemente beibehält (H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, B. Sesboué, K.-H. Menke). Diese Arbeit verlangt die Klärung soteriologischer Grundbegriffe wie Versöhnung, Opfer, Stellvertretung, Strafe usw., ihres gegenseitigen Bezuges und einen Vergleich mit der biblischen Offenbarung. Der vorliegende Aufsatz soll über einige Hauptzüge dieser kritischen, unterscheidenden und umdeutenden theologischen Arbeit berichten und zwar spezifisch in Bezug auf das Gottesbild soteriologischer Modelle.

München 1988; Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992.

³ Vgl. Dietrich Wiederkehr, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg im Breisgau, 1976, 27-34; Gerhard Lohfink/Ludwig Weimer, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 333-365.

1. Stellvertretende Genugtuung

Der Ausdruck „Stellvertretung“ ist bei Anselm von Canterbury selbst noch nicht belegt. Erst ab dem 17. Jh. wird *satisfactio vicaria* zum Terminus, ja zum Schlüsselbegriff der altprotestantischen Orthodoxie, später, ab dem 18. Jh. dann aber auch in der katholischen Theologie weit verbreitet.⁴ Die neuscholastische Erlösungslehre hat das Wesensmoment der Erlösung darin bestimmt, dass Jesus durch den Kreuzestod unsere Schuld an unserer Stelle und für uns bei Gott entschuldigt, laut der Auslegung also unsere Sünde und die dadurch verursachte Beleidigung wiedergutmacht hat, indem er Gott der Beleidigung entsprechende, diese gar überströmende höchstmögliche, unendliche Ehre erbracht hat. Diese Verdienst-Tat der Genugtuung wurde von Gott im Geiste der Wahrheit angenommen. Der Erlöser vertritt als öffentliches Medium die zur Entschuldigung verpflichtete, weil sündhafte Gattung des Menschen.⁵ Die neuscholastische Weiterentwicklung der anselmianischen Satisfaktionstheorie betonte das Juristische des an sich schon juristisch gesinnten Begriffes der Genugtuung, indem sie sie durch eine ausdifferenzierte Verdiensttheologie ergänzt hatte. Zwar hob sie aus dem komplizierten und strengen anselmianischen Gedankengang einige Elemente hervor, so den Begriff der Genugtuung, des Gott-Menschen als Einzigen, der solch eine Genugtuung zu erweisen im Stande ist und die Not der Erwidderung seitens des Vaters – dennoch blieb sie unfähig den Gedankengang im Ganzen zu erfassen, so z.B., dass die Dynamik der Erlösung von nichts anderem als der vorgängigen Gnade Gottes und seiner Treue zum originären Plan der Schöpfung seinen Ausgang nimmt, wie es Gott gebührt und dem sündhaften Menschen die innerliche Selbstveränderung ermöglicht, obwohl dieses Erbarmen nur der Gerechtigkeit entsprechend wirken kann. Die göttliche Gerechtigkeit mündet zugleich in dem Erbarmen Gottes, demzufolge der sündhafte Mensch der Genugtuung des Erlösers mit Glauben entgegenzukommen und an der Erlösung teilzunehmen imstande ist. Die neuscholastische Interpretation vergisst darüber hinaus den

⁴ Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg 1997, 73; Bernard Sesboüé, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza* 1, Milano 1990, 414.

⁵ Antal Schütz, *Dogmatika* (Dogmatik) II, Budapest, 1937, 6, 9, 22. Schütz bewertet die Aussage über die stellvertretende Genugtuung, welche im Dokumententwurf über die Erlösungslehre des I. Vaticanums vorkam, beinahe als Glaubenssatz.

für Anselm wichtigen Gedanken, demnach das „Sollen“ der Inkarnation und des Kreuzestodes weder eine äußerliche Erwartung, noch irgendeine Pflicht, sondern der eigene Wille des Sohnes ist, welcher den Willen des Vaters verwirklicht: Die Erlösung ist dem Willen des Vaters und des Sohnes gemeinsamen zu verdanken. Es geht uns hierbei weder um eine detaillierte Darstellung der anselmianischen Theorie, noch der neuscholastischen reduktiven Auslegung. Mit den Anmerkungen soll nur darauf verwiesen werden, dass die originäre Theorie und die nachträgliche Auslegung einander nicht völlig entsprechen und dass eben diese Identifikation für die zahlreiche unberechtigte Kritik an der anselmianischen Erlösungslehre in den letzten Jahrzehnten mitverantwortlich ist (das Bild des rachsüchtigen Gottes, die Versöhnung des erzürnten Gottes durch Blutopfer, die Veränderung des Verhaltens Gottes durch die Genugtuung usw).

Festgestellt werden kann hierbei, dass selbst nach dem Abbau unberechtigter Kritik aber fragliche Elemente der Genugtuungstheorie von Anselm übrigbleiben. Thema wissenschaftlicher Debatten bildet heute die Frage, inwieweit Begriffe des anselmianischen Ansatzes wie Gerechtigkeit (*iustitia*), Ordnung (*ordo*), Genugtuung (*satisfactio*) und Ehre (*honor*) mit der mittelalterlichen feudalen Rechtsordnung zusammenhängen und biblischen Grundbegriffen wie Bundestreue, Gerechtigkeit, Bundesordnung, Ruhm Gottes und der Institution des „koper“ entsprechen. Viele Autoren bejahen die grundsätzliche Entsprechung bestimmter Momente (Greshake, Schönborn),⁶

⁶ Greshake äußert sich zur anselmianischen Auslegung der Gerechtigkeit, wie folgt: „Das Verständnis der *iustitia*, welche *eo ipso* auch *misericordia* ist, ist vielmehr in der christlichen Erlösungstheologie ganz wesentlich vom biblischen *iustitia*-Verständnis her geprägt, ja geradezu umgedacht. Biblisch bedeutet *iustitia dei* die *Bundestreue Gottes*. Gott räumt in seiner ‚*sedakah*‘ dem Menschen den Raum des Bundes, der Partnerschaft und des freien Gegenüber ein, den der Mensch, um ‚*sadik*‘ zu sein, als Gabe und Aufgabe entgegennehmen darf. Wenn also im Westen das Kreuzesopfer Christi unter der Idee der *iustitia* als die rechtlich-richtige Bereinigung des Verhältnisses Gott – Mensch gesehen wird, so geht es wesentlich darum, dass im stellvertretenden Opfer Christi der Menschheit von Gott gewährt wird, ihr Grund-, ihr Bundesverhältnis zu Gott erneut zu verwirklichen, das Verhältnis des Gehorsams, der Hingabe, der Liebe. Eben so vermag sie im Stellvertreter Christus und durch Anschluss an ihn *selbst* die Macht des Bösen zu besiegen und ihre Würde und Freiheit wiederzufinden.“ Gisbert Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in *Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. Leo Scheffczyk), 88 f. Schönborn führt aufgrund Adrian Schenker hinzu, dass Anbetracht der Wesensstruktur die anselmianische *satisfactio* der Institution alttestamentlicher „koper“

andere weisen auf fragwürdige Punkte der anselmianischen Sichtweise hin (O'Collins, Sesboué):⁷ Fragwürdig erscheint demnach die Reduktion der Gerechtigkeit auf die *iustitia commutativa* (Ausgleichende Gerechtigkeit), demgemäß die Genugtuung nicht die Wiederherstellung der persönlichen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, welche die innere Veränderung des Menschen voraussetzt, sondern eine vollständige Entschädigung im juristischen Sinne besagt und daraus die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu ableitet. Anselm begründet wohl vielseitig, warum Gottes Gnade nicht ohne seine Gerechtigkeit sich durchsetzen kann, nicht aber die Gerechtigkeit als vollständige Entschädigung.

Fragwürdig bleibt außerdem, wenn Anselm zwecks der vollständigen Entschädigung letztendlich die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu für die Genugtuung und d.h. für die Rechtfertigung der Sünder behauptet. Wenn Anselm ausschließlich und nur auf Jesu Kreuzestod sich konzentriert, lässt er Bedeutung und Beziehung der Vergebung der Sünden zum genugtuenden Kreuzestod, die von Jesus in seiner ganzen Lebenspraxis gelehrt hat, außer Acht. Anselm behauptet nicht, dass der Kreuzestod Jesu das Verhalten Gottes verändern würde, vielmehr, dass der gnädige Gott selbst die überströmende Genugtuung Jesu dem Menschen anbietet. Dennoch warf die etwas spätere Verschränkung der Theorie der Genugtuung mit der Opfertheologie den Schatten der Beeinflussbarkeit und Veränderbarkeit Gottes auf das anselmianische Modell. Selbst nach der Widerlegung des an sich unbegründeten Verdachtes wird die theologische Reflexion durch die Aufgabe herausgefordert, das Verhältnis der Verwirklichung des Erlösungswillens Gottes, d.h. die Anteilnahme an der Gnade einerseits und dem Christusereignis, bzw. dem Kreuzestod Christi andererseits zu klären und zwar ohne Gottes Unveränderlichkeit zu verletzen.

sehr nahesteht, welche der Konfliktbewältigung und der Rettung verschlechterter Beziehungen ohne zu sanktionieren diene. Dies setzte sowohl die Bereitschaft des Opfers zur Vergebung und ihre Äußerung, wie seitens des Sünders die Entschuldigung mit dem klaren Zeichen der Entschlossenheit zur Genugtuung voraus. Vgl. Christoph Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Bonifatius Verlag, Paderborn, 2002. Laut Balthasar entspricht „honor Dei“ bei Anselm der „gloria Dei“ der Schrift. Vgl. *Theodramatik* III, 238.

⁷ Gerald O'Collins, *Gesù Nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, in *Biblioteca di teologia contemporanea* 145, Brescia 2009, 143-149; Bernard Sesboué, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 369-404.

Klar und deutlich ist Jesu Kreuzestod nicht die *Wirkursache* unseres Heils im Sinne einer Veränderung des göttlichen Verhaltens des Vaters uns gegenüber. Passion und Tod Christi haben keine Wirkung in diesem Sinne auf den Vater. Die anselmianische Genugtuungstheorie versteht den Kreuzestod Jesu als *absolute Bedingung* unseres Heils, womit der Vater ohne Willkür, im Dienste der Verwirklichung der Gerechtigkeit unser Heil verschränkt. Thomas von Aquin sieht ihn aber nicht mehr als absolute Bedingung, dennoch als *cardinale Verdienst-Ursache* unseres Heils und unserer Rechtfertigung an, was vom Tridentinum wiederholt betont worden ist.⁸ Diese Verdienst-Ursache ist eine Art moralische Ursache: Der Vater lässt uns in Anbetracht des Verdienstes, des Wertes des Kreuzestodes Jesu an der rechtfertigenden und erlösenden Gnade teilnehmen. Demnach ist Gottes Gnade seit Anbeginn der Geschichte im menschlichen Leben am Werk, da der Vater Jesu Kreuzesopfer im Voraus sieht und akzeptiert. Rahner schlägt eine andere Auffassung vor, wenn er darüber spricht, dass Jesu Kreuzestod weder Wirkursache, noch moralische Ursache, sondern eine *quasi-sakramentale* Ursache oder *Realsymbol* unseres Heils, d.h. des Heilswillens Gottes in Bezug auf uns ist. Leben, Tod und Auferstehung Jesu (anders formuliert die Zusammenfassung seines Lebens samt seiner Auferstehung im Tode) ist insofern „Ursache“ des Heilswillens Gottes, indem der Heilswille Gottes eben darin sich als unwiderrufliche, sieghafte und endgültige Verheißung an uns vollzieht.⁹ Mit dem Begriff der quasi-sakramentalen Ursache, bzw. des Realsymbols findet Rahner einen Ausdruck für das Verhältnis gegenseitiger Bestimmung zwischen dem Heilswillen Gottes und dem Kreuzestode Jesu (samt Leben und Auferstehung). Wie die Gnade das sakramentale Zeichen als ihr eigenes Realsymbol so hervorbringt, dass die Gnade eben in ihr wirkt und sich vollbringt, so ist der Heilswille und die Selbstmitteilung Gottes eine Quelle des Kreuzestodes Jesu, wobei doch dieser Heilswille und diese Selbstmitteilung eben im Kreuzestode Dasein in der Welt und sieghafte Wirkung erhält.¹⁰ Der Sichtweise Rahners hat sich u.a. Thomas

⁸ STh III, 48, 1; DH 1529.

⁹ Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 26, Freiburg im Breisgau 1999, 271. Zur rahnerschen Kritik klassischer abendländischer Soteriologie siehe: *ibid.* 269; 274 f.

¹⁰ Vgl. *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln 1975, 268. Es sei angemerkt, dass Rahner dem ganzen Christusereignis und damit der Menschwerdung und dem Kreuzestode neben der quasi-sakramentalen Ursächlichkeit auch

Pröpper angeschlossen, der die Einheit von Leben, Tod und Auferstehung Jesu als einzig entsprechendes Realsymbol der unbedingten und endgültigen göttlichen Liebe zum Menschen auffasst. Laut Pröpper ist das Realsymbol die wesentliche Form der Verwirklichung der zugleich unbedingten und konkreten menschlichen Freiheit als Verpflichtung zur Nächstenliebe.¹¹ Rahner und Pröpper folgen eigentlich einem Weg der thomanischen Soteriologie, wenn sie das ganze Christusergebnis samt dem Kreuz Jesu letztendlich als Offenbarungseignis interpretieren – als das menschliche Heil verwirklichende Offenbarung, als Realsymbol also.

2. Stellvertretendes Strafleid

Martin Luthers Kreuztheologie radikalisierte die Anselmianische Genugtuungslehre in Richtung der stellvertretenden Strafleid-Theorie. Anselm nach ist die gerechte Schöpfungsordnung, wie Ruhm und Ehre Gottes, welche die Sünde verletzt und geschmälert hat, entweder durch Strafe oder Genugtuung wiederherzustellen (aut poena aut satisfactio). Die anselmianische Erlösungslehre zeigt die Verwirklichung der Genugtuung, demnach die Treue Gottes zu seinem originären Schöpfungsplan und die menschliche Freiheit die Wahl der satisfactio verlangt. Luther geht den anderen Weg und entwickelt die stellvertretende Strafleidlehre der Erlösung, demnach das Drama der Erlösung

eine Zweckursächlichkeit zuschreibt. Hat die ganze Schöpfung und Heilsgeschichte, koextensiv mit der menschlichen Geschichte, die Verwirklichung der Selbstmitteilung Gottes zum Ziele, dann „ist diese Mitteilung von vornherein auf ein geschichtliches Ereignis hin ausgerichtet, in dem diese Mitteilung und deren Annahme trotz ihrer Freiheit irreversibel... sind. Dies aber geschieht in dem, was wir Inkarnation, Kreuz und Auferstehung des göttlichen Wortes nennen.“ – sagt Rahner (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 302). Das Verhältnis von dem Heilswillen Gottes verwirklicht als Selbstmitteilung oder Ausgießung des Heiligen Geistes einerseits und dem Christusergebnis (Kreuzestode) andererseits wird demgemäß mit dem gegenseitigen Verhältnis von Wirk- und Zweckursache ausgelegt. Die Wirkursache von Menschwerdung und Kreuzigung ist der Heilige Geist (die göttliche Selbstmitteilung als Heil), welcher sich eo ipso und in jeder Epoche der Geschichte auf Christus richtet, in dessen Leben, Tod und Auferstehung die vollständige, unwiderrufliche Selbstmitteilung Gottes und ihre restlose Annahme sich vollzog. Dementsprechend ist der in der Geschichte tätige Heilige Geist immer der Geist Christi (ibid. 300 f). Zuletzt sei angemerkt, dass Rahner jenseits der quasi-sakramentalen Ursache und der Zweckursache den Tod Jesu auch als Exemplarursache für die gänzliche und endgültige Selbsthingabe an Gott hervorhebt (ibid. 282; *Zur Theologie des Todes*, QD 2, 1958).

¹¹ Thomas Pröpper, *Erlösungsgalube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 194, 246.

in Gott selbst sich abspielt, dessen Nutznießer der Mensch ist. Ein Drama, das wie folgt formuliert werden kann: Gott gegen Gott für den Menschen; Der gnadenvolle Gott gegen den rachsüchtigen Gott für uns; Person und Werk Christi hat die Wende von der Rache zur Gnade in Gott selbst durchführt.¹² Luther meint, die Versöhnung besagt, dass Passion und Tod Jesu Gottes Verhalten gegenüber dem Menschen verändern, umstimmen. Den Preis dafür bezahlt Jesus, wenn die göttliche Rache sich gegen Ihn wendet, gegen Jesus, der nicht nur die Folgen der Sünde, sondern die Sünde selbst an sich genommen hat. Jesus ist am Kreuze zugleich unschuldig und wahr, gleichzeitig aber der Träger der Sünde, schuldig gemacht durch Gott also: *simul summus iustus et summus peccator*. Die Erlösung besteht in dem Tausch, demgemäß unsere Sünde vollkommen zur Sünde Christi wird, damit die Wahrheit Christi unsere Wahrheit werden kann.¹³ Calvin und zahlreiche protestantische Theologen des 20. Jh.s entwickelten dann in ihrer Erlösungslehre den lutherschen Gedanken des stellvertretenden Erleidens der göttlichen Strafe weiter.¹⁴ Luthers

¹² Vgl. Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 126; 132-133.

¹³ Luther bietet diese radikale Lesart der Erlösung aufgrund von 2Kor 5, 21 und Gal 3, 13 an: Gott hat Jesus „für uns zur Sünde gemacht“, so ist er „für uns zum Fluch geworden“. Nach dem Luthers Galaterbrief-Kommentar kann Christus als unser Stellvertreter sagen: Ich habe die Sünde aller Menschen begangen. Vgl. WA 40/1,442-443. Diese dialektische Denkart hat ihre Fortsetzung dann in der Rechtfertigungslehre Luthers, demnach der rechtfertigte Mensch zugleich sündhaft (*simul iustus et peccator*) ist und eine Ab- wie Hinwendung an Gott vollzieht.

¹⁴ Ähnlich wie Luther erfasst Calvin das stellvertretende Strafleid als Verknüpfung von Genugtuung und Opfer. Der genfer Reformator schreibt: „Er musste wirklich die ganze Härte des göttlichen Gerichts empfinden, um seinen Zorn abzuwenden und seinem gerechten Urteil genugzutun ... Da zeigt der Prophet, wie er als Vermittler, als Bürge für den Übeltäter entritt, ja an seine Stelle tritt, um alle Strafe zu tragen und abzuleisten, die der Sünder zu erwarten hatte ... er hat ja den Tod erduldet, den Gottes Zorn den Übeltätern bereitet!“ *Institutio Religionis Christianae* II 16,10. Im 20. Jh. lebt diese Auffassung unter anderem in der Barthschen dialektischen Theologie weiter. Auf die Sünde als Gottesverleugnung kann Gott nur verneinend antworten, die Erlösung soll ja die Verneinung der Verneinung zum Ausdruck bringen, was im gekreuzigten Jesu geschieht, wer, paradox formuliert, „anstelle von uns ein gerichteter Richter ist“. Varianten der stellvertretenden Strafleid-Theorie sind außerdem in der Soteriologie von J. Moltmann und W. Pannenberg zu lesen. In der Orthodoxie vertritt S. Bulgakov ähnliche Ansichten. Vgl. Hans Kessler, *Christologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf, 1992; Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung*, 168-193; Bernard Sesbotié – Joseph Wolinski, *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I-VIII secolo*, 448; Bernard Sesbotié, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, 63.

Auffassung hatte ab dem 17.Jh. einen Einfluss auf die katholische Theologie und spirituelle Literatur geübt und wurde dann im 19.Jh. allgemein anerkannt (Bossuet, Bourdaloue, Hugon).¹⁵

Einwände gegen das Modell des Erleidens der Stellvertretungsstrafe beziehen sich vor allem auf das unhaltbare implizite Gottesbild. Die vollständige Entschädigung, impliziert in der *iustitia commutativa*, ein fraglicher Punkt der Genugtuungstheorie bereits bei Anselm, wird hier durch die Vorstellung der strafenden und vergeltenden Gerechtigkeit (*iustitia punitiva et vindicativa*) weiter zugeschrärfte, demgemäß die begangene Sünde durch eine Strafe im entsprechenden Ausmaß vergolten werden muss. Gemäß dem Modell tut dies der Vater, wenn er anstatt uns Jesus bestraft, verurteilt und verwirft, seinen ganzen Zorn über ihn schüttet, der als Träger der Sünden dies freiwillig

¹⁵ Bernard Sesbotié – Joseph Wolinski, *Storia dei dogmi. Il Dio della salvezza I-VIII secolo*, 449. Offizielle magisteriale Äußerungen haben nie erwähnt, dass Gottvater Jesus an unserer Stelle bestraft oder verurteilt hätte. Nirgendwo ist zu lesen, dass die strafende oder vergeltende Gerechtigkeit Gottes sich gegen Jesus als Träger der Sünden gewendet hätte. Dennoch verwendet das Tridentinum in der Beschreibung (nicht in der Dogmatisierung) der Wirkung des in der Eucharistie vergegenwärtigten Messopfers Jesu die Wendung „placatio“: Durch das eucharistische Opfer versöhnt sich Gott (DH 1743). Diesen Gedanken führt das Tridentinum weiter, wenn es im Konzilskatechismus mit dem Hinweis auf Eph 5, 2 über die Passion Christi heißt: „Deinde sacrificium Deo acceptissimum fuit, quod cum illi Filius in ara crucis obtulit, Patris iram atque indignationem prorsus mitigavit.“ *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, I,5 15§. Diese Texte erwähnen nicht, dass der Zorn Gottes sich gegen Jesus gewendet oder Ihn anstelle von uns bestraft hätte. Dennoch können Wörter wie Zorn und „placatio“ sowohl dies, wie auch die Meinung, dass Jesu Opfer Gottes Verhalten verändert haben könnte, nahelegen. Zu dieser Frage äußert sich der *Katechismus der Katholischen Kirche* (nr. 603) wie folgt: „Jesus ist nicht (von Gott) verworfen worden, als hätte er selbst gesündigt (Vgl. Joh 8,46). Vielmehr hat er uns in seiner Erlöserliebe, die ihn immer mit dem Vater verband (Vgl. Joh 8,29), so sehr angenommen in der Gottferne unserer Sünde, dass er am Kreuz in unserem Namen sagen konnte: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘“ Diese Textstelle sucht festzustellen, dass Jesus sich ganz mit uns identifiziert hat und zwar bis zur Erfahrung der Gottverlassenheit am Kreuze, was andererseits aber nicht mit der Gottverlassenheit des Sünders identisch ist. Es kann angenommen werden, dass der Katechismus sich damit gegenüber der Vorstellung des stellvertretenden Strafleids (Verlassen) abgrenzt, demnach Jesus an unserer Stelle bestraft und verlassen worden ist. Das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission über die Erlösung ist klarer und deutlicher: „Jesus, quin personaliter sit culpabilis vel pro aliorum peccatis a Deo puniatur, se per amorem identificat cum genere humano peccatore, et dolorem experitur eius alienationis a Deo.“ *Commissio Theologica Internationalis, Quaestiones selectae de Deo Redemptore*, Pars III/B nr. 39, in *Gregorianum* 78/3 (1997) 421-476; hier: 456.

erduldet. Dies setzt das Bild eines Gottes voraus, der von seinem eigenen unerbittlichen Zorn gefangen und letztendlich der Forderung der Gerechtigkeit zuwider den Unschuldigen leiden sehen und nur um diesen Preis eine Versöhnung und Begnadigung geschehen lassen will. Daneben behauptet dies ungewollt die Veränderbarkeit Gottes, da sie Werdegang der Umstimmung des zornigen Gottes zu einem barmherzigen voraussetzt.

Unbezweifelbar spricht die Schrift über Zorn Gottes, der wegen der Sünde flammt, und über durch die Sünde geschmälerte Heiligkeit Gottes. Die heutige soteriologische Neuinterpretation sucht die Grundfrage zu klären, was Gottes Zorn in der Schriftlehre bedeutet und wie dieser Zorn mit dem Kreuzestode Jesu zusammenhängt. Da sollen folgende wichtige Gesichtspunkte der biblisch-systematischen Überlegungen hervorgehoben werden:

(a) Die Wirkung der Sünde auf Gott wird in der Heiligen Schrift durch anthropomorphe Ausdrücke beschrieben: Gott ist bekümmert, traurig, zornig. Bei der Auslegung solcher Textstellen darf man aber die Regel der Analogie nicht außer Acht lassen, demnach die Verschiedenheit die Ähnlichkeit immer übersteigt. Anthropomorphe Ausdrücke wie „Zorn“ weisen darauf hin, dass der lebendige Gott von der Bosheit des Menschen nicht unbetroffen bleibt. Es ist Ihm nicht gleichgültig, was der Mensch tut, wie er sich verhält, was mit ihm geschieht. Gott wird durch die Sünde des Menschen bewegt, weil Er frei aus seiner Liebe heraus dadurch bewegt werden will. Gott schuf als absolutes und von allem unabhängiges Sein den Menschen, um sich mit ihm zu verbünden, also verpflichtete er sich frei in seiner Güte, den Menschen zu erlösen, schließ einen Bund mit dem Menschen ab, um von all dem, was der verbündete Mensch unternimmt, betroffen zu werden. (b) Im Gegensatz zum Menschen werden die anthropomorph dargestellten Empfindungen Gottes nie zu einer Leidenschaft und haben auch nichts mit der Sünde gemein. Gott wird nicht von seinen Gefühlen leidenschaftlich ergriffen, Gott erleidet sie nicht, vielmehr werden sie von seinen freien Entscheidungen geleitet und bestimmt. (c) Gott ist nicht wehrlos und aussichtslos seinen Empfindungen ausgeliefert, bleibt aber laut der Bibel immer handlungsfähig. Nicht einmal negative Gefühle hindern Ihn daran zu handeln, steigern aber vielmehr die Intensität seiner Handlung. (d) Die Heilige Schrift dramatisiert manchmal die Wirkung der Sünde auf Gott, dessen Zorn aufflammt, dieser dann aber wiederum von seiner Gnade

bewältigt wird (Hosea 11, 8-9). Diese dramatische Sprache eignet sich besonders gut, Gottes Betroffenheit von der Sünde zu veranschaulichen. Dennoch müssen dabei die Grenzen der Analogie beachtet werden. Auch darf diese dramatische Sprachweise nicht wortwörtlich verstanden werden, als ob in Gott eine wirkliche Veränderung vorgehen, sein Zorn sich in Gnade verwandeln, eine seiner Empfindungen über eine andere die Oberhand ergreifen würde. Ganzheit und Unveränderlichkeit des Seins und Lebens Gottes schließt jede solche Veränderung aus. Das biblische Bild der Umwandlung von Zorn zur Gnade lässt die zwei Seiten der Beziehung Gottes zur menschlichen Sünde klar zur Sprache kommen. Einerseits hasst und verwirft Er in seiner Heiligkeit die Sünde und ist willig sie unbedingt aufzuheben. Der göttliche Zorn ist in dieser Hinsicht die Äußerung des Gewichtes, Ernstes und der Bedachtsamkeit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. Andererseits besagt Gottes Gesinntheit, die Sünde aufzuheben, nicht die Vernichtung des Sünders, ist in seiner Liebe vielmehr bereit, all das zu tun, was der Sünder für seine Befreiung von der Sünde braucht. Das Bild der Umwandlung von Zorn zu Gnade weist auf die Asymmetrie zwischen dem Zorn Gottes, der die Sünde verwirft und der Gnade Gottes, die den Sünder akzeptiert. Der göttliche Zorn ist kein Selbstzweck, nie vergeltend, nie rachsüchtig, steht nicht in sich allein, ist aber seinem Wesen nach in Bezug auf einen gnadenhaften Empfang zu verstehen, ist sogar von Anfang an in die göttliche Gnade eingebettet und für eine Rettung des Sünders gesinnt. Von diesem Standpunkt her bedeutet der göttliche Zorn den ersten Schritt der unbedingten göttlichen Liebe, des „für dich zornig Seins“. (e) Gemäß der scholastischen Auslegungsregel müssen die an Gott angewandten anthropomorphen Ausdrücke „terminativ“ verstanden werden, d.h. die Ähnlichkeit besteht nicht unmittelbar zwischen einer vermeintlichen göttlichen und einer menschlichen Empfindung, sondern zwischen der Wirkung der Handlung Gottes in Bezug auf uns und der üblichen menschlichen Verhaltensweise unter dem Einfluss der Empfindungen (z.B. verhält sich Gott so, wie der Mensch üblicherweise, wenn er zornig ist). Diesem Standpunkt gemäß bezeichnen die anthropomorphen Ausdrücke nicht unmittelbar göttliche Eigenschaften, sondern die Weise, wie der Mensch in einer existenziellen Situation Gottes Wirklichkeit wahrnimmt. Z.B. erscheint Gott dem sündhaften Menschen als der ihn abweisende, verurteilende, zornige und bestrafende Gott.

Bereits im Alten Testament stellen einige Textstellen Zorn und Strafe Gottes so dar: Gott wendet und verbirgt sein Gesicht und liefert den Menschen, der das Bündnis mit Gott dadurch auflöst, den Konsequenzen seiner eigenen Sünde aus (vgl. Jesaja 64, 1-12). Diese Interpretation des göttlichen Zorns wird bei Paulus ausschlaggebend: Der Mensch liefert sich durch die Abwendung vom Schöpfer den Folgen seiner maßlosen und widersinnigen Begierden aus (Römer 1, 18-23). Dieser Logik der Schrift entsprechend fasst auch Thomas von Aquin die Strafe als eine innere Folge der Sünde und nicht als äußere göttliche Sanktion.¹⁶

Die angeführten Perspektiven der Bedeutung von Zorn und Strafe Gottes in der Heiligen Schrift und ihrer theologischen Interpretationen genügen um den Wahrheitsgehalt, aber zugleich die Entstellungen des soteriologischen Modells der stellvertretenden Strafleid-Theorie zu klären. Raymund Schwager fasst die richtige Auslegung wie folgt zusammen: Christus „hat die Sündenstrafe nicht im Sinne einer von außen – von Gott – auferlegten Sanction stellvertretend für andere erduldet, wohl aber wurde er voll in jene innere Welt der Gottferne, Lüge und Selbsterstörung hineingezogen, die die notwendige innere Folge (=Strafe) der Sünde ist.“¹⁷ Nicht der Vater bestraft Jesus am Kreuz in anstelle von uns Menschen im Namen der vergeltenden Gerechtigkeit. Er lässt aber unserer Erlösung zuliebe zu, dass die Sünder den unschuldigen Sohn verurteilen und kreuzigen, dass die Mechanismen und die tiefsten und schmerzhaftesten Folgen der Sünde, die Gottverlassenheit inbegriffen, Jesus durchdringen.

3. Stellvertretendes Sühnopfer

Anselm von Canterbury entwickelte eine Genugtuungstheorie ohne Elemente der neutestamentlichen Opfertheologie, folglich sucht man im Werk *Cur Deus homo?* vergeblich nach Ausdrücken wie Sühne, Sühnetod, Opfer oder Sühnopfer. Wahrscheinlich bildet Anselm mit seiner reinen Satisfaktionstheorie eine Ausnahme in der Geschichte der Theologie, da die soteriologischen Begriffe von Freikauf, Bezahlung der Schuld und Sühnopfer bei den meisten

¹⁶ „Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est, quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est.“ STh I-II, 87,1.

¹⁷ Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, 2. Aufl., Innsbruck-Wien 1996, 215: Anmerkung 20.

Autoren gemeinsam vorkommen und einander gegenseitig interpretieren. Dies trifft auf die Theologie vor und noch mehr auf die nach Anselm zu. Im Zentrum der Synthese neuscholastischer Erlösungslehre steht das Moment der stellvertretenden Genugtuung. Der Begriff Sühnopfer besagt inhaltlich wie wesentlich dasselbe, wie Genugtuung, d.h. die Bezahlung der Schuld anstelle von uns. Die Betonung des Kreuzestodes als Sühnopfer modalisiert den Inhalt der Genugtuung, indem sie einerseits die Freiwilligkeit des Kreuzestodes Jesu hervorhebt, andererseits hinzufügt, dass die freiwillige Genugtuung Jesu Gottes Zorn versöhnt und die heilige göttliche Missbilligung, infolge dessen wir die Söhne des Zornes waren, aufgehoben hat. Diese biblische Formulierung erhält als metaphorische Sprache folgende Bedeutung: Infolge des Erlösungswerks Jesu ist Gottes Heiligkeit kein Zorn, sondern Gnade für uns – wobei sich nicht Gott, sondern unsere Feindlichkeit ihm gegenüber verändert hat.¹⁸ Letztlich sind in der neuscholastischen Dogmatik zwei weitere Elemente des Opfers Jesu zu finden, welche das Moment der Sühne im engen Sinne (Bezahlung der Schuld) ergänzen: Jesus brachte mit seinem Kreuzestod Gott die vollkommene und vollständige Huldigung entgegen und vermittelt uns die perfekte Gemeinschaft mit Gott.¹⁹

Da die Theologie der vergangenen Jahrhunderte das Modell des stellvertretenden Sühnopfers mit dem der Genugtuung wesentlich gleichgesetzt und das Opfer selbst im Lichte der Satisfaktion interpretiert hatte, besagte jede Kritik am Modell der Genugtuung zugleich die Kritik der Soteriologie des Sühnopfers. Obwohl diese Theologie auf die Grenzen der metaphorischen und anthropomorphen Redeweise aufmerksam gemacht hatte, geriet sie in den Verdacht, dass es sich hier eigentlich um eine Art stellvertretende Strafeleid handelt, da sie den Begriff der Sühne mit Gottes Zorn in Verbindung brachte und als Versöhnung des göttlichen Zornes (*expiatio*, *propitiatio*) auslegte. Folgenderweise wurden all die Einwände gegen das Modell des stellvertretenden Strafeleidens auf die Soteriologie des Sühnopfers bezogen. Darüberhinaus wurden auch spezifische Kritiken an der Opfertheologie laut, so

¹⁸ Ibid. 6, 30, 49.

¹⁹ Ibid. 50.

z.B. die seitens der Kulturanthropologie und Religionsphilosophie, welche im Folgenden hervorgehoben werden sollen.²⁰

3.1 Die Sündenbocktheorie von Girard und Schwager als Kritik am gewalttätigen Gottesbild der Opfertheologie

Girard sucht die Frage des kultischen Opfers der Religionen im Zusammenhang von Gewalt und ihrer gesellschaftlich-religiösen Bewältigung zu beantworten.²¹ Der Grundthese der Anthropologie von Girard nach besteht die Vorgegebenheit des ausgezeichneten Seins des Menschen in der unumgehbaren Offenheit für die Vollkommenheit des Seins, für Gott, d.h. all sein Begehren und seine Begierde werden von der Tendenz auf das Absolute hin getrieben. Da aber der Mensch unmöglich das absolute Sein erreichen kann, ist seiner Existenz eine stetige Unzufriedenheit eigen. Der letzte Horizont seines Begehrens und selbst seine bleibende Unzufriedenheit verbergen sich ihm. Der Mensch glaubt sein Begehren durch die unmittelbar erreichbaren Sachen gesättigt haben zu können. Darunter erscheinen ihm einige konkrete Sachen deswegen begehrenswert, weil sie von anderen begehrt werden. Begierde und Begehren, an sich unbestimmt, werden letztendlich durch die Nachahmung, die *Mimesis* bestimmt. Das Begehren anderer nicht bewusst und nachahmend zu übernehmen, ihnen als Muster zu folgen führt aber zu einer Konkurrenz unter den Menschen, lässt die Menschen als Rivalen auftreten, dementsprechend der andere wiederum unreflektiert als der Konkurrent im Besitz des begehrten Gegenstandes und folglich als der Inhaber einer göttlichen Macht, welcher er beraubt werden muss, erscheint. Dieser Grundsituation der Konkurrenz entstammen Gewalt, blinder Hass und Zorn, welche das „unheimliche Ebenbild“ zu zerstören suchen. Der Konkurrent antwortet auf die Gewalt gegen ihn selbst mit Gewalt, folglich kommt der vitiöser Zirkel der Gewalt zur Geltung. Dank der Blindheit des Zorngefühls bietet sich ein Ausweg aus der Situation von Gewalt und Gegengewalt, da das blinde Hass- und Zorngefühl

²⁰ Vgl. Ingolf U. Dalferth, „Opfer“ in *TRE* 25, 287.

²¹ Bei der Darstellung der Opferinterpretation Girards beziehe ich mich vor allem auf die Zusammenfassung in: Ralf Miggelbrink, *Der Zorn Gottes*, Freiburg in Breggau, 2000, 405-419. Girard schrieb zu unserem jetzigen Thema: *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987; *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg-Basel-Wien 1983; *Der Sündenbock*, Zürich 1988.

sich auf einen neutralen Dritten, einen Gegenstand oder eine Person als Sündenbock übertragen und austoben lässt. Die in der Gesellschaft angehäuften Gewalt wird als gemeinsame Gewalt auf ein Opfer übertragen, um so eine „Versöhnung“ in der Gesellschaft möglich werden zu lassen. Das System kann wirksam funktionieren, weil der Mechanismus der Gewaltwirtschaft, der die Mitglieder der Gesellschaft bewegt, ihnen unbewusst und völlig verborgen bleibt. Die negative Rolle der Opfertheologie besteht laut Girard eben darin, Ursprung und Wesen der kultischen Opferhandlung – nämlich eine *Gewalttat zu substituieren und zu kanalisieren* – noch mehr zu verschleiern, indem sie das Opfer als gottgewolltes darstellt. Der französische Kulturanthropologe bringt aber nicht bloß die Praxis kultischen Opfers, sondern auch die zentrale Idee der Religionen, den Gedanken des „Heiligen“ mit der Gewaltwirtschaft in Verbindung. Seiner Ansicht nach besteht das „Heilige“ nämlich in nichts anderem als in der Projektion und Vergegenständlichung der dem Menschen innewohnenden Gewalt als selbständige Größe, göttliche Macht. Man ehrt demnach in der Gottheit die drohende Unheimlichkeit des eigenen Gewaltpotenzials, welches größte Gefahr bedeutet und größte (kultische) Achtung verdient.

Girards Meinung nach sind die Religionen kulturelle Lösungstechniken des Hauptproblems der menschlichen Natur, der Neigung zur vernichtenden Gewalt. Als Antwort auf dieses Problem entwickeln die Religionen einerseits die Idee des „Heiligen“, andererseits Praxis und Theologie des kultischen Opfers. Dieses wahre Wesen der Religion bleibt aber vor den Menschen verborgen, weil die Religion des „Heiligen“ und des Opferkultes nur so funktionieren kann. Girard meint, das Wesen der Religion haben zuerst die Propheten aufzuzeigen gesucht, indem sie heftige Kritik an der Praxis der kultischen Opfer übten. Die endgültige Entschleierung und Überwindung der Gewalt, des Gewaltmechanismus kanalisierenden Opferkultes und der anknüpfenden Opfertheologie ist Jesus Christus zu verdanken, wer den sich auf die Seite der Opfer stellenden Gott offenbart. Der Gott der Offenbarung Jesu verlangt keine Opferung, zeigt sich vielmehr darin, dass er sich für die Opfer menschlicher Gewalt einsetzt, sie unterstützt und tröstet, sich mit den Opfern identifiziert. Jesus offenbart den gewaltlosen wahren Gott, der sich dafür entscheidet, dass er die Gewalt der Menschen erleidet, da er sonst gezwungen

wäre, noch größere Gewalt gegen den Menschen einzusetzen. Jesus als Offenbarer des gewaltlosen und sich mit den Opfern identifizierenden Gottes liefert sich dadurch notwendigerweise der menschlichen Gewalt aus, welche sich an Jesus als „Sündenbock“ vollzieht. Der Gott Jesu Christi will nicht und kann nicht den Gewalttod Jesu verhindern, weil er sonst eine selbst die Gewalt der Sünder übersteigende Gewalt anwenden müsste. Jesus ist folglich ein wirklicher Sündenbock, wenngleich nicht in dem Sinne, dass er für die Menschen, die ihn aufgeopfert haben, bei einem zornigen Gott die Erlösung erwirkt hätte, vielmehr aber sich der Gewalt enthält und den Gott offenbart, sich einer Gemeinschaft mit den Opfern unterzieht. Girard warnt die christliche Soteriologie davor, den Fehler der Opfermythologien zu begehen und den Kreuzestod Jesu im Sinne des Opferkultes der Religionen zu fassen. Die Erlösung durch Jesus besteht in der Enthüllung der Gewalt und der Opfertheologie und der Offenbarung des sich mit den Opfern gleichsetzenden Gottes. Die Lektüre des davon handelnden Evangeliums ist in der Lage, den Menschen zu ändern, damit er Jesus folgend die Fesseln der Logik der Gewalt lösen kann.

Unter den Theologen hat vor allem Raymund Schwager versucht, Wesenselemente der Theorie von Girard in seine Soteriologie aufzunehmen.²² Schwager sagt, die Offenbarung enthüllt samt dem unbewussten Wirkungsmechanismus und dem Prozess der Sündenbock-Bildung auch das der Mythologie der Gewalt entsprechende Bild Gottes, der Opfer verlangt und zornig ist. Ganz im Gegensatz dazu stellt die allmählich sich entfaltende biblische Offenbarung den wahren Gott als Liebe frei von jedweder Gewalt dar. In der Passion Jesu ist es nicht der Zorn Gottes, der auf den leidenden Sohn zuschlägt, vielmehr trifft die menschliche Gewalt, d.h. Hass, Zorn und Urteil der sündhaften Begierde ihres Herzens ausgelieferten Menschen Jesus als Sündenbock. Nicht das ist aber das Novum der Passion Jesu – der Sündenbockmechanismus begleitet ja die ganze Geschichte des Menschen –, sondern die vollkommene und freiwillige Selbstausslieferung dem ungerechten Urteil gegenüber, was einen zweifachen Grund hat: Jesus vertraut sich

²² Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck-Wien 1996; J. Niewiedomski/W.Palaver (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck 1992.

einerseits vollkommen der rettenden Macht des Vaters an (Selbsthingabe an den Vater), identifiziert sich andererseits mit jedem Opfer der Sünde, unter denen nicht nur Menschen sind, die die Folgen der Sünden anderer erleiden, sondern aber selbst die Täter, die Opfer ihrer eigenen blinden und sündhaften Begierde, der Gewalt (vgl. Lukas 23, 44).

3.2 Kritische Anmerkungen zur Opferinterpretation von Girard und Schwager

1. Exegetisch: Girard erblickt im alttestamentlichen „Sündenbock-Ritus“ den kultisch-symbolischen Prototyp der Sündenbock-Bildung zur Regelung und Aufhebung von Gewalt und setzt diesen Ritus mit dem kultischen Opfer gleich, bzw. sieht ihn als dessen Teil und Muster an. Demgegenüber machen neuere biblische Forschungen (B. Janowski, H. Gese) darauf aufmerksam, dass der Sündenbock-Ritus selbst kein Opferakt ist, sondern eine symbolische Handlung zwecks der Beseitigung der schädlichen Folgen der Sünde. Die durch Schwager übernommene Ansicht Girards, dass das alttestamentliche Opfer in der Handlung aufgrund menschlicher Bemühung besteht, den Zorn Gottes zu versöhnen, erweist sich als Missverständnis des biblischen Befunds. Im Buch Leviticus, wo man die ausführlichsten Beschreibungen des Sühnopfers findet, wird das Opfer, das den Menschen auch von seinen ungewollt begangenen oder erst gar nicht erkannten Sünden befreit, selbst von Gott veranlasst und ermöglicht (vgl. Leviticus 17, 11). Der Opferkult entstammt nicht dem zornigen, sondern dem heiligen und gnädigen Gott, der das Opfer als symbolisches Mittel gegeben hat, um sein Volk zu heiligen. Ansonsten steht das Bild des zornigen Gottes im Allgemeinen der ganzen Theologie priesterlicher Schrift fern. Außerdem ist die Interpretation Girards wie Schwagers der Kultuskritik bei den alttestamentlichen Propheten und bei Jesus fraglich.

2. Dogmatisch: Der Wert der dramatischen Soteriologie Schwagers liegt darin, dass er das Erlösungswerk Jesu in seiner Entfaltung verständlich und dessen Befreiungscharakter von der Gewalt klar macht. Die dogmatische Kritik muss aber anmerken, dass der Sündenbegriff bei Girard und Schwager einseitig auf die Gewalttat (Mord) und demzufolge die Erlösung auf die bloße Lösung des vitiosen Zirkels der Gewalt reduziert wird, darauf also, dass der unschuldige Jesus (und Gott) sich der Gewalt enthält, sich freiwillig der menschlichen

Gewalt ausliefert und seinen Feinden vergibt. Wie die Gewalt nicht mit der Sünde, so ist die tiefste Wurzel der Gewalt nicht mit dem bloßen Mechanismus der Mimesis von Girard gleichzusetzen; die menschliche Begierde nach Gott kann auch anders entstellt werden. Die in der Schöpfung mitgegebenen, grundsätzlich guten und rechten menschlichen Strebungen und Begierde (Selbsterhaltung, Anerkennung des Selbstwertes, Genuss der Güter der Schöpfung usw.) können entstellt, maßlos und verkehrt werden und als Kompensationsmechanismen fungieren. Diese Entstellungen wurzeln immer in der falschen Selbstliebe. Die Erlösung ist aber fähig den Menschen grundsätzlich zu verarzten und zu heilen.

3. Religionsphänomenologisch: Vor allem soll festgehalten werden, dass es sich bei der Opferauslegung von Girard um eine der zahlreichen nicht bewiesenen Hypothesen vom Ursprung des Opferkultes handelt. Die Religionsphänomenologie macht auf die unberechtigte Identifikation von Sündenbock- und Opfer-Ritus, darüberhinaus aber auf zwei weitere Mängel aufmerksam. Der französische Kulturanthropologe untersucht nur einen Typ der in den Religionen so vielfältigen Opfer und baut seine Theorie darauf auf, kann folglich von vornherein keine allumfassende Erklärung des Phänomens der Opferung als solcher liefern. Girard lässt Gabeopfer und Gemeinschaftsopfer, deren Funktion von der der Sühnopfer vollkommen abweicht, außer Acht. Seine Hypothese reiht sich den sogenannten Agressionstheorien an, daneben sind aber die Erklärungen der Gabetheorien und Kommunionstheorien in Bezug auf bestimmte Opfertypen mindestens so plausibel.²³ Girard reduziert aber nicht nur das Opfer, sondern selbst das Phänomen des „Heiligen“, der Zentralkategorie der Religion. Seiner Ansicht nach ist das „Heilige“ nichts als die Projektion der dem Menschen innewohnenden Gewalt und ihre Objektivation als selbständige Größe, göttliche Macht. Der religiöse Mensch ehrt demnach die drohende Unheimlichkeit des eigenen Gewaltpotenzials in Gott. Eine der feuerbachschen Projektionstheorie ähnliche Reduktion dieser Art ist aber religionsphänomenologisch unakzeptabel, da sie das Grundphänomen der Religion auf eine profane Erfahrung zurückführt und damit die originäre

²³ Vgl. Gerd Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

religiöse Erfahrung verunmöglicht: Sie erklärt die Religion um den Preis der Vernichtung des eigenartig Religiösen. Demnach kann die religiöse Erfahrung keine Gotteserfahrung sein, nur die der menschlichen Zerstörungskraft – eine Reduktion, welche ebenso eine unsichere Hypothese bleibt.

Zusammenfassung

Abschließend kann festgestellt werden, dass das implizite Gottesbild der herkömmlichen Modelle abendländischer Soteriologie – stellvertretende Genugtuung, Strafleiden und Sühnopfer – seit der Aufklärung und immer stärker in der Theologie der letzten Jahrzehnten drei grundsätzliche Kritiken erfahren haben. Die erste Kritik bezieht sich auf den Begriff der Gerechtigkeit, der von den Modellen vorausgesetzt und von der menschlichen Welt auf Gott projiziert wird. Die anselmianische Genugtuungstheorie basiert auf der *iustitia commutativa* (Tauschgerechtigkeit), welche sie dann mit der Forderung vollständiger Entschädigung gleichsetzt. Auch die Missinterpretationen des Sühnopfers können eine solche Gerechtigkeitsvorstellung beinhalten, demnach der Mensch Gott ein Opfer bringt, um tauschweise dafür von Gott bestimmte Güter zu erhalten (*do ut des*-Logik). Das luthersche Modell des stellvertretenden Strafleidens setzt die Vorstellung der strafenden und vergeltenden Gerechtigkeit (*iustitia punitiva et vindicativa*) voraus und identifiziert sie mit dem biblischen Begriff des Zornes Gottes. Die heutige Dogmatik sucht die unhaltbaren Elemente dieser Gedankengänge nicht so zu korrigieren, dass sie die biblische Thematik von Gerechtigkeit und Zorn Gottes aus der Soteriologie entfernt, sondern ihren Inhalt und ihren Zusammenhang mit der göttlichen Gnade richtig versteht.²⁴

Die zweite Kritik wirft den herkömmlichen Modellen vor, der These der Unveränderlichkeit Gottes zu widersprechen. Der Vorwurf entfällt in Bezug auf die originäre Genugtuungstheorie von Anselm, umso mehr trifft sie aber die luthersche Theorie des stellvertretenden Strafeleidens und einige missgeratene Auslegungen des stellvertretenden Sühneopfers. Die theologische Reflexion sollte darum bestrebt sein, ein Gottesbild herauszuarbeiten, das gleichzeitig zwei Grundaspekte zur Geltung bringt: Einerseits schließt die Vollkommenheit

²⁴ Vgl. Ralf Miggelbrink, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg im Bresgau, 2000.

des Seins Gottes jedwede Zunahme, Abnahme und Bewegung aus; andererseits besagt die göttliche Wirklichkeit Leben und als ewiges Leben der Liebe der Dreifaltigkeit Dynamismus, das durchdringendste und vollständigste Leben. Die soteriologische Wiederauslegung verdankt den letzteren Ergebnissen der alt- und neutestamentlichen Forschungen viel, welche die eigenartige, originäre biblische Bedeutung der Opferung erschlossen haben. Die symbolischen Opferinterpretationen von B.Janowski, H.Gese und dem ihnen folgenden H.Merklein, welche die Einwände wegen der Unveränderlichkeit Gottes zurückweisen und zugleich eine Neuinterpretation des Begriffs der Stellvertretung ermöglichen, hat bereits großteils Eingang in die katholische Opfertheologie gefunden.²⁵ Diese Neuinterpretation ist nicht juristischer Natur, sondern fasst sowohl das stellvertretende Sühnopfer im Alten wie Jesu Kreuzestod im Neuen Testament als realsymbolische Offenbarungshandlung auf. Dieser biblischen Lesart der Opfertheologie können sich Rahners quasi-sakramentale und Pröppers realsymbolische Auslegungen des Kreuzereignisses (und des ganzen Christusereignisses) anknüpfen.

Die dritte Kritik am Gottesbild des herkömmlichen soteriologischen Modells seitens der Religionsphilosophie und Kulturanthropologie bringt Opferpraxis und Opfertheologie mit der Gewaltthematik in Verbindung. Wie zu zeigen versucht, ist die Sündenbocktheorie Girards und ihre Rezeption durch Schwager in exegetischer, dogmatischer und religions-phänomenologischer Hinsicht fraglich. Schwager erfasst in seiner Soteriologie einen wenngleich tatsächlich wesentlichen, dennoch nur einzigen Aspekt des Erlösungswerks Jesu als dramatischer Handlung richtig und zwar die Lösung des vitiösen Zirkels der Gewalt. Obwohl dieser Aspekt in die katholische Erlösungslehre aufgenommen werden kann und soll, ist das Erlösungswerk Jesu nicht darauf zu reduzieren.

Die theologische Neuinterpretation vermag die hin und wieder auftauchenden verkehrten Züge des Gottesbildes herkömmlicher soteriologischer Modelle dann zu beseitigen, wenn sie die Einheit der katabatischen und anabatischen

²⁵ Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschaft und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchn-Vluyn 1982; Vgl. Helmut Merklein, *Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus*, in *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg im Bresgau, 2000. Harmut Gese, *Die Sühne*, in: H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1983.

Dimension im Erlösungswerk Jesu und im Christusergebnis, was der personalen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus entspricht, aufrechterhält. Sowohl das Kreuzesopfer wie das ganze Christusergebnis sind Treffpunkte, ja Koinzidenz einerseits der (katabatischen) Bewegung von Gott zum Menschen durch Jesu Menschlichkeit, andererseits der (anabatischen) vom Menschen zu Gott.²⁶ Am Kreuze offenbart derselbe, Mensch gewordene Sohn Jesus in seiner Liebe, die bis zum Äußersten ging, die rettende Menschenliebe Gottes, der als Mensch gewordener Sohn Jesus Christus den Vater verklärt, indem er sein Leben zur Rettung seiner Brüder und Schwestern zum Opfer hingibt. Die anabatische Dynamik wird von Anbeginn von der katabatischen Offenbarungsbewegung umspannt, da beide derselben Quelle entspringen: Die ewige Liebe der göttlichen Personen der Dreifaltigkeit füreinander, welche selbst den sündhaften Menschen von der Sünde befreit und zum göttlichen Leben emporgehoben, in die Kommunion der Liebe mit einzubeziehen sucht.

Prof. Dr. Attila Puskás

Narodil sa v roku 1965 v Döbrököz (Maďarsko). V rokoch 1983 – 1990 bol poslucháčom teológie na Bohosloveckej akadémii Petra Pázmánya v Budapešti. V roku 1990 bol vysvätený za kňaza pre službu v diecéze Pécs. V roku 1991 získal doktorát z teológie na Bohosloveckej akadémii Petra Pázmánya (*Pojem zjavenia v teológii Antona Güntera*). V rokoch 1992 – 1994 pokračoval v Ríme vo filozofickom štúdiu na Pápežskej univerzite Gregoriána a získal licenciát z filozofie. Začal vyučovať filozofiu na Bohosloveckej vysokej škole v Pécs. V rokoch 1995 – 1997 pokračoval opäť v Ríme na tej istej univerzite a získal doktorát z filozofie (*La domanda sul senso della vita umana nella filosofia di Georg Scherer*). V rokoch 1997 – 2000 bol prefektom v Centrálnom seminári, kde zároveň vyučoval filozofiu na Bohosloveckej vysokej škole v Pécs. V roku 1999 bol vymenovaný za vedúceho katedry dogmatiky Univerzity Petra Pázmánya, kde sa v roku 2006 habilitoval. V septembri 2008 bol vymenovaný za vysokoškolského profesora.

²⁶ Vgl. Gerald O'Collins, *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, 58.

Benedict Thomas VIVIANO, O.P.

Theological Education in the Bible and in Some Later Church Traditions

Abstract

This article tries to provide a biblical and theological basis for Christian involvement in education and in intellectual and cultural life and in scholarship. It offers a brief survey of both testaments of the Bible, along with elements from rabbinic Judaism, in regard to this subject. Then it moves to medieval theology, esp. Thomas Aquinas. Then it moves to the role of the question in modern philosophy as the generator of personal thought and creativity, in Heidegger, Hannah Arendt and Karl Rahner. It also discusses the classical work by A.D. Sertillanges entitled *The Intellectual Life*. It concludes with the connection between study, thinking and prayer, according to John Macquarrie.

Keywords: Christian study, The Question, Wisdom literature, Studiosity, Curiosity, Disputations

This paper will try to sketch some aspects of theological education in the Bible. That is its main task. It will then select a few insights from later Christian tradition that, together with the biblical basis, can nourish a spirituality of study and Christian intellectual life and thought for today.

I. The Old Testament, a close link between study and prayer

A. Deuteronomy 6:4-7 The Shema Israel is the daily prayer of the observant Jew, recited twice daily, sometimes three times a day. Biblical texts which are used regularly in the liturgy play a greater role in the life of a worshipping community than do texts which are seldom or never used in worship.

V. 4 Hear O Israel, the Lord our God, the Lord is one. (This is so to speak the dogma of Judaism, unqualified monotheism.)

v. 5 You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, and with all your strength. (This is the summary of the moral theology of Judaism.)¹

v. 6 Keep these words that I am commanding you this day in your heart. (This involves personal study, memorization. Heart in Hebrew means brain, mind, seat of intellect and will. Kidney means the seat of feelings.)²

v. 7 Recite them to your children and talk about them when you are at home and when you are away, when you lie down and when you rise. (This is the birth and basis of theological education in the Bible. It begins in the family but can be extended to other settings. Lying down and rising are expressed as night and day in other biblical texts. The idea is: study all the time, as much as possible.)

B. Joshua 1:6-9: "Be strong and courageous....Only be strong and very courageous, being careful to act in accordance with all the law that my servant Moses commanded you; do not turn from it to the right hand or to the left, so that you may be successful wherever you go. This book of the law shall not depart out of your mouth; you shall meditate on it day and night, so that you may be careful to act in accordance with all that is written in it. For then you shall make your way prosperous, and then you shall be successful. I hereby command you: Be strong and courageous; do not be frightened or dismayed, for the Lord your God is with you wherever you go."

Here again we have the insistence on study day and night, on memorization, as in Deuteronomy, of which it has been called a pastiche. But it is combined with a certain military accent on courage and strength. And to it is linked a promise of military success and economic prosperity, to Joshua, a type of Christ for Christians. This combination also reminds us of Pericles' funeral oration where he describes the Athenians as prizing culture with valor and without effeminacy (Thucydides, 2.40.1). Here the Deuteronomic educational program for the elders of Israel becomes a royal ideal. Solomon too will later typify the wise, peaceful king.

¹ Birger Gerhardsson, *The Testing of God's Son: Matt 4:1-11* (Lund: Gleerup, 1966); Gerhardsson, *The Shema in the New Testament* (Lund: Novapress, 1996).

² Robert North, *Medicine in the Biblical Background* (AnBib 142; Rome: PBI, 2000), pp. 69-72; *idem*, *Biblica* 74 (1993) 577-597.

C. Psalm 1:1-2: "Happy are those whose *delight* is in the law of the Lord, and on *his* law they meditate day and night." These are the opening words of the Psalter. So the Psalter begins with a wisdom psalm, which repeats the same educational program as we have found in Deuteronomy (Pentateuch) and in Joshua (reckoned by the rabbis as belonging to the Early Prophets). We find this program in every major division of the Hebrew Bible. Such a biblical basis is considered a strong case in rabbinical proof-making. The words "whose delight" (*heftzo*) tells us that the sage is to find his joy in the study of the Torah. This gave rise to a separate feast at the end of the octave of Tabernacles. This new feast is called Simhat Torah, which means "rejoicing in the Torah;" one dances with the Torah scrolls. In their interpretation of this psalm verse the rabbis playfully ask. Whose law is it on which one is supposed to meditate day and night? The answer is: it is the law of the Lord, but it becomes *your* law if you learn it by heart and put it into practice.

D. The Community Rule at Qumran, 1 Q S 6:6-8, the Essenes, Dead Sea Scrolls: "And where the ten are, there shall never lack a man among them who shall study the Law continually, day and night, concerning the right conduct of a man with his fellow (*haber*). And the Congregation (the many, the notables, the *rabbim*) shall keep watch/vigil in community for a third of every night of the year, to read the Book and to study the Law and to bless/pray together." Although the detailed interpretation of how this rule is to be put into practice is disputed, the Deuteronomic ideal of study and prayer day and night in community is clearly part of the Qumran community's set of values. The library of this community's manuscripts, biblical, extra-biblical and sectarian, is proof of how hard they tried to realize this ideal. For them it did not exclude personal or communitarian *creativity*. This is a rule of the community where John the Baptist may have gone to school (cf. Luke 1:80).

E. Some more personal reflections on education in ancient Israel. There is a great paradox in the Bible about this. The Bible consists for the most part of well-composed works which presuppose some form of education on the part of their human authors. Yet there is no mention of schools in the Bible, with two exceptions: the Hebrew text of Sirach 51:23, *the beth ha-midrash*, only found on Masada in the 1960s; NT: Acts 19:9-10, Paul rents a hall (*schole*, school) for two years and lectures from 11 to 4 every day (in the longer manuscript reading).

But I think we should proceed with a certain deductive logic, even though this is usually a bad idea in historical research. We must argue from effects to causes. The effects we have in our hand are the Hebrew Bible, the Septuagint, and the Greek New Testament. There are the facts and they require to be explained. The educational background of the biblical authors is only one aspect of that project of explanation but it is one.

It is clear from the opening of Proverbs that education began in the home, the parents teaching their children. There were also elementary schools with exercises for learning how to read and write. We seem to have found such at Kuntilat Ajrud in the Negev.³ Throughout the ancient eastern Mediterranean basin and over into Mesopotamia there were scribal schools, in temples and courts and in commerce. We have statues of scribes seated writing. We have discovered libraries in Assyria and in Canaan (Ras Shamra and Ebla) and in Egypt walls of temples covered with writing. There are cuneiform tablets and inscriptions from the east and also in the west, Greece, Italy, North Africa.

So we can reasonably posit that there were scribal schools in ancient Israel, where all sorts of literary texts were composed in court and temple, shrine and school. Proverbs, sacred and profane songs, little credos, lists of commandments, epic sagas of national origin, nation-building law codes, lists of feasts and rituals for sacrifice. There are three such law codes in the Pentateuch: the Code of the Covenant (Exod 21-40), the Holiness Code (Leviticus) and Deuteronomy. Probably these all began short and when collected became long books, like Genesis, or the Psalms. Eventually whole books and cycles of books were put together, sometimes perhaps under external pressure. For example, Frank Crüsemann posits a demand by the Persian conquerors for a law code so they could know over whom they were governing, a code which would provide a stable, unchanging basis for the imperial administration. For him, this is the external legal pressure for the speedy compilation of the Pentateuch in the Exile, with all its signs of haste and its unevenness and internal tensions.⁴ The prophets great and small also had their circles, the “sons of the prophets” as

³ Andre Lemaire, *Les Ecoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel* (OBO 39; Fribourg: Editions Universitaires, 1972); J.L. Crenshaw, “Education in Ancient Israel,” *JBL* 104 (1985) 601-615; B.T. Viviano, *Study as Worship: Aboth and the New Testament* (SJLA 26; Leiden: Brill, 1978) .

⁴ Frank Crüsemann, *The Torah* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996).

they were called. These gathered the oracles of their masters and stitched them together, with accompanying material in poetry and prose, to form the great prophetic works we possess in the Bible. In the description of King Solomon's wisdom in 1 Kings 4:29-34, there is included the writing of lists of different kinds of plants and animals, what we would call natural history, a form of early science. Curiosity about nature went hand in hand with appreciation of its beauty (e.g., Sirach 39:16-40:11).

Although the university as such is a medieval invention, there were philosophical schools in Athens, a legal school in Beirut, medical schools in various places. By Jesus' day the Temple in Jerusalem was among other things a sort of university. It was therefore natural that he would teach there in the portico, as the gospels report. In Galilee and in the wider diaspora teaching took place in synagogues and so we find Jesus and Paul beginning their ministries there, although they also taught out of doors. The rabbis taught in the vineyard of Jamnia/Jabneh, open to the sky but with a wall or fence of enclosure. A visit to a mosque in the Near East today will show the visitor circles of boys sitting on the carpets memorizing the Koran. Jewish children must have been memorizing parts of the Bible in antiquity. I am convinced from his way of using it that Paul had been made to learn Deuteronomy 32, the song of Moses, as a child. It stuck with him. Exodus 15, the Song by the Sea, must also have been learned by children, to be sung during the feast of Passover. According to modern scholarship, Paul shows signs of mastering techniques of ancient Greek rhetoric.⁵

The scribes were a professional guild. Every party in Palestinian Jewry had its scribes. Note the phrase in Mark 2:16: "The scribes of the Pharisees." Guilds have their professional secrets. The apprentice scribes learned techniques of composition. Among these perhaps the most important would be how to frame paragraphs with the same sentence at the beginning and end of a unit, e.g., Psalm 8, or Matt 4:23 and 9:35. These are called inclusions. There are also hook words and repeated words or phrases, Leitmotifs, Leitwoerter, chiasms. It is very important for the modern reader to realize that the ancient authors possessed neither punctuation nor paragraph indentations, neither italics nor

⁵ H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979), esp. pp. 14-28; Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians," *NTS* 21 (1975) 353-379.

underlining, neither quotation marks nor footnotes. These only developed in the 19th century. Even titles for books are a fairly late invention. The modern scholar for example has a hard time finding out when people began to think that John's Prologue ended at verse 18, rather than at verse 14 as in the old liturgy. The old Bibles that print each verse separately do not help here. And of course the chapters were only put in in the Middle Ages (Stephan Langton) and the verses at the Renaissance (Robert Etienne).

In the last two centuries before Christ we begin to be able to trace the meeting of Greek and biblical higher culture, even though there may well have been cultural contacts long before. For example, some scholars think that Homer's epic poems were influenced by the Assyrian Gilgamesh epic. But soon, around the time of Alexander the Great's conquest of Palestine, the influence begins to move in the other direction. (1 Maccabees 1:1-7 summarizes the life of Alexander.) Biblical thought begins to react to Greek philosophy and science. Hengel tried to show this in the books of Qohelet and Sirach and in Qumran where the authors are reacting to the challenge of Epicurus. The book of Wisdom is full of borrowing from Plato and Aristotle, along with its polemic against pagan idolatry.⁶ In the opening of the first book of Maccabees you sense the offence given to traditional Jews by the introduction of Greek gymnasia to Jerusalem, including the nudity that went along with the athletic program (1 Macc 1:14).

Nevertheless, the power of Greek culture by the time of Jesus had reached such domination that the rabbis had to develop their own equivalent to the gymnasia, the *yeshivot*, as a form of resistance, but where some Greek culture could be introduced in measured doses.⁷ Arnaldo Momigliano, in his work *Alien Wisdom*, argues that Greek culture was only successfully resisted by three ancient cultures, the Persian, the Roman, and the Jewish.⁸ But in order to resist they had to translate Greek culture into their own terms or otherwise assimilate it. The Jews so to speak counterattacked in an unprecedented way by translating their literary and religious treasures into Greek, what we call the

⁶ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (London: SCM, 1974); David Winston, *The Wisdom of Solomon* (AB 43; Garden City: Doubleday, 1979); Maurice Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse* (AnBib 53; Rome: Biblical Institute, 1973).

⁷ E.J. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York: Schocken, 1965).

⁸ A. Momigliano, *Alien Wisdom* (Cambridge: University Press, 1975).

Septuagint. This was a sort of first in intellectual history. Literal translations were not done before that. Rather, ideas and terms were borrowed and translated, as Cicero did for Greek philosophy. Cicero was mocked at first for introducing new words like quantity and quality into Latin, but soon everyone was using them. The Jews may have been motivated by a missionary desire to spread knowledge of the true God, based on a certain reading of Deuteronomy. The result of this competition was a new and higher degree of scholasticization of Judaism, with new terminology like master and disciple, not common in the Hebrew Bible. These terms express however the basic relationship between Jesus and his closer followers. The gospels are marked by this Greek and rabbinic school structure. The terms begin to be replaced once Christianity moves away from Palestine. New catechetical schools are founded in Alexandria and Caesarea Maritima, that grow into exegetical, apologetical and hermeneutical centers of advanced study. (Marcion set up shop in Rome, provoking Justin Martyr and others to counterattack with their own schools.) In the age of redaction criticism we speak of the schools of St Matthew, St Paul, St John.

(Although cultural and religious influence from India and China, for example Buddhist monasticism on Qumran, cannot be ruled out altogether, and Alexander did indeed extend his realm to the Indus valley, pursuing these strands would take us too far afield and beyond the competence of the author.)

II. The New Testament. Christological Concentration

From an academic point of view, there are continuities between the two testaments. What is most striking in the New Testament is the concentration of all teaching in the person of Jesus Christ. This difference is not primarily on the level of academic structure or activity but rather on the level of faith or theology or religion. In the Judaism of the first century A.D., one could think of Moses as the foundational or constitutional or central figure, yet this was not usually dogmatized. Judaism was organized around the Temple with its hereditary priests, but also diffused around the Roman Empire and also in the Persian Empire to the East. Even in Roman Palestine it was divided into different parties or sects besides the common Judaism of the feasts and Temple. Philo's *Life of Moses* did tend to make Moses into a divine being and later Judaism

decided he was the greatest of the prophets. But Philo's path was not generally followed. Moses remained quite subordinate to God in most strands of Judaism. Early Christians felt that with Jesus a new era of salvation history had begun. After the periods from Adam to Noah, from Noah to Abraham, from Abraham to David, from David to the Exile, from the Exile to Jesus, Christians were living in a sixth age, the age or eon or epoch or era of the Church, looking forward to the second coming of Christ when he would reign in glory as Son of Man over a perfected Kingdom of God in justice, peace and joy (see Matt 1:17 and Rev 20:1-10).⁹ In Matthew we sense this conviction in the verses "you have one teacher, and you are all brothers...Nor are you to be called instructors, for you have one instructor, the Messiah" (Matt 23:8-10). There is a similar accent on the special place of Jesus in his great invitation: "Take my yoke upon you, and learn from me; for I am gentle and humble in heart, and you will find rest for your souls" (Matt 11:29). Yet this accent on learning from Jesus did not exclude personal creativity. At the end of a series of seven parables, Jesus says to his disciples: "Every scribe who has been trained for the kingdom of heaven is like the master of the household who brings out of his treasure what is new and what is old" (Matt 13:52). This is a metaparable about the creating of new parables, even as one masters the previous tradition, found in the Hebrew Bible and in the Jesus cycle.

St Paul had known the "smell of the lamp" as a student of Gamaliel (Acts 22:3). For this reason he twice insists that Christ is the "power of God and the wisdom of God" (1 Cor 1:24); "he became for us wisdom from God, and righteousness and sanctification and redemption" (1 Cor 1:30). Paul knows that human wisdom by itself does not suffice. It can easily degenerate into sterile academicism. It must be combined with the power of God to be life transforming. That is what he found in Christ. Paul also contrasts the wisdom of the world with the folly in Christ, but after he plays with this paradox at some length, he then admits that Christians do have a wisdom, a wisdom of the Spirit (1 Cor 2:6-16) In a hymn to Christ, Paul or one of his early disciples makes a bold claim that has scientific implications. In Colossians 1:17, we read that

⁹B.T. Viviano, "Making Sense of the Matthean Genealogy: Matthew 1:17 and the Theology of History," in Jeremy Corley, ed., *New Perspectives on the Infancy Gospels* (London: T & T Clark-Continuum, 2009), pp. 91-109.

Christ himself “is before all things, and in him all things hold together (*synesteken*); this term is a technical one of Aristotelian science. So we should be curious about the cosmos, the world of nature that surrounds us, but we should also try to see how it all finds its coherence in Christ. This is the cosmic Christology that inspired Pierre Teilhard de Chardin, S.J. (cf. Eph 4:10).

When we turn to the Johannine literature, we know well that John the fourth evangelist boldly identifies Jesus Christ with the divine Logos at the beginning of his gospel: “In the beginning was the Word” (John 1:1) “And the Word became flesh” (John 1:14). “The law indeed was given through Moses, grace and truth came through Jesus Christ” (John 1:17). This means that John chooses to speak of Christ first of all as the divine reason and wisdom present in the creation from the beginning of time. This should be a source of inspiration for all those who use their minds, their reason, their words in the service of God. Karl Rahner even used this passage to encourage Christian publishers.¹⁰ In the course of the gospel Jesus says: “You will know the truth, and the truth will make you free” (John 8:32), a text which has become a favorite banner text for university libraries and for entire churches (e.g. the Anglican communion) and religious orders (e.g., the Dominicans). At the very beginning of the First Letter of John we find a program which inspires Thomas Aquinas to describe the mixed life, a mixture of action and contemplation. “We declare to you what was from the beginning, what we have heard, what we have seen with our eyes, what we have looked at [contemplated] and touched with our hands, concerning the word of life...we declare to you what we have seen and heard” (1 John 1:1-3). Without citing this exact text, Thomas develops his original idea that between a purely contemplative life and a purely active life, there should be a *vita mixta*, combining the study and contemplation of the word of God with a ministry of preaching and teaching.¹¹

A text which is useful for school opening services and which combines intellectual life with moral decency and peace-making is to be found in James 3:17-18: “The wisdom from above is first pure, then peaceable, gentle, willing to

¹⁰ Rahner, *Mission and Grace* III (London: Sheed and Ward, 1966), chapter 5, “The Theology of Books,” pp. 98-126.

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2-2, q. 188, a. 6.

yield, full of mercy and good fruits, without a trace of partiality or hypocrisy. And a harvest of righteousness is sown in peace for those who make peace.”

As we shift to a later period, let us conclude this section on the New Testament with a reference to the significant fact that John’s gospel is not only composed in great part of dialogues and debates and discourses, but is also profoundly marked by a series of questions. These questions keep the dialogue moving. But they have an intrinsic significance for modern Christian intellectual life. In the middle ages, in theology, the primary literary genres were commentaries, on Scripture and later on the Pseudo-Denis, on the Sentences of Peter Lombard and on the Corpus Iuris Canonici. Then followed the genre of the disputed question and the scholastic disputation. These were the academic equivalent of knightly jousting. These questioning or interrogative or openly enquiring genres were set aside as a result of the Reformation polemics which gave rise to the genre of manuals structured around theses, in bold type, followed by arguments from Scripture, the Church Fathers, Councils and Popes, liturgy and other witnesses to the tradition. These arguments were marshalled as though they were regiments in the Thirty Years War. This is a defensive structure that chokes off open, free debate. It is not favorable to free intellectual inquiry.

With the philosopher Martin Heidegger, the question has returned to center stage in philosophy itself. The text stands mute unless you interrogate it with real questions. Questioning is the piety of thought. But first we have to respect the questions which are in the gospel text itself. That is why there is an Italian doctoral student at Fribourg, under my supervision, Don Lorenzo Flori, from Bergamo seminary, working on questions in John.

In John Peter confesses to Jesus: “You have the words of eternal life,” that is, words which can lead us to eternal life. Jesus said: “The words which I have spoken to you are spirit and they are life” (John 6:68, 83). Both verses speak of words which lead to the Holy Spirit and therefore to more abundant life (John 10:10). But all these words find their unity in the Word made flesh, the Logos which dwells among us.

III. Post-Biblical Contributions

1. According to Etienne Gilson, there is in Christian history a double tradition, one composed of the great doctors and fathers and mothers of Christian

thought on the one hand, and then a tradition of willed stupidity, stupidity as the highest virtue, in the church. Gilson traces this line as running from Tatian and Tertullian, through Bernard of Clairvaux, St Francis of Assisi, to Bossuet and *Pascendi-Lamentabili* (1907). This tradition has not ceased to exist. For example, a recent convert professor has said: "There is only one theologian in the church, the pope, and we other theologians must be only his research assistants." This is what we call overconversion. Another convert said: "Dogma determines history" (H.E. Manning).

2. A. D. Sertillanges OP, *The Intellectual Life* (1921).

In 1921, as the church was recovering slightly from the desolating campaign against Modernism, and as Europe was recovering from the ravages of the First World War, a French Dominican published a work that would outlive him and is directly connected with our subject. The author was Antonin-Dalmace (baptized Gilbert) Sertillanges, a thinker who began as an aesthete and, after three wars and many exiles, ended as a fundamental theologian wrestling with God, evolution and the problem of evil. The best known of his roughly forty books is entitled *The Intellectual Life: Its Spirit, its Conditions, its Methods*.¹²

Rather than attempt to summarize the book in detail, I will simply present the impression it made upon me at the time I read it, as a teenager. First, it was like a glass of cold water to a man dying of thirst in a desert; it encouraged what the system was designed to discourage, viz., thinking for yourself. Second, it assumed that an intellectual required a philosophical framework. Sertillanges proposed the philosophy of Thomas Aquinas as the best available. In this he neglected the developmental, historical, evolutionary values of Hegel, Whitehead, Bergson (whose friend he was). Apart from that silence on his part, I find his proposal a good one. Third, it gave some practical suggestions. For example, the would-be intellectual should always keep a pad of notepaper and a pencil at his/her bedside, so that, should an idea, a flash of synthesis and

¹² *La Vie intellectuelle* (Paris: Editions de la Revue des Jeunes, 1921), published when the author was 58 (1863-1948); English translation by Mary Ryan (Cork: Mercier, 1946; repr. Westminster MD: Newman, 1956, then Washington: CUA Press, 1987); cf. in the same vein Jacques and Raissa Mairtain, *Prayer and Intelligence* (New York: Sheed & Ward, 1943); Ignace Lepp, *The Art of Being an Intellectual* (New York: Macmillan, 1968); cf. T.F. O'Meara, "Between Apologetics and Ecclesiology: Sertillanges on the Church," in *Kirchenbild und Spiritualitaet* (Festschrift Ulrich Horst), ed. Thomas Pruegl and Marianne Schlosser (Paderborn: Schoeningh, 2007), pp. 403-420.

insight, come in the night, the thinker would be able to jot down the essence. The details could be unfolded in the morning. Another of Sertillanges' suggestions was that the intellectual worker should not be distracted by the reading of a daily newspaper. It suffices to read a news weekly. Even if the ways and means of keeping oneself informed have evolved somewhat since then (e.g., television, internet), the basic suggestion is sound, at least for certain types of intellectual work. It would be different for a political scientist, or for an "action intellectual," a policy advisor in a government. (Even in such cases, a retiring member of a government department is advised to give the newspapers a rest for a time.) What is important is that this book existed at all, and helped so many generations.

In America, the book of 1921 became of sudden urgent importance after the blistering attack on American Catholic intellectual life by Monsignor John Tracy Ellis on 14 May 1955. Ellis made the point that, given their abundant resources and political freedom, American Catholics were not making the intellectual contribution one had a right to expect from them. Ellis intended to provoke and in that he succeeded. But in his efforts to explain the situation he described, he chose to keep a tactical silence on certain points. (1) The situation was already changing as he wrote, due especially to the GI Bill of Rights. This bill guaranteed that those who served in the War could have a university education at government expense. The Catholic population had served in the armed forces in a higher percentage than others. It was going to the university. The blue collar Catholics became white collar in their children. (2) We Catholics were our own worst enemies, or at least we suffered from some poor leadership in this area. The condemnation of Americanism in 1899 and the condemnation of Modernism in 1907 were setbacks. Catholics were fighting with one hand tied behind their backs. The European political background of these condemnations remained unknown to most American Catholics (viz., a consolation prize to the Spanish for their defeat in 1898, the desire to restore the Bourbons to the throne in France and to restore the papal states in central Italy to the pope). These artificial hindrances were gradually removed after the Second World War, especially thanks to Vatican II. (3) Ellis did not count as Catholic intellectuals the American writers who dominated American literature in the 20th century (Fitzgerald, O'Neill, Farrell, Dos Passos, Hemingway) because they did not

always live sinless, edifying lives. One might think this was too harsh a standard.¹³

3. Christofer Frey was a young German Protestant systematic theologian. Traditionally North German Protestants ignored Catholic scholarship as unfree, dishonest. Three principles on which their theologians often operated were: *catholica non leguntur, americana non leguntur, romantica non leguntur* (Catholic books are not to be read, American books are not to be read, books in Romance languages are not to be read). After the Council, they realized that something important had happened while they were not looking and that it happened mainly in France. So they sent Frey to study French Catholic theology 1935-1955. His book is called *Mysterium der Kirche*¹⁴ It contains his detailed report on what had happened. His book illustrates that there was more dynamic creativity in the two religious order houses of study, the Saulchoir of the Dominicans (first in Belgium near Tournai, then just outside of Paris) and in the Jesuit faculty at Lyon-Fourviere, than in the five Instituts Catholiques, the Catholic universities, directly under the direction of the bishops and situated in Paris, Lyon, Lille, Toulouse, Anger. The Dominicans at the Saulchoir and the Jesuits at Lyon-Fourviere both possessed an intense life of prayer and apostolate combined with an intense life of study and research. This is where the idea of the council for a renewal of the church was born.

This renewal idea was born of two principles: *ressourcement* and *aggiornamento*. *Ressourcement* had as its slogan: *Ad fontes!*, to the sources themselves. This meant that you had to immerse yourself in the Latin and Greek Church Fathers, conveniently gathered in the roughly 500 quarto volumes edited by Migne. The French Jesuits launched a series called *Sources chretiennes*, offering bilingual (Greek-French or Latin-French) editions of many Church Fathers in octavo format. The slogan was a transformation of Husserl's phenomenological slogan *Zur Sache selbst*, To the thing/object itself. Husserl had meant it as a principle of

¹³ J.T. Ellis, *American Catholics and the Intellectual Life* (Chicago: Heritage, 1956); B.T. Viviano, *American Catholics and the Intellectual Life* (Atlanta: Aquinas Center Emory University, 1996).

¹⁴ Christofer Frey, *Mysterium der Kirche, Oeffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung franzoesischer katholische Theologie* (Kirche und Konfession 14; Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. There are reviews by Congar in *RSPT* 54(1970)111-112; by L. Karrer in *ThiRev* 67(1971)468-470; and a hostile one by K.H. Neufeld in *TheoPhil* 45 (1970)280-288. B.T. Viviano, "The Church in the Modern World and the French Dominicans," *FZPT* 50 (2003) 512-521.

philosophy and science: study the object, e.g., a rock, an element, itself by interrogating it directly, by subjecting it to questioning. This means that there is a subjective element even in natural science. The object stands mute till you bombard it with questions, subject it to tests and hypotheses. Heidegger had then altered this simple principle by applying it to texts, e.g., the pre-Socratic philosophers' enigmatic sayings or the chorus of a Greek tragedy. The shift from objects to texts opened up the phenomenological method to the humanities, the study of classical texts; in theology this meant the Bible and the Fathers (occasionally there were also Mothers, like Egeria). The main result of the biblical renewal was the Jerusalem Bible, begun with fascicles during the war; first one volume edition in 1956. This Bible was a great public success; it included for the first time in a Bible for the masses, in the notes and introductions, the results and spirit of modern, moderately critical biblical scholarship.¹⁵

This return to the sources could have resulted in sterile academicism, had it not been for the second principle: *aggiornamento*. This Italian term means updating. It was used by Blessed John 23 when he opened the Council. *Ressourcement* had been an offence to the ahistorical scholastics. It was felt by them that no return to the Fathers was needed once the Thomistic synthesis in its perfection had been achieved. To this ahistorical attitude *aggiornamento* was even more offensive. It meant changing the actual practice of the Church through changes in canon law. To those who resist this sort of change, the current goal is to try to pry apart *ressourcement* and *aggiornamento*; to reject the latter and to hold to the former only as erudition for its own sake, as a sort of passtime, like knitting. Because this movement was so immersed in the tradition the nickname given it by its enemies, *la nouvelle theologie* (the new theology), was found by Frey to be useless. There had been reform movements since the middle ages. The label changed from Liberal Catholic, to Reform Catholic, to Modernist, to *Ressourcement* to Conciliar Catholic but the sense was always more or less the same, a struggle between more static and more dynamic currents within the minds in the Church.

¹⁵ See the large forthcoming work edited by Gabriel Flynn, *Ressourcement* (Oxford: Oxford University Press, due out in 2011). I tell the story of the biblical renewal in a chapter of this work.

All of this came to a head with Yves Congar's big book *True and False Reform in the Church*, soon to be published in English. This was the blueprint or plan for the Council as it actually unfolded. It had been read by Cardinal Roncalli while he was still nuncio in Paris. Once Patriarch of Venice and Pope, Roncalli could call the Council and introduce the plan.¹⁶ This story is now an old one, even though it is currently fighting for its life. But there are similar movements for church renewal on the basis of theology like Radical Orthodoxy (John Milbank and his associates) active in the contemporary church and academy.

4. The importance of participating in professional meetings is such that it becomes a moral obligation to attend them, to accept to share in the presenting of papers and in the burdens of administration of such organizations, e.g., the editing of their journals. Where such organizations do not exist, it is a moral duty to create them. In the USA before the Second World War, there were launched first the Catholic Historical Association, then the Philosophical Association, then in 1938 the Biblical, then 1939 the quarterly journal *The Thomist*, 1940 *Theological Studies*, 1946 the Catholic Theological Association of America with its annual proceedings. This model has been utilized in other countries, like France, Germany, Italy, Mexico and Poland, with local modifications.

Closely connected with professional meetings is what could be called a ministry of encouragement to younger scholars. Setting aside all petty jealousies, one must nourish/mentor the next generations. Some places have a tradition of encouragement. An example is the RC diocese of Peoria. Its first bishop was a cultured man with a mission to found the Catholic University of America (D.C.). John Lancaster Spalding (1840-1916). He gave his diocese a tradition of furthering the studies of young priests. The result in a short span of time was the emergence of three well-known scholar writers: Fulton J. Sheen, J.T. Ellis, and John J. O'Brien. And that from rural Peoria.

5. The Place of Study in the Ideal of St Dominic, by James Athanasius Weisheipl, O.P., In 1960 the historian of medieval science and future biographer of Thomas Aquinas, J.A. Weisheipl was asked to give a lecture on this topic. It was privately printed and is still available online. It first gathers documentation

¹⁶ Cf. Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism: A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Mainz: Gruenewald, 1979).

on the singular role given to sacred study in the early days of the Dominican order, apart from its great stars Thomas and Albert. Weisheipl shows that this emphasis in the legislation and in the collections of model biographies of early members was peculiar to this order, at that time. Dominic sent his first disciples to university towns: Paris, Montpellier, Toulouse, Palencia, Oxford, Bologna, Padua, first to sit at the feet of secular masters. But soon some of the brethren became masters themselves. This process was accelerated by learned men joining the order, so that they could begin teaching as Dominicans almost as soon as they joined.

Weisheipl goes on to ask five questions: 1. What does study mean? Answer: serious pursuit of truth in scientific, humanistic, philosophical and theological domains, not light entertainment. Serious implies difficult, challenging. 2. The specific object of this study should be the “sacred sciences” connected with theology. 3. Who studies? Every friar is obliged to try, though some are relieved from other duties to specialize. Even administrators are bound to attend the morning lecture by the house lector. 4. For how long should one study? The answer of the early Constitutions was: always. The friar is to be a lifelong student. 5. This study should be linked with sanctity of life. [Teresa of Avila in her autobiography described her Dominican and Jesuits advisors with the combined adjectives “holy and learned.” For someone coming after *Pascendi*, this combination was not obvious. One was led to think that holiness ruled out learning and learning ruled out sanctity. Much use was made of 1 Cor 8:1: knowledge puffs up, charity builds up. Finding the right balance may be difficult, but this combination remains the ideal.]

6. St Thomas Aquinas. Besides his teaching on the mixed life, already mentioned in the discussion of 1 John 1 above, Thomas makes at least two other major contributions to a theology of theological education for a ministry of preaching in the broad sense, to a theology of Christian intellectual life, to a spirituality of study.

A. Studiosity and Curiosity. St Augustine in the late fourth-early fifth centuries AD had strongly asserted that curiosity was a serious sin. According to some historians of philosophy, this teaching had contributed to a certain backwardness in the Christian culture of the middle ages, until Thomas Aquinas qualified Augustine’s teaching here in an interesting way. Given the

rules of the medieval universities, Thomas could not flatly and directly say that Augustine had erred. So he practiced what is called *reverenter exponere*, explaining Augustine in such a way as to make him say something different from what he (Augustine) had intended to say.¹⁷ How did he do that in this case? Well, he first expounded a new virtue, the virtue of studiosity (*Summa theol.* 2-2, q. 166), and then he presented the teaching of St Augustine against curiosity (q. 167). He in effect checked the latter by the former, the vice by the virtue.

This may have important implications. The German Jewish Catholic philosopher Hans Blumenberg, in his major work, *The Legitimacy of the Modern World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1985; orig. German 1966), argues against the secularization thesis of Max Weber and his followers who draw the conclusion that the modern world is illegitimate from a religious point of view. Blumenberg argues that the position of Thomas on studiosity is effectively the birth of the modern world. Since Thomas is a Christian thinker and saint, highly approved by church authorities, and anything but religiously illegitimate, it follows that the modern world, which takes its intellectual bearings from him and the revival of Aristotelian science that he supported and guided, is itself legitimate from a religious point of view, or at least it can be, when it is at its best, following the inspiration of Thomas in these matters.

B. Further on in the *Summa theologiae* (2-2, q. 188, a. 5), Thomas undertakes a study and comparison of different states or forms of Christian life. When he comes to the religious orders, he asks whether an order can be founded for the purpose of study. He answers that such an order can be legitimately founded and the arguments he offers amount to a Christian form of the rabbinic tractate, *Pirke Aboth*. Although he does not mention any order by name, it is clear that he is thinking of his own order at the time he is writing. Later other orders would arise who have a similar focus. Thomas treats this question very much in the context of monastic literature and its favorite authors: Jerome, Cassian, Gregory the Great; biblically he draws on Ps. 1; Qoh 2:3; Sir 39:1; Wis 7:8; Tit 1:9.

7. Thinking for oneself in matters of faith, in respectful dialogue with the tradition and with the living community of faith; theological creativity.

¹⁷ M.-D. Chenu, *Toward Understanding St Thomas* (Chicago: Regnery, 1964).

During the anti-Modernist witch hunt period which had not yet ended when I began the formal study of theology (1963), we were told that in the theology the name for creativity was heresy. Thomas Aquinas was condemned after his death, when he could no longer defend himself, by an archbishop and a bishop. Only his canonization and then his being made a doctor of the church ended the public hostility (for a time) to Thomas in some quarters.

To be creative in theology, admittedly a delicate matter, requires usually a philosophy of creativity. I say usually, because the main source of creativity is a fresh look at the Bible, sometimes by people who do not have a university training, like Joachim of Fiore. Karl Barth, although he had a theological degree when he began his theological revolution, achieved his renewal by rejecting (at least nominally) the philosophy he had learned, by starting afresh with the letter to the Romans. He did not have a doctorate. But if we take other examples, Tillich, Bultmann, Rahner, Schillebeeckx, Teilhard, we could say that they were helped in their theology by a modern philosophy that chose not simply to practice the history of philosophy but actually to think for itself, by reflecting on an object directly, for example, a feeling, e.g., sympathy. This is called the phenomenological method. Its grandfather was Franz von Brentano, diocesan priest professor in Vienna, teacher of Husserl and Freud. Husserl is considered the founder of this method. Among his students were St Edith Stein and Martin Heidegger. Heidegger expanded the phenomenological program by including texts as the object of reflection and analysis.

Heidegger had a large following because, like Husserl, he thought for himself, on the basis of the philosophical tradition. Although he became for a time a member of the Nazi party, most of his most famous students were Jews (Hannah Arendt, Karl Loewith, Hans Jonas, Herbert Marcuse).¹⁸ But his students also include Hans Georg Gadamer and the theologians Rahner and John Macquarrie. I would like to close these notes on the Christian intellectual and educational tradition with a word that encourages personal creativity and spirituality through prayer as a form of thinking.

The Anglican systematic theologian John Macquarrie has attempted a beautiful, balanced synthesis of phenomenological philosophy and spirituality in an essay

¹⁸ Richard Wolin, *Heidegger's Children* (Princeton: Princeton University Press, 2001)

entitled "Prayer as Thinking."¹⁹ But to get there I still need a word of background..

As Martin Heidegger's more ambitious philosophical projects were abandoned after the Second World War, he concentrated more and more on the acts of thinking, of questioning, and of interpretation (mainly of poetry and the philosophical tradition). This reflective thinking had a great influence on many theologians, notably Bultmann and Karl Rahner. He also influenced the Jewish philosopher Hannah Arendt, who had to flee Nazi Germany, first to France, then to the United States. She often helps readers who are not professional philosophers to make some sense of the more opaque prose of her teacher Heidegger. For our concerns her most useful work is her Gifford lectures, published posthumously. They are called *The Life of the Mind*, first published in two volumes. The first volume is entitled *Thinking*. I can testify that this book has had a great impact on me, helping me both in the work of biblical interpretation and in a life of prayer, even though she does not discuss these applications explicitly.²⁰

This is where Macquarrie comes in. He realizes that prayer takes many forms. There is no one right way. He further realizes that prayer has always posed problems for some people. Yet thinking is highly esteemed in a world of well-paid "think tanks." He wants to free his proposal from commercial, political, utilitarian calculations. I am not so allergic to a slide from pure contemplation to the utilitarian goals of writing a sermon, preparing a class, writing an essay or a commentary, as Macquarrie seems to be. Still, we must beware of abusive instrumentalization of the sacred.

Macquarrie describes the kind of thinking that he has in mind by means of four adjectives: Prayer is passionate thinking; it is compassionate thinking; it is responsible thinking; it is thankful thinking. It is passionate in that it integrates intellect, will and emotions. It is compassionate in that it makes us more sensitive to the suffering of others and leads us to sympathy and prayer and action for them. It is responsible in that it has a moral dimension of making us

¹⁹ Macquarrie, *Paths of Spirituality* (New York: Harper & Row, 1972), pp. 24-39.

²⁰ For the wider picture, see Hans Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3rd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983); Elizabeth Young-Bruehl, *For Love of the World: The Life of Hannah Arendt* (New Haven: Yale University Press, 1982; 2nd ed. 2004).

more aware of our duty to God and neighbor. It is thankful thinking. *Denken ist Danken* is the German pun, = to think is to thank; thinking and thankful awareness of our dependence upon God go together. And this leads to the eucharist, which means thanksgiving. And to meditation before the Blessed Sacrament, says Macquarrie.

Prayer as thinking involves thinking big, seeing connections within the rich diversity of our experience; seeing the wholeness or unity of life, overcoming narrow specialization. Examples of prayerful people who achieved great things through a life of prayer are: William Wilberforce the Great Emancipator of the slaves in the British empire (film: *Amazing Grace*, 2006); Fr Damian of Molokai; Mother Teresa of Calcutta, Albert Schweitzer and Georges Pire OP, (these last three were Nobel Peace prize winners), Dag Hammarskjold, Pope John 23, Karl Rahner. I hope this stroll down memory lane will suggest the rich resources available to the Christian in the endless quest to live the gift of faith wisely, intelligently, thoughtfully, creatively. These resources (and others not mentioned) can help us in the tasks of theological education and catechesis, of transmitting the more abundant life of the Spirit to the next generation

Prof. Benedict Thomas Viviano, O.P.

Benedict Thomas Viviano sa narodil v roku 1940 v St. Louis, štáte Missouri (USA). Je emeritným profesorom Nového zákona a raného judaizmu na Univerzite vo Fribourgu (Švajčiarsko). Pred príchodom do Fribourgu (1995) pôsobil ako profesor Nového zákona na Jeruzalemskej biblickej škole. Je dominikánom, vysvätený za kňaza bol v roku 1966. Jeho publikácie sa zameriavajú na rabínsku literatúru, aramejské targumy a Nový zákon, predovšetkým na Matúšovo evanjelium. V centre jeho akademického záujmu sú tiež otázky sociálnej spravodlivosti vyplývajúce z Ježišovho posolstva o Božom kráľovstve. Publikoval knihu s touto problematikou, ktorá bola preložená do francúzštiny, nemčiny a češtiny. Bol členom vatikánskych komisií pre ekumenický dialóg s protestantskými cirkvami a gréckou pravoslávnu cirkvou. Vo Švajčiarsku tiež pôsobil v komisiách pre dialóg s týmito cirkvami, ale aj pre dialóg so židovskými komunitami, organizovanými švajčiarskou biskupskou konferenciou. V súčasnosti pripravuje svoj druhý komentár k Matúšovmu evanjeliu a k výrokom prameňa Q.

Povolanie a formácia Petra v evanjeliu podľa Lukáša**Abstract**

In this article I will investigate the vocation and the formation of the apostle Peter. According to this study Peter's life can be divided into three parts: Peter-fisherman, Peter-disciple, Peter-the head of the first church. I will shortly discuss the most important moments of Peter's life and the turning points of his formation.

Keywords: vocation, formation, the first church, the head of the church

Povolanie apoštolov je dôležitou témou tak v synoptických evanjeliách, ako aj v Jánovom evanjeliu. Téma povolania zachytáva tajomstvo vyvolenia človeka pre misiu, ktorú si žiadny človek nemôže sám udeliť. Preto povolanie apoštolov, a zvlášť Petrovo, sa stalo privilegovanou témou v každom evanjeliu, keďže opisuje nielen povolanie, ktoré sa udialo počas Ježišovho verejného účinkovania, ale predstavuje paradigmu každého ľudského povolania. Všetci štyria evanjelisti ju však spracúvajú osobitným spôsobom. Preto môžeme hovoriť o povolaní apoštolov u Marka, Matúša, Lukáša a Jána. Každý evanjelista vkladá tému povolania do kontextu svojej teológie.¹ V tomto článku budeme sledovať povolanie Petra v Lukášovom evanjeliu (Lk 4,38-39; 5,1-11; 6,12-16; 8,40-56; 9,20-25.28-33; 18,18-30; 22,62; 24,12.34).

Povolanie Petra sa u Lukáša chronologicky udeje podľa inej naratívnej schémy ako v ostatných evanjeliách; tak napr. u Matúša je Peter vyvolený hneď na začiatku Ježišovho učenia (Mt 4,18), zatiaľ čo Lukáš opisuje vyvolenie Dvanástich až po dvoch kapitolách o Ježišovej misionárskej činnosti v Galilei. Ďalej Lukáš nespomína Andrejovo sprostredkovanie (porov. Jn 1,41-42). Rozdiel je aj v uzdravení Šimonovej svokry. U Lukáša je tento príbeh uvedený ako prvé stretnutie Petra s Ježišom, zatiaľ čo u Matúša až po vyvolení za

¹ G. Klein, "Die Berufung des Petrus," ZNW 58 (1967).

učeníkov.² Niektorí exegeti v snahe skoordinať Matúšovo a Lukášovo evanjelium navrhujú, že Ježiš najskôr povolal Petra za učeníka (Mt 4, 18 - 20), avšak Peter sa vrátil k svojmu pôvodnému povolaniu a rodine. Až keď ho Ježiš povolal druhý krát, Peter sa stal skutočným učeníkom (Lk 5).³ Takéto koordinovanie, ktoré sa nachádza vo väčšine biblických slovníkov, však narúša Lukášovu teológiu.⁴ Viacerí exegeti ukázali, že chronológia udalostí v jednotlivých evanjeliách je podriadená teologickej perspektíve daného evanjelistu, a podobné koordinácie, hoci v dobrej snahe zrekonštruovať historický sled udalostí, stavajú do úzadia teológiu, podľa ktorej sú organizované jednotlivé udalosti, vrátane povolania Petra.⁵ Preto sa v nasledujúcich analýzach nebudeme usilovať o násilnú koordináciu udalostí, ale poukážeme na jedinečnosť Lukášovej teológie, v logike ktorej evanjelista usporiadal udalosti Ježišovho života, vrátane opisu Petrovho povolania.

Z toho vyplýva, že prvým rozdielom medzi Lukášovým a ostatnými evanjeliami je začiatok Petrovho povolania. V Lukášovom evanjeliu samotnému povolaniu apoštolov (Lk 6,14; porov. Mt 4,18-22) predchádzajú dve stretnutia s Ježišom, ktoré stavajú Petrovo povolanie do iného svetla. V Lukášovej zbierke sa Petrovo povolanie nekončí zjavením zmŕtvychvstalého Krista v Lk 24,12.24, ale nadobúda nový rozmer v Skutkoch apoštolov. Ak Petrovo povolanie študujeme aj v kontexte Skutkov apoštolov, po stretnutí so zmŕtvychvstalým Ježišom Peter preberá v prvotnej Cirkvi špecifickú funkciu. Z tohto pohľadu je možné rozdeliť Petrovo povolanie do troch etáp: rybár, apoštol v Ježišovej formácii, apoštol v tvrdej realite života. V nasledujúcich odsekoch sa budeme

² Lukášov opis uzdravenia je rozdielny od Markovho opisu; porov. F. Bovon, *Luke 1 : A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), 163.

³ J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX) : Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 2008), 560.

⁴ S. O. Abogunrin, "The Three Variant Accounts of Peter's Call: A Critical and Theological Examination of the Texts," *NTS* 31 (1985): 587-602.

⁵ Okrem štúdií vzťahujúcich sa na Lukášovu teológiu, ktoré sa nachádzajú vo väčšine komentárov, si dovoľujeme predstaviť aspoň niektoré najdôležitejšie diela o Lukášovej teológii: G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca : Aspetti Teologici* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1992), H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München: Kaiser, 1965) a J. B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: University Press, 1995).

zvlášť venovať Lukášovmu evanjeliu, a teda hlavne prvým dvom etapám Petrovej formácie a povolania.⁶

Peter – Rybár

V tejto prvej etape Peter nie je ešte Ježišovým učeníkom. Skôr ako sa Peter stane jedným z vyvolených, stretáva sa s Ježišom dvakrát, prvýkrát ako otec domu a druhýkrát ako rybár.

Prvé stretnutie s Ježišom v Kafarnaume (Lk 4,38-39)

Peter je v tejto stati predstavený ako Šimon.⁷ Zvláštnosťou Lukášovho opisu je, že meno Peter ide paralelne s menom Šimon. Pre Lukášovu teológiu meno Šimon nie je starým menom (Lk 4,38; 5,3-10), ktoré má byť zanechané. Petrovi zostáva aj po opustení predchádzajúceho spôsobu života (porov. Lk 6,14-15). Dokonca aj sám Ježiš, ktorý bol zodpovedný za zmenu Šimonovho mena, používa naďalej obe (Lk 22,31.34) a týmto menom Petra oslovujú jeho spoluúčeníci aj po zmŕtvychvstání (Lk 23,34). Aj z pohľadu záverečnej redakcie Lukášovho evanjelia sú potrebné obe mená, aby čitateľ mohol mať plný obraz Petra.

V tejto stati sa nachádza len meno Šimon. Meno je odvodené od hebrejského slova שמע (*šm'*)⁸, čo znamená „počúvať“, „porozumieť, vypočuť“, ale aj „prijatť a následne poslúchať a nasledovať“⁹. Tak je v mene Šimon zakódovaná Petrova charakteristika: je to človek, ktorý počúva, ktorý sa snaží porozumieť, ktorý bojuje s prijatím toho, čo počúva, a ktorý chce nasledovať to, čo počúva. Táto charakteristika Petra sa tiahne celým Lukášovým evanjeliom a v Skutkoch apoštolov vyúsťuje do obrazu Petra – nasledovníka Krista. Preto nemôžeme

⁶ Osobe Petra bolo zasvätených viacero štúdií, medzi nimi sú najdôležitejšie W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1972) a R. E. Brown et al., *Peter in the New Testament : A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (New York: Augsburg Publishing House, 1973).

⁷ Táto stať je vložená do širšieho celku, ktorý predstavuje ohlasovanie evanjelia v Kafarnaume (4,31-44); porov. J. B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1997), 220.

⁸ Meno Šimon je skrátaná forma la שמע יה בלא שמע; porov. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 426.

⁹ HALOT, 1998.

tvrdiť, že Lukáš chcel nahradiť staré meno novým. Peter vždy zostal Šimonom, ktorý počúval a bojoval s prijatím počutého.

Druhou charakteristikou Petra v tejto stati je výraz „Šimonov dom“ (ἡ οἰκία Σίμωνος), čo je grécky ekvivalent hebrejského termínu „dom“ (בַּיִת). V Mk 1,29 nájdeme, že Ježiš vošiel do Šimonovho a Andrejovho domu. Postavenie Šimona na prvé miesto a vylúčenie Andreja v Mt 8,14 a Lk 4,38 naznačuje, že Šimon bol starší a bol *pater familias*. Tento termín predstavuje sociologickú charakteristiku Šimona. Je otcom domu a má plnú zodpovednosť za členov svojho domu. V bežnom prípade to znamenalo mať jednu alebo viac manželiek, deti a niekedy aj služobníctvo. V závislosti od ekonomického postavenia otca domu mohli do jeho právomoci patriť aj synovci, vnuci a mladší bratia s rodinami.¹⁰ Archeologické vykopávky v Kafarnaume odhalili obývacie priestory, ktoré boli identifikované s Petrovým domom. Vykopávky pod vedením A. Gassiho odkryli na tomto mieste tri vrstvy: najvyššiu vrstvu predstavuje osemuholníkový kostol z 5. stor., pod ním sa nachádza *domus ecclesia* zo 4. stor. a pod ním je malý dom z 2. stor. pred Kr. Nálezy hlinených lúčok potvrdzujú, že dom bol obývaný aj v rímskom období. Tento dom je s najväčšou pravdepodobnosťou domom sv. Petra. Izby boli rozdelené do dvoch celkov obklopených dvoma dvormi. Petrov dom bol typickým židovským domom, aké sa vykopali aj v iných častiach Kafarnauma, datované do obdobia medzi 1. stor. pred Kr. a 1. stor. po Kr. Vystavali ich z čierneho bazaltu, ktorý sa ťažil vo východnej Galilei a južnom Goláne. Domy boli zoskupené do menších komplexov a obsahovali obytné a skladové priestory postavené okolo dvora a ohradené väčšinou kamenným múrom. Obytné domy mali malé okná, cez ktoré prúdil vzduch. Do dvora sa vchádzalo úzkou bránou, čím sa oddeľoval vnútorný priestor od ulice. Podľa spoločenskej tradície tohto obdobia v nich žili príslušníci rozšírenej rodiny. Vo dvoroch domov, kde sa sústreďoval život celej rodiny, sa našli nástroje, ktoré poukazovali na náplň dňa kafarnaumskej rodiny,

¹⁰ Pre štúdie o patriarchálnej štruktúre v staroveku porov. napr. J. D. Shloen, *The House of the Father as Fact and Symbol : Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2001) a P. Dubovský „Štruktúra patriarchálnej rodiny v Starom Zákone a jej vplyv na nerozlučnosť manželstva“ in *Rodina v súčasnom svete* (Bratislava: TF TU, 2006): 9-18.

ako *tabun* pece¹¹, rybárske háčiky, kamene používané na drvenie zrna, preše a závažia potrebné pri tkaní látok. V domoch sa našla bežná keramika pre toto obdobie, ako napr. neozdobené hlinené lampy a hlinené a kamenné nádoby. Hlinené nádoby boli vytvarované ručne alebo na pomalom hrnčiarskom kruhu. Medzi hlinenou keramikou sa nenašli typy, ktoré by boli importované z iných oblastí. Nenašla sa ani keramika, ktorá by bola znakom vyššieho spôsobu života, ako napr. jemná hlinená keramika, vínne nádoby z dovozu, dekorované nádoby, *unguentaria*, jednoduché šperky, ba ani sklené nádoby. Z pôdorysu vykopaných domov nemožno usúdiť, že by v Kafarnaume bývali zámožnejší obyvatelia. Pri vykopávkach sa nenašiel ani jeden bazén pre ošišťovací kúpeľ (*miqve*). Tým možno povedať, že obyvatelia Kafarnauma patrili k relatívne jednoduchej vrstve obyvateľstva, ako to potvrdzujú aj archeologické nálezy v domoch a dvoroch. Tak ako v Kafarnaume, ani v iných izraelských dedinách sa podobné bazény nenašli. Z absencie týchto bazénov preto nemožno odvodiť, že Peter a jeho rodina boli nepraktizujúcimi židmi, navyše ak berieme do úvahy, že voda v Galilejskom jazere bola vhodná pre rituálne ošišťovanie (porov. Lv 15,13).¹²

V Petrovom prípade sa spomína jeho svokra. Nebolo bežným zvykom, že svokra bývala spolu s nevestou, lebo nevesta zvyčajne nasledovala svojho manžela, a nie manžel nevestu. Prípad „ísť za zaťu“ nebol bežným zvykom. V tomto kontexte, ak mal Peter vo svojom dome svokru, znamenalo to, že jej rodina pravdepodobne nebola schopná postarať sa o ňu, a preto prešla do Šimonovho domu.¹³ Je možné, že horúčka, spomínaná v tejto stati, bola jedným z dôvodov.

Táto stručná stať opisuje dve charakteristické Šimonove črty, skôr ako sa stal Ježišovým učeníkom. V prvom rade je to meno Šimon, pomocou ktorého Lukáš vyobrazuje Petra ako muža, ktorý počúva a zápasí s tým, čo počuje. Šimon vidí uzdravenie svojej svokry, ale zázrak nezmení jeho život. Po tomto uzdravení

¹¹ V Izraeli existovali a doteraz existujú medzi Arabmi dva typy pecí: *tabun* a *tannur*. *Tabun* pec bola urobená z hlíny. Palivo sa dávalo zvonku a bol ním často vyschnutý hnoj. *Tannur* bol často vyhlbený v zemi, palivo bolo vo vnútri a chlieb sa piekol na vnútorných stenách.

¹² J. L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-Examination of the Evidence* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002), 158-60.

¹³ Je tiež možné, že Petrova svokra nemala synov, ktorí by sa o ňu mohli postarať, a tak starostlivosť o jej zabezpečenie prešla na Petra; porov. Green, *The Gospel of Luke*, 225.

Šimon zostáva pri svojej pôvodnej činnosti a nestáva sa Ježišovým učeníkom. Tento rozmer odstupe od Ježiša je vyjadrený aj slovesom „prosia“. O uzdravenie prosia „oni“, a nie Šimon. Šimon je iba pasívnym pozorovateľom. V celej stati neprehovorí s Ježišom ani jedno slovo. Z naratívneho hľadiska je Šimon vykreslený ako chladný a nestranný hrdina, ktorého sa uzdravenie navonok zvlášť nedotklo.

Druhou Šimonovou charakteristikou je jeho sociologické zaradenie – otec domu. Patrí medzi chudobnejšie vrstvy v Izraeli, ktoré sa riadia tradičným patriarchálnym usporiadaním rodiny. Šimon ako otec domu prekračuje bežné povinnosti starostlivosti o svoj dom a neváha prijať pod svoju ochranu aj matku svojej manželky, ktorá bežne patrila pod iným dom – dom Petrovho svokra.

Druhé stretnutie s Ježišom (Lk 5,1-11)

Pri druhom stretnutí s Ježišom sa Peter stáva aktívnym protagonistom deja. Pre pochopenie Lukášovho vykreslenia Petra bude dôležité objasniť niektoré kľúčové termíny tejto state.

Staf začína naratívnym úvodom, v ktorom sú predstavení hlavní protagonisti deja: dav, rybári – medzi nimi aj Peter – a nakoniec Ježiš. Aktivita davu je charakterizovaná výrazom „dav sa tlačil naňho“ (τὸν ὄχλον ἐπικέεισθαι αὐτῷ). Sloveso „tlačiť sa“ vyjadruje fyzický kontakt, kontakt s povrchom predmetu alebo aj ľahnutie si na niečo. Sloveso sa často používa aj v prenesenom význame ako „naliehavo nástojiť, nútiť“¹⁴. Lukáš vo svojom evanjeliu používa toto sloveso dvakrát. V oboch prípadoch vyjadruje postoj davu. V prvom prípade sa dav vrhá na Ježiša a v druhom prípade na Piláta, aby dal Ježiša ukrižovať (Lk 23,23).¹⁵ Táto zmena postoja, zachytená tým istým slovesom, poukazuje na nestálosť postoja davu.¹⁶ Peter nie je zaradený do tejto skupiny a stojí mimo davu, ktorý sa s nadšením vrhá na Ježiša.

Cieľom zhromaždenia bolo počúvať Božie slovo (ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Vo verši 5,5 je znovu použitý termín „slovo“, no v gréčtine má inú formu (ῥῆμα).

¹⁴ BDAG, 294.

¹⁵ Kolektívny hrdina v oboch častiach je označený rovnakým menom: dav. Hoci v skutočnosti mohlo ísť o dve rozdielne skupiny ľudí, z pohľadu naratívnej analýzy sú označené rovnakým menom, a tak autor prepája Lk 5,1 a 23,23 a následne ukazuje, ako sa mení postoj davu k Ježišovi.

¹⁶ Green, *The Gospel of Luke*, 344.

Pomocou týchto termínov sa vytvára intertextuálne prepojenie medzi touto staťou a textami o stvorení (Gn 1). Svet a chaos počúva na Božie slovo, Božie slovo vládne nad rybami vôd a nakoniec Božie slovo volá k životu človeka. Tento motív sa nachádza aj v tejto Lukášovej stati: dav prichádza, aby počúval Božie slovo, Ježišovo slovo vládne nad rybami a nakoniec Ježišovo slovo dáva človekovi nové poslanie. Postoj davu – počúvať slovo Božie – je zakódovaný aj v Šimonovom mene. Petrovo meno Šimon charakterizuje jeho citlivosť na Božie slovo. Celá stať je o sile Ježišovho slova, ktorú Peter postupne odhaľuje a toto slovo nasleduje.

Lukáš predstavuje Petra ako jedného z rybárov, ktorí „prali siete“ (ἐπλυνον τὰ δίκτυα). Voľba slovesa „prať“ (πλύνω) poukazuje na ďalšiu charakteristiku Petra. Tento termín sa v gréčtine používa v dvoch významoch: znamená bežné čistenie vodou, ale často sa používa aj v kultovom kontexte ako spôsob očisťovania. V Novom zákone sa používa len v prenesenom význame (Zjv 7,14; 22,14).¹⁷ Lukáš tak predstavuje Petra ako človeka vykonávajúceho fyzickú aktivitu, ktorej význam môže presahovať fyzické čistenie sietí.

Autor necháva čitateľa kontemplovať obraz davu dychtiaceho po Ježišom slove, rybárov, ktorí si konajú svoju prácu, a nakoniec Ježiša, ktorý sedí a učí. Lukáš nedáva do jeho úst nijaké z podobenstiev a čitateľ nevie, čo Ježiš učil zástupy. Prvé Ježišove slová tejto state sa obracajú priamo na Petra: „zatiehni na hlbinu“ (ἐπιανάγαγε εἰς τὸ βάθος). Sloveso „zatiehnúť“ je to isté, ktoré je použité aj pre prvú aktivitu: „aby odrazil od brehu“. Peter má tak urobiť to, čo už raz urobil pre Ježiša; teraz on sám sa má odraziť od brehu.

Slovo „hlbina“ (βάθος) sa najčastejšie používa v súvislosti s vodami. Je to miesto, kde človek môže uviaznuť (Ž 68,3.15) alebo sa ukryť, kam ľudské oko neprenikne, iba Božie (Am 9,3). V tomto kontexte Ježiš dokazuje svoju božskosť, tým že dokáže preniknúť a ovládať nielen vody, ale aj hlbiny.

Výsledkom zázračného rybolovu je úžas, ktorý Petra zachváti (θάμβος) a môže znamenať aj „hrôzu“. Presne ten istý účinok mal na okolostojacich aj prvý Ježišov zázrak (Lk 4,36). Peter, ktorý mal doteraz od davu odstup, náhle nadobúda ten istý postoj voči Ježišovi ako dav, od ktorého sa predtým dištancoval.

¹⁷ BDAG, 674.

Po úžase z preplnených sietí sa Ježiš opäť obracia na Petra slovami: „odteraz budeš loviť ľudí“ (ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν). Sloveso ζωγρέω v klasickej gréčtine znamená „loviť, chytať“ živé obete, tak zvieratá, ako aj ľudia.¹⁸ No v Septuaginte sa tento výraz používa na preklad hebrejského slovesa חיה vo forme hifil a raz vo forme piel (Nm 31,15,18; Dt 20,16; Joz 6,25; 9,20; 2 Sam 8,2; 2 Krn 25,12), kde označuje ponechanie nažive tých, ktorí boli z rôznych dôvodov určení na vyhubenie¹⁹. Ak tento termín použijeme ako starozákonné pozadie Petrovho povolania, potom má dva rozmery. Na jednej strane Ježiš nadväzuje na tému lovu a chytania rýb, na druhej strane tento výraz označuje Petrovo poslanie stať sa človekom, ktorý sprostredkúva život ľuďom predurčeným na vyhubenie.²⁰ Preto je možné tento výraz preložiť aj ako „odteraz budeš tým, kto necháva ľudí nažive“.

Táto stať predstavuje Petrov prvý dialóg s Ježišom. Peter je na začiatku predstavený ako človek, ktorý sa venuje svojej profesii a nenecháva sa strhnúť davom. Venuje sa svojej práci, ktorou musí ako otec domu zabezpečiť svoj dom – rodinu – a nechce byť časťou davu, ktorého emócie sa rýchlo menia.

Ježiš preberá tento Petrov postoj. Aj on sa oddelí sa od davu, no na rozdiel od Petra ho vyučuje. Keď Ježiš skončí, žiada od Petra len to, čo vie robiť: odraziť loďku a potom aj seba od brehu, priviesť loďku na hlbinu, spustiť siete a chytať ryby. Keď to Peter robí, prechádza hlbokým vnútorným prerodom, ktorý možno vidieť aj na menách, čo dáva Ježišovi. Najskôr ho nazýva učiteľ a potom PÁN.²¹ Je to prvé Petrovo vyznanie, a vôbec u Lukáša prvé vyznanie človeka, ktorý rozpozna v tomto kazateľovi PÁNA.²² Tento prerod však stavia Petra pred otázku jeho ľudskej hriechnosti (Lk 5,8). Na toto Petrovo vyznanie Ježiš odpovedá: „neboj sa“. Jeho nová misia opäť nadväzuje na to, čo Peter vie robiť: loviť ryby. Ako doteraz lovil ryby, tak odteraz bude loviť ľudí. No táto misia dostáva u Lukáša nový rozmer: tak ako hriechny Peter ostal nažive stojac zoči-voči PÁNOVI, aj on má nechávať ľudí nažive.

¹⁸ H. G. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 758.

¹⁹ J. Lust – E. Ezrikel – K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), 262.

²⁰ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 568.

²¹ Toto slovo v gréčtine bolo prepisom tetragramu, t. j. Božieho mena, a bežne sa používa pre označenie vzkrieseného Krista; porov. *ibid.*, 200.

²² Prvé vyznanie zaznieva z úst Alžbety, ktorá nazýva Máriu „matka môjho PÁNA“ (Lk 1,43).

Dialóg zachytáva dynamiku ľudského povolania. Najskôr sa človek dotkne tajomstva Boha, ktoré v ňom vyvolá obavu, niekedy až strach. Tento strach je podmienený ľudskou slabosťou a hriešnosťou. Človek stojaci zoči-voči Božej sile a svätosti sa cíti byť hriešnikom, ktorý môže byť ako Izraeliti zahubený, a preto nechce, aby s ním Boh komunikoval (Ex 24). No skutočné povolanie musí zachytiť v tejto spleti pocitov aj odpoveď: „neboj sa“ (porov. Iz 43). Až potom nasleduje misia, ktorá premieňa „chytanie rýb“ na „nechávanie nažive“.

Tretie stretnutie s Ježišom (Lk 6,12-16)

V predchádzajúcej stati Ježiš zanechal Petra s novou misiou. No nevieme, čo sa s ním dialo. V tejto stati sa už Peter spomína ako prvý v zozname učeníkov, ktorých Ježiš nazval apoštolmi.²³

Termín apoštol ἀπόστολος v novozákonnej gréčtine označuje toho, ktorý je alebo má byť poslaný vykonať určitú vec alebo oznámiť niečo. V takomto zmysle sa tento termín v helenistickej gréčtine používa len zriedkavo, zvyčajne označoval dekrét, ktorým sa dovoľovalo vplávať do prístavu, alebo vyplávať z neho. Bol to oficiálny dokument, ktorý autorizoval vykonávanie určitej činnosti. Len zriedkavo označoval osobu alebo skupinu osôb, ktoré dostali schválenie na vykonávanie činnosti vyžadujúcej si špeciálnu autorizáciu. Tento menej bežný význam bol prebraný do novozákonnej gréčtiny, a tak apoštol bol ekvivalentom vyslanca, delegáta, posla.²⁴ Nazvať učeníkov apoštolmi v spomínanom kontexte znamená, že Ježiš autorizuje túto skupinu na vykonanie určitej činnosti, ktorou je v tomto prípade ohlasovanie Božieho kráľovstva.²⁵

Po predstavenom úvode Lukáš vymenúva apoštolov. Ako prvý v poradí je Šimon, „ktorého nazval Peter“ (Lk 6,14).²⁶ Aj v prezentovaní zoznamu učeníkov možno vidieť rozdielne pohľady synoptikov. Pre Matúša je Šimon „zvaný Peter“ (Mt 10,2) a Ježiš na etymológii slova Peter potom buduje prirovnanie ku skale, na ktorej vystaví svoju Cirkev (Mt 16,18). Lukáš však v tejto stati používa dvakrát to isté sloveso „nazval“ (ὠνόμασεν), a tak dáva do paralely, že

²³ Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, 82-94.

²⁴ BDAG, 99.

²⁵ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 617.

²⁶ J. A. Fitzmyer, "Aramaic Kephá' and Peter's Name in the New Testament," in *Text and Interpretation: Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, ed. R. Best and R. R. Wilson (Cambridge: University Press, 1979), 121-32.

učenikov nazval apoštolmi a Šimona Petrom. Meno Peter sa objavilo už v predchádzajúcej stati, no v tomto kontexte je v paralele s jeho novým titulom – apoštol. Zachovanie oboch mien, Šimon a Peter, poukazuje, že funkcia apoštola spojená s menom Peter nezotiera funkciu otca domu, rybára a človeka, ktorý počúva, čo sa spája s menom Šimon.

Posledná stať, v ktorej vystupuje Peter-rybár, končí formálnym vyvolením Dvanástich. Po povolaní Léviho a ďalších dvoch zázrakoch Ježiš menuje dvanástich apoštolov. Samotnému vyvoleniu predchádza celonočná modlitba. Takýmto úvodom Lukáš zdôrazňuje, že tento Ježišov krok predchádzalo jeho spojenie s otcom. Vyvolenie teda nie je len náhodnou záležitosťou, ale výsledkom modlitby, ktorá podobne sprevádzala dôležité momenty Ježišovho života (porov. Lk 3,21; 9,18; 22,40-46). V prípade Petra, ktorý je na prvom mieste, sa podčiarkuje jeho prechod z učeníka na apoštola.²⁷ V tomto novom vyvolení je Peter úplne pasívny. Možno hovoriť o určitom type autorizovania pre misiu. Prvé povolanie v Lk 5 bolo osobné stretnutie s Ježišom, teraz je tu ďalší stupeň vyvolenia zo strany Ježiša. V tomto momente Peter nie je len povolaný, ale aj autorizovaný pre novú misiu.

V Ježišovej škole

Od momentu formálneho zaradenia do skupiny učeníkov sa zásadne mení štýl Petrovho života. Odteraz sprevádza Ježiša a prebieha jeho formácia za apoštola. Obrazne môžeme toto obdobie Petrovho života prirovnať ku škole, v ktorej bol Peter vystavený priamemu kontaktu s Ježišom. Základným aspektom tejto školy je byť s Ježišom.²⁸

Petrova verzus Ježišova logika (Lk 8,40-56)

Táto stať obsahuje dva príbehy.²⁹ Prvý príbeh opisuje uzdravenie dcéry predstaveného synagógy a tvorí rámec state. Do tohto príbehu je vsunutý príbeh o uzdravení ženy, ktorá dvanásť rokov trpela na krvotok. V druhom príbehu je hlavným protagonistom opäť dav, ktorý sa tlačí na Ježiša (συνέπιπλον

²⁷ Prvé povolanie nepredstavovalo povolanie stať sa apoštolom, skôr úlohu sprostredkovateľa; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, 568.

²⁸ Bovon, *Luke 1 : A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, 209.

²⁹ Pomocou techniky preplietania dejov Lukáš rozvíja paralelne dve dejové línie; Green, *The Gospel of Luke*, 343.

αὐτόν; Lk 8,42). Prvotný význam tohto slovesa je „dusiť“: podobne ako burina udúša iné rastliny tým, že ich odreže od svetla a živín. Tento obraz predstavuje naratívny úvod do príbehu o uzdravení ženy. Jadrom príbehu však nie je uzdravenie, ale Ježišova otázka: „Kto sa ma dotkol?“ Peter preberá iniciatívu a v jeho odpovedi možno rozpoznať istú výčitku. Celá stať je tak centralizovaná okolo slovies fyzického dotyku (tlačiť sa a dotknúť sa).³⁰

Sloveso „dotknúť sa“ je bežne chápané v zmysle „prísť do fyzického kontaktu“, ktorý mohol byť náhodný alebo chcený. V tomto zmysle Peter chápe Ježišovu otázku. No v Septuaginte má toto sloveso širší význam. Mohlo označovať pohlavný styk (Gn 20,4) a v prenesenom význame malo aj kultový význam. Dotykom sa človek mohol znečistiť (Lv 5,2-3; 7,21; 11,24-39). Dotyk bol tiež znakom zasvätenia; tak človek, ktorý sa dotkol posvätnej obety, bol zasvätený (Lv 6,10-12.20). Podobne to platilo aj o dotyku oltára a posvätných náradí (Ex 29,37; 30,29). Dotyk mohol znamenať prekročenie hraníc, ktoré určil sám Boh a v tomto prípade to mohlo mať vážne dôsledky. Tak Eva tvrdí, že im bolo zakázané dotýkať sa stromu (Gn 3,3), Izraeliti mali zakázané dotknúť sa vrchu zjavenia (Ex 19,12-13) alebo svätyne (Nm 3,38), lebo inak by sa ich mohol dotknúť Boží hnev. V tomto zmysle dotyk vyjadroval kontakt s nadprirodzenou silou, ktorá mohla človeka zachrániť alebo zahubiť.

Rozdielne chápanie termínu „dotknúť sa“ je jadrom Petrovej výčitky, ktorá v skutočnosti predstavuje prvú Petrovu konfrontáciu s Ježišom. Petrovo pozadie otca domu a rybára si vyžadovalo pragmatickú logiku. Keď je tam veľa ľudí, ktorí ho priam udúšajú, potom je prirodzené, že sa ho títo ľudia aj dotýkajú. Ako sa potom Ježiš môže pýtať, kto sa ho dotkol? Ako to chce Ježiš zistiť, keď sa ho dotýkali desiatky rúk? Ježišova logika je však iného typu. Tu nejde o dotyk, akým sa ho dotýkal dav. Ide o dotyk, znamenajúci uzdravenie z choroby, ktorú nijaký lekár nedokázal vyliečiť.

Naša stať je tak vybudovaná na rozdielnom chápaní dotyku. Na jednej strane stojí bázeň ženy, ktorá sa ide dotknúť Ježiša, aby ju tento dotyk uzdravil, na druhej strane stojí pragmatickosť Petra, chápaného dotyk ako jednoduchý fyzický kontakt. Toto stretnutie učí Petra opustiť pragmatickú logiku, na ktorú bol zvyknutý, a dať priestor novej logike, v tomto prípade novému významu

³⁰ V. K. Robinson, "The Woman Who Touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of the Synoptic Accounts," *NTS* 33 (1987): 502-15.

dotyku. Keď Peter prijal tento nový význam dotyku, Ježiš ho berie so sebou do miestnosti, kde leží dcéra predstaveného synagógy, a dovoľuje mu byť svedkom ďalšieho typu dotyku, ktorý v tomto prípade dáva život mŕtvemu dievčaťu.

Petrov teologický rast (Lk 9,20-25)

V tituloch, ktoré ľudia priradujú Ježišovi, možno vidieť, ako si jednotlivci stvárnajú svoje vlastné chápanie o Bohu, ako si vysvetľujú, čo je najdôležitejšie na Ježišovi a jeho misii, a ako si spájajú tradíciu, ktorá im bola odovzdaná, s osobou Ježiša. Jednotlivé vyznania odzrkadľujú teológiu a život človeka, dávajúcemu Ježišovi titul.

Používaním kristologických titulov Lukáš poukazuje na postupné dozrievanie Petrovho chápania Ježiša a jeho misie. Prvý titul, ktorý Peter dáva Ježišovi, je „učiteľ“. Tento titul odzrkadľoval Petrovo chápanie Ježiša ako učiteľa, ktorý sa venuje davu a vyučuje ho. Po zázračnom rybolove sa Petrovo chápanie mení a dáva Ježišovi titul „PÁN“, t. j. Boh, ktorý vládne nad rybami vôd, podobne ako v Gn 1. Peter v tejto stati opäť preberá iniciatívu a odpovedá na otázku, ktorá bola položená všetkým apoštolom (Lk 8,20), a dáva Ježišovi nový titul „Boží mesiáš“, dosl. „za pomazaného Bohom“, (subjektový genitív) alebo „za pomazaného pre službu Bohu“ (objektový genitív)³¹.

Ježišova otázka má dva rozmary: to, čo hovoria o Ježišovi ľudia a jeho učeníci, a to, čo hovorí o sebe on. Ľudia ho považujú za Jána Krstiteľa, Eliáša, proroka a mesiáša. No Ježiš, keď hovorí o sebe, používa iný pojem: Syn človeka. Netvrdí, že Petrovo vyznanie je zlé, ale ukazuje, že termín „mesiáš“ musí byť interpretovaný ako „syn človeka“ u proroka Daniela (Dn 7). Tento pojem je potom vysvetlený z pohľadu trpiaceho služobníka, ako ho chápe prorok Izaiáš (Iz 52,13 – 53,12).

Adekvátne k hĺbke Petrovho chápania Ježiša prichádza aj kvalita Petrovho nasledovania. Peter, ktorý chápal Ježiša ako učiteľa, bol pozvaný, aby dôveroval Ježišovmu slovu. Peter, ktorý nazýval Ježiša PÁNOM, bol pozvaný, aby sa stal spoluúčastníkom PÁNOVEJ misie: loviť ľudí a dávať život. Peter, ktorý vyznáva, že Ježiš je Boží mesiáš, a následne sa dozvie, že mesiášsky

³¹ Pre význam tohto termínu porov. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, 96-103, Fitzmyer, "Aramaic Kephá' and Peter's Name in the New Testament," 775.

rozmer sa chápe v zmysle Izaiášovho trpiaceho služobníka, je pozvaný, aby položil svoj vlastný život, tak ako ho chce položiť Ježiš (Lk 9,21-27).

Peter mystik alebo stavač stánkov (Lk 9,28-33)

Hneď po Petrovom vyznaní nasleduje v Lukášovom evanjeliu stať o premení na vrchu. Zjavenie na vrchu nadväzuje na dve najväčšie starozákonné teofánie: na zjavenie Izraelitom na vrchu Sinaj, opísané v Ex 19-24, a na zjavenie Eliášovi na vrchu Horeb v 1 Kr 19.³² Tieto dve zjavenia konštituovali dva piliere Izraela. V prvom zjavení bola Izraelitom daná Tóra skrze Mojžiša a v druhom sa Boh zjavil v šume jemného vánku ako ten, ktorý posilňuje a potvrdzuje Eliášovu misiu. Traja učeníci majú, podobne ako Mojžiš a Eliáš, možnosť byť svedkami novej formy Božieho zjavenia, ktoré v sebe zahrňa zjavenie Mojžišovi a Eliášovi. V tomto zjavení Ježišov odev zažiaril bielobou (ἐξαστράπτων). Tento pojem má v sebe dva rozmery: vyžarovanie intenzívneho svetla ako pri blesku a strach naháňajúce blesky, ktorých ničivá sila je mimo ľudskej kontroly (porov. Ex 19). Koreň tohto slovesa je použitý pri opise zmŕtvychvstania (podobnosť sloviac pre opis žiarivého svetla v Lk 9,29 a 24,4) a vystúpenia do neba (porov. termín „biely“ v Lk 9,29 a Sk 1,10). Zjavenie na vrchu tak odhaľuje nový rozmer Ježišovho života: spojenie s Otcom, ktorý ho vzkriesi z mŕtvych a ku ktorému sa Ježiš nakoniec vráti.

Lukáš, na rozdiel od Mt 17,1-8 a Mk 9,2-8, uvádza, že učeníkov premohol spánok. Podobne učeníci zaspia pri ďalšom dôležitom momente Ježišovho života – počas agónie v Getsemanskej záhrade (Lk 22,45). Lukáš tak poukazuje na určitú iróniu. Budúca hlava Cirkvi prespí dva najdôležitejšie momenty Ježišovho života: moment zjavenia Ježišovej identity a vzťahu s Otcom, ako aj chvíle Ježišovej agónie a hlbokého vnútorného zápasu.

Keď sa Peter preberie, opäť preberá iniciatívu a vychádza s návrhom postaviť tri stánky.³³ Lukáš opäť používa iróniu, stavajúc do protikladu mystický moment premenenia, ktorý sa má kontemplovať v bázni, ako to robil Eliáš, a na

³² Pre obraz proroka Eliáša v Lukášovom evanjeliu pozri J. Rindoš, *He of Whom It Is Written : John the Baptist and Elijah in Luke* (Frankfurt am Main, Oxford, Wien: Peter Lang, 2010).

³³ Stánky v tomto prípade môžu označovať spojenie so Sviatkom stánkov (porov. Nm 29,12-34; Lv 23,34-36; Dt 16,13-17).

druhej strane Petrovo stávanie stánkov. V tom najhlbšom momente Ježišovho života, keď odhaľuje svoju nadprirodzenú identitu, chce Peter stavať stánky. Lukáš tak necháva Petra prejsť cez ďalší stupeň Ježišovej školy. Kontemplácia zjavenia stojí v protiklade s aktivitou. Ak sa Peter má stať Ježišovým učeníkom, musí sa zobudiť a učiť kontemplanovať momenty, v ktorých Ježiš odhaľuje svoju identitu. Inými slovami, musí sa stávať mystikom.

Prenikanie do tajomstiev

Od verša 9,51 nastáva v Lukášovom evanjeliu zvrat a od tohto momentu Ježiš putuje do Jeruzalema (porov. 9,31).³⁴ V tejto časti evanjelia sa dominantným stáva Ježišovo učenie, na rozdiel od predchádzajúcej časti, kde dôležitú úlohu zohrávali zázraky. V téme formácie Petra ako apoštola sa tento rozmer explicitne prejaví v Lk 12,41, kde sa Peter pýta, či toto podobenstvo je určené iba im alebo všetkým. Učenie a vysvetľovanie podobenstiev učeníkom je tak ďalším dôležitým elementom formácie Petra.

V evanjeliách možno vidieť, ako Ježiš prechádza od verejného učenia, určeného pre davy, k ponaučeniam a vysvetleniam, ktoré boli vymedzené len pre užšie skupiny učeníkov.³⁵ U Lukáša rozoznávame štyri skupiny učeníkov. Najširšou boli poslucháči nazývaní ako *ľud* alebo *dav*. K nim sa Ježiš prihovárал v podobenstvách a pred nimi robil zázraky. Títo sa po skončení zázrakov a ponaučení rozpŕchli do svojich domovov. Niektorí z nich boli len jednorazovými poslucháčmi a svedkami zázrakov. Druhú kategóriu Ježišových nasledovníkov predstavovali jeho nasledovníci v širšom slova zmysle (učeníci). U Lukáša sa táto skupina považuje za robotníkov v Pánovej vinici a dostáva moc ohlasovať evanjelium, uzdravovať a vyháňať zlých duchov (Lk 10,1-20). Tretiu kategóriu učeníkov predstavovali nasledovníci v plnom slova zmysle, t.j. Dvanásti.³⁶ Pre túto skupinu je charakteristické, že boli s Ježišom. Títo učeníci sprevádzali Ježiša na jeho misijných cestách, počúvali, ako vyučoval a boli svedkami jeho zázrakov. Na rozdiel od davu, oni ostali s ním, aj keď sa podobenstvá a zázraky skončili. Im sa dostalo vysvetlení, ktoré nepočul dav

³⁴ Green, *The Gospel of Luke*, 394.

³⁵ J. T. Carroll, *Response to the End of History : Eschatology and Situation in Luke-Acts* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), 53-58.

³⁶ V Markovom evanjeliu, na rozdiel od Lukáša, sú termíny učeníci a Dvanásti zameniteľné.

a museli sa osobne konfrontovať s Ježišom. Štvrtou skupinou učeníkov sú Peter, Jakub a Ján. V Lukášovom evanjeliu si Ježiš vyvolil týchto troch, aby boli svedkami dvoch dôležitých momentov jeho života: vzkriesenia dcéry predstaveného synagógy (Lk 8,51-56) a premenenia na vrchu (Lk 9,28-36).³⁷

Postupné selektovanie učeníkov a zasväcovanie skupiny vyvolených do tajomstiev bolo typickou črtou gnostikov. Gnostická tvorba vznikla v 4. stor. pred Kr. a hlboko ovplyvnila aj ranokresťanskú tvorbu v podobe gnostických evanjelií (2. – 3. stor. po Kr.). V tradičnom gnostickom ponímaní existovali tri typy ľudí: *hylikovia* – hmotní ľudia, nevnímaví na duchovné veci, *psychikovia* – čiastočne vnímaví a *pneumatikovia* – vnímaví na duchovné veci a zrelí pre gnózu.³⁸ Tento posledný typ musel byť oddelený od davu a zasvätený do tajomstiev. Odovzdávanie tajomstva sa odohrávalo pomocou špeciálnych rituálov a vyučovania. V tomto zmysle je zaujímavé *Markovo tajné evanjelium*, ktoré opisuje, ako Ježiš v noci vyučuje tajomstvá mládenca, ktorý bol nahý a mal na sebe len plášť, podobne ako v Lk 14,52.³⁹

Ježišov spôsob zasväcovania učeníkov do tajomstva Božieho kráľovstva u Lukáša má, na rozdiel od gnózy, formu zasväcovania do tajomstva Ježišovej osoby. Vyčlenenie dvanástich učeníkov dáva tejto skupine učeníkov možnosť prežívať s Ježišom krásu a ťažkosti misijného života a skrze vysvetľovanie pochopiť hlbší zmysel Ježišovho posolstva. Ďalší stupeň zasväcovania do tajomstva Ježišovej osoby je rezervovaný len Petrovi, Jakubovi a Jánovi. Im Ježiš v prípade vzkriesenia dcéry predstaveného synagógy Jaira odhaľuje veľkosť svojej moci. Keďže dať život človeku bolo výsadou Boha (porov. Gn 2,7), Ježiš necháva týchto troch učeníkov, aby sa stali svedkami činu, ktorý sa podobá stvoreniu človeka. Druhý rozmer zasväcovania týchto troch učeníkov do Ježišovho tajomstva má mystický charakter. Na Vrchu premenenia Ježiš necháva týchto troch učeníkov kontemponovať svoj vzťah k Otcovi a prorokom, ako aj seba samého cez svetlo, ktoré z neho vyžaruje (Lk 9,28-36). Z týchto troch len Peter je vyvolený, aby nasledoval Ježiša počas jeho utrpenia, a tak prenikal do tajomstva nielen Ježišovej, ale aj svojej vlastnej osoby (pozri ďalej).

³⁷ U ostatných synoptikov len títo traja sú svedkami Ježišovej agónie, čo nie je Lukášov prípad. Peter a Ján u Lukáša dostávajú za úlohu pripraviť poslednú večeru (Lk 22,8).

³⁸ J. Matoušek, *Gnose* (Praha: Hermann & synové, 1995), 36.

³⁹ J. A. Dus, *Proroctví a Apokalypsy : Novozákonní Apokryfy III* (Praha: Vyšehrad, 2007), 51.

Opustenie všetkého (Lk 18,18-30)

Poslednýkrát pred príchodom do Jeruzalema, keď Peter opäť preberá iniciatívu, je diskusia o bohatstve a nasledovaní Ježiša.⁴⁰ Centrom Petrovej otázky je kombinácia slovíes „opustiť“ a „nasledovať“. Toto spojenie slovíes opisuje základnú črtu povolania, t. j. zanechať jeden spôsob života a nasledovať iný, zanechať jedného vodcu a nasledovať iného. V tomto prípade nejde len o termín „opustiť“, ale tento je nerozlučne spojený s termínom „nasledovať“. V prípade Petrovej apoštolskej formácie má táto kombinácia slovíes osobitý význam, lebo sa nachádza už pri opise prvého stretnutia Petra s Ježišom (Lk 5,11). Rozdiel je však v predmete. V prvom prípade Peter opustí všetko, v druhom hovorí, že oni (učeníci) opustili to, čo mali, t. j. čo reálne vlastnili. Prechádza sa tu ku konkretizovaniu abstraktného termínu „všetko“. V tomto prípade „všetko“ znamená všetko to, čo reálne človek vlastní, čo mu právoplatne patrí, k čomu má vzťah.

Ďalší rozdiel medzi prvým a druhým opustením spočíva v dôvode. Ježiš dodáva, že nestačí všetko opustiť, ale treba to opustiť „pre Božie kráľovstvo“.⁴¹ Dôvod prezrádza teológiu jednotlivých evanjelií. U Marka je to osoba Ježiša Krista a evanjelium, ktoré sa hlása a kvôli ktorému sa všetko opúšťa (Mk 1,1.14). U Matúša je to Božie meno: tento dôvod odzrkadľuje starozákonnú teológiu Božieho mena, ktoré bolo prítomné v chráme. U Lukáša je to Božie kráľovstvo (Lk 4,43; 8,1).

Zoznam toho, čo má človek opustiť, je u Lukáša obmedzený len na členov rodiny, na rozdiel od Marka, kde sú zahrnuté aj polia (porov. Mk 10,29). U Lukáša sa tak zdôrazňuje rozmer zanechania istôt a vzťahov, ktoré predstavovala rodina. Vzhľadom na to, že vo vtedajšom systéme neexistoval iný spôsob sociálneho zabezpečenia ako rodina, opustiť ju znamenalo nielen pretrhnutie kontaktov, ale aj stratu momentálnej istoty (rodičia, bratia, manželka), ako aj zabezpečenie v starobe, o ktoré sa mali postarať deti. Zrieknutie sa „toho, čo mali“ je tak definované nie ako zrieknutie sa materiálnych dohier, ale predovšetkým ako strata vzťahov a istôt, ktoré sú nahradené istotou Božieho kráľovstva. Takto pripravený Peter môže teraz vstúpiť s Ježišom do Jeruzalemu.

⁴⁰ W. Hendriksen, *The Gospel of Luke* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984), 837.

⁴¹ U Marka je to „pre mňa a pre evanjelium“ a u Matúša „pre moje meno“.

Cesta utrpením a zapretie

Petrova formácia vrcholí v nasledovaní Ježiša v Jeruzaleme a v jeho utrpení. V prvom rade sú na prípravu poslednej večere určení len Peter a Ján. Večera je v biblickom chápaní symbolom intímneho spoločenstva (porov. napr. Ž 23, Zjv 3,21). Posledné chvíle Ježišovho života trávajú spolu len Dvanásti a Ježiš. Z naratívneho hľadiska tieto chvíle konštituuju hlboko emocionálny moment, ktorý sa Dvanástim hlboko vtlačá do duše. Konfrontácia Petrovho a Ježišovho zmýšľania preniká aj túto chvíľu. Ježiš predpovedá Petrovo zapretie a Peter odmieta prijať možnosť svojho zlyhania (Lk 22,31-34).

Ježišova predpoveď sa naplní, no Lukáš dáva tomuto momentu špeciálny rozmer. Len v tomto evanjeliu sa po zapretí stretne Ježišov pohľad s Petrovým.⁴² Posledné stretnutie pozemského Ježiša s Petrom sa končí tragicky. Peter na konci dlhej formácie popiera všetko, čo sa naučil a zapiera osobu, s ktorou žil a do ktorej tajomstva bol zasväcovaný. U Lukáša sa však Petrovo zapretie spája s jeho prvým povolaním. Prvý dialóg s Petrom sa skončil Petrovým vyznaním, že je hriešnik, ktorý žiada, aby Ježiš od neho odišiel (Lk 5,8). Posledné stretnutie s Ježišom sa skončí bez slov a Petrove slová sa naplnia. Peter si uvedomí, že je hriešnik, a na druhej strane Ježiš definitívne odíde. Lukáš tak predstavuje Petra ako prototyp apoštola. Ani dlhá formácia v Ježišovej škole nezaručila, že nezlyhá. Na druhej strane sa ukazuje rozdiel medzi prvým Petrovým vyznaním: „Som muž hriešny“ a uvedením si, čo znamená byť hriešnym. Peter horko zaplakal (Lk 22,62), keď zaprel milovanú osobu, s ktorou strávil tri roky života. Až teraz precítil, čo vlastne na začiatku povedal.⁴³

Posledná zmienka Petra v Lukášovom evanjeliu je v Lk 24,12.34. Po zmŕtvychvstaní učeníci neverili ženám, ktoré im zvestovali slová „dvoch mužov“ (Lk 24,4); jediný Peter vstal a bežal k hrobu. Nakoniec bol medzi učeníkmi, keď sa im Ježiš zjavil (Lk 24,34). Ježiš ani napriek zapretiu nezanevrie na Petra a stále ho považuje za svojho najbližšieho učeníka.

⁴² J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV) : Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 2008), 1457.

⁴³ Takéto predstavenie Petra, ktorý si je vedomý svojej hriešnosti, spája Petra s osobami starozákonných postáv (Ex 3-6; Iz 6), ktoré na začiatku svojej misie vyznávajú svoju hriešnosť; Green, *The Gospel of Luke*, 234.

Apoštol v praxi

Lukášovo predstavenie Petra ako prvého vodcu Cirkvi sa zdanlivo skončilo neúspešne. Peter napriek všetkej formácii, ktorá sa mu dostala, zaprel Ježiša a čitateľ sa môže právom pýtať, či Ježiš naozaj chce zanechať svoju Cirkev v rukách takéhoto človeka. No obraz hriešnika, ktorý vyznáva svoju hriešnosť a oplakáva ju, sa u Lukáša stáva poslednou školou, cez ktorú Peter musel prejsť. Až keď Peter vedel, čo znamená oplakať svoj hriech, mohol sa postaviť na čelo prvých kresťanov. V Lukášovej teológii je Ježiš ochotný zanechať svoju Cirkev len v rukách človeka, ktorý vie oplakať svoj hriech.

Po nanebovstúpení Ježiš zmizne zo scény (Sk 1), ale Peter vystupuje naďalej ako jeden z hlavných hrdinov. Ak berieme hrdinov ako kritérium štruktúry Skutkov apoštolov, potom druhý Lukášov spis môžeme rozdeliť na dve časti. V prvej časti (Sk 1-15) je prominentnou postavou Peter, v druhej časti (Sk 16-28) Pavol.

V prvej časti Skutkov apoštolov Lukáš ukazuje, ako sa najdôležitejšie aspekty Ježišovho života premietajú do Petrovho života. Lukáš ho vykresľuje ako človeka modlitby (Sk 1,13; 2,42), ako kazateľa a učiteľa (Sk 1,15; 2,14.27.38; 3,12), ako uzdravovateľa (Sk 3,1; 9,32.38), muža videní (Sk 10) a nakoniec ako prenasledovaného a nevinne súdeného (Sk 4,8; 12).⁴⁴ V Skutkoch apoštolov však nenájdeme opis Petrovej mučeníckej smrti a Peter definitívne zmizne zo scény po koncile v Jeruzaleme (Sk 15). Táto „naratívna smrť“ hrdinu má u Lukáša opäť osobitný význam. Posledným Petrovým gestom je schválenie Pavlovho štýlu misionárskej práce, čo z pohľadu Lukášovho rozprávania znamená Petrov koniec. Peter schválil nový štýl misijnej práce, a tak prenecháva miesto svojmu misijnému nástupcovi – Pavlovi. Z pohľadu Lukášovho evanjelia Petrovo „mučeníctvo“, podobne ako Ježišovo, neznamená v prvom rade obetovanie života, ale predovšetkým zrieknutie sa života, aby sa tak otvoril priestor pre nový začiatok.

Záver

Lukáš v osobe Petra poukázal na paradigmu povolania a boj, ktorý človek skusuje v úsilí odpovedať na Božie volanie. Lukášov Peter, skôr než sa mohol

⁴⁴ C. H. Talbert, *Reading Luke : A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1986), 239.

stať stĺpom Cirkvi, musel prejsť cez dve štádiá. V prvom štádiu sa muselo stretnúť Ježišovo povolanie s Petrovou odpoveďou. V druhom sa Peter musel naučiť, čo znamená byť Ježišovým učeníkom. Toto štádium paradoxne vyvrcholilo v Petrovom zapretí a plači, ktoré v Lukášovej optike predstavujú posledný bod Petrovej formácie. Až po spoznaní hĺbky pádu a veľkosti odpustenia Peter môže zaujať miesto prvého apoštola.

Ing. Peter Dubovský, Th.D., SJ

Peter Dubovský sa narodil v roku 1965 v Piešťanoch. Vyštudoval biochemické technológie v Bratislave a v roku 1989 vstúpil do Spoločnosti Ježišovej. Po ukončení základnej teológie na Pápežskej univerzite Gregoriána v Ríme študoval exegézu na Pápežskom biblickom inštitúte a v roku 2005 obhájil doktorskú prácu na Harvardskej univerzite. Po návrate vyučoval na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity a v súčasnosti vyučuje na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme. Zúčastnil sa viacerých archeologických expedícií na Blízkom východe a je jedným z editorov komentárov k Svätému písmu v slovenskom jazyku. Spomedzi jeho publikácii možno spomenúť *Hezekiah and the Assyrian Spies*, ktorá vyšla v roku 2006 v Ríme a viaceré vedecké články, uverejnené v domácich aj zahraničných periodikách.

Peter CELUCH

Zrod jednej konštitúcie.**Krátky pohľad do dejín textu pastorálnej konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu *Gaudium et Spes* v jeho historicko-spoločenskom kontexte****Abstract**

The Second Vatican Council, that considered itself as a Pastoral Council, remains as a persistent challenge for God's church in its message. By the Council, the church has become more accessible for the world and entered into a dialogue with it. Therefore, she has wended her way to renewal by two fundamental approaches.

By the Dogmatic Constitution of the Church *Lumen Gentium* she turned *ad intra* to her origins and roots, whereas by the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* the church pointed out her position *ad extra* to the contemporary world, to which she as well offered her help (GS 42). She is continuously committed to *scrutinise the signs of the times and to interpret them in the light of the Gospel, in order to fulfil her mission.* (GS 4).

By a short insight of the textual history of the Pastoral Constitution not only its difficult development is intended to be underlined, but also the great reversal of the church towards the world which may be summarized as "gentle revolution" and "revolutionary gentleness".

Keywords: Signs of the Times, Dialogue, Man, World, Scheme, Church, Council

Znamenia času - dejinný kontext konštitúcie *Gaudium et spes*

Rozhodujúcim kľúčom k lektúre dokumentov a uznesení Druhého vatikánskeho koncilu je pochopenie historicko-spoločenského kontextu začiatku šesťdesiatych rokov dvadsiateho storočia. Keďže nejde o historicky izolované obdobie, k objektívite náčrtu historického rámca je potrebný aj krátky náhľad do novodobých dejín, tak európskych ako aj svetových. Tie poukazujú nielen na historické procesy a zákonitosti vývoja ľudského spoločenstva, ale naznačujú aj pozíciu Cirkvi voči stále rýchlejšie sa meniacej ľudskej spoločnosti, ktorá bola jedným z podnetov zvolania všeobecného koncilu.

Novodobé dejiny Európy po francúzskej revolúcii a po revolučnom hnutí v roku 1848 poukazujú na rastúcu autonómiu občianskeho respektíve politického spoločenstva vo vzťahu voči Cirkvi. Rozdelené kresťanstvo, ktoré si cez storočia náboženských nepokojov a konfliktov nevedelo nájsť cestu k stratenej jednote, nemohlo účinne čeliť problémom prichádzajúcej doby. Pápeži konca devätnásteho storočia pozdvihli síce svoj hlas proti rastúcemu indiferentizmu, liberalizmu a racionalizmu, no nemohli zabrániť rastúcej sekularizácii a *dechristianizácii* (odkresťančeniu) štátov, ktoré sa cez celé storočia kresťanstva identifikovali s kresťanským doktrínou a etikou. Až Lev XIII. sa vo svojich dokumentoch¹ odkláňa od antagonistického pohľadu na občiansku spoločnosť, ktorej priznáva istú nezávislosť, hoci ešte nemožno hovoriť o plnom uznaní autonómie civilnej spoločnosti vo vzťahu voči Cirkvi, ako ju formuluje Druhý vatikánsky koncil v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes* (Porov. GS 76).

Potreba novej pozície Cirkvi voči svetu sa ukázala ešte naliehavejšou v polovici dvadsiateho storočia po skončení druhej svetovej vojny spojenej s novým politickým rozdelením sveta, ktoré navyše sprevádzali veľké hospodárske i spoločenské zmeny. Proces izolácie Cirkvi od občianskej spoločnosti bol predprogramovaný, keďže sa priepasť medzi modernou rýchlo rozvíjajúcou sa občianskou spoločnosťou a tradičnou, nemennou, na reformy čakajúcou Cirkvou stále zväčšovala.

Ako dovtedy nedotknutá *societas perfecta* stála Cirkev zoči-voči nielen rýchlemu politicko-hospodárskemu vývoju ľudskej spoločnosti, ale hlavne voči problémom modernej doby, ktoré sa bytostne dotýkali aj jej členov na všetkých kontinentoch. Vojnami traumatizovaný a na dva politicky dominantné bloky rozdelený svet niesol v sebe naďalej nebezpečenstvo nového vojnového konfliktu. Nemenej alarmujúci bol rast chudoby v krajinách takzvaného *tretieho sveta*, ktorý pokračujúcou dekolonizáciou síce vytváral priestor na vznik nových nezávislých štátov, tie sa však spravidla dostali pod mocenský vplyv diktátorov a nedemokratických politických zoskupení. Ich spoločnou charakteristikou bola politická nestabilita a obrovská chudoba. Všetky tieto spoločenské procesy, prehlbujúce sa sociálne rozdiely medzi jednotlivými

¹ Napríklad v encyklike *Immortale Dei* z 1.11.1885 pojednáva Lev XIII. o vzťahu Cirkvi a občianskej spoločnosti, ktorej síce priznáva istú autonómiu a autoritu, ale ohraničuje ju zároveň jej pôvodom, ktorý je v Bohu. (Porov. ASS 18 [1885] 162).

národmi, ale aj spoločenskými skupinami zužovali Cirkvi priestor na efektívne pastoračné pôsobenie vo svete a naplnenie svojho poslania. Na dokreslenie situácie, v ktorej sa Cirkev na začiatku šesťdesiatych rokov nachádzala, treba ešte uviesť novodobú kultúrno-hospodársku situáciu, ktorá sa nástupom nových informačných prostriedkov stále viac globalizovala. Popri rozvoji hospodárstva stavajúcom na nových objavoch a technológiách bol jedným z určujúcich faktorov formovania modernej spoločnosti aj nástup nových vedných disciplín, rozvoj prírodných a humanitných vied, a hlavne možnosti vzdelávania pre široké vrstvy obyvateľstva.

Stručne načrtnutý historický kontext naznačuje zložitú situáciu Cirkvi krátko na prahu Druhého vatikánskeho koncilu. Cirkev prestávala rozumieť svetu a svet prestával rozumieť Cirkvi (ak jej niekedy vôbec rozumel). Bolo potrebné vstúpiť do dialógu s moderným svetom, ktorý by premostil rozširujúcu sa priepasť medzi Cirkvou a spoločnosťou, pretože *znamenia času* volali po zmene.

Ján XXIII. a programová štruktúra Druhého vatikánskeho koncilu

Vietor veje, kam chce; počuješ jeho šum, ale nevieš, odkiaľ prichádza a kam ide. Tak je to s každým, kto sa narodil z Ducha. (Jn 3, 8) Týmto úryvkom z Jánovho evanjelia možno najvýstižnejšie zhrnúť to, čo Ján XXIII. hlbšie rozvádza v časti svojho prejavu *Gaudet Mater Ecclesia* pri otvorení všeobecného Cirkevného snemu pod názvom *Origo et causa Concilii Oecumenici Vaticani II*². Zvolanie koncilu pripisuje nečakanému vnútornému vnuknutiu Ducha, ktoré mohli pocítiť aj kardináli, ktorí na sviatok obrátenia apoštola Pavla 25. januára 1959 po spoločnom slávení Eucharistie v Bazilike sv. Pavla za hradbami prvýkrát počuli o tomto úmysle.³ Práve osoba pápeža Jána XXIII. bola hnacím motorom dialógu Cirkvi so svetom, aj keď stál „len“ na začiatku zdĺhavého procesu otvorenia sa Cirkvi svetu. Jeho optimizmus a pozitívny vzťah k modernému svetu sa preniesol aj do práce koncilových otcov. Hlavnú úlohu koncilu videl pápež v zachovaní a vysvetlení pokladu (*depositum*) kresťanského učenia.⁴ Na splnenie tohto zámeru bolo potrebné nájsť spôsob, základnú líniu, ktorá bude koncil vo všetkých jeho fázach sprevádzať. Túto líniu naznačil Ján XXIII. vo svojom

² AAS 54 [1962] 788.

³ Porov. Tamže.

⁴ Porov. Tamže 790.

rozhlasovom posolstve 11. septembra 1962, keď krátko pred zvolaním všeobecného snemu hovorí o potrebe hľadania vnútornej sily Cirkvi, o pohľade *ad intra* a potom o jej vzťahu voči svetu navonok *ad extra*.⁵ Túto štruktúru, ktorá udala smer práce celému koncilu, potvrdil kardinál Suenens vo svojej programovej reči 4. decembra 1962 pred zhromaždeným kolégiom biskupov z celého sveta. Žiadal od koncilu, aby sa jeho témou stala Cirkev a to s dvojpólovou perspektívou: *Concilium sit Concilium de Ecclesia et habeat duas partes: de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra*.⁶

V tomto kontexte je treba vidieť všetky následné práce jednotlivých sesíí, ktoré tak explicitne, ako aj implicitne zachovali načrtnutú základnú programovú os Druhého vatikánskeho koncilu.

Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* – stručné dejiny textu

Samotný nadpis článku *Zrod jednej konštitúcie* tým, že zámerne nepomenúva konkrétnu konštitúciu celým názvom už v úvode, naznačuje istú anonymitu, alebo istú neznámu, ktoré dôveryhodne korešpondujú s tým, ako sa samotná Konštitúcia o Cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et spes* vyvíjala a profilovala. Samotný text nemal počas svojho vzniku ani vlastné obsah vyjadrujúce pomenovanie. Bol označený najprv ako *Schéma XVII.*, neskôr ako *Schéma XIII.* Dostal aj iné pomenovania ako „*Schema ohne Namen*“⁷ (Schéma bez mena), „*Arche Noe*“⁸ (Noemova archa). Dejiny tohto dokumentu dokazujú, že bol podobne ako samotný koncil nielen nečakanou skutočnosťou, ale v prvom rade ovocím *vanutia Ducha*.⁹ Bol jediným z významnejších textov Druhého

⁵ Porov. AAS 54[1962] 680.

⁶ H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd. 4., Freiburg, Sonderausgabe 2009, s. 617., Porov. CH. MOELLER, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, Textgeschichte, in: H. S. BRECHTER ; B. HÄRING, (Hg.): Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. III., Freiburg 1968, s. 247.

⁷ CH. MOELLER, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, Textgeschichte, in: H. S. BRECHTER ; B. HÄRING, (Hg.): Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. III., Freiburg 1968, 261.

⁸ Tamže.

⁹ Všetky uvedené názvy, *Schéma bez mena*, *Noemova Archa* (Schéma bola niektorými teológmi označená za Noemovu Archu kvôli tomu, že bola akoby zbierkou tém, ktoré sa inde nevošli. Porov. CH. MOELLER, 1968, 261.), či jej číselné pomenovanie ako *Schéma XVII.*, *Schéma XIII.* len potvrdzujú spomínanú nejasnú predstavu o tom, ako by mala jej konečná podoba vyzeráť.

vatikánskeho koncilu, ktorý nemal svojho predchodcu v schémach prípravnej fázy.¹⁰

Pri lektúre konštitúcie *Gaudium et spes* je zjavné, že je dokumentom Cirkvi viazaným na druhú časť programovej výzvy koncilu *ad extra*. Podrobný pohľad do prác jednotlivých komisií a podkomisií koncilu dokazuje, že aj keď líniavo bol priebeh zasadaní jasne stanovený, cesta ku konečnej podobe pastorálnej konštitúcie nebola ľahká, pretože samotná predpríprava a potom aj prípravná fáza, ako to už bolo vyššie uvedené, s dokumentom takéhoto typu vôbec nerátali. Napriek tomu to bola podľa arcibiskupa Garroneho jediná schéma, ktorú si Ján XXIII. vyslovene želal.¹¹

Zo sedemdesiatich schém, ktoré vypracovala prípravná komisia koncilu, sa len jedna jediná venovala téme sociálneho poriadku a bola uvedená pod číslom sedem medzi textami *Teologickej komisie*.¹² Pápež Ján XXIII. zriadil koordinačnú komisiu, ktorá zredukovala počet schém na sedemnásť. Poradie, ako boli schémy zoradené dáva tušiť postoj koncilových otcov v prípravnej fáze k jednotlivým témam. Prvou v poradí bola téma *o Cirkvi* a poslednou pod číslom sedemnásť téma *o účinnej prítomnosti Cirkvi vo svete*.¹³ Bol to jasný signál, že sa koncil bude zaoberať viac svojimi vnútornými problémami, ako problémami moderného sveta.

Spracovaním témy *o sociálnom poriadku* sa mali zaoberať dve komisie, *Teologická* a *Laická komisia*, ktoré si na hlbšiu a dôkladnejšiu analýzu a spracovanie tém pomáhali podkomisiami. Ovocím tejto prvej časti tvorby textu bol text, ktorý nebol ani veľmi doktrinálny, ale ani príliš sociálny. Poukazoval skôr na dynamickú rovnováhu medzi oboma pólmi spracovania materiálu. Práve tieto dva póly – doktrína a sociálny poriadok moderného sveta, lepšie povedané aktuálne problémy doby, boli z veľkej časti rozhodujúcim faktorom stagnácie tvorby dokumentu. Spomínaná polarita sa niesla všetkými diskusiami o texte konštitúcie. Treba však k doktrinálnej časti návrhu prvého textu doplniť, že sa v priebehu koncilu vyvíjala a menila podobne ako iné dokumenty, a to v smere

¹⁰ Porov. G. ALBERIGO, Vorbereitung für welche Art von Konzil?, in: G. ALBERIGO (Hg.) Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. I., Mainz 1997, s. 566.

¹¹ Porov. M. G. MC GRATH, *Historische Bemerkungen zur Konstitution*, in: G. BARAÚNA (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Salzburg 1967, s. 15.

¹² Porov. CH. MOELLER, 1968, s. 242.

¹³ Porov. MC GRATH, 1967, s. 16., Porov. aj Moeller, 1968, s. 242.

z abstraktnej, nadčasovej perspektívy ku biblickej, liturgickej, a patristickej línii.¹⁴ V septembri 1962 bol predstavený prvý text. V prvej časti návrhu boli uvedené kategórie a tézy formulujúce základy kresťanského učenia o človeku. Popri náuke o svedomí a hriechu a s ním spojeným odsúdením subjektivismu a etického relativizmu, pojednáva uvedený koncept aj o dôstojnosti človeka. Druhá časť venovaná sociálnemu poriadku zvýraznila podobne ako prvá časť dôstojnosť človeka, tentoraz v kontexte sociálneho života. Antropologický aspekt nachádzajúci sa v prvom návrhu textu je zrejmý a preniesol sa cez všetky redakčné úpravy textu až do konečnej podoby konštitúcie.

Prvý text neuspel. Už v jeho príprave sa ukázali veľké rozdiely medzi oboma komisiami (*Laická a Teologická komisia*), ktoré tvorili *Zmiešanú komisiu* poverenú zhotovením textu schémy *ad extra*. Bolo potrebné nájsť spoločnú reč a tiež vypracovať stratégiu postupu práce, ktorá by bola pre všetkých zúčastnených prijateľná.

V súvislosti s prvým textom uvádza Otto Hermann Pesch možné napätie neskoršej konštitúcie *Gaudium et spes*, ktoré bolo podľa neho predprogramované už na začiatku tvorby textu. V prvom rade je podľa neho problémom nájsť spôsob, ako bude text vypracovaný. Má to byť teologický traktát vyjadrujúci večné, nemenné pravdy, v takomto prípade nemôže byť textom o Cirkvi v dnešnom svete, alebo má sa pustiť cestou konkrétnosti, opisu doby, vstúpiť do oblasti sociológie a politických vied, čo však kvôli premenlivosti a nestálosti doby nezaručí textu jeho záväznosť a nemennosť, akú má mať text, ktorý vzišiel z ekumenického koncilu? Druhým možným problémom je otázka komunikácie textu. Má to byť text hovoriaci jazykom viery, alebo text, ktorému budú rozumieť aj neveriaci? A ako tretí možný bod sporu uvádza Pesch problém záväznosti dokumentu. Ak to má byť text s výpovednou dogmatickou hodnotou, potom nemôže obsahovať veci, ktoré sú menné a časovo podmienené. Ako byť teda dogmatický, záväzný a pritom rátať s nestabilitou a premenlivosťou popisovaných skutočností?¹⁵ Všetky tieto legitímne otázky, ktoré boli intenzívne diskutované na všetkých možných fórach prípravnej fázy textu ukazujú, že sa z nenápadnej, nečakanej schémy stal

¹⁴ Porov. MOELLER, 1968, s. 243.

¹⁵ Porov. O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, s. 314-315.

rozhodujúci dokument Cirkvi v jej komunikácii s moderným svetom, ktorý ju (Cirkev) našiel v tomto smere nepripravenú na výzvy súčasného sveta.

Ako už bolo uvedené, po zredukovaní počtu schém na sedemnášť sa práve posledná z nich venovala téme *Cirkev a svet*. Poradové číslo schémy sa zároveň stalo jej pomenovaním - *Schéma XVII*. Navrhnutý nový text sa delil na dve časti - teoretickú a praktickú, čiže pastorálnu, s konkrétnymi návodmi pre určité oblasti. Intenzitu práce zmiešanej komisie potvrdzuje päť verzií pri vzniku druhého textu v čase od februára do mája 1963.¹⁶ Pri tvorbe tretej z nich boli prizvaní k práci aj laici, ktorí sa mali podieľať na spracovaní a analýze problémov modernej doby. V poslednej verzii zo spomínaných piatich stojí za zmienku siedma časť prvej kapitoly, ktorá dostala názov *Munus Ecclesiae in vita temporalí*, ktorá naznačuje smerovanie tvoriacej sa schémy; bude to pojednanie o Cirkvi v súčasnom svete. Aj keď tento text niesol isté známky budúcej konštitúcie, napriek tomu nebol dostatočný. Keď 4. júla 1963 zasadala opäť koordinačná komisia, podrobil kardinál Suenens tento text kritike pre mnohé otvorené a nedopracované veci. Okrem toho bolo textu vytknuté, že je príliš európsky a nezohľadňuje rozvojové krajiny. To malo za následok, že sa vytvorila komisia, ktorá mala vytvoriť opäť nový text, kde sa hlbšie rozoberie vzťah Cirkvi a sveta, spolupráca s laikmi mala byť intenzívnejšia a polarita medzi doktrínou a aktuálnymi problémami doby zachovaná, tie však budú mať charakter inštrukcie, nie záväznej nauky a budú preberané v dodatkoch (*adnexa*).

Na ceste k tretiemu textu sa uskutočnili dve zasadania, ktoré sa neuskutočnili v Ríme. To prvé sa konalo v septembri 1963 v Mecheln, v belgickom sídle kardinála Suenensa, kde boli prizvaní viacerí známi teológovia ako Congar, Rahner, Tucci, Moeller, Philips, aby vypracovali dogmatickú časť textu. Boli si vedomí toho, že nebude ľahké objektívne popísať problémy sveta bez toho, aby sa nezišlo do všeobecných formulácií a hodnotení. Skrze svoje pozorovania prišli k zisteniu istého napätia medzi Cirkvou ako nebeskou, na Božom slove postavenou stavbou, a po pravej spravodlivosti túžiacom svete.¹⁷ Bolo potrebné teda vypracovať taký typ prezentácie Cirkvi vo svete, ktorý nebude vyjadrením moci, vlastníctva, ale služby. Text mal byť dokončený do začiatku druhej sesie

¹⁶ Porov. MOELLER, 1968, s. 248.

¹⁷ Porov. Tamže. s. 253.

29. septembra 1963. Aj keď tento text zdôrazňoval transcendentný aspekt evanjeliového posolstva a obrovský význam premien, ktoré sa v prítomnosti dejú, vzniesla sa voči nemu na zasadaní zmiešanej komisie v novembri 1963 znovu vlna kritiky, v tomto prípade kvôli jeho vysokej teologickej reči a malým dôrazom na problémy doby. Koncom roka 1963 malá skupina koncilových otcov a poradcov centrálnej komisie na svojom stretnutí vytvorila návrh stratégie pre nový text. Mal vychádzať z evanjeliových právd, ktoré majú priamy súvis so svetom, ktorý majú premieňať. Išlo o dôraz na dialóg, lektúru *znamenia časov*, ktoré termínovo zaviedla encyklika *Pacem in terris* Jána XXIII. Cirkev ako Boží ľud mala uznať pozemské skutočnosti a brať ich vážne. Pojednanie o ľudskej dôstojnosti v tomto návrhu textu malo kľúčový vplyv na témy ako sloboda náboženstva, manželstvo, sociálny poriadok, hlad vo svete, medzinárodná solidarita a mier.¹⁸

Druhým miestom mimo Ríma určeným na prerokovanie pozmeňujúcich návrhov bol Zürich. Centrálna podkomisia tam vo februári 1964 vytvorila text, ktorý zanechal takmer úplne predchádzajúce texty v ich hlavných rysoch a vytvoril tak dojem, že všetky doterajšie práce boli zbytočné. Úvod tohto nového textu niesol charakter úvodu neskoršej pastorálnej konštitúcie, kde je programovo vyjadrená solidarita Cirkvi so svetom. Podobne úvodné slová tohto konceptu *Radosti a nádeje, žalosti a úzkosti* sa už v neskoršej redakčnej práci nezmenili a dali poslednému dokumentu koncilu jeho optimizmom naplnené pomenovanie. Pastorálny charakter textu spojený s istou teologickou interpretáciou situácie dnešného sveta mal svet predstavíť Cirkev ako takú, ktorá je viac *pre tento svet* ako *z tohto sveta*, ktorá sa ako putujúci Boží ľud s veľkou vážnosťou prihovára dnešnému svetu. Redakčná práca na novom texte v Zürichu takto ukázala, že tento, tak ťažko rodiaci sa text, je nielen nevyhnutný pre neskoršie pokoncilové obdobie, ale aj jeden z najdôležitejších.¹⁹ Keď sa v marci 1964 znovu zišla zmiešaná komisia, na ktorej sa prvýkrát aktívne zúčastnili aj laici, text sa znovu, ako mnohokrát predtým, podrobil kritike, teraz kvôli doktrínálnej časti. Navyše bolo treba práce na dokumente urýchliť, pretože sa predpokladalo, že koncil sa ukončí už treťou sesiou. Jej ďalšie júnové stretnutie sa navyše venovalo aj dodatkom, ktoré tvoril opis

¹⁸ Porov. MOELLER, 1968, s. 255.

¹⁹ Porov. Tamže, s. 259.

problémov človeka dnešnej doby. Tu bolo dohodnuté, že sa dodatky v aule koncilovými otcami nebudú diskutovať, že sa budú písomne pripomienkovať, čo by neskôr vyšlo v podobe oficiálneho komentára k vieroučným textom. Text s titulom *De Ecclesia in mundo huius temporis*²⁰ bol daný pápežovi na odobrenie a po jeho schválení 3. júla 1964 bol poslaný koncilovým otcom tentoraz pod názvom *Schéma XIII.* na spracovanie a pripomienkovanie.²¹ Text sa stretol s veľkým záujmom, pretože práve táto schéma začala debatu Cirkvi a o problémoch za jej hranicami, o problémoch dnešného sveta, ktoré boli jednými z hlavných dôvodov zvolania všeobecného snemu. Živá diskusia, ktorú dokumentujú viacerí komentátori a historici koncilu²², len potvrdila známe skutočnosti, že sa zo strany biskupov a teológov prítomných na koncile v jeho doterajšom priebehu venovalo len málo pozornosti danej schéme a jej obsahu. Jedným z tých, ktorí pochopili jej dôležitosť bol sám pápež Pavol VI., ktorý vo svojej úvodnej encyklike *Ecclesiam suam*, v jej tretej časti hovorí o potrebe dialógu Cirkvi so svetom.²³ Encyklika *Ecclesiam suam* je svojou povahou potvrdením základnej línie prác Druhého vatikánskeho koncilu smerom k otvoreniu sa Cirkvi svetu a dialógu s ním.²⁴

Po tak nečakanej debate o *Schéme XIII.* na tretej *sessii* koncilu sa pristúpilo k niektorým zmenám v štýle práce jednotlivých komisií a podkomisií. Jednou z nich bolo zmena pracovnej metódy, kde sa mal zohľadniť trojaký aspekt. V prvom, analytickom, išlo o popis situácie, alebo problému. Druhý aspekt bol

²⁰ H.-J. SANDER, 2009, s. 625.

²¹ Porov. MOELLER, 1968, 261.

²² Porov. CH. MOELLER, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, Textgeschichte, in: H. S. BRECHTER ; B. HÄRING, (Hg.): Das Zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Bd. III., Freiburg 1968, s. 262-264., Porov. N. TANNER, Kirche in der Welt: Ecclesia ad extra, in: G. ALBERIGO (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. IV., Mainz 2006, s. 323-379. Porov. H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Bd. 4., Freiburg, Sonderausgabe 2009, s. 626-636.

²³ „Iamvero Ecclesiae in colloquium veniendum est cum hominum societate, in qua vivit; ex quo fit, ut eadem veluti speciem et verbi, et nuntii, et colloquii induat.“ AAS 56 [1964], s. 639.

²⁴ Pápež sám nepriznáva tomuto dokumentu nejakú zvláštnu doktrínálnu povahu, chápe ho skôr ako akýsi jednoduchý rodinný list, v ktorom sa prihovára jednotlivým členom. Rovnako nechce týmto listom zasahovať do prác koncilu a ponecháva mu potrebnú slobodu pri výskume a výmene názorov. Porov. AAS 56 [1964], s. 610. Významom však tento dokument prevyšuje úmysel pápeža, keďže svojou autoritou potvrdzuje nastúpenú cestu obnovy Cirkvi a dialóg zdôrazňuje ako nevyhnutnú platformu tejto obnovy, či už sa deje *ad intram*, alebo *ad extram*..

doktrinálny a mal formulovať teologické princípy a tretí aspekt bol pastorálny, zameraný na praktické uvedenie uznesení do praxe.²⁵ Pevne stanovený časový plán rátal s tým, že sa do júna 1965 predloží koncilovým ocom prepracovaný text, aby mali dostatok času na štúdium do začiatku štvrtej *sesie*, ktorá bola plánovaná na začiatok septembra.²⁶ Podstatná časť práce novom texte, na ktorej pracovalo sedem podkomisií, sa konala v talianskej Ariccii. Atmosféru opisuje Charles Moeller ako plnú modlitby, intenzívnej práce a spolupráce.²⁷ Sedem podkomisií, ktoré niesli pomenovanie podľa problematiky, ktorej sa venovali,²⁸ vypracovali text, ktorý bol 28. mája 1965 pod titulom *Pastorálna konštitúcia* pápežom schválený a preložený do moderných jazykov.²⁹

Keď sa na štvrtom hlavnom zasadnutí Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré trvalo od septembra do novembra 1965 mnohými pripomienkami neprijalo navrhovaný text, museli jeho tvorcovia a predkladatelia uznať, že je naozaj čímsi novým a preto možno vyvoláva množstvo otázok. Boli si vedomí toho, že predkladaný dokument musí hovoriť jasnou rečou, aby bol zrozumiteľný všetkým, ku ktorým sa dostane. Podobne ako v predchádzajúcej fáze, vytvorili sa znovu podkomisie, ktoré mali spracovať výhrady a pripomienky. Novým prepracovaním stratil text niečo zo svojej pôvodnej jednoty, ale na druhej strane stal sa otvorenejším a prístupnejším. Zaujímavosťou je, že sa vylepšený text skrátil zo 106 na 93 kapitol.³⁰ Ani tento materiál nebol posledným určeným na záverečné schválenie, aj keď sa s prácami finišovalo³¹, keďže sa blížil záver veľkého cirkevného snemu. Témy ako ateizmus, manželstvo, kultúra, mier a svetové spoločenstvo, podobne aj samotný charakter textu – či má mať

²⁵ Porov. H.-J. SANDER, 2009, s. 636.

²⁶ Porov. MOELLER, 1968, 265.

²⁷ Porov. Tamže, s. 266-267.

²⁸ Boli to tieto podkomisie: pre *dogmatickú časť*, pre *znamená časov*, pre *dôstojnosť ľudskej osoby*, pre *mier*, pre *politický život*, pre *manželstvo*, pre *kultúru*. Porov. MOELLER, 1968, 267-268.

²⁹ Latinčina bol oficiálny text a preklady boli v týchto jazykoch: nemecký, anglický, francúzsky a španielsky.

³⁰ Porov. MOELLER, 1968, 274.

³¹ Posledná štvrtá fáza koncilu bola poznačená obrovským pracovným nasadením a hektikou, čo dokazujú hlasovania o dvanástich koncilových dokumentoch z celkového počtu šestnásť. Porov. G. ALBERIGO, Abschluss und erste Erfahrungen mit der Rezeption des Konzils, in: G. ALBERIGO (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. V., Ostfildern 2008, s. 619.

záväzný, konštitučný charakter, alebo bude deklaráciu, inštrukciou, narážali na odlišné interpretácie a názory koncilových otcov. Až po zapracovaní a analýze všetkých dodatkov a pripomienok bol pripravený posledný text, ktorý bol 7. decembra 1965 prijatý 2309 hlasmi, 75 hlasov sa vyjadrilo proti dokumentu a 7 hlasov bolo neplatných.³² Druhý vatikánsky koncil bol slávnostne ukončený 8. decembra 1965.³³

Nežná revolúcia a revolučná nežnosť?

Krátky pohľad do dejín textu pastorálnej konštitúcie *Gaudium et spes* poukazuje na dynamický rast významu tohto dokumentu v čase svojho vzniku. To, že na jeho vypracovanie nebola zriadená žiadna komisia, skutočnosť, že nemal počas celého procesu svojho vzniku žiadne konkrétne meno, a že sa dlhý čas odkladala práca na ňom na neskoršie obdobie, ukazuje, kde sa Cirkev v čase zvolania a priebehu koncilu nachádzala. Zamestnaná svojimi vnútornými problémami, ktoré v jej doterajšej histórii spoľahlivo riešili práve cirkevné snemy, nevidela, že za hradbami *societas perfecta* čakajú nové výzvy, ktoré programovo pomenoval Ján XXIII. slovami *znameniam časov*. Práve podiel tohto „prechodného pápeža“³⁴ na vzniku *Gaudium et spes* je, ako bolo aj vyššie uvedené, neodškriepiteľný, aj keď sa sám promulgácie textu nedožil. Konštitúcia bola ako taká chcená, ale vo svojej konečnej podobe a význame nečakaná.

Takto sa vlastne pastorálny koncil a s ním aj záverečná Pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* stali začiatkom začiatku, ako to formuloval Karl Rahner.³⁵ Cirkev vo svojom postoji voči svetu ho nechcela ani odsúdiť, ale ani splynúť s akoukoľvek kultúrou a spoločensko-ekonomickým zriadením. Ani bránenie svojich pozícií, či návrat do minulosti, učiteľský a nadriadený tón voči modernému svetu nebol jej úmyslom.³⁶ V priznaní autonómie svetu

³² Porov. O. H. PESCH, 2001, s. 332. Porov. MOELLER, 1968, s. 277.

³³ Porov. AAS 58 [1966], s. 5.

³⁴ Ján XXIII. vo svojom duchovnom denníku sám uvádza, že ho mnohí pokladajú za *pápeža prechodu* („...ein Papst des provisorischen Übergangs...“. JOHANNES XXIII., Geistliches Tagebuch und andere geistliche Schriften, 4. Auflage, Freiburg 1964, s. 326), čo ale zvolaním Druhého vatikánskeho koncilu nadobúda istú symbolickú hodnotu.

³⁵ Porov. H.-J. Sander, 2009, s. 616-617.

³⁶ Porov. A. A. LIMA, Gesamtblick über die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes, in: G. BARAÚNA (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute, Salzburg 1967, s. 32.

a spolupatričnosti s ním chcela Cirkev stáť na strane človeka (GS 1). V prenesenom zmysle sa udialo niečo, čo v politicko-geografickom priestore bývalého Československa vyjadruje dobre známy pojem „nežná revolúcia“³⁷. Toto vyjadrenie nesie v sebe isté protirečenie vzhľadom na historickú skúsenosť s mnohými politickými a náboženskými revolúciami, ktoré nemali nikdy charakter nežnosti, ba naopak, sprevádzali ich násilie a konflikty. Proces zmien a reforiem uskutočnených Druhým vatikánskym koncilom nesie v sebe istú črtu uvedenej nežnej revolúcie. Celý svet s napätím očakával, čo prinesie zhromaždenie viac ako dvetisíc biskupov zo všetkých častí sveta, ktorí si na svoj snem prizvali nielen teologických poradcov z vlastných radov, ale aj zástupcov laikov, či pozorovateľov z iných kresťanských a nekresťanských náboženstiev. Žurnalisti zase komunikovali vďaka otvorenosti koncilu jednotlivé zasadania a uznesenia celému svetu. Globálny charakter a participácia širokého spektra zainteresovaných na obnove Cirkvi vytvorili rámec na uskutočnenie potrebných zmien v mnohých oblastiach teológie revolučného charakteru. Spôsob, akým sa koncil stal nežnou revolúciou Cirkvi je jeho (staro)nový antropologický postoj voči modernému svetu a jeho problémom, vychádzajúci z biblickej tradície *Dobrého pastiera* (Porov. Jn 10). V evanjeliom postoji Krista voči *svojim* a v novom prikázaní lásky (Jn 10, 15; 13, 34; 15, 15) nachádza Cirkev na Druhom vatikánskom koncile nanovo svoju cestu v súčasnom svete a to skrze pastorálny³⁸ princíp jej existencie a pôsobenia, ktorý je napojený na korene tradície (*depositum fidei*) a Božieho zjavenia. Dialóg so svetom, na živote ktorého participuje aj Kristova Cirkev, vytvára novú atmosféru spolunažívania veriacich so svojimi oddelenými bratmi vo viere, ale aj s členmi iných náboženstiev, či s neveriacimi. V tomto kontexte tu možno

³⁷ Výraz *nežná revolúcia* odkazuje na politicko-spoločenskú zmenu v bývalom socialistickom Československu v novembri 1989, ktorý sa ako pojem ustálil práve v súvislosti s opisom spomínaných politicko-spoločenských zmien.

³⁸ Hneď v úvode konštitúcie *Gaudium et spes* v predhovore je známa poznámka pod čiarou, ktorá bola vložená do textu tesne pred jeho schválením, a ktorá mala ozrejmiť pastorálny charakter konštitúcie. Táto poznámka je rozhodujúcim kľúčom pri jej lektúre. V nej sa okrem iného uvádza: „Hoci sa pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* o Cirkvi v súčasnom svete skladá z dvoch častí, predsa tvorí jeden celok. Nazýva sa „pastorálnou“ konštitúciou, lebo, opierajúc sa o vieroučné zásady, má v úmysle vyjadriť vzťah Cirkvi k súčasnému svetu a ľudstvu. Preto v prvej časti nechýbajú pastoračné zámery a v druhej doktrinálne.“ DOKUMENTY DRUHÉHO Vatikánskeho koncilu, *Gaudium et spes*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008, s. 205.

hovoríť nielen o *nežnej revolúcii*, ale aj o *revolučnej nežnosti* Cirkvi vo vzťahu voči ľudskej rodine a svetu, v komunikácii s moderným svetom. Hneď v úvode konštitúcie to dávajú otcovia koncilu jasne najavo slovami *De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium* (GS1), kde sa práve v novom vzájomnom intímnom vzťahu Kristova Cirkev identifikuje s celou ľudskou rodinou. Aj táto skutočnosť potvrdzuje jadro celej Pastoralnej konštitúcie, ktorým je človek ako taký, respektíve človek ako súčasť ľudského spoločenstva. Slová ako *záchrana, zachovanie, obrana, rozvoj, oslobodenie, naplnenie* to len potvrdzujú.³⁹ Načrtnutú antropológiu textu potvrdzujú aj témy, ktoré sa dostali do konečnej podoby konštitúcie, ako sú dôstojnosť človeka v jeho individuálnom i sociálnom rozmere, svedomie človeka, jeho sloboda, ale i činnosť vo svete. Zdôraznená je vzájomná korelácia Cirkvi a sveta, kde nielen Cirkev ponúka svetu svoju pomoc, ale sama je ochotná prijať pomoc od sveta. (Porov. GS 44) Antropologickú líniu sleduje tento dokument aj pri preberaní aktuálnych problémov doby v jeho druhej časti ako sú rodina a manželstvo, kultúra a hospodársky život, sociálne otázky doby, politický život spoločnosti, otázky mieru vo svete a téma spoločenstva národov. Okrem antropologicko-sociálneho charakteru je konštitúcia *Gaudium et spes* zasadená do pevného teologického rámca s dôrazom na kristológiu a eschatológiu. Kristus počiatkom i koncom dejín ľudstva a ním nastolený nový poriadok je začiatkom nového neba a novej zeme.

Po namáhavom procese vzniku *Gaudium et spes*, po mnohých vyššie načrtnutých problémoch, pripomienkach, prepracovaniach *Schémy XIII.* do konečnej, otcami koncilu odobrenej podoby konštitúcie, výhrady voči nej neprestávali. Mnohí teológovia jej vyčítali nezrelosť a neúplnosť. Avšak práve to bolo jej výsadou a jedinečnosťou. Aj keď mohol vzniknúť vyzretý, dokonalý, vysoko teologický text, ťažko by bol však zrozumiteľný človeku modernej doby, s ktorým mal vstúpiť do dialógu. Takto bol tento text Cirkvi úradným potvrdením úmyslu Cirkvi vstúpiť do dialógu s celým ľudstvom.⁴⁰

³⁹ Porov. K. WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 2005, s. 178., K tomu porov. GS 3; 10; 12.

⁴⁰ Porov. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 27. Auflage, Freiburg 1998, s. 425., Porov. P. HÜNERMANN, *Die letzten Wochen des Konzils*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. V., Ostfildern 2008, s. 450.

Druhý vatikánsky koncil zanechal po sebe inú Cirkev v porovnaní s tou, ktorá stála pri jeho zrode.⁴¹ Bol zmenou, ktorej hlavnou charakteristikou bol fakt, že vytvorila podmienky na ďalšie zmeny a výzvy.

Mgr. Peter Ceľuch

Narodil sa v roku 1974 v Bardejove. V rokoch 1992-1998 študoval na Univerzite Komenského Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule. V júni 1998 bol vysvätený na kňaza pre Košickú arcidiecézu a zaradený do farskej pastorácie a v roku 2002 aj do formácie kňazov v Kňazskom seminári v Košiciach. V roku 2004 odchádza do Nemecka na pastoračnú výpomoc do diecézy Limburg. Po štvorročnom pôsobení vo farnosti Montabaur je uvoľnený na doktorandské štúdium a zároveň menovaný za výpomocného duchovného do farností Königstein-Kronberg. Od februára 2011 ustanovený za správcu Slovenskej farnosti sv. Gorazda vo Frankfurte nad Mohanom.

Dizertačnú prácu v oblasti pastorálnej teológie na tému recepcie Druhého vatikánskeho koncilu ako pastoračného koncilu na Slovensku píše u Prof. Michaela Sievernicha SJ na jezuitskej Filozoficko-teologickej Vysokej škole Sankt Georgen vo Frankfurte nad Mohanom.

⁴¹ G. ALBERIGO, Ein epochaler Übergang? in: G. ALBERIGO (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. V., Ostfildern 2008, s. 705.

Magda KUČERKOVÁ

**Sor Juana Inés de la Cruz (1648 –1695) –
cesta do hĺbky teologického poznania**

Abstract

On the basis of relevant biographical information, this study presents Sor Juana Ines de la Cruz, the most representative person of the Mexican and Hispano-American literary Baroque, in a broader theological context. Attention is focused on both auctorial and personal attributes that clarify her theological, intellectual, poetical, prosaic, and dramatic capabilities: the authenticity of poetic existence, talent, remarkable erudition, even her identity of a woman – a Creole. These attributes become substantial in the context of a holistic way of understanding the theological platform of her works, even more so if we realize that they profoundly shaped their final form. Amidst the already consolidated scholastic philosophy, they showed signs of the beginning of a dialogue with the modern European philosophy.

Keywords: biographical coordinates, literary works, literary and theological aspects, significance of silence, theology - mother of scholarly trends, struggle towards cognition

Mexická rehoľná sestra Juana Inés de la Cruz, vlastným menom Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana, je najvýznamnejšou a súčasne najzaujímavejšou postavou hispanoamerického literárneho baroka. V pozadí týchto i ďalších superlatív a lichotivých pomenovaní sprevádzajúcich autorský a osobnostný portrét Sor Juany – „desiata múza, „mexický fénix“, „mexická ruža“ alebo „najzvrchovanejší kvet poézie amerického vicekráľovstva“ –, stojí najmä autenticosť jej poetického bytia, talent, pozoruhodná erudícia a v nemalej miere aj identita ženy-kreolky, ktorá vtlačá jej umeleckému rukopisu osobitú pečať. Prirodzene, bez reflexie uvedených atribútov nie je možné v celistvosti uchopiť ani teologické podhubie jej diela, keďže sa zásadným spôsobom (spolu)podieľali na jeho formovaní a, najmä, na jeho konečnej podobe, avizujúcej – uprostred konsolidovaného scholastického myslenia – počiatok

dialógu s modernou európskou filozofiou (Gassendi, Descartes, Bayle, Leibniz a i.).

Životopisné súradnice

Sor Juana Inés de la Cruz sa narodila 12. novembra 1648 (niektoré pramene uvádzajú rok 1651) v hlavnom meste koloniálneho vicekráľovstva Nové Španielsko v San Miguel de Nepantla (súčasný Mexiko), na úpätí dvoch veľkých sopiek, Popocatepetl a Iztaccihuatl. Bola dcérou mexickej kreolky a kapitána baskického pôvodu. Životopisci sa o nej zmieňujú ako o zázračnom dieťati, čo v autobiografických pasážach napokon ona sama nepriamo dosvedčuje. Spomína, že nemala ani tri roky, keď sa naučila čítať a ako šesť či sedemročná, keď už vedela aj písať a ovládala i všetky ženské ručné práce, prosila mamu, aby ju v (chlapčenskom) preoblečení poslala na univerzitu do hlavného mesta Mexika, pretože na rozdiel od iných detí, túžba po poznaní v nej bola silnejšia než túžba maškrtiť.¹ Sor Juana píše: „ona to nechcela urobiť a urobila veľmi dobre, no ja som svoju túžbu uspokojila čítaním mnohých a mnohorakých kníh, ktoré mal môj starý otec, pričom tresty ani karhania nestačili, aby ma od toho odradili: a keď som potom prišla do Mexika, obdivovali ani nie tak rozum, ako pamäť a poznatky, ktoré som mala vo veku, keď, ako sa ukazovalo, som mohla mať sotva čas na to, aby som sa naučila rozprávať“.² Rozumovú vyspelosť či nadpriemernosť Juany ilustruje aj prológ (*loa*)³ k divadelnej hre na počesť Najsvätejšej Sviatosti pri príležitosti sviatku Božieho tela, ktorý zložila ako osemročná. Nemenej výrečným príkladom jej pozoruhodného talentu je podľa otca Diega Calleju, jej prvého životopisca, schopnosť zvládnuť latinčinu za púhych dvadsať lekcí. Niet sa čo čudovať, že chýr o zručnosti „tak nevidanej v takom mladom veku“, ako píše otec Calleja,

¹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, 2007; *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, s. 830. Tento a všetky ostatné úryvky z pôvodných textov Sor Juany Inés de la Cruz preložila autorka štúdie.

² Tamže, s. 830.

³ *Loa* je krátky dramatický útvar pestovaný v klasickom španielskom divadle. Jeho úlohou bolo voviesť diváka do témy divadelnej hry, ktorá mala nasledovať, alebo získať priazeň publika na spôsob literárneho toposu *captatio benevolentiae* či osláviť nejakú významnú osobnosť, ktorej bolo predstavenie venované. Tento žáner uvádzal tak divadelné hry profánneho, ako aj sakrálneho charakteru (tzv. *auto sacramental* – „eucharistická dráma“, hra alegorického charakteru s jedným či viacerými dejstvami).

doslova letel po hlavnom meste Nového Španielska, sprevádzaný chýrom o jej kráse.⁴

Juana Inés de la Cruz sa vyznačuje všestranným nadaním – píše poéziu, prózu, divadelné hry, študuje prírodné vedy, maľuje, skladá hudbu, pričom um, zvedavosť a najmä túžba vedieť viac sa ukazujú ako pohnúťka všetkých jej aktivít a postojov. Tento hlad po poznaní vyjadruje jej bytostnú podstatu a je častým, opakujúcim sa motívom aj jej tvorby. Sama autorka zvýznamňuje moment napätia medzi oným hnacím motorom a (pre ňu) neuspokojivým, pomalým nadobúdaním poznatkov, keď prezrádza, že v dobe, keď dlhé vlasy boli jednou z najkrajších ozdôb (mladej) ženy, ona si ich skracovala a časom, za ktorý mali dorásť, merala množstvo naštudovanej matérie a v prípade, že nenaplnila pôvodne stanovený cieľ, opäť si ich ostrihala, pretože „nevidela dôvod, aby do vlasov bola oblečená hlava nezaodetá do poznatkov, ktoré boli tou najkrajšou ozdobou“.⁵ Ako tvrdí Georgina Sabat de Rivers: „Takto, jej vlastným spôsobom, uchopila Juana už veľmi skoro nadradenosť mysle nad fyzickou krásou.“⁶

Pozoruhodný vedomostný záber a literárne umenie mladučkej Juany de Asbaje y Ramírez obdivovali hneď po svojom príchode aj vicekráli Nového Španielska (1664-1673), Antonio Sebastián de Toledo, markíz z Mancery, s manželkou Leonor Carreto, ktorí si ju vzali pod ochranné krídla (z iniciatívy príbuzných v hlavnom meste, ktorým matka Juanu zverila) a plne podporovali jej ambíciu vzdelávať sa, čomu nesporne nahrávala aj priaznivá kultúrna a intelektuálna klíma dvora, v tom čase najvplyvnejšej inštitúcie Nového Španielska. „Predstavovala autorizovanú zásobáreň noviniek, záujmov a ...zvyklostí, ktorým sa len týmto spôsobom darilo včleniť do hierarchizovanej, stavovskej, dogmatickej a finalistckej spoločnosti. Hoci sa to môže javiť protirečivé, vicekráľovský dvor ako centrum moci bol súčasne jediným prostredím v krajine – ak nehovoríme o kontinente –, kde bolo možné dýchať ovzdušie slobody a informácií, zvedavosti a ... úprimnej kritiky.“⁷

⁴ Cit. podľa Bellini, *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, 1997, s. 134.

⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, cit. d., s. 831.

⁶ Cit. Sabat de Rivers, *Sor Juana Inés de la Cruz*. In: Chang-Rodríguez, Raquel (coord.): *Historia de la literatura mexicana: La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII.*, 2002, s. 625.

⁷ Cit. Uribe Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz o la culminación del siglo barroco en las Indias*. In: *THESAURUS*, Tomo XLIV, núm. 1, 1989, s. 124.

Šesťnásťročná Juana Inés sa, prirodzene, stala stredobodom pozornosti tohto vicekráľovského dvora, oslnila nielen svojimi poznatkami, ale aj dôkladnou znalosťou španielskej verzológie i ľahkosťou, s akou skladala rôzne príležitostné a panegyrické básne, ako to vyplývalo z vtedajšej spoločenskej požiadavky. Nemálo prvých veršov venovala práve vicekráľovnej, ktorá sa v jej sonetoch stáva Laurou, kým Juana Inés si na oplátku vyslúžila pomenovanie „veľmi milovaná vicekráľovnej“⁸. Ani vicekráľ nezostal ľahostajný voči schopnostiam Juany Inés a s úmyslom utvrdiť sa v autentickosti jej výnimočného nadania ju vystavil skúške pred štyridsiatimi učencami – teológmi, filozofmi, matematikmi, historikmi, humanistami, básnikmi, ktorí jej kládli otázky zo svojich disciplín a ona prekvapila schopnosťou diskutovať a rozsiahlymi vedomosťami, čo o niekoľko rokov neskôr v Madride v rozhovore s otcom Callejom markíz z Mancery okomentoval nasledovne: „Juana Inés sa zbavovala otázok, argumentov a replík spôsobom, akoby sa kráľovská galeona bránila pred nemnohými šalupami, ktoré na ňu útočili“.⁹

Roku 1667 odchádza Juana Inés z dvora a vstupuje ako novicka k bosým karmelitánkam v meste San José, odkiaľ však po troch mesiacoch odchádza, nakoľko jej zdravotný stav neumožňuje prispôbiť sa prísnyim pravidlám rehole. Vracia sa do paláca, no ani nie o dva roky vstupuje do kláštora sv. Hieronyma (zvaného aj kláštor sv. Pauly) v Ciudad de México, kde zostáva až do svojej smrti. Dôvody, pre ktoré sa Inés rozhodla zložiť rehoľné sľuby, dali viac ráz podnet domnienkam, mystifikáciám, dezinterpretáciám. Užívanie si výnimočného postavenia na vicekráľovskom dvore a autorstvo ľúbostných sonetov (akokoľvek bola téma lásky v barokovej poézii nezriedkavá a venovali sa jej tak laici, ako aj osoby zasväteného stavu) sa v očiach kronikárov a historikov ukazovali nie celkom zlúčiteľné s Božím volaním. Niektorí videli v jej rozhodnutí odvrátenie sa od nástrah sveta po sklamaní v láske, iní dôsledok naliehania spovedníka vicekráľov, jezuitu Antonia Núñeza de Mirandu, ako ďalší dôvod, na základe novoobjavených dokumentov, medzi nimi testamentu Juaninej matky sa uvádza, že popudom bola kríza spôsobená odhalením nemanželského pôvodu ap. Literárny historik Giuseppe Bellini sa

⁸ Cit. Sabat de Rivers, in cit.d., s. 625.

⁹ Por. Paz Octavio: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la Fe*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, s. 141. Cit. podľa Uribe Rueda, cit. d., s. 127.

práve v súvislosti s posledným uvedeným dôvodom domnieva, že kláštor bol pre ňu miestom zabudnutia, pričom jej umožňoval študovať, zachovať priateľstvá a naďalej sa podieľať na noblesnom živote, ako naň bola zvyknutá.¹⁰ Niet pochyb o tom, že kláštorné prostredie bolo v historickom období pôsobenia Sor Juany žriedlom vysokej kultúry a dozaista nepredstavovalo miesto spoločenskej segregácie, akoby to zavádzajúco mohol napovedať niekoľko storočný časový oblúk, a teda len hmlistá znalosť dobového kontextu. Životopisec Amado Nervo kladie veľký dôraz práve na skutočnosť, že život v mexických kláštoroch nepozostával v tých časoch výlučne z modlitieb a umŕtvovaní, paradoxne, vrava sveta prenikala hlboko do ciel a tie sa podchvíľou premieňali na literárne salóny, kde sa schádzala crème de la crème koloniálnej spoločnosti.¹¹

Život v kláštore predstavoval v 17. storočí jednu z alternatív pre ženy s aspiráciou vzdelávať sa. Kláštor a vicekráľovský dvor boli vskutku „jediné dve situácie“, ktoré (aj) Sor Juane „povoľovali slobodu potrebnú k jej úsiliu študovať a, akokoľvek sa to môže ukazovať protirečivé, náboženský stav ... jej dával príležitosť stykať sa s mužmi rovnakej intelektuálnej úrovne.“¹² Juana Inés, ako to vystupuje z jej literárneho diela, sa skôr prikláňa k tejto verzii a nepripúšťala špekulácie. Problém pomenúva veľmi zreteľne: „Stala som sa rehoľníčkou, pretože aj keď som vedela, že tento stav obnáša veci (o tých prídavných hovorím, nie o formálnych), mnohé protiviaci sa môjmu naturelu, so všetkým, pre neprítomnosť túžby po manželstve, bol tým najmenej neharmonickým a najdôstojnejším, čo som si mohla vybrať vo vzťahu k istote, ktorú som si želala pre svoju spásu“¹³. Sor Juana pripúšťa aj isté pochybnosti o voľbe – túžba žiť sama, obava zo záväzkov, ktoré by obmedzovali slobodu štúdia i z ruchu komunitného života –, z ktorých ju napokon vyviedli učené osoby a ona ich premohla: „s Božou milosťou a prijala som stav, ktorý tak nehodne zastávam“.¹⁴

Podobne motivované rozhodnutie k zasvätenému životu sa môže v optike dneška javiť len málo presvedčivé a pravdivé. Pokora sor Juany, úcta a rešpekt

¹⁰ Por. Bellini, cit.d., s. 135.

¹¹ Tamže, s. 135.

¹² Cit. Uribe Rueda, in: cit. d., s. 120.

¹³ Sor Juana Inés de la Cruz, cit. d., s. 831.

¹⁴ Tamže, s. 831.

k cirkevnej tradícii i k autoritám, tak ako vystupujú z jej teologického diela, však vypovedajú o hlbokých hodnotách a intenzívnom duchovnom prežívaní, pričom utvárajú piliere toho, čo cítila ako bytostné – ako katolíčka poznať všetko, „čo v tomto živote možno prirodzenými prostriedkami [poznať] z Božích tajomstiev“¹⁵.

Dielo Sor Juany

Juana Inés sa už v ranom veku venuje dramatickej tvorbe, pričom zvoleným žánrom –napr. loa, auto sacramental, komédia – a jeho tematickým naplnením má veľmi blízko k španielskym predstaviteľom drámy Zlatého veku (Lope de Vega, Calderón de la Barca). Sama sa napokon dostáva na vrchol amerického barokového divadla. Do popredia vystupujú v spojitosti s jej tvorbou najmä tri divadelné hry (autos sacramentales): *Božský Narcis (El divino Narciso)*, *Mučeník sviatosti, svätý Hermenegild (El mártir del sacramento, san Hermenegildo)* a *Jozefovo žezlo (El cetro de José)*. Pozoruhodným aspektom je, že v prológoch k nim sa objavuje téma Ameriky. Sor Juana sa ukazuje aj ako vynikajúca znalkyňa teologickej doktríny, najmä tridentských dokumentov o troch teologálnych čnostiach. Za najdômyselnejšie zo spomínaných diel možno bezosporu označiť *Božský Narcis*, hlbokú mytologicko-biblickú alegóriu Boha zamilovaného do svojho odrazu v človeku.

Poézia Sor Juany – rovnako vystavaná na klasicistickej formácii – sa vyznačuje striedavým prikláňaním sa ku gongorizmu (kulteranizmu) a konceptizmu, dominujúcim štýlom (poetikám) španielskeho literárneho baroka.¹⁶ Ak dnes literárna kritika uvažuje o miere inšpirácie uvedených poetických prúdov, prikláňa sa k vplyvu Góngoru, a to najmä v používaní latinskej syntaxe, extravagantných metafor či klasických alúzií, zatiaľ čo konceptizmus sa chápe

¹⁵ Tamže, s. 831.

¹⁶ *Konceptizmus* je umelecko-ideová tendencia barokovej literatúry, podľa ktorej elegancia a účinnosť štýlu má byť spojená s používaním dômyselných a do istej miery extravagantných obrazov. Ich nástrojmi sú karikatúrne hyperboly, antitézy, slovné hry. Najvýraznejšie uplatnenie nachádza v satirických a burleských básňach. Významným predstaviteľom konceptizmu je Francisco de Quevedo y Villegas (1580 – 1645). Poetický štýl *gongorizmus (kulteranizmus)* nesie meno po Luisovi de Góngorovi (1561 – 1627), ktorý ho zviditeľnil. Vyznačuje sa formálnou rafinovanosťou, pričom k jej dosiahnutiu používa bohatý register štylistických prostriedkov – hustú spleť obrazov, predovšetkým metafor, vizuálne a zvukové efekty, učené slová, mytologické odkazy a zložitú syntax.

skôr ako akási vrodená danosť prenikavého a dôvtipného ducha Sor Juany. Pre úplnosť treba dodať, že navzdory zdaniu, Juana Inés vie upustiť od komplikovaného vyjadrovania k neprezdobenej jednoduchosti, a to najmä vtedy, keď sa chce prihovoriť menej vzdelanému čitateľovi (napr. villancicos – koledy).

Pokiaľ ide o tematicko-žánrové vymedzenie lyrickej tvorby Sor Juany, je nanajvýš bohaté: píše ľúbostné, filozoficko-morálne, historicko-mytologické či satiricko-burleskné sonety, venuje sa epigramatickej poézii a filozofickej satire *Nerozumní muži, čo obviňujete (Hombres necios que acusáis...)* a mnohým iným strofám a útvaram. Veľa básní vzniká príležitostne a má oslavný charakter, nezriedka ich zrod iniciujú priatelia alebo vyššie postavené osoby, čo možno do istej miery považovať za daň, ktorú musela Juana Inés platiť za to, aby sa mohla venovať štúdiu. Príležitostný charakter majú i niektoré básne s náboženskou tematikou (Vtelenie, Vianoce, Guadalupská Panna Mária, Nanebovzatie Panny Márie, Počatie, básne inšpirované svätcami – sv. Jozef, sv. Peter, sv. Katarína). Sor Juana je aj autorkou početných poeticko-hudobných, resp. lyricko-dramatických skladieb s náboženskou tematikou, ktoré sú zaujímavé nielen tým, že sa podieľajú na utváraní obrazu koloniálneho života, ale aj ako isté svedectvo o jazykovom úze v ľudových mexických prejavoch. Rovnako púta aj autorkina schopnosť reprodukovat' vo svojich básňach dialektovú podobu jazyka mexických černochoch. Pozoruhodné momenty pre analýzu vystupujú tiež z liturgických rituálov pri príležitosti katolíckych sviatkov, ktorých sa v poézii Sor Juany zúčastňuje celý kolektívny substrát koloniálnej spoločnosti, utváraný jednotlivými kultúrnymi identitami a cez ne špecifickými výrazovými prostriedkami Španielov, Indiánov i černochoch.

Najvýznačnejšou básňou je temer tisícveršový *Prvý sen (Primeró sueño)*, vyjadrujúci intelektuálnu krízu poetky v posledných rokoch jej života. Podľa Josého Gaosa by literatúra v španielskom jazyku bola nanajvýš chudobná v žánri filozofickej poémy, keby nemohla počítat' s týmto dielom, pričom mu pripisuje vysoké a jedinečné miesto v dejinách poézie o téme dezilúzie vo vzťahu poznaniu ako vitálnej a osobne radikálnej skúsenosti.¹⁷ Poetka v básni opisuje let intelektu a jeho snahu preniknúť tajmostvá vesmíru, kým telo spí.

¹⁷ Por. Monteverde, Francisco: Prólogo. In: Sor Juana Inés de la Cruz, cit. dielo, s. XV.

Ide o jedinečný, autentický a originálny spôsob vovedenia vedeckej a intelektuálnej úzkosti do poézie.

Prozaické dielo Sor Juany pravdepodobne najvýraznejšie reprezentujú *List hodný Aténinej múdrosti (Carta Athenagórica)* a *Odpoveď Sor Filotei de la Cruz (Respuesta a Sor Filotea de la Cruz)*. Prvé dielo vzniklo roku 1690 ako teologická odpoveď na kázeň protugalského jezuitu Antonia de Vieyru z roku 1650. Táto teoretická dišputa ohľadom prejavov Božej lásky k svojmu stvorenstvu sa stáva podnetom pre napomínajúci list (5. novembra 1690), ktorý Sor Juane adresuje Sor Filotea de la Cruz, čo je pseudonym biskupa dona Manuela Fernández de Santa Cruz, jej priateľa. Sor Filotea jej v ňom vyjadruje svoju priazeň ako múdrej žene i jej umeniu veršovať, pričom nežiada od nej zrieknutie sa kníh, nabáda ju však, aby svoj dar využívala lepšie, venovala sa väčšmi duchovnej problematike, čítala viac Evanjelium a upierala svoje poznanie na Kalváriu, kde najlepšie vidno nekonečnú lásku Vykupiteľa. *Odpoveď Sor Filotei de la Cruz* necháva na seba čakať niekoľko mesiacov (1. marec 1691) a predstavuje pozoruhodné teologické dielo, obsahujúce i mnoho cenných autobiografických údajov. Zároveň ide o horlivú obhajobu vlastnej intelektuálnej cesty a cez ňu cesty a práv ostatných žien.

List biskupovi Fernándezovi de Santa Cruz (Sor Filotei) „nahral“ mexickému arcibiskupovi Donovi Franciscovi de Aguiar y Seijas, ktorý nebol priaznivo naklonený pôsobeniu žien na intelektuálnej scéne, rovnako ako sa mu nepozdávala svetskými témami inšpirovaná tvorba Sor Juany či jej spoločenský dosah vôbec. Jednotlivé historické pramene interpretujú jeho tlak na Sor Juanu vo väčšej či menšej intenzite, z niektorých dokonca vystupuje ako mizogýn, vo všeobecnosti sa však zhodujú v tom, že práve on je zodpovedný za mlčanie sor Juany v posledných rokoch jej života.

Hodnota ticha

Osobitý a osobnostný rozmer účinkovania Juany Inés na mexickom kultúrno-literárnom a teologickom poli spoza kláštornej klauzúry obnášal už od počiatku isté nedorozumenia či neporozumenia, predovšetkým zo strany niektorých predstavených, vidiacich v štúdiu prílišnú väzbu na časnosť či dokonca záležitosť pre inkvizíciu. Prvé zjavné nariadenie neštudovať prišlo zo strany predstavenej kláštora a trvalo tri mesiace (po dobu jej pôsobenia vo funkcii),

pričom sor Juana sa mu podriadila, ale len „pokiaľ ide o to nechytiť knihu do rúk, no nie pokiaľ ide o to neštudovať úplne“, súc si vedomá vlastnej bezmocnosti zoči-voči sile túžby po poznaní, a preto, hoci neštudovala z kníh, študovala „zo všetkých vecí, ktoré Boh stvoril“, ony jej poslúžili ako písmená a celé stvorenstvo ako kniha.¹⁸ Oveľa zásadnejší dopad na jej životné postoje mal, žiaľ, *List Sor Filotei*. Popredný hispanoamerický literárny historik Enrique Anderson Imbert v tejto súvislosti tvrdí: „Bola vystavená prenasledovaniu, zlomyseľnosti, nenávisti tých, ktorí si myslia, že nevedomosť je svätá a vznešenosť ducha sa im protiví.“¹⁹ Kultúrny historik Américo Castro ju v tejto spojitosti odvážne označil za mučenicu inteligencie.²⁰

Je nanajvýš ťažké zaujať nepredpojaté stanovisko na základe dostupných sekundárnych prameňov, to, čo však bezosporu môže napomôcť porozumenie napätej a tiesnivej situácie, v ktorej sa Sor Juana na sklonku života ocitla, je jej posledná spisba: *Žiadosť, ktorú predkladá Božiemu súdu, aby jej boli odpustené viny; Erudované vysvetlenie tajomstva a sľub na obranu Nepoškrveného Počatia Panny Márie; Vyznanie viery a lásky k Bohu, podpísané krvou*. Sor Juana sa tu označuje za najnehodnejšiu a najnevďačnejšiu zo všetkých stvorení, ktoré stvorila Božia všemohúcnosť, sľubuje a prisahá na teologické dogmy, ospravedľňuje sa za svoje viny. Jej *Vyznanie viery a lásky k Bohu* je prenikavou a úprimnou interpretáciou katolíckeho kréda, pokorným a bolestným vyjadrením ľútosti nad ranami, ktoré Bohu spôsobila, ale aj prejavom veľkej dôvery v jeho dobrotu. Podpisom vlastnou krvou svoje vyznanie a odhodlanie položiť zaň život ešte zvýznamňuje, pričom štýl jej vyjadrovania a kladenie i formulácia myšlienok sú výpoveďou o jej citlivosti, inteligencii a hĺbke teologického poznania, vzdalujúcou sa akémukoľvek pátosu a vo významnej miere poznamenanou bytostnou úzkosťou z prežívaného.

Niektorí vedci sa domnievajú, že akt vyznania podpísaný krvou a s ním spojené zrieknutie sa štúdia – ktorému predchádzalo (na podnet arcibiskupa a prísnych spovedníkov) zrieknutie sa a predaj na charitatívne účely vlastnej celoživotne budovanej knižnice a majetku pozostávajúceho z hudobných a vedeckých nástrojov či vzácnych darov od obdivovateľov – mohol predstavovať poslednú

¹⁸ Cit. podľa Bellini, cit. d., s. 136.

¹⁹ Por. Anderson Imbert, *Historia de la literatura hispanoamericana I.*, 1970, s. 99.

²⁰ Podľa Bellini, cit. d., s. 136.

obrannú stratégiu, ktorá jej zostávala, aby nečelila obvineniu z neposlušnosti voči predstavenm, ba dokonca z herézy. Zásadným spôsobom uchopuje ticho Sor Juany v závere jej života mexický spisovateľ a mysliteľ Octavio Paz, keď hovorí, že bez neho nemožno pochopiť skutočný význam jej diela, pretože je v ňom popretý celý koloniálny svet, ktorý v tej chvíli dospel do definitívnej krízy.²¹ Za úplne posledný písomný prejav Sor Juany, napísaný niekoľko mesiacov pred jej smrťou do kláštornej knihy vyznania viery, sa považuje žiadosť o odpustenie adresovaná spolusestrám, ktorú podpisuje ako „Ja, najhoršia zo všetkých“. Nech je akokoľvek, podobný spôsob utiahnutia sa nie je isto vysvetliteľný len na pozadí tieňa, ktorý sa črtal nad jej intelektuálnou slobodou, mnoho aspektov tohto životného príbehu však možno stále len tušiť. Je zrejmé, že situácii neprosperovalo ani celkové dianie v Mexiku zasiahnutom záplavami, chorobami, chudobou a nahromadeným sociálnym napätím. V tejto ťaživej atmosfére 17. apríla 1695 Juana Inés zomiera. Posledné týždne jej života vyplnila starostlivosť o spolusestry postihnuté epidémiou – svedectvo odvahy, ktorá v čase aktívneho vedeckého pôsobenia neodmysliteľne sprevádzala aj jej teologický diskurz.

Námaha poznávania

Sor Juana Inés de la Cruz ako spisovateľka i vedkyňa predbehla svoj historický čas. Významný kubánsky spisovateľ a esejista José Lezama Lima komentuje jej osobité pôsobenie na mexickej literárno-kultúrnej scéne vskutku priliehavo: „privádza svoj barokizmus k univerzálnej, vedeckej túžbe po poznaní, čo ju približuje osvietenstvu“²². Rozsah diela Sor Juany a jeho rozmanitosť jej prisudzujú charakter najkomplexnejšej a najtranscendentálnejšej novohispánskej autorky. Žije existenciu iných žien v myšlienkach, cudzie skúsenosti viac než vlastné vo veciach lásky jej dovoľujú zaujať miesto utajenej snúbenice, manželky či vdovy a s flexibilnou predstavivosťou i jemnou citlivosťou si domýšľať a odhaľovať tajomstvá, ktoré jej boli zverené.²³ Jasnozrivé uvažovanie zreteľne vystupujúce z jej teologického diela (*Odpoveď Sor Filotei de la Cruz*) pôsobí stále aktuálne a sviežo a aj vďaka nemu predstavuje

²¹ Podľa Bellini, cit. d., s. 138.

²² Cit. Lezama Lima, *La expresión americana*, 1969, s. 37.

²³ Por. Monteverde, Francisco: Prólogo. In: Sor Juana Inés de la Cruz, cit. dielo, s. X.

jej tvorba úžasné svedectvo o dobe, kultúre, možnostiach žien a jej meno sa skloňuje v kontexte žien, ktorým sa plnohodnotne podarilo realizovať ako mysliacim a tvorivým bytostiam. Túžba po poznaní, ako hýbateľ jej života a diela, kráča ruka v ruke so slobodou, vďaka nej totiž môže byť naplnená. V tomto zmysle sa Sor Juana Inés de la Cruz stala akýmsi mýtom, na ktorý sa odvoláva Hispánska Amerika túžiacia po ľudskejšej podobe sveta. Mexické a hispanoamerické ženy 20. – 21. storočia v nej vidia paradigmu boja za právo slobodne študovať, myslieť, vyjadrovať sa. Sloboda je podľa Sor Juany Inés de la Cruz najväčším prejavom Božej láskavosti, čo potvrdzuje v *Liste hodnom Aténinej múdrosti*, keď hovorí: „Ďakujeme Bohu a zvažujeme toto majstrovstvo Božej lásky, v ktorom odmena je dobrodením, trest je dobrodením, a zadržanie prejavov dobra je najväčším dobrodením“ alebo „najväčším dobrodením u Boha je nedat“²⁴.

Sor Juana Inés de la Cruz po celý život smerovala kroky svojho štúdia „k vrcholu svätej teológie“, pričom sa jej ako dôsledné ukazovalo „vystúpiť k nej po schodoch vedy a umenia“, keďže štýlu Kráľovnej vied nemôže porozumieť ten, čo nepozná štýl slúžiek; ani všeobecné a osobité metódy Svätého Písma nerozlíši, kto neovláda zákonitosti logiky; podobne, ako jeho figúram, trópom a zvratom nemožno porozumieť bez rétoriky; bez fyziky zas nie je možné pochopiť mnoho prirodzených otázok o pôvode obetných zvierat a symbolike s nimi spojenej, ani rozoznať, či Šaulovo uzdravenie za zvuku Dávidovej citary bola čnosť a prirodzená sila hudby, alebo nadprirodzená schopnosť, ktorou chcel Boh Dávída obdarovať; rovnako nie je možné bez aritmetiky pochopiť mnohoraké počty rokov, dní, mesiacov, hodín a tajomných týždňov ako sú tie Danielove či iné, kvôli ktorých porozumeniu je potrebné poznať povahu, zhodu a vlastnosti čísel; bez geometrie nemožno odmerať svätú archu Zmluvy a sväté mesto Jeruzalem, ktorých záhadné miery tvoria kocku vo všetkých rozmeroch, ani proporčne nádherné prerozdelenie všetkých ich častí; bez architektúry nespoznáme veľký Šalamúnov chrám, kde sám Boh bol tvorcom a dal príkaz i plán a múdry kráľ len dohliadal, aby sa vykonal, „kde nebol podstavec bez tajomstva, stĺp bez symbolu, rímsa bez alúzie, architráv bez významu“, kde ani najmenšia línia nebola len púhym doplnkom umenia, lež významným symbolom; ani historickým knihám nie je možné

²⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, cit. d., s. 826 – 827.

porozumieť bez znalosti častí, z ktorých pozostávajú dejiny; bez väčšej erudície sa nedajú pochopiť svetské príbehy, ako ich prináša Sväté Písmo, zvyky, rituály, spôsoby vyjadrovania; bez učenia svätých otcov nemožno porozumieť tajomnému jazyku prorokov; bez znalosti hudby nie je možné zachytiť harmonické proporcie a ich krásu, a to obzvlášť v Abrahámovej otázke, s ktorou sa obracia na Boha, či odpustí mestám, ak v nich nájde spravodlivých a pod.²⁵ Svoje presvedčenie o nevyhnutnosti štúdia vied ako predstupni teologického poznania dokladá Sor Juana citátom z knihy Jób, v ktorej Boh hovorí: „Môžeš zakosíliť pásy Kuriatok, Orióna putá môžeš rozviazať? Dáš, by v svojom čase Veniec vychodil, Medveďa viesť budeš s jeho mladými?²⁶ –, ktorý sa bez znalosti astronómie ukazuje ako nezrozumiteľný.

Vážnosť teologického diskurzu je v diele *Odpoveď Sor Filotei* vyvažovaná autobiografickými pasážami, cez ktoré autorka zdieľa (aj) útrapy spojené s jej veľkou túžbou študovať, pričom nanajvýš nežne (no nie cudzo) pôsobí priznanie, že najväčšou prekážkou sú oné „prídavné veci“ komunitného života (zreteľne ich vymedzuje vo vzťahu k pravidelným rehoľným povinnostiam, ktoré považuje za užitočné trávenie času), t. j. chvíle, keď má konečne možnosť čítať, a z vedľajšej cely sa ozýva hra a spev, alebo keď študuje a slúžky, ktoré sa práve pohádali si ju prizvú za sudcu, či keď sa pokúša písať a v dobrej vôli ju navštívi priateľka a urobí jej tým zlú službu. Úsmevne v tejto súvislosti pôsobí aj triezve konštatovanie Juany Inés uvedomujúcej si, že čas, za ktorý ju ostatné sestry „oberajú“ o príležitosť študovať, je aj pre ne jediným časom, keď to môžu robiť. Na tomto mieste explicitne používa slovo povolanie, pričom priznáva, že len vďaka jeho sile a vzájomnej láske medzi sestrami sa jej povahe môže páčiť rehoľný život, „keďže láska je jednota a niet pre ňu vzdialených bodov“.²⁷

Sor Juana vníma ako náročnú samotnú túžbu poznať/poznávať, nie poznanie ako také, s pokorou vedca si totiž uvedomuje, že žiadna suma poznatkov neobsiahne „Knihu, ktorá objíma všetky knihy a Vedu, do ktorej sú zhrnuté všetky vedy“²⁸. Príhodné a jej pocitom blízke vyjadrenie námahy sprevádzajúcej túžbu poznať nachádza v liste, ktorý svätý Hieroným napísal

²⁵ Tamže, s. 831 – 832.

²⁶ Jób 38, 31-32.

²⁷ Sor Juana Inés de la Cruz, cit. d., s. 833.

²⁸ Tamže, s. 832.

mníchovi Rústicovi: „Koľko práce som na seba vzal, koľko ťažkostí som si musel vytrpieť, koľkokrát som si zúfal, koľko ráz som sa vzdal a nanovo začal z túžby naučiť sa; že som si to vytrpel, svedkom mi je svedomie a svedomie tých, ktorí so mnou žili.“²⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, teologička, však v procese poznávania Kráľovnej vied upriamuje pozornosť ešte na jednu dôležitú okolnosť a súčasne nevyhnutný predpoklad dosiahnutia výsledkov – je ňou/ním „neustála modlitba a čistota života“, aby sme od Boha dostali ono „očistenie ducha a osvietenie mysle“ potrebné pre porozumenie vznešených vecí, inak je všetko ostatné zbytočné.³⁰

Mgr. Magda Kučerková, PhD.

Vyštudovala španielčinu a taliančinu na FF UKF v Nitre, kde v súčasnosti prednáša dejiny španielskej a hispanoamerickej literatúry a kultúry. Pôsobí ako lit. vedkyňa v Ústave svetovej literatúry SAV. Dizertačnú prácu obájila r. 2004 v odbore literárna veda so zameraním na súčasnú čilskú a hispanoamerickú literatúru. Preferované oblasti výskumu: hispanoamerická literatúra a jej osobité kultúrne a náboženské prieniky, španielska stredoveká literatúra, španielska mystika. Za preklad esejí talianskeho prozaika a publicistu Alessandra Baricca *Barbari* (Kalligram, 2009) získala r. 2010 Prémium Literárneho fondu.

²⁹ Tamže, s. 834.

³⁰ Tamže, s. 833.

Zdeněk A. EMINGER – *Domov. Paměť, přítomnost, zaslíbení, Podlesí, Dauphin 2010* / František BARNA

Mladý český teolog Zdeněk Ambrož Eminger v knihe *Domov* ponúka nie teologickú rozpravu, ale reflexiu nad bežným faktom, ktorým je dom či domov. Autor ponúka čitateľovi prekvapivé premostenia medzi realitou domu a vnútrom človeka, ktoré je jeho najvlastnejším domom. Kniha nie je rečou v technickom slova zmysle. Ide skôr o pokus vytvoriť „teológiu domu“. Nie je to však hlbajúci traktát, ale svieža reč, ktorá prechádza rôznymi historickými i geografickými priestormi a skôr ako na dom, poukazuje na človeka. Realita bývania a exilu ľudstvo formuje bez toho, či si to niekto uvedomuje alebo nie. Čitateľ sa pohybuje na úrovni domu, domova a s tým súvisiacich faktov len zdanlivo. Emingerovým domom totiž nemusí byť iba budova z tehál či šedých panelov. Raz je tu domovom sám človek, inokedy posvätná prázdnota okolo neho, ale môže to byť aj večnosť. Rôzne významy domova však nie sú zašifrované v ťažkých metaforách či neprístupnej vedeckej reči.

Túto reflexiu autor začína dvoma kontrapozíciami chápania „domu“. Prvá pod pojmom dom rozumie predmet primárneho záujmu človeka, a preto takýto jednotlivец nemá potrebu vyhľadávať metafyzickú božskosť. Tá druhá vníma dom iba ako zastávku na ceste do večného domova. Popri dome – uzavretom priestore sa nutne vynára aj obraz jeho protikladu – posvätnej prázdnoty. Eminger ju vníma ako priestor, v ktorom počuje hlas Božieho slova čistejšie než v chrámoch. Hovoriac o posvätnej prázdnote dvíha varovný prst, aby sa nič z toho, čo rastie ľudskou činnosťou, nestalo prekážkou medzi dvoma domami či dvoma blíznymi. Platí to aj vo vzťahu národov, spoločností, náboženstiev či svetonázorov. Strata voľnosti by totiž podľa autora znamenala zánik vedomia o domove ako mieste radostných odchodov a bezpečných návratov.

Okrem domu v zmysle lokality bývania autor odкрýva domov v človeku samotnom. Tvrdí, že je oveľa komplikovanejšie vytvárať si vzťah so sebou samým než s okolitými vecami. Rozprávaním o architektúre Eminger šikovne získal podklad pre úvahy o potrebe duchovných architektov ukazujúcich, ako

obsadiť tú posvätnú prázdnotu okolo nás, a pritom iným nezaclaňať vo výhľade do večnosti. Pohľad na dom a domov si čitateľ môže rozšíriť aj v historickom exkurze do chápania domu v rímskej i gréckej antike a v židovstve. Téma domova sa nevyhýba ani konfrontácii s vyhnanstvom. Proroci, i sám Ježiš Kristus sú exulantmi par excellence. Nebezpečenstvá spojené s ich úlohou sú tu trochu ironicky položené oproti gréckej filozofii rodiacej sa v pohodlí domova. Moderný domov Eminger označuje ako domov blízkosti i odcudzenia. Pestrosť života našich predkov sa v modernej dobe stráca a ostáva len obyčajné prežívanie bez hľadania zmyslu.

Eminger sa javí na tejto „prechádzke“ ako príjemný sprievodca, ktorý svojho partnera nevedie len priestormi architektonickej hodnoty, ale pozýva ho poprechádzať sa sebou samým. Je sympatické, že to nerobí autoritatívne. Na pomoc si volá bibliu, históriu či niektoré filozofické alebo veľké náboženské systémy orientu. Ony plnia funkciu odrazového mostíka pre nasledujúce úvahy. Okrem toho sa na ceste riadkami tejto reflexie možno stretnúť s ruským mysliteľom Vladimirom Solovjovom a taktiež francúzskym spisovateľom Antoine de Saint-Exupérym. Z ich myšlienkového sveta autor vyberá v jednej časti poklady korešpondujúce s témou úvahy. Čitateľa upúta tým, že nejde len o nejaké teoretizovanie, ale jadro využitia diel spomínaných dvoch veľikánov tvorí zhoda ich životných postojov a toho, k čomu chce autor priviesť čitateľa. Oni nie sú osamelými bežcami dejinami ľudstva. Putovanie do seba bez iných je pre nich ako cesta k Bohu bez blížnych.

Reflexia nad domovom končí tvrdením, že každé miesto nášho prebývania sa môže stať posvätným priestorom. Táto kniha ponúka čitateľovi stručný pohľad na to, ako vplýva skutočnosť *mať* či *nemať* domov na ľudský život. Bezpečie domova paradoxne nemusí byť iba pozitívom a vyhnanstvo mimo domu nie je vždy negatívnym faktom. Eminger nás svojou úvahou pozýva domov chrániť ako posvätné miesto. Tu máme vytvoriť priestor na stretávanie s Bohom. On môže na naše dvere zaklopať v podobe hocakého človeka. Je len na nás, či ho v ňom spoznáme.

Joseph RATZINGER, *Chváloreč na svedomie*, Trnava 2010, SSV / Vladimír JUHÁS
Slovenský text knihy je prekladom z taliančiny. Po tejto jazykovej filtrácii sa dá predpokladať istá obsahová „nevera“, ktorá môže vzniknúť rozdielnym akcentovaním v texte, subjektívnym naladením prekladateľa, jeho odborným poznaním autorových teologických postojov a schopnosťou pretlmočiť ich do slovenského myšlienkového kontextu. Napriek tejto determinácii, ktorá je neoddeliteľnou súčasťou každej podobnej snahy, hodnotím tento preklad ako vydarený.

Kniha má tri základné časti. Po úvodných zamysleniach o svedomí sa jej prvá časť venuje diktatúre relativizmu. Druhá je rozsahovo veľmi krátka, avšak svojím rozprávaním o hľadaní pravdy tvorí akýsi medzistupeň či prechod k tretej, ktorá predstavuje predovšetkým úlohu teológa, biskupa, Magistéria a ich vzájomný vzťah.

Svojím vnímaním a posudzovaním súčasnej spoločnosti nepatrí pápež Benedikt XVI. medzi veľkých optimistov. Preto čitateľa už hneď na začiatku zrejme prekvapí jeho otázka: *Je pravda o človeku a o Bohu naozaj taká smutná a taká ťaživá?* Na ktorú stranu sa pridá pápež? K tým, čo veria, alebo k tým, čo menej veria dnešnému človeku. Za model myslenia si pontifex volí platónsky a augustínovsky koncept, ktorý je vo svojej podstate značne obozretný a minimalistický k schopnostiam ľudského bytia. Verný tomuto spôsobu uvažovania sa vyhýba akejkolvek absolutizácii pozemských skutočností, lebo nič tu nie je všetkým. Byť stvorením si vyžaduje relativitu. Tú však pápež nevníma ako frustrovaný relativizmus, ale ako nutnú pokoru. Preto je proti akémukoľvek zbožšťovaniu, a teda aj proti zbožšťovaniu subjektivity svedomia. Človek musí prijať svoje limity, lebo, paradoxne, iba vtedy si uvedomí, že je viac ako *je*. Má počúvať celé posolstvo svojho bytia, ktoré ho prevyšuje. Človek však má inštinkt pre „viac“. Byť takto orientovaný je jeho cieľom i naplnením. Nosí v sebe smäd po nekonečne. Pápež sa teda evidentne hlási k pozitívnej antropológii a človeku pripomína biblickú výpoveď knihy Genezis: *To, čo Boh stvoril, bolo veľmi dobré.*

Napriek sympatii k Augustínovi čestne oceňuje Tomáša Akvinského a jeho optimizmus k stvoreniu, čím dokazuje rovnováhu vo svojom teologickom myslení. Boh dáva svoje „áno“ rovnako duchu (Augustín) i hmote (Tomáš).

Pápež teda neodsudzuje pozemskú vlasť, ale naopak, vníma ju ako predpoklad pre tú nebeskú.

Z prehľadného obsahu knihy je jasné, že tu pôjde o konfrontáciu objektívneho (nadprirodzeného) so subjektívnym (naturálnym). Napriek presadzovaniu tézy – *každý má svoju pravdu*, pápež hovorí o univerzálnej a pre všetkých rovnakej pravde. Odmieťa situačnú morálku a tvrdí, že nie prax tvorí prirodzený zákon, ale prirodzený zákon umožňuje autentickú prax. V tejto logike pri riešení „vnútorných“ problémov ľudstva by bolo dobré preberať ideály „zvonku“, mať k dispozícii filozofiu zbavenú všetkých obmedzení. Zároveň však pápež priznáva reálnu nemožnosť akejkoľvek racionálnej čistoty, nezávislej od dejinných podmienok: Metafyzická pravda síce jestvuje, ale jej prítomnosť sa potvrdzuje len v rámci istého historického kontextu. Aj pri tejto výpovedi pápeža každý ideový protivník musí oceniť jeho rovnováhu v myslení. Voči tým, ktorí ho obviňujú z objektivizmu používa ich vlastnú zbraň, keď tvrdí, že aj relativizmus nesie v sebe istý druh dogmatizmu, pretože mnohí relativisti, tvrdo obhajujúc svoje pozície, nakoniec končia v istom druhu totalitarizme (v absolutizovaní relatívnosti).

Aj keď používaný slovník („čeliť útokom“, „brániť“) zvädza čitateľa vidieť pápeža v pozícii cirkevného defenzora, predsa však v skutočnosti pri hľadaní riešení pontifex odmieta extrémny (čo je dobrý signál) a hľadá istý druh platformy ako priestoru pre dialóg. Teológ je podľa neho hľadač pravdy, nie jej vlastník. Spojenie s Pravdou mu však garantuje, že je na ceste k nej. O nič menej zaujímavé je aj opísanie vzťahu teológa a Magistéria. Úlohou teológa nie je opakovať, ale predchádzať Magistériu. Musí mať vedomosť i odvahu vytvárať rezervár, z ktorého potom Magistériu môže vyskladať dobré odpovede. Teológ pritom nesmie zabúdať rešpektovať v správnej rovnováhe integritu tradície, ale aj vlastné kultúrne prostredie. Má byť teda vyvážené objektívny i subjektívny.

Na jednom mieste autor slovenského prekladu nazýva Boha „predmetom teológie“. Toto pomenovanie nevnímam ako veľmi šťastné. Boh sa nemôže stať pre teológa predmetom. Je vždy jeho zjaveným a zároveň skrytým Pánom. Teológ neskúma Boha ako predmet, ale osobne sa na neho pýta. Boh je pre človeka večný ablatív, nie akuzatív.

Pápežova vízia pre Cirkev je veľmi ambiciózna. Nie je možné, aby existovala ako spoločnosť, ktorá žije iba z reakcií na to, čo je zlé. Cirkev nemôže byť iba represívnym pedagógom, ale inšpirovaným a inšpirujúcim spoločenstvom, ktoré svojmu okoliu dáva tušiť, že je tu v beznádeji nádej, v chaose harmónia a v bezzmysle zmysel – Ježiš Kristus.

Napokon sa pápež vo svojej *Chváloreči* nemohol nevyjadriť k liturgii, ktorá je jeho „slabosťou“, a teda silnou stránkou. Hovorí o jej zmysle i kráse. Človek cíti potrebu ticha nadindividuálneho tajomstva, a práve liturgia (ako znak a symbol) ponúka prítomnosť tohto tajomstva, ktoré presahuje všetky ľudské slová.

Kniha, samozrejme, odкрýva oveľa viac zákutí pápežovho myslenia a ľahko uvádza čitateľa do jeho ideového sveta. Odkrýva radosti i starosti hlavy cirkvi, pomáha pochopiť starú Európu a jej obyvateľa. Odporúčam ju nielen jeho prívržencom, ale aj prípadným oponentom. Priestor pre možnú konfrontáciu v nej skutočne nechýba.