

EDITORIÁL	3
Spoločenstvo ako sociálny priestor pokánia	
<i>Peter MIŠČÍK</i>	7
Zwischen assertorischer Gewissheit und eschatologischer Sicherheit	
<i>Franz GMAINER-PRANZL</i>	27
Cudzina, život v medzičase a Kniha Tobiáš	
<i>Róbert LAPKO</i>	45
Cez bránu a veľkú priepasť: boháč a Lazár v texte kontrastov (Lk 16:19-31)	
<i>Juraj FENÍK</i>	57
Johann Baptist Metz a dejinná konkrétnosť spásy	
<i>Vladimír JUHÁS</i>	75
Evidenza e comunicazione	
<i>József VÁLÓCZY</i>	87
Aktívna účasť na liturgii (<i>participatio actuosa</i>) a jej význam v 20. storočí	
<i>Andrej KRIVDA</i>	97

CONTENTS

EDITORIÁL	3
Community as Social Space for Penance <i>Peter MIŠČÍK</i>	7
Between Affirmative Certainty and Eschatological Conviction <i>Franz GMAINER-PRANZL</i>	27
Exile, Life in <i>Meantime</i>, and the Book of Tobit <i>Róbert LAPKO</i>	45
Through the Gate and the Great Abyss: rich man and Lazarus in the text of contrasts (Lk 16,19-31) <i>Juraj FENÍK</i>	57
Johann Baptist Metz and the Historical Concreteness of Salvation <i>Vladimír JUHÁS</i>	75
Clarity and Communication <i>József VÁLÓCZY</i>	87
Active Participation in Liturgy (<i>participatio actuosa</i>) and its Significance in the Twentieth Century <i>Andrej KRIVDA</i>	97

Benedikt XVI. vyhlásil rok viery. Ťažšie si môžeme predstaviť, že vyhlási rok rozumu. Viera si však stále pýta svoje dôvody, svoju inteligenciu. Dnes, tak ako včera môžeme jasne pozorovať problém týkajúci sa vzťahov medzi rozumom a vierou, od ktorého závisí zameranie ľudského myslenia. Je to ťažký problém, pretože ide o bezpečný prechod medzi dvoma extrémami; medzi fideizmom, ktorý pohŕda rozumom, a medzi racionalizmom, ktorý vylučuje vieru. Už cirkevní otcovia si veľmi dobre uvedomovali vo svojom intelektuálnom a pastoračnom úsilí, že dve sily, čo nás vedú k poznaniu, viera a rozum, musia navzájom spolupracovať. Potrebujeme naslúchať viere, ale rovnako vyzdvihovať aj rozum a dávať každému z nich svoj primát alebo čas, či dôležitosť. Azda jednoduchšie to povieme slovami sv. Augustína: *crede ut intelligas et intellige ut credas*.

Časopis Verba Theologica sa snaží kráčať cestou hľadania inteligencie viery a poukazovať na rozumný dialóg v širšom spektre teologických disciplín. Krásnu mozaiku tohto čísla vytvárajú domáci a zahraniční teológovia, hľadajúci súvislosti s pomocou *fides et ratio*.

Peter Miščík nás vo svojom článku pozýva k novým pohľadom na pokánie. Viac zdôrazňuje vzťahové než neosobné chápanie obrátenia. Podobne viac naznačuje aj trojičná formulácia rozhrešenia pre komunitný a vzťahový aspekt ako predkoncilová kristologická. Komunitný rozmer pokánie sa vytratil nie z Cirkvi, ale skôr z jej širšieho povedomia, keďže sa zdôrazňuje viac jej individuálny ráz. Takto nám autor pripomína ako možno v cirkevných spoločenstvách či rodinách znovu navrátiť aj tento dôležitý aspekt života do praxe cez „rodinný pohovor“ alebo „hodinu pravdy“.

Franz Gmainer-Pranzl nám predstavuje Ingolfa Ulricha Dalfertha, luteránskeho filozofa náboženstva a teológa, s jeho lingvisticko-filozofickou analýzou základných teologických otázok. Dalferth sa konfrontuje s kľúčovou otázkou „inteligibility reči o Bohu“. Robí to prostredníctvom rozdielov medzi všeobecným lingvisticko-analytickým aspektom reči a špecificky náboženským aspektom reči o Bohu. Náboženskosť nie je otázkou lingvistickej kompetencie, ale skôr odkazom na situáciu, v ktorej „Boh pozýva“ a „človek odpovedá“.

Skúsenosť tejto výzvy alebo pozvania a odpovede, vytvára tak základnú situáciu viery.

Róbert Lapko nám predstavuje knihu Tobiáš, v ktorej sa téma cudziny inšpiruje a nachádza svoje lepšie pochopenie cez obrazy, témy a postavy knihy Genézis. Chápeme takto stále viac to, ako re-interpretácia knihy Genézis dostáva novú aktualizáciu prostredníctvom ďalších udalostí viazaných na exilové časy. Zaslúbená zem Abraháma a Tóbiho večný domov pre všetky národy sa tak stávajú pre exilantov nádejou, ktorú Boh naplní vo svojom čase.

Juraj Feník v detailnej exegéze podobenstva o boháčovi a Lazárovi neustále konfrontuje dvoch protagonistov príbehu v opise Lukášovho Evanjelia. Lazár síce nie je hlavnou postavou, skôr boháč (a jeho bratia), o ktorého osude rozhoduje jeho prekypujúce bohatstvo a nezaujem o Lazára. Vďaka hre kontrastov v podobenstve, objavujeme v zodpovednosť boháča, ktorý bránu počas života premenil na veľkú priepasť po smrti.

Vladimír Juhás nám vo svojom článku ponúka prienik „teológie cez vtelenie“, ktorú J. B. Metz načrtnol vo svojom teologickom diele. Mnohé silné pojmy, ako „posvetštenie sveta“ alebo „odprivatizovanie teológie a jej spásneho posolstva“ nám ukazujú Metzovu kritiku na mnohé teologické tendencie nezanechávajúce stopy v skutočnosti sveta a človeka. Teológia má vyjadrovať nádej spásy v praxi už teraz. Veď spása je príslubom eschatologickej budúcnosti, ktorá začína a premieňa už „dnešok“ človeka. Provokatívne článok predstavuje Metza, s ktorým je dobré sa konfrontovať a viesť dialóg.

József Válczy vo svojom článku o možnosti a nemožnosti vyjadriť Božie sa vydáva cestou pochopenia koreňov agnosticizmu, ktorý dopomohol pesimizmu a konštatácii nemožnosti hovorenia o Bohu. Prechod od Kantovho silného rozumu až po „pensiero debole“ G. Vattima, nám pomáha pochopiť tento jav. Autor následne poukazuje, že povedľa skeptických hlasov vo vzťahu k jazyku, má svoju tradíciu aj filozofia s valorizáciou vo vyjadrovaco-kreatívny ráz jazyka. E. Salmann, P. Ricouer a C. Huber spolu s ďalšími predstavujú nový pohľad na schopnosť jazyka odovzdať autenticky a hodnoverným spôsobom skúsenosť Boha.

Andrej Krivda sa zberá vzácnou témou „aktívnej účasti“ na liturgii, ktorá sa stala kľúčovým slovom už na začiatku 20. storočia v liturgickom hnutí. Cez analýzu slov Pia X., ktorý prvýkrát použil slová *participatio actuosa* a liturgickým hnutím, prejdeme k liturgickej reforme Pia XII. Autor nás potom uvádza do Druhého vatikánskeho koncilu a poukazuje na to, ako sa konštitúcia o posvätnéj liturgii stáva kľúčom na pochopenie slov *participatio actuosa*.

Prehľad ďalších dokumentov a postojov sa končí pri súčasných slovách Benedikta XVI. a jeho postojoch k *participatio actiosa*. Takto sme vedení od zdôrazňovania vonkajších prejavov aktívnej účasti k zdôrazňovaniu vnútornej aktívnej účasti na liturgii, ktorá je Kristovým tajomstvom.

Začal som provokáciou, lebo si myslím to isté o teológii. Robiť teológiu dnes je provokáciou nielen pre svet, ale aj pre samotných teológov. Verím, že aj toto číslo časopisu, táto mozaika článkov, k tomu prispeje.

Juraj Pigula

Peter MIŠČÍK

Spoločenstvo ako sociálny priestor pokánia

Abstract

Humanity has been constantly trying to interpret evil in order to overcome it. We do not want justice to be found only in dictionaries. Who but God can fathom the depths of the evil? We are far behind, but it is possible that we will end up prevailing thanks to Jesus Christ and the Holy Spirit. The theology of the Second Vatican Council accomplished the shift from merely christological to explicit trinitarian. It suggests a conversion from impersonal to relational. The formula of the absolution in the sacrament of penance is but one example of the trend. The exegesis of the parable of the prodigal son and his older brother by Benedict XVI. stresses the change of the relationship to the father from "a slave" to "the son" in freedom. Conversion into the relationship can take the example of friendship with Jesus Christ. His love (agape) leads the love (filia) of Apostle Peter to fellowship and to accomplishment.

Community is a social space where reconciliation can be reached through love and fraternal admonition. Two "modi operandi" are suggested: family discussion and the hour of truth.

Keywords: penance, conversion, community, hour of truth

Úvod

Nasledujúca úvaha o komunitárnom rozmere pokánia sa pohybuje v priestore navzájom súvisiacich pojmov: obrátenie, pokánie, spoveď a zmierenie.¹ Oblasť, ktorú tieto pojmy spoločne ohraničujú, sa v katolíckej cirkvi Západu už desaťročia nachádza v hlbokoj kríze. Prax zmierenia, keď celé rady kňazmi motivovaných veriacich pravidelne na prvý piatok v mesiaci pristupovali ku sviatosti pokánia, sa v cirkvi Západu vytratila. Veriaci žijú v spoločnosti, ktorá ku svojim základným hodnotám počíta emancipáciu. Nie je teda nič zvláštne, že

¹ Podstatná časť myšlienok v tomto článku je v prebratá z mojej práce "Der gemeinschaftliche Aspekt der Buße", po absolvovaní "Kurzu pre vychovávateľov v kňazských seminároch" usporiadaným "Centro di spiritualità di comunione `Vinea mea" pri "Istituto Universitario `SOPHIA" v Incisa Valdarno/Firenze, v decembri 2011.

túžba po emancipácii sa nezastavuje ani pred chápaním a praktizovaním spovede.²

Pokánie a zmierenie sa v posledných storočiach vnímalo hlavne ako záležitosť medzi jednotlivcom a Bohom, i keď teológia nikdy neprestala pripomínať, že človek sa pokáním zmieruje nielen s Bohom, ale aj s ľuďmi. Komunitárny aspekt bol vo vedomí a v praxi cirkvi vždy prítomný, i keď len rudimentárne. Globalizácia a všeobecné prepojenie ľudstva prostredníctvom médií, hospodárstva a vedomím spoločnej zodpovednosti za ochranu životného prostredia ukazuje, že individuálne zlo nie je len záležitosťou jednotlivca, ale má dopad na celú ľudskú spoločnosť. Zlo a dobro, alebo ak použijem sekulárnu terminológiu – konštruktívne a deštruktívne konanie, sa týka všetkých. Aktuálna hospodársko – politická situácia zvyšuje senzibilitu voči komunitárnemu aspektu zla a teda aj voči jeho prekonaniu: pokániu a zmiereniu, nastoleniu spravodlivosti. Vzhľadom na krízu vo finančnom systéme a vo svetovom hospodárstve sa v posledných rokoch ozývajú hlasy, ktoré požadujú nielen záchranu bánk, ale predovšetkým záchranu človeka, a teda aj zmenu celkovej spoločenskej štruktúry. Kapitalizmus sa v posledných desiatich až pätnástich rokoch stal systémom bez konkurencie a, žiaľ, zdá sa, že aj bez alternatívy. Solidarita a sociálne cítenie, ktoré patrili k základnému vybaveniu politickej ľavice, sa v nej v posledných rokoch stali atavizmom. A tak sa celosvetovo presadil finančno – hospodársky systém, ktorý s demokratickými štátmi a s ich vládami zaobchádza ako s rukujemníkmi a neprehľadnými finančnými produktami docieľuje iracionálne vysoké výnosy. Tento systém je usporiadaný tak, že zisk sa privatizuje a straty sa socializujú, čiže zvalia na daňových poplatníkov. Niet divu, že sa tento systém dostal do masívnej kritiky. Hnutia „Occupy“, „Attac“ a iné vystupujú proti etickej bezohľadnosti tzv. turbokapitalizmu, ktorý sa podivuhodne prezentuje ako „resocializačný program“ pre komunistov, socialistov a iných revolucionárov (Frank Schirrmacher: Frankfurter Allgemeine Zeitung). V časoch, keď - irónia osudu - jeden z posledných komunistických štátov sveta: Čína, ponúka finančnú podporu na záchranu západného hospodárstva, sa ukazuje, že rozlišovanie politiky na ľavicu a pravicu je zastarané a dávno prekonané, a rozhodujúca otázka dnes znie: „Čo treba robiť, aby sa nastolila spravodlivosť

²„Prečo nás Ježiš nevykúpil aj od spovede, keď nás už vykúpil?“ Takto sa pýta J. Wittig v podrobnom popise krízových symptómov, ktorými sa vyznačuje neútešná prax spovede a jej chápanie. Porov.: Michael Schneider, Das Sakrament der Versöhnung, Edition Cardo, zväzok LXXI, druhé vydanie, Koinonia - Oriens e.V., Köln 2002, str. 5.

pre všetkých?“³ Hľadanie spravodlivosti a sociálneho zmierenia nemusí odmietať emancipáciu, ale musí k nej pridať zodpovednosť jednotlivca za dobro všetkých: empatiu.⁴ Nespravodlivé rozdelenie bohatstva a nezodpovedné správanie sa voči životnému prostrediu vyžadujú zmenu myslenia a správania. Zmena – metanoia – takto nie je čisto náboženským, ale aj vo svojom sekulárnom význame celospoločenským pojmom. Spolucítenie s tými, ktorí sú tvrdo postihnutí nespravodlivosťou je už začiatkom pokánia, teda odvrátením sa od toho, čo by druhému škodilo. Komunitárny rozmer teda nie je niečo, čo by bolo ľudskému správaniu dodatočne pridané, ale tkvie v samotnom chápaní a konaní spravodlivosti.

Úvaha o komunitárnom rozmere zmierenia/pokánia, sa v nasledujúcom pojednaní pohybuje v oblasti teológie. Pritom je jasné, že sa tu nedá rozšíriť o všetkom čo k tejto téme podstatne patrí. Niekoľko príkladov: Úvaha o tom, že zmierenie sa s Bohom je zároveň zmierenie sa s cirkvou tu nie je zvlášť rozvinutá. Aj chápanie sviatostného udelenia zmierenia v spovedi ako akt celej cirkvi prostredníctvom kňaza alebo biskupa by si zaslúžilo vlastný priestor. Vzhľadom na ohraničený priestor tohto článku sa na tomto mieste obmedzím na jednoduchú zmienku.

Uvedomujem si, že komunitárny rozmer pokánia prestupuje hranice teologickej úvahy. V celej šírke pojmu zasahuje do spoločnosti a mám nádej, že uvedomenie si jeho dôležitosti je prínosom nielen pre obnovu praxe pokánia, ale aj pokusom o malý krok na ceste k spravodlivosti, sociálnej a individuálnej, ktorá je záležitosťou všetkých ľudí dobrej vôle. Ak chceme s nádejou pozeráť do budúcnosti, potom cesta k spravodlivosti – pokánie – nemá v ľudskej spoločnosti alternatívu.

1. Zlo

Zlo netreba dokazovať, ono sa natláča samo od seba. Každý človek si vie vybaviť pocit, keď sa ho zlo bolestne dotklo, alebo naňho mrazivo dýchlo. Zlo číha v čakárňach lekárskech ambulancií, keď je odovzdaný výsledok krvného

³ Porov.: Güner Yasemin Balci, Vergesst Biosiegel, schafft Gerechtigkeit, Rolling Stone 02/2012, str. 58.

⁴ Empatia, čiže spolucítenie s tými, ktorí trpia a potrebujú pomoc, by mala patriť nielen k charakteristike biblicky zakotveného človeka („radujte sa s radujúcimi a plačte s plačúcimi“, Rim 12, 15), ale aj k základnému vybaveniu každého politicky mysliaceho jedinca. Porov.: Jeremy Rifkin, Die emphatische Zivilisation, Wege zu einem globalen Bewusstsein, Campus Verlag Frankfurt, 2010)

obrazu, prehádza sa po diaľniciach, keď sa so samovražednou odvahou predbieha. Ukazuje svoju tvár, keď národy, náboženstvá alebo fanúšikovia rivalizujúcich sa klubov narazia na seba s úmyslom navzájom si uškodiť, pripraviť o život. Zlo je ukryté v životopisoch ľudí, ktorí na základe fyzického alebo psychického postihnutia prišli o šancu viesť normálny život, alebo ju ani nikdy nepoznali. Zlo je prítomné v samotnom človeku, v nevykúpenej prírode, v materiálnych a intelektuálnych vykorisťovateľských štruktúrach, v zbabelosti, ktorá sa nepostaví zlu na odpor, alebo ho nechce vidieť. Zlo je príliš reálne a v mnohých jeho podobách príliš brutálne nato, aby sme mohli dúfať v jeho prekonanie výlučne pomocou "pozitívneho myslenia".

Zlo nezmizne vtedy, keď ľudia, ktorí by svoje chyby nevyznali kňazovi v spovedi ("Nič ho do toho nie je!") ich porozprávajú tisícim televíznym divákovi v "talkshow". V priebehu dejín pokora a zbožnosť, s ktorou už človek antiky pozoroval rytmus bytia, aby sa ho naučil čítať a mohol sa bez vlastnej ujmy včleniť do sveta, ustúpila titanizmu, snahe ovládnuť všetko a všetkému nanútiť rytmus totality.⁵ Slnčné hodiny boli nahradené digitálnymi, teraz my určujeme zimný a letný čas. Ľudstvo sa obrovskou rýchlosťou pohybuje na ceste technologického pokroku, keď sa zároveň s ohromujúcou samozrejmosťou rozširuje etický analfabetizmus. Máme teraz - prvýkrát v histórii - toľko moci vo svojich rukách, že v ozbrojených konfliktoch, alebo aj nezodpovedným životným štýlom môžeme zničiť celú planétu a seba samých. Otázka prekonania zla teda nie je len noblesným gestom, alebo literárnym motívom, ale potrebou na prežitie.

Človek už dávno pozná stratégie, ktorými sa usiloval prekonať zlo a pocit viny. Siahajú od celkom jednoduchých ("umenie výhovorky: ja som to nebol") až po vedecké teórie v oblasti výskumu správania od Konrada Lorenza, hĺbkovej psychológie od Carla Gustava Junga, psychoanalýzy od Sigmunda Freuda a filozofie idealizmu Karla Jaspersa.⁶ Mechanizmus obetného barana, ktorý nachádza niekoho, na koho je zlo naložené a jeho zničením údajne prekonané,

⁵ Týka sa to nietzscheovskej všeľudskej "vôle po moci", ktorá si odvykla vidieť niekoho alebo niečo iné väčšie ako seba, aby tak všetkému nastolila svoj program. Porov.: Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit III, Časť 2, str. 944.

⁶ Porov.: Werner Löser SJ, Das Sakrament der Versöhnung, Das Sakrament der Krankensalbung, Skripten zu den Vorlesungen im SS 1988, Phil.-theol. Hochschule St. Georgen Frankfurt am Main, str. 10-24.

podrobne pojednal René Girard.⁷ Zástancovia biologického determinizmu tvrdia, že genetické vlohy a mozgová predispozícia tak ovplyvňujú človeka, že nie je možno hovoriť o slobode voľby. Už niekoľko rokov sa takto vedie spor o slobodu človeka a tým o jeho schopnosť byť za svoje konanie zodpovedný, medzi odborníkmi z oblasti mozgového bádania a vedcami z oblasti psychológie, pedagogiky a filozofie. Teológia sa tu podstatne opiera o biblickú tradíciu, ktorá priznáva človeku vysokú dôstojnosť. Človek je stvorený na obraz boží, jeho sloboda je nielen prameňom jeho slabosti, ak zlyhá, ale aj jeho hodnoty. Táto hodnota sa stráca, ak mu je sloboda odrieknutá, človek potom musí byť považovaný za nesvojprávneho a jeho dejiny za hru neovládateľných síl.

Boh daroval človeku slobodu, a tak ho urobil partnerom zmluvy. Možnosť zneužitia slobody - hriechu - Boh zobral na vedomie a zabudoval ju do plánu spásy. Aj keď hriech ruší zmluvu s Bohom, tak je zároveň pre Boha bodom, na ktorom sa v celej miere ukazuje jeho náklonnosť k človeku v zmysle väčšej lásky. Takto môže láska Boha, väčšia ako ľudské previnenie, pohnúť človeka k väčšej láske z jeho strany. Generálna absolúcia človeka "z biologických dôvodov" je vlastne jeho zneváženie. Zmierenie je možné. Nie odrieknutím dôstojnosti, nie slepým "automatizmom milosti" produkovaním nových obetí, ale vždy novým vstúpením do vzťahu.

Je ľahké poukázať na zlo, je ťažké vysvetliť, čo vlastne zlo je. Zdá sa, že zlo presahuje hranice ľudského myslenia, ako aj jeho prekonanie presahuje hranice ľudského konania. Kresťanské myslenie, vedomé si ľudskej ohraničenosti, je presvedčené o tom, že prekonanie zla je v Božej kompetencii.

2. Zmierenie

Kresťanstvo nachádza zmierenie v Kristovi, lebo v ňom vidí uskutočnenú slobodu a lásku, on sa slobodne dáva ako obeta za hriechy a on je zmierením ľudí s Bohom a navzájom. "Nikto mi život neberie, dávam ho slobodne. Mám moc ho dať a mám moc si ho znova vziať." (Jn 10, 18). O Ježišovi boli vyslovené slová odsúdenia: "Je lepšie, ak jeden zomrie, ako keď všetok ľud zahynie" (Jn 11, 50), on je ten, ktorý prerušil okruh zla a nastolil pokoj. Miesto odvrátenia sa od zla je v prvom rade krst, v ktorom je darovaný človeku nový život. Zdá sa, že prvotné kresťanstvo bolo na začiatku tak presvedčené o sile nového

⁷ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994, René Girard/Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008.

života v Kristovi prostredníctvom krstu, že po krste sa už nepočítalo s hriechom. (Porov. Rim 6, 11) Realita ľudskej slabosti priviedla kresťanské spoločenstvo k presvedčeniu, že voči trvalému ohrozeniu hriechom treba postaviť trvalú potrebu pokánia. A tak už patristická literatúra nazýva spoveď "druhým pokáním", a vidí v ňom akési brvno, ktorého sa človek môže chytiť po strokotaní lode jeho života, a ktoré ho zachráni pred utopením.⁸ Moja úvaha o komunitárnom rozmere pokánia sa týka praxe tohto "druhého pokánia".

2. 1. Trojičné zakotvenie pokánia

Jedným zo symptómov krízy cirkvi na Západe a teda aj krízy praxe pokánia je takzvaný "rozpad cirkevného prostredia"⁹. Cirkevné životné prostredie (milieu) sa vyznačovalo symbiózou osobnej viery a spoločenských hodnôt a malo pre veriacich vysokú integračnú silu. Rozpad tejto symbiózy nastal koncom šesťdesiatych a pokračoval začiatkom sedemdesiatych rokov.¹⁰ Ako už samotný pojem hovorí, nešlo pri tom o stratu orientácie viery, týkajúcu sa jednotlivcov, ale o rozpad životného priestoru viery, ktorý sa vnímal ako zakotvenie božského v ľudskej, pozemskej skutočnosti. Táto kríza nebola teda vektoriálna, ale spaciálna.¹¹ Kríza životného prostredia viery potom spätne vplývala na život a chápanie viery. Boh, ako orientačný bod veriacich ostal ešte pevný, ale životný priestor, v ktorom sa táto viera ľudsko-božsky mohla prežívať, zmizol. Viera ochudobnená o každodenné celkom samozrejme prežívanie stratila svoj podstatný rozmer - komunitárny charakter. Ak sa pokánie stane len jednodimenzionálnou záležitosťou medzi Bohom a človekom ako jednotlivcom, potom sa ľudský aspekt redukuje na vnútorné prežívanie a stráca sa tak jeho sociálna dimenzia.¹²

⁸ Katechizmus katolíckej cirkvi, č. 1427n.

⁹ "Od detskej škôlky a základnej školy cez spolky, organizácie sociálneho zabezpečenia a politické strany až po voľbu partnera pred sobášom, všetko sa odohrávalo v rovnakom cirkevno-konfesionálnom prostredí." Medard Kehl; Die Kirche, Eine katholische Ekklesiologie, Echter Verlag, Würzburg 1992, str. 173.

¹⁰ Pozri tamtiež, str. 176.

¹¹ Porov.: Knut Wenzel, *HoboPilgrim, Bob Dylans Reise durch die Nacht*, Matthias - Grünwald - Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2011, str. 43.

¹² Veľmi dobre objasňuje individualizáciu a špiritualizáciu viery Gerhard Lohfink vo svojej knihe: *Jesus von Nazaret - Was er wollte, wer er war*, Herder Verlag Freiburg im Breisgau 2011, str. 66 - 91. Lohfink na konkrétnych príkladoch ukazuje, ako sa chápanie Božieho kráľovstva zvlášť v posledných storočiach posunulo z prítomnosti do budúcnosti, z pozemskosti do mimosveta, z kontextu ľudu (Izraela) do priestoru jednotlivca a jeho duše. Lohfink oslovuje aj katastrofálne následky, ktoré z toho vznikli, napr. stratu empatie voči trpiacim a zvlášť

Medard Kehl, ktorý je priekopníkom tejto analýzy je presvedčený o tom, že prežívanie viery v spoločenstve s inými je východiskový bod, z ktorého treba začať na ceste prekonania krízy. Spoločné prežívanie viery je spôsob, kde sa viera prežíva v blízkosti života a v jej existenčnej dôležitosti.¹³ Rozkol medzi životným priestorom a vierou treba premostiť a toto platí aj pre oblasť pokánia a zmierenia. Je tu teda namiesto otázka: "Ako je možné prežívať zmierenie v jeho komunitárnom rozmere?" Nemyslí sa tu len na liturgicko - teologický aspekt ako spoločnú prípravu v kajúcej pobožnosti pred spoveďou, alebo presvedčenie, že sme ako cirkve spojení v tajomnom "spoločenstve svätých", ale na ľudsko-božské prežívanie zmierenia tu a teraz.

Ak je "životné prostredie viery" akýmsi "Ground Zero" vzhľadom na krízu pokánia, potom východiskovým bodom obnovy musí byť trojičné chápané Boha. Boh Otec, Syn a Duch Svätý, ako jeden Boh v dokonalej jednote Božích Osôb, je prvotným životným priestorom človeka povolaného k obráteniu: "Lebo v ňom žijeme, hýbeme sa a sme." (Zjv 17, 28) Boh ako absolútny vzťah je priestorom, kde je zmierenie vo svojom komunitárnom rozmere zakotvené. Takto si dovoľím tvrdiť, že prax zmierenia musí začať vzťahom, metanoia človeka je vo svojej najhlbšej podstate obrátenie sa "do vzťahu".

2. 2. Príklad formuly rozhršenia

Teológia Druhého vatikánskeho koncilu dokumentuje úmysel, vyjadriť novým spôsobom tajomstvo Trojice, ktoré bolo vždy prítomné v kresťanskej teológii. Konciloví otcovia chceli ešte výslovnejšie zakotviť jednotlivé pravdy kresťanskej viery v tomto všeobecnom základe každej teologickej úvahy. Klasickým príkladom je tu vyjadrenie o tajomstve cirkvi z dogmatickej konštitúcie "Lumen Gentium": Cirkev je ľud zjednotený jednotou Otca, Syna a Ducha Svätého. (Čl. 4.)

Chápanie Boha, v ktorom bol kristologický aspekt zdôraznený tak silne, že sa dostávalo do nebezpečenstva "kristomonistického" zúženía, pričom sa akosi zabúdalo na úlohu Otca a Svätého Ducha v Trojici, mal byť vyjadreniami

necitlivosť voči nespravodlivosti napáchanej na Židoch: „Je veľmi nebezpečné oddeliť kresťanstvo od židovstva a upísať sa teologickému individualizmu.“ Str. 80.

¹³ Kehl navrhuje zvlášť kňazom, aby sa stretávali v tzv. "svojpomocných skupinách", malých spoločenstvách, v ktorých by hovorili o osobnom prežívaní viery. Motívom týchto stretnutí nie je, ako pôvodne zvykom, svojpomoc a hľadanie riešení v prežívaní rovnakých problémov, chorôb, alebo porada v otázkach osobného rastu, ale spoločné prežívanie viery. Porov.: Medard Kehl, Die neuen „Lebenshilfegruppen im Glauben“ und die Priester. Geist und Leben 78 (2005), 53–60.

Druhého vatikánskeho koncilu poopravený. Porovnanie formuly rozhršenia v pred- a pokoncilovej spovednej praxi preukazuje tento úmysel:

Formula absolúcie pred Druhým vatikánskym koncilom:

Náš Pán Ježiš Kristus nech Ťa rozhrší, a ja Ťa jeho plnou mocou rozhršujem od každého puta exkomunikácie, suspenzie a interdiktu a síce nakoľko môžem a nakoľko to potrebujem. Rozhršujem Ťa od tvojich hriechov v mene Otca a Syna a Svätého Ducha.

Formula absolúcie Druhého vatikánskeho koncilu:

Milosrdný Boh Otec, ktorý smrťou a zmŕtvychvstaním svojho Syna Ježiša Krista zmieril svet so sebou a zoslal Ducha Svätého na odpustenie hriechov, nech ti službou cirkvi udelí odpustenie a pokoj. A ja Ťa rozhršujem od tvojich hriechov v mene Otca i Syna i Ducha Svätého.

Porovnanie oboch textov ukazuje, že v zmysle trojičného teologického prehĺbenia je nielen záverečná formula výslovne trojičná (ako to je v obidvoch vyjadreniach), ale v druhej formule sa celé dejiny spásy a zmierenia opisujú ako dielo všetkých troch Božích osôb, pričom každej z nich je pripisované zvláštne dielo. Pritom ostáva nezmenené presvedčenie, prítomné v celej kresťanskej tradícii, že totiž Božie dielo spásy je dielom celej Trojice. Takto sa dá povedať, že teológia zmierenia Druhého vatikánskeho koncilu je explicitnou trojičnou teológiou. Boh Otec je subjektom zmierenia, on zmieruje ľuďi skrze svojho Syna a skrze Ducha Svätého. Boh sa chopí iniciatívy, svojou absolútnou láskou buduje nový vzťah voči ľuďom. V perspektíve vzťahu treba premyslieť pokánie a zmierenie aj v ich praxi. Ťažisko už neleží vo vecnej oblasti, ale v oblasti relacionálnej.¹⁴ Nemôže tu ísť v prvom rade o plnenie predpisov, i keď aj tie majú svoju neoddiskutovateľnú funkciu. Ide tu hlavne o to, aby človek vstúpil do vzťahu lásky s Bohom. Ak chce človek dať na Božiu lásku adekvátnu odpoveď, nemôže sa uspokojiť s hľadáním toho, "čo je ešte prikázané", ale musí túto mentálnu hranicu prekročiť.¹⁵ Katalóg prikázaní môže byť pre človeka pomocou pri orientácii, nemôže ale spôsobiť obrátenie celého človeka, ba dokonca môže byť niekedy jeho prekážkou. "Je jednoduchšie plniť príkazy a plniť povinnosti, ako sa celkom nastaviť na Boha a jeho lásku. Je pohodlnejšie

¹⁴ Kazuistická morálka z času pred Druhým vatikánskym koncilom, keď sa teológia siahodlho zaoberala hlavne juridickým aspektom ľudského konania a tiež podrobná úvaha o platnosti sviatosti zmierenia ukazujú, že sa tu "vecný" rozmer presadil na úkor rozmeru "relacionálneho".

¹⁵ Porov.: Michael Schneider, *Das Sakrament der Versöhnung*, Edition Cardo, zväzok LXXI, druhé vydanie, Koinonia - Oriens e.V., Köln 2002, str. 24n.

zmeniť niečo, ako zmeniť seba."¹⁶ V perspektíve vzťahu je potrebné si najskôr položiť otázku: V ktorej situácii človek uteká pred Božieho pohľadu, kedy nie je schopný "sa mu pozrieť do očí"? Takúto situáciu treba považovať za "tmavé miesto", tento moment sa musí postaviť v zmysle "spytovania svedomia" do vzťahu Božej lásky, tam začína obrátenie.

Z povedaného vychádza, že zdôraznenie vzťahu má potenciál, ktorý umožňuje premyslieť a prežiť zmierenie nanovo. Pomocným príkladom takejto "vzťahovosti" zmierenia sa nachádza vo výklade podobenstva o "márnotratnom synovi" od Benedikta XVI. v knihe "Ježiš z Nazareta".

2. 3. "Márnotratný syn" vo výklade Benedikta XVI.

Benedikt XVI. vykladá podobenstvo o dvoch synoch, o jednom, ktorý odišiel z domu, a o druhom, ktorý ostal doma (Lk 15, 11 - 32)¹⁷ v perspektíve existenčnej vzťahovosti. Už podrobnejší titul podobenstva, ktorý ho neredukuje na postavu "márnotratného syna" ale ho rozširuje na oboch synov naznačuje, že vzťah oboch synov voči otcovi je problematický, teda ich treba vidieť vo vzájomnej spojitosti. Mladší syn, ktorý odchádza do cudziny (usiluje sa o totálnu individuálnu slobodu a popiera tak svoj pôvod z otca), sa nevzdďaľuje len od otca, ale odcudzuje sa aj sebe samému, pretože popiera pravdu o sebe. Správanie staršieho syna ukazuje, že pre neho sú na prvom mieste predpisy a nie vzťah k otcovi (...už tak dlho ti slúžim, nikdy som neprestúpil ani jedno z tvojich prikázaní..." Lk 15, 29). Benedikt XVI. hovorí, že aj druhý syn možno sníval o takej slobode, akú si presadil jeho neprítomný brat, ale si ju nedovolil a závidel. Pointa výkladu je v tom, že od Boha sa vzdďaľuje nielen ten, kto si uzurpuje čisto individuálnu slobodu za cenu prerušenia vzťahu k prameňu vlastnej existencie, ale aj ten, kto sa nazdáva, že právnou bezúhonnosťou môže byť s Bohom "na čistom". Kľúčovým momentom je vzťah otca k oboj synom. Jednému synovi vychádza v ústrety a pozýva ho na hostinu, ktorá presahuje jeho predstavy, druhému dohovára: "Dieťa moje, ty si stále so mnou a všetko, čo je moje je aj tvoje..." (Lk 15, 31) Benedikt XVI. poznamenáva, že rovnakými slovami Ježiš vyjadruje v Jánovom evanjeliu svoj jedinečný vzťah k Otcovi: "Všetko, čo je moje, je tvoje, a čo je tvoje je moje... (Jn 17, 10). Jedine obrátenie sa do vzťahu k otcovi, ktorý sa dojmavo uchádza o lásku svojich synov, môže oboch synov vnútorne zmeniť, len ono môže urobiť zo "sluhov" (prvý "pasie

¹⁶ Tamtiež.

¹⁷ Josef Ratzinger Benedikt XVI.; Jesus von Nazaret, Erster Teil, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, str. 242 - 252.

svine" a druhý "už roky slúži") synov a navzájom bratov. Takto Benedikt XVI. vysvetľuje, že podobenstvo je nasmerované na tých, ktorí zablúdili v cudzine absolútne chápanej slobody a zároveň na tých, ktorí ostali uzavretí v karanténe dekretárskej poslušnosti. Pre prvých je bohom ich vlastné ja, pre druhých je to litera zákona. Obrátenie v zmysle pokánia je radosť z objavy, že Božia láska je viac ako odpútaná sloboda a viac ako istota zákona. Ľudia, ktorí cez vzťah k Bohu zakúsia svoje synovstvo, "neodmietajú poslušnosť, ona sa však realizuje z väčšej hĺbky a je teda väčšia, otvorenejšia a čistejšia, ale predovšetkým aj pokornejšia."¹⁸

Akoby mimovoľne je v tomto výklade spomenuté, že narušený vzťah k bratovi a neochota spoločne sláviť hostinu s tým, ktorý premrhal majetok, je u druhého syna symptómom jeho narušeného vzťahu k otcovi. Tu sa ukazuje známe vzájomné prepojenie lásky k Bohu a lásky k blížnemu. Obrátenie sa k Bohu je tak neoddeliteľné od obrátenia sa k človeku.

Vo výklade Benedikta XVI. nie je poslanstvo evanjelia zredukované na morálny imperatív, ale obsahuje aj antropologicko-psychologický aspekt. Ak sa výklad podobenstva sústreďuje na "márnotratného syna", tak sa dá podvedome rýchlo prísť k tomu, že hriechom je autonómia na úkor vzťahu k autorite: rodinnej, či cirkevnej. Potom by sa mohlo mylne vykladať, že riešením je jednoducho návrat k poslušnosti. Ale to nie je to pravé obrátenie a pokánie. Prvý syn sa nevracia k poslušnosti, ale k otcovi. Preto sa vo výklade Benedikta XVI. problém druhého syna objavuje na rovnakej úrovni, ako problém prvého.

V podobenstve sú na dvoch rozdielnych osobách exemplárne znázornené oba nedostatkové črty vzťahu: libertinizmus a submisívnosť. V reálnom živote existujú často spolu v jednej osobe, vzájomne sa podmieňujú, medzi sebou súperiac, alebo sa aj striedajú ako životné fázy (detstvo, puberta). Útek do slobody je často reakciou na neznesiteľnú atmosféru autoritársky chápanej poslušnosti, pričom tou autoritou môže byť aj vlastné ja, v zmysle jednostranne internalizovanej externej authority. Neochota vyjsť z karantény predpisovej poslušnosti môže mať svoj kľúčový bod v strachu pred dosiaľ nezakúsenou slobodou, ktorá sa môže prezentovať ako ohrozenie. Je znakom zrelosti, ak človek oba aspekty integruje a dokáže ich podľa potreby aktívne prežívať. V podobenstve sa prvý syn potom, čo už v biede vykonal niekoľko krokov na vnútornej ceste, vydáva na cestu k otcovi a cez otca nachádza aj seba ako syna. Druhý syn stojí ešte pred svojou "vnútornou cestou" a podobenstvo necháva

¹⁸ Tamtiež, str. 252.

otvorené, či sa vôbec na ňu vydá. Syn, ktorý sa vydal na cestu radikálnej slobody nachádza podľa podobenstva pokoj v pravom synovstve. Druhý syn, uzavretý v legalizme musí urobiť skúsenosť stroskotania a slabosti. Splnené rozkazy posilňujú jeho vedomie o vlastnej spravodlivosti. A ako "spravodlivý" nemusí ísť nikam. Pozerá zhora na tých, ktorí nezvládnu to, čo robí on. Jeho hodina milosti ešte neprišla.

V pohľade spirituálnej teológie je touto hodinou milosti stretnutie s Ježišom Kristom. On je tou postavou, ktorá integruje oba aspekty. On je Synom v plnosti slobody a on plní zákon nie podľa litery, ale v Duchu. Vo vzťahu k nemu ako k Synovi nachádzajú kresťania cestu k Otcovi a plnosť vzťahu k nemu.

2. 4. "Umenie milovať Krista"

Ježiš Kristus je pre kresťanov cestou pokánia a zmierenia. Po Jánovom krste v Jordáne Ježiš sám exemplárne nastupuje cestu spravodlivosti, lebo je presvedčený, že len takto je možné naplniť spravodlivosť, ktorú vyžaduje Boh. (Porov. Mt 3, 15nn.). Táto cesta ho povedie k odovzdaniu života na kríži, k zmŕtvychvstaniu a k vystúpeniu k Otcovi, v spoločenstve s ním je spravodlivosť úplne dokonaná. Spomedzi ľudu Izraela, povolaneho krstom v Jordáne k pokániu, je Ježiš zvlášť vyznačený darom Svätého Ducha a prehlásený za milovaného Syna. Z hory premenenia, kde sa rozpráva s Eliášom a Mojžišom o svojom nadchádzajúcom utrpení, ktoré sa teologicky chápe ako krst vo vlastnom zmysle slova, schádza dolu nie s literou zákona v rukách, ako kedysi Mojžiš s kamennými tabuľami Tóry z hory Sinai. On schádza bez dekrétov, jeho potvrdzuje hlas Otca, v jeho osobe je splnená Tóra - spravodlivosť, ktorú si žiada Boh. Vecný aspekt kamenných tabúľ je prevedený do aspektu osobného. A tak treba počúvať Ježiša, ak chce človek dosiahnuť spravodlivosť Syna.

Pokánie je obrátenie, ale nie do hocijakého vzťahu, ale v predovšetkým do vzťahu k Ježišovi Kristovi. Tento vzťah je celkom špeciálny vzťah, je to vzťah priateľstva. Tento aspekt priateľstva treba hlbšie vysvetliť, aby ukázal svoju silu na ceste pokánia.

Ježiš je v evanjeliu označený ako "priateľ mýtnikov a hriešnikov" (Lk, 7, 34 n.). On sám volá svojich najbližších priateľmi, lebo im "dal spoznať všetko, čo počul od svojho Otca" (Jn 15, 15). Položiť život za priateľov je pre neho najvyšším prejavom lásky a Ježišova dokonalá radosť je charakteristickým znakom tohto priateľstva. (Jn 15, 11.13n.)

Michael Schneider hovorí, že mnohí by rýchlo pokročili na ceste pokánia, keby sa slobodne odovzdali pôsobeniu Svätého Ducha a nie trivialite čisto formálnej poslušnosti a snaženiu sa o "spravodlivosť zo skutkov".¹⁹ Človek má náklonnosť si myslieť, že svojmu bytiu musí nutne niečo pridať. Podvedome sa cíti nedostatočný a usiluje sa zakryť svoju nahotu. Umenie milovať Krista spočíva vo vedomí, že sme synovia a dcéry Božie. Horúčkovitá činnosť je protikladom k pokoju kontemplatívneho človeka, ktorý "spočíva v sebe", lebo si je vedomý Božej lásky, takže sa už nemusí snažiť stať "niekým". Treba síce konať to, čo je každenne nutné, ale v základe je všetko rozhodujúce už vykonané Kristom.

Nemôžeme prijať sami seba, ak sami seba dokonale nemilujeme. Ale až vtedy sa milujeme dokonale, ak milujeme Božiu lásku k nám a potom sami seba milujeme tak, ako nás on miluje. Ak milujeme sami seba tak, ako nás on miluje, môžeme milovať aj jeho tak, ako on miluje nás.²⁰

Láska, ktorú Ježiš vzbudzuje v človekovi sa ukazuje v živote apoštola Petra. Jeho horlivé vyznanie Krista: "Pane, ku komu pôjdeme? Ty máš slová večného života." (Jn 6, 66n.), ho neochránilo pred šokujúcim poznaním vlastnej slabosti. Po hostine, v ktorej zmŕtvychvstalý Ježiš daruje a potvrdzuje učeníkom, teda aj Petrovi, svoju blízkosť a svoje spoločenstvo, sa Ježiš trikrát pýta Petra, či ho miluje. Ide tu o semitský zvyk, ktorý vyjadruje slávnostný charakter a konečnú platnosť. Zmluvy sa uzatvárajú právoplatne vtedy, keď sa to isté trikrát zopakuje (Porov. Gen 23, 3 - 18). Ježiš sa mohol Petra opýtať, či si pamatá tie, či oné pravdy, ktoré sa mohol pri ňom naučiť, aby tak zistil, či je pripravený na svoju budúcu úlohu. On chce ale vedieť len jedno: "Vieš naozaj milovať?" Týmto je oslovené to rozhodujúce v živote viery. Ani Peter neprezentuje Pánovi svoje schopnosti a vedomosti, ale priateľsky mu odpovedá: "Ty vieš!" Grécka lektúra rozhovoru Ježiša s Petrom odhaľuje hĺbku, dôležitú pre chápanie pokánia.²¹

Ježiš sa pýta Petra: "Šimon, syn Jánov, miluješ ma (agapasme) viac ako títo?" Vzhľadom na svoju slabosť odpovedá Peter opatrne: "Pane, ty vieš, že ťa milujem (filose)!" Peter vie, že vo svojej ohraničenosti nie je schopný Pánovi dať tú bezhraničnú lásku, ktorá sa vyjadruje slovom "agape" a preto používa slovo

¹⁹ Michael Schneider: Die Kunst, Jesus zu lieben, Zur christologischen Propädeutik des Glaubens, Edition Cardo, zväzok CXL, druhé vydanie, Koinonia - Oriens e.V., Köln - 2007, str. 10 - 23.

²⁰ Porov. tamtiež, str. 13.

²¹ Porov. tamtiež, str. 16 - 18.

"filia", ktoré vyjadruje ľudskú, priateľskú lásku. Ale Pán nástojí pri druhej otázke: "Šimon, miluješ ma absolútnou láskou (agapasme), ktorú si želám?", alebo inak povedané: "Chceš byť naozaj mojím priateľom?" A znovu odpovedá Peter pokorným výrazom ľudskej lásky: "Kyrie, filose!" Vyjadruje Pánovi takú lásku, akej je schopný. Pri tretej otázke znie Pánovo slovo prekvapujúco: "Fileisme?", čo sa dá preložiť ako: "Máš ma rád?" Šimon chápe, že Pánovi stačí jeho úbohá láska a vyznáva: "Pane, ty vieš všetko; ty vieš, že ťa mám rád (filose)!"

Michael Schneider zdôrazňuje, že sa tu stalo niečo úžasné. Dá sa povedať, že Pán sa prispôbil Petrovi! Práve toto vychádzanie v ústrety dáva Petrovi nádej. Z nej vyrastá dôvera, ktorá ho má uschopniť k nasledovaniu Krista až do konca: "Keď zostarneš, vystrieš ruky a iný ťa opáše a povedie tam, kam nechceš....Po týchto slovách mu povedal: Nasleduj ma!" (Jn 21, 18n.)

Ježiš nikomu, kto sa vydá na cestu priateľstva s ním, nesľubuje neomylnosť a bezhriechosť. Sľubuje ale odpustenie. V priateľstve s Ježišom nie je záchrannou kotvou vlastná korektnosť, ale Božie milosrdenstvo. Skúsenosť bezmocnosti a zlyhania na sebe a na vlastných silách môže byť hodinou milosti, keď sa človek otvorí Bohu, odloží svoju hrdosť a svoju vnútornú karanténu. Cesta priateľstva s Ježišom začína prijatím vlastnej nedokonalosti a nie úsilím sa z nej vypracovať alebo vymodliť. Ježišovo zmŕtvychvstanie neznamená, že on sa teraz stiahol do mimosvetskej oblasti, ale to, že je v plnosti svojej božsko-ľudskej podstaty blízky každému človeku v každej okolnosti. Priateľstvo s ním je teda možné pre každého a v každom čase. Ono je cestou pravého pokánia. V Ježišovi, zvlášť v jeho slove ako v zrkadle človek vidí, kde sa nachádza na svojej vnútornej ceste k pravému synovstvu.²²

3. Komunitárny rozmer pokánia

V perspektíve vzťahu nezačína pokánie spoveďou, ale už pred ňou, v obrátení sa človeku ku Kristovi, v prijatí ponuky jeho priateľstva. Spoveď nie je ani záverom pokánia, ona je jeho sviatostným zhutnením. Človek na ceste pokánia má zabúdať na to, čo leží za ním a siahať po tom, čo leží v budúcnosti (Porov.

²² "Božie slovo pomáha hriešnikovi pri spoznaní vlastných hriechov a volá ho k obráteniu a k dôvere v Božie milosrdenstvo. ... Odporúča sa, aby sa jednotlivý kajúcnik pripravil na spoveď úvahou o vhodnom slove zo Svätého Písma..." Benedikt XVI., Posynodálna apoštolská exhortácia Verbum Domini, 30. septembra 2010, čl. 61.

Fil 3, 13).²³ Cesta pokánia ústi do spoločenstva s trojjediným Bohom. Treba si uvedomiť, že človek sa má naučiť žiť "v dôvernom a neprestajnom spoločenstve s Otcom skrze jeho Syna Ježiša Krista vo Svätom Duchu" (Optatam Totius, čl. 8.). Že na ceste pokánia je individuálny prístup nutný, o tom netreba zvlášť hovoriť. Formy individuálneho pokánia patria do katolíckej tradície.²⁴ Komunitárny rozmer je takisto časťou tejto tradície. Katechizmus Katolíckej Cirkvi to potvrdzuje, keď hovorí, že "zmierenie s Cirkvou sa nedá oddeliť od zmierenia s Bohom" (Porov. čl. 1445). Formy pokánia, o ktorých hovorí Sv. Písmo a Otcovia: pôst, modlitba a dávanie almužny, sú oddávna chápané vzhľadom k Bohu a zároveň vzhľadom k bližnému, takže aj ony obsahujú komunitárny aspekt. Katechizmus Katolíckej Cirkvi spomína okrem týchto klasických foriem aj "činnú lásku, 'lebo láska zakrýva mnoho hriechov' " (1 Petr 4, 8) a tiež takzvané "bratské napomenutie", v nich sa komunitárny aspekt ukazuje ešte jasnejšie (Čl. 1434 a 1435).

Podrobnejšie poukážem na dve formy komunitárnej "praxe zmierenia". Ony sú s posledne uvedenými formami spríbuznené, aj keď sa od nich jasne odlišujú. Zároveň chcú zdôrazniť, že zmierenie nie je len záležitosťou jednotlivca s Bohom, ale že sa deje v konkrétnom životnom priestore a má teda priamy dopad na spoločenstvo. V praxi hnutia Fokoláre, je podľa mojej mienky, silne spojený prvok pokánia a posvätenia. Je potrebné tu pripomenúť, že jestvujú formy a metódy, ktoré sa nedajú označiť ako pokánie, i keď obsahujú silný prvok „obrátania“, napríklad tzv. "svojpomocné skupiny“, napr. „Anonymní alkoholicy“, alebo podobné. Mohli by sme sem zaradiť aj určité skupinové spôsoby psychoterapie (psychodráma, rodinná štruktúra, 12 krokov na ceste k uzdraveniu). Skúsenosť ukazuje, že komunitárny aspekt tu hrá priam

²³ Je samozrejmé, že sviatostné rozhrešenie oslobodzuje človeka od všetkých hriechov. Predsa treba povedať: "Spoveď a o to menej generálne rozhrešenie nevymazávajú hriech úplne. Hriech má na srdce vplyvy najrôznejšieho druhu. Prekonanie hriechu nie je úplné dovtedy, kým nie je vo vlastnom srdci premožená aj náklonnosť k hriechu." A. Lesch, Das Sakrament der Buße. Dogmatische Vorüberlegungen zu einer Reform, in: IKaZ 3 (1974) 493 – 513, na tomto mieste str. 511; prevzaté od: Michael Schneider, Das Sakrament der Versöhnung, str. 37.

²⁴ Chiara Lubich, zakladateľka hnutia Fokoláre, ktoré sa vo vysokej miere vyznačuje komunitárnym charakterom potvrdzuje tento individuálny aspekt pokánia, keď hovorí, že prednostné pokánie členov hnutia Fokoláre je nasledovanie Márie pod krížom, v jej dokonalom zriekaní sa, v jej ochote stratiť všetko. Lubich hovorí: "Vždy, keď zistíme, že sme zlyhali (tu sa nejedná o ťažké hriechy, poznámka odo mňa), môžeme urobiť malý skutok pokánia, aby sme nedostatok nahradili." Aletta Salizzoni, Pierlorenzo Carenzi (Vydavatelja), Wie die Farben im Regenbogen, Natur und Leben, Leitlinien für den vierten Aspekt, Zum internen Gebrauch der Fokolar-Bewegung 2004, str. 54nn.

rozhodujúcu úlohu pri zmene spôsobu života, uzdravení, spoznaní vlastnej osobnosti, alebo spracovaní problematickej minulosti. Rozhodujúci fakt vzhľadom na pokánie je tu fenomén viery, ktorý môže, ale aj nemusí hrať úlohu.

Zo širokej palety komunitárneho spôsobu pokánia vyberám dva príklady. Ťažisko prvého leží skôr na ľudsko-psychologickej rovine, ťažisko druhého je spirituálno-teologické. V reholiach a v nových hnutia jestvujú rôzne formy pokánia, ktoré sú pravdepodobne podobné nasledujúcim.²⁵

3. 1. "Rodinný pohovor"

Z času na čas, keď v spoločenstve vzniknú konflikty, je potrebné o tom hovoriť, aby sa napätie odbúrало a aby sa vytvorila atmosféra, v ktorej sa dá dobre spolu žiť a dobre spolupracovať. Prvým krokom je v takýchto prípadoch rozhovor s jednotlivcom, ale niektoré zablokované vzťahy sa dajú uvoľniť len za účasti všetkých zúčastnených. Ako pokus na zmierenie sa môže použiť forma akejsi krízovej intervencie, ktorú by som nazval: "rodinný pohovor".²⁶ Označenie "rodinný" signalizuje, že sa v skupine predpokladá akási bazálna dôvera a ochota nastoliť úprimný pokoj, "pohovor" naznačuje, že sa pritom počíta s istou dávkou neformálnosti, pričom pozitívny výsledok závisí aj od niektorých konkrétnych pravidiel. Cieľ pohovoru je vo veľkej miere pragmatický: konštruktívna atmosféra v skupine. V procese rozhovoru je obsiahnutý aj značný podiel pokánia. Bez zmeny v širokom slova zmysle sa nedá dosiahnuť niečo nové. Zmena tu začína už ochotou spolu hovoriť, otvorením sa pre oslovenie a vypočutie si nepríjemných právd a tiež pripravenosťou, z ohľadu na druhých, sa v správaní niečoho vzdať, alebo si iné správanie osvojiť.

Ten, kto rozhovor vedie, prevezme úlohu moderátora a na začiatku sonduje, či sú jednotlivci ochotní prijať návrh rodinného pohovoru. Prvým krokom je pre všetkých nastolenie vedomia, že celý pohovor má prebehnúť v duchu vzájomného uznania a úcty. Tu možno apelovať na účastníkov, aby sa toto dialo s úmyslom "lásky a pomoci blížnemu" a nie z túžby "niekomu to spočítať". V tom istom duchu by mali prijať aj slová adresované prijímateľom. Účastníci by mali viditeľne vyjadriť súhlas s touto zásadou. Len na takom základe sa dá

²⁵ Hnutie "Marked Men for Christ" sa vyznačuje výraznou formou komunitárneho pokánia.

²⁶ Tu by bolo korektné konzultovať príslušnú literatúru. Usúdil som, že pre účel, s ktorým sa tu počíta, sa mi stačí opierať o moje vzdelanie "sociálno-životného poradcu" a o moje skúsenosti práce so skupinami.

pohovor uskutočniť, od toho závisí úspešný výsledok celej akcie. Inak by mohlo hroziť, že sa vzájomné vzťahy neláskavými poznámkami alebo neprijateľnými slovami ešte viac narušia. Ak moderátor zbadá, že postoj úcty mizne, musí vyzvať účastníkov, aby sa vrátili na dohodnutú úroveň, v opačnom prípade by mal pohovor prerušiť a individuálnymi rozhovormi sa pokúsiť nájsť konštruktívny spoločný základ. Hneď na začiatku by sa mal jasne oznámiť hore spomenutý cieľ pohovoru.

V druhom slede moderátor vyzve účastníkov, aby si úctivým spôsobom jeden druhému povedali to, čo ich na druhom ruší. Adresátov usmerní, aby tieto slová prijali bez komentára, alebo bez snahy niečo vysvetľovať. Pre adresátov je ľahšie, ak sa negatívne postrehy vyslovia formou želania: "Želal by som si, aby si dodržal presnosť." Moderátor by mal dbať na to, aby sa vyjadrenia povedali v prvej osobe, aby tým bolo dané najavo, že tu ide o subjektívne vnímanie hovoriaceho, a nie o vynesenie obvinenia. Hovoriaci by sa mali v priamej reči obracať na počúvajúceho a nepoužívať neosobné opisovanie, alebo formulácie, ktoré síce menujú počúvajúceho, ale sa obracajú na okolosediacich, alebo dokonca na moderátora. Čím konkrétnejšie sa niečo vyjadrí, tým ľahšie si s tým adresát "vie niečo počať". Ak je to vhodné, môže adresát odpovedať: "Počul som, čo si povedal a považujem, čo s tým urobím." Takto môže adresát signalizovať akúsi základnú otvorenosť, pričom si ponecháva osobnú slobodu.

Všetci by mali prísť k slovu a ak to počet účastníkov dovolí, mali by všetci byť aj adresátmi. Pri viacerých účastníkoch je z časového hľadiska lepšie vytvoriť dvojice, ktoré pri účasti všetkých komunikujú navzájom. Aj ostatní účastníci, ak chcú, môžu sa priamo zúčastniť tejto výmeny. Nie je chybou, ak niekto prizná, že nemá nič, čo by chcel tomu ktorému účastníkovi povedať. Moderátor by mal dbať na to, aby výroky neobsahovali prehnanú kritiku. Ak sa niekto zo skupiny nechce pohovoru zúčastniť, môže sa mu ponúknuť úloha zainteresovaného pozorovateľa. S tým by ale mali súhlasiť všetci aktívni účastníci.

Na koniec by mal moderátor uviesť moment reflexie. Sami účastníci by mohli povedať, kde sú potrebné korektúry, alebo kde sa pre nich niečo vyjasnilo. Tu je namieste, aby moderátor formou istej dohody konštatoval, v čom pozostáva riešenie a kde treba urobiť nový začiatok. Účastníci by prinajmenšom verbálne mali dať najavo svoj súhlas. V niektorých prípadoch sa odporúča aj písomné vyjadrenie. Či by ho potom účastníci mali aj podpísať, to musí moderátor uvážiť podľa situácie.

3. 2. "Hodina pravdy"

Táto jedinečná forma pokánia sa podľa mojich informácií praktizuje len v hnutí Fokoláre. Chiara Lubich, zakladateľka hnutia, spomína pri popise „hodiny pravdy“ prax prvých kresťanov, v ktorej bolo vzájomné napomínanie sa, ba dokonca vyznávanie si hriechov, niečím celkom obvyklým, pretože kresťania boli jednoducho rodinou a chceli si pomôcť na ceste svätosti. Lubich zároveň hovorí, že „hodina pravdy“ je niečím celkom iným.²⁷ Pri „hodine pravdy“ stojí človek takpovediac jednou nohou v pokání a druhou v posväcovaní sa, takže je tu silné prepojenie medzi pokáním a životom v Najsvätejšej Trojici.

Pre autentické a konštruktívne prevedenie „hodiny pravdy“ musia byť splnené isté predpoklady. Cieľom hodiny pravdy nie je vyriešenie konfliktu, ako je to pri „rodinnom pohovore“, aj keď hodina pravdy môže pomôcť oživiť vzťahy v spoločenstve.²⁸ Hodina pravdy si vyžaduje istú skúsenosť v živote spirituality jednoty, pretože je náročná a ťažká.²⁹ Otázkou, či ju ponúknuť tým, ktorí nie sú oboznámení so spiritualitou jednoty, ponechávam otvorenú. Existujú skúsenosti, ktoré sú „za“ a iné, ktoré sú „proti“. Treba konštatovať, že podmienky, ktoré sa musia vyžadovať pri jej uskutočnení, môže splniť zásadne každý kresťan. Skúsení členovia hnutia Fokoláre praktizujú hodinu pravdy. Hodina pravdy však nie je samozrejmosťou, lebo si vyžaduje dobrú prípravu, čas a pokoj (najlepšie počas rekolekcie) a tiež odvážne vnútorné rozhodnutie byť na nej plne a aktívne prítomný.

Najdôležitejším predpokladom hodiny pravdy je „Ježiš uprostred“. Tu sa nemyslí na nejakú formálnu spomienku na Ježišove slová, že bude prítomný medzi dvoma, či troma, ktorí sa zhromaždia v jeho mene. V praxi spirituality jednoty sa tu vyžaduje, aby aktéri hodiny pravdy vedení moderátorom, uzavreli tzv. pakt vzájomnej lásky. Účastníci hodiny pravdy sú na začiatku vyzvaní, aby obnovili tzv. pakt vzájomnej lásky. Majú si navzájom vysloviť ochotu, žiť lásku podľa miery Ježišovej lásky, teda byť ochotný dať za seba život. Tento krok nie je len nejakým vyjadrením úmyslu. Hodina pravdy vyžaduje istú (vnútornú) smrť, keď je potrebné odumrieť vlastnej márnomyseľnosti a mať úmysel v prvom rade pomôcť druhému. V hodine

²⁷ „Hriechy vyznávame kňazovi v spovedi.“, hovorí Lubich, aby upozornila na isté odlišnosti vzhľadom na „hodinu pravdy“. Pozri: Natalia Dallapiccola und Enzo Maria Fondi (Hrsg.), *Wie die Farben im Regenbogen, Spiritualität und Gebet, Leitlinien zum dritten Aspekt, Zum internen Gebrauch der Fokolar-Bewegung 2006*, str. 71.

²⁸ Porov. tamtiež, str. 72.

²⁹ Porov. tamtiež, str. 71.

pravdy nejde o to, aby sa nastolila atmosféry príjemného spolužitia v prirodzenom zmysle slova, tu ide o pokrok v nasledovaní Krista. Ale aby som tu predišiel akémukoľvek nedorozumeniu: Chiara Lubich tiež viackrát zdôraznila, že hodina pravdy má byť predovšetkým „hodinou plnou lásky“.³⁰ Členovia skupiny (ide o „uzavretú spoločnosť“, teda ľudí, ktorí sa už nejaký čas poznajú, kde je prakticky isté, že povedané sa nedostane mimo skupiny) si navzájom povedia negatívne („purgatorio“ – očistec) a pozitívne („paradiso“ – nebo), čo na druhom spozorovali. Moderátor dbá na to, aby sa „pravda“ povedala v láske, v žiadnom prípade nie je dovolené druhého pripraviť o pokoj.³¹ Pri úvahe o tom, čo by sa malo druhému povedať, netreba dlho rozmýšľať, nejde tu o odbornú analýzu, skôr sa treba spoľahnúť na „hlas Ducha Svätého“ vo vlastnom vnútri. Z lásky k pravde sa odporúča povedané prijať. Adresát by o tom nemal dlho rozmýšľať, cieľom nie je premyslieť si, ako sa človek čo najskôr chýb zbaví.³² „Treba hneď začať žiť lásku; kto počuje slovo, ten je už čistý (por Jn 15, 3)“.³³

Hodina pravdy má niečo podobné s krstom, ktorý je v kresťanskej tradícii najvyššou formou pokánia. Dvojice aspektov: zlo a dobro, smrť a vzkriesenie, „starý človek“ – Adam a „nový človek“ – Kristus, sa tu dajú chápať v súvislosti s krstom tak, že ten druhý aspekt nad prvým zvíťazí a presadí sa v sile Svätého Ducha. Bolesť a istá zahanbenosť vzhľadom na vlastné nedostatky „sa potopí vo vode“, (Egypt pri prechode Červeného mora) a to pozitívne ostáva a žiari. Tak by mal, ak všetko ide dobre, človek po hodine pravdy žiariť. Na konci sú všetci plní radosti. Človek sa cíti slobodný („Pravda vás oslobodí“, Jn 8, 32) a prežíva prítomnosť Ježiša uprostred, pretože „sme milovali a nevyhýbali sa ani bolestným aspektom.“³⁴ Takto môže platiť: „Teraz už nejestvuje odsúdenie pre tých, ktorí sú v Kristovi Ježišovi. Pretože zákon Ducha, života v Kristovi Ježišovi, ťa oslobodil od zákona hriechu a smrti.“

(Rim 8, 1 – 2)

Nemožno zamlčať skutočnosť, že pri hodine pravdy si účastníci nechtiac môžu spôsobiť zranenia. Tieto môžu negatívne ovplyvniť ďalšiu životnú cestu človeka. Schopnosť prijať negatívnu pravdu o sebe nie je samozrejmosťou. Ochota urobiť to závisí od viacerých faktorov. Od vnútornej "robustnosti"

³⁰ Porov. tamtiež, str. 74.

³¹ Porov. tamtiež, str. 74.

³² Porov. tamtiež, str. 73.

³³ Tamtiež, str. 73.

³⁴ Porov. tamtiež, str. 76.

každého účastníka, od umenia povedať pravdu v láske, a niekedy aj od "aktuálnej, dennej formy", ak použijem výraz zo športu. Preto je namieste vysoká citlivosť a skúsenosť moderátora, ktorý sa musí zrieknuť hodiny pravdy, ak nemá dojem, že by naozaj mohla byť prínosom. Všetko musí byť konané v atmosfére lásky, ktorá je väčšia, ako naše slabosti (Porov. 1 Jn 3, 20). Len "väčšia láska" môže niesť a zniesť "obnaženie", ktorému je vystavený človek pred zrakmi ostatných. Len v tejto väčšej láske môže človek zakúsiť, ako jeho obnaženosť je milosť, ako sa stáva možnosťou obliecť si Krista (Porov. Gal 3, 27).

Záver

Pokánie má človeka sprevádzať po celý život. Je akýmsi stavom bdelosti, ktorá nám umožňuje znova začínať a takpovediac ostať vnútorne na ceste k cieľu: životu s Trojjediným Bohom. Pokánie má v pozemskom živote trvalý charakter, skutky pokánia sa však praktizujú z času na čas. Cirkev pre ne odporúča čas veľkonočného pôstu a čas prípravy na Narodenie Pána. Avšak každý deň je dobrý na to, aby človek nanovo vykročil na cestu posvätenia a uskutočnil zmenu.

Pokánie a zmierenie nemožno chápať ako trest, ale ako nové nasmerovanie na správny cieľ. Moja úvaha mala úmysel ukázať, že pokánie nemôže mať iný východiskový bod, iný životný priestor, ako je jeho cieľ: Trojjediného Boha. "Hodina pravdy" a "rodinný pohovor" sú neobvyklými formami pokánia a zmierenia, v ktorých vzájomná súhra účastníkov hrá podstatnú úlohu. Skúsenosti z praxe týchto foriem ukazujú, že ony môžu prispieť k spoločnému rastu v láske a k pokroku v nasledovaní Krista. Svojou komunitárskou uspôsobenosťou tvoria akýsi sociálny priestor, v ktorom sa môže uskutočniť niečo, čo presahuje prirodzené sily človeka a je viac ako súhrnom schopností jednotlivých účastníkov. Toto je ale možné len vtedy, ak sa to deje v priestore "Svätého Ducha", alebo v priestore vzájomnej lásky.

"Vieme, že sme prešli zo smrti do života, lebo milujeme bratov." (1 Jn 3, 14) Toto slovo obsahuje čosi ako prisľúbenie vzhľadom na cestu pokánia, zmierenia. Mimoriadna skúsenosť pokánia v spoločenstve môže človeku pomôcť aby mohol vytušiť to, čo ho čaká vo večnosti, keď zmierením a vzájomným posväcovaním sa je táto večnosť prítomná už tu.

Dr. Peter Miščík

Narodil sa v roku 1959. Je profesorom dogmatickej teológie na Vysokej škole pedagogickej v Eisenstadte, Rakúsko, špirituálom kňazského seminára diecézy Eisenstadt vo Viedni a farárom v Halbtorn, Burgenland, Rakúsko. Teológiu vyštudoval na UK v Bratislave, doktorát z dogmatickej teológie získal na Filozoficko-teologickej vysokej škole St. Georgen vo Frankfurte nad Mohanom (1997). Vyučoval dogmatickú teológiu na Teologickom inštitúte v Nitre (1997-1999), je referentom Teologických kurzov vo Viedni (Vzdelávanie dospelých, od 2000), absolvoval vzdelanie sociálneho a životného poradcu vo Viedni (2004).

Franz GMAINER-PRANZL

**Zwischen assertorischer Gewissheit und eschatologischer Sicherheit
Ingolf Dalferths Interpretation religiöser Rede von Gott**

Abstract

The study *The Religious Discourse of God* (Munich 1981), conducted by Ingolf Ulrich Dalferth, still remains one of the most significant contributions to the linguistic-philosophical reflection of fundamental-theological questions. Dalferth, through a distinction between general linguistic-analytical aspects of „discourse“ and specific „religious“ aspects of discourse (of God), is confronted with the key question regarding the „intelligibility of the discourse of God“. Thus „religiosity“ is not a question of linguistic competence, but rather of a reference to a situation, which may be characterized as „God’s address“ and „man’s answer“. The experience of this „address“ (or „challenge“) creates the foundational situation of faith. In light of the challenge of speaking of „God“, Dalferth takes up the topos of „eschatological verification“ (John Hick). He does not interpret it as a „transitory hereafter“, but as a verification, which is possible only through God. According to Dalferth, the challenge of truth, as maintained by the Christian discourse of God, is philosophically possible, justified by witnessed experience of faith, and, in terms of eschatological verification, well-founded.

Keywords: discourse of God, theological epistemology, analytic philosophy of language.

1. Einführung: Bestreitung und Bewährung der Rede von Gott

Die folgenden Überlegungen setzen sich mit einer zweifachen Frage auseinander. Zum einen geht es um die Bedeutung der „religiösen Rede von Gott“: Was heißt es, im Zusammenhang einer religiösen Glaubensüberzeugung den Begriff „Gott“ zu verwenden, sei es in einer liturgischen Feier, in einer Bekenntnis- oder Verkündigungssituation oder in einer theologischen Reflexion. Zum anderen geht es in besonderer Weise um den *kognitiven* Gehalt dieser religiösen Rede von Gott: Inwiefern erhebt die christliche Glaubenssprache in ihren Aussagen einen Anspruch auf Wahrheit?

In dieser Zuspitzung auf die „Frage nach der *Intelligibilität* der Rede von Gott“¹ liegt eine besondere Herausforderung. Schließlich wurde immer wieder die Überzeugung verbreitet, dass religiösen Glaubensüberzeugungen – vor allem dem Verständnis von „Gott“ – eine *nonkognitive* Bedeutung zukomme. (Christlich-)Theologische Aussagen seien demnach zu verstehen „als *Expressionen* gewisser existentieller Grundhaltungen und/oder als *sprachliche Instrumente*, solche Haltungen hervorzurufen bzw. zu unterstützen“². Im Kontrast zur atheistischen Bestreitung des Wahrheitsanspruchs christlicher Gottesrede vertreten viele zeitgenössische Denker die Auffassung, dass sich das, was in einer Religion geglaubt und in einer theologischen Aussage behauptet wird, letztlich nur „als Ausdruck einer als grundlegend gedeuteten anthropologisch-religiösen Grunderfahrung oder -einstellung“³ verstehen lasse. Demgegenüber sind Vertreter einer *kognitivistischen* Interpretation der Rede von Gott der Meinung, „dass zumindest einige religiöse Aussagen im Sinn wörtlich wahrer Tatsachenbehauptungen verstanden werden können und müssen“⁴. Dadurch wird keineswegs bestritten, dass eine Reihe von Aussagen einen nonkognitiven Sinn aufweist, auch wenn sie von ihrer grammatikalischen Form her als Tatsachenbehauptungen erscheinen⁵. Allerdings halten die Kognitivisten daran fest, „dass religiöse Rede teilweise – und insbesondere die Behauptung der Existenz Gottes – den Charakter von Tatsachenbehauptung mit Wahrheitsanspruch trage und daher neben ihren nonkognitiven Elementen auch kognitiven Sinn enthalte“⁶.

Oft werden gegen die kognitivistische Interpretation der Gottesrede zwei Einwände erhoben, die in folgender Weise zusammengefasst werden können: Die Rede von Gott müsse – wie das exemplarisch an den biblischen Texten deutlich wird – die gesamte Befindlichkeit des Menschen in einer *integralen* Weise zur Sprache bringen; die Betonung des kognitiven Aspekts – so der Vorwurf – würde eine massive Verkürzung und Beeinträchtigung der

¹ Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 10.

² Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 54.

³ Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 39.

⁴ Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 58.

⁵ Vgl. den entsprechenden Hinweis von Perry Schmidt-Leukel, der solche nonkognitiven Redeweisen differenziert in *symbolische, metaphorische, mythologische, evokative* und *performative* Aussagen (vgl. ebd. 54). So wäre es etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – nicht sinnvoll, aus Ps 46,8 – im Sinn einer Tatsachenbehauptung zu folgern – Gott sei eine „Burg“.

⁶ Ebd. 54.

Glaubenssprache mit sich bringen. Leistet also das kognitivistische Verständnis der Gottesrede nicht einer „wachsenden Zerstörung ‚expressiver‘ Sprache“⁷ Vorschub?

Die Rede von Gott – im Sinn eines sprachlich formulierten Wahrheitsanspruchs – agiere auf einer oberflächlichen Ebene, weil religiöse Aussagen überhaupt nicht diskursiv bzw. argumentativ zu verhandeln seien. Nicht der philosophisch-theologische Diskurs, sondern (nur) die empirisch-naturwissenschaftliche Aufklärung könne religiöse Phänomene aufschlüsseln und somit „übersetzen“. Peter Janich fasst diese Entwicklung mit dem Begriff „Naturalisierung“ der Erkenntnis⁸ zusammen und macht auf deren Aporie aufmerksam, die darin besteht, dass jegliche Behauptung über die angebliche „natürliche Gegenheit“ einer Wirklichkeit selbst nur in Form sprachlicher Urteile (also als Aussagen mit kognitivem Wahrheitsanspruch) erfolge⁹. Nichtsdestoweniger sieht sich die Theologie gegenwärtig mit einem starken Aufschwung naturalistischer Bewusstseins- und Religionstheorien konfrontiert¹⁰.

⁷ Sölle, *Die Repression des Existentiellen*, 76. – Dorothee Sölle hat in ihrem Werk immer wieder den Mangel an expressiver und poetischer Kraft in der theologischen Sprache kritisiert: „Die sogenannte wissenschaftliche Theologie ist normalerweise bewusstlose Sprache: ohne Bewusstsein von den Emotionen, unsensibel für die Erfahrungen der Menschen, gespenstisch und neutralistisch, ohne Interessen und ohne *appeal* ...“ (*Dies.*, Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion, in: *Conc* 17 [1981] 223-227; 223f).

⁸ Janich, *Was ist Erkenntnis*, 11. – Janich konstatiert, dass eine „weltbewegende Verschiebung stattfindet: Erkenntnis wird derzeit von einem Gegenstand der Philosophie zu einem Gegenstand der Naturwissenschaft“ (ebd.).

⁹ „Es lässt sich nämlich zeigen, dass die tatsächlichen Lebensvollzüge im Alltag, in der Wissenschaft und in der Philosophie auch bei den begeistertsten Naturalisten nicht im Einklang mit ihren Theorien stehen; und das sowohl tatsächlich als auch vernünftigerweise. ... Die Naturalisierung der Erkenntnis gerät mit sich selbst in Widerspruch, ist nicht als Vollzug (d.h. als tatsächlich vertretene Meinung) mit dem Anspruch auf Anerkennung und Geltung vertretbar“ (ebd. 20f).

¹⁰ Vgl. das jüngst erschienene Werk von Andrew Newberg – Eugene d’Aquili – Vince Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München 2003 (Orig.: *Why God Won’t Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*. New York 2001), in dem es u.a. heißt: „Wenn Gott tatsächlich existiert, so ist das Gewirr der neuronalen Leitungen und physiologischen Strukturen des Gehirns der einzige Ort, an dem er seine Existenz offenbaren kann“ (ebd. 79). Die entsprechende „biologische“ Theologie der Religionen lautet dann: „Die Neurologie der Transzendenz kann zuallermindest einen biologischen Rahmen bereitstellen, in dem alle Religionen versöhnt werden können“ (229).

Soll das kognitivistische Interpretationsmodell der Gottrede seinen Anspruch behalten, ohne diese beiden Anfragen (von *innerhalb* und *außerhalb* der Theologie) zu ignorieren, muss klar gesagt werden: Zum einen versteht sich wissenschaftliche, definitorische Sprache nicht als Gegensatz zu narrativer, erfahrungsgesättigter Redeweise, sondern als eine spezifische Form gläubiger Reflexionssprache. Häufig entscheiden Anlass, Situation oder Adressaten, welches „literarische Genus“ der Rede von Gott angebracht ist und welche nicht. Zum anderen darf sich die theologische Reflexionssprache ihren Anspruch, wahre Aussagen zu tätigen, nicht absprechen lassen bzw. ihre spezifische Denk- und Reflexionsform durch naturwissenschaftliche Vorgaben bestimmen lassen. (Was nicht heißt, dass die Kriterien theologischer Rationalität von den allgemein gültigen Diskursbedingungen völlig abgekoppelt wären!) Otto Muck hat diesbezüglich sehr klar festgehalten:

„Unsere menschliche Rede von Gott, sei diese nun religiös, theologisch oder metaphysisch, ist nicht von der Art einzelwissenschaftlicher Sprache. Es wäre aber ein Missverständnis, wollte man daraus folgern, sie verkörpere keine Erkenntnis.“¹¹

Entscheidend ist das Bestehen auf dem *kognitiven* Gehalt theologischer Aussagen – was eben nicht dasselbe ist wie die naturwissenschaftlich-empirische Überprüfbarkeit! – vor allem aber aufgrund der Tatsache, dass Religion als Lebenshaltung – und theologische Aussagen als Ausdruck dieser Überzeugung – einen Bezug auf den *Gesamtentwurf* und die *Sinnhaftigkeit* des menschlichen Lebens implizieren. Theologischen Aussagen ihren kognitiven Gehalt absprechen heißt letztlich nichts anderes, als einer religiösen Lebenshoffnung ihre Wahrheit absprechen. Es ist nun einmal ein gewaltiger Unterschied, ob der Aussage „Gott aber wird dich auferwecken“, die bei einem Begräbnis gemacht wird, ein realer Gehalt entspricht oder nicht. Und es ist absolut nicht gleichgültig, ob der Begriff „Gott“ ein personales, liebendes Du meint oder nicht. So richtig es ist, dass die Rede von „Gott“ immer auch nonkognitive Aspekte hat, so wichtig und unaufgebbar ist das Bestehen auf dem kognitiven Gehalt religiöser Aussagen, will sich eine Glaubensgemeinschaft selbst ernstnehmen. Genau aus diesem Grund ist die Wahrheitsfrage unerlässlich:

„Religiöse Überzeugungen zählen in vielerlei Hinsicht zu den wichtigsten, da sie weitreichende Aussagen über den Sinn unseres ganzen Daseins beinhalten und daher unsere Entscheidungen und Handlungen entscheidend beeinflussen. Die Vermeidung von Irrtümern und die Erkenntnis von Wahrheit ist hier von unvergleichlicher

¹¹ Muck, Zur Logik der Rede von Gott, 43.

*Bedeutung und Dringlichkeit. Aus diesem Grund stellt die sorgfältige rationale Überprüfung der religiösen Überzeugungen eine epistemologische Verpflichtung ersten Ranges dar.*¹²

Weil es also um die „Sinndeutung des Ganzen“¹³ geht, um die Frage nach der Erfüllung einer existentiellen Erwartung und Hoffnung, ist die Auseinandersetzung mit dem kognitiven Gehalt theologischer Aussagen so entscheidend¹⁴. Die religiöse Rede von Gott muss sich angesichts „der eindeutigen Alternative, ob der Geltungsanspruch von Behauptungen diskursiv einlösbar oder nicht einlösbar ist“¹⁵, für den ersten Weg entscheiden, will sie nicht die Botschaft des christlichen Glaubens der Beliebigkeit oder Unentscheidbarkeit überlassen.

Ingolf Ulrich Dalferth, Systematiker an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Zürich, hat der Frage nach dem Geltungsanspruch der religiösen Rede von Gott eine umfangreiche und profunde Studie gewidmet, welche im zweiten Teil dieser Arbeit dargestellt werden soll. Mitten in seiner Untersuchung verdeutlicht Dalferth die Differenz zwischen einem kognitiven und nichtkognitiven Verständnis der Gottesrede:

*„Während sich die Kognitivisten an der deskriptiven Funktion und dem Aussage- und Behauptungscharakter religiöser Äußerungen orientieren und damit an der prinzipiellen Erkennbarkeit und Objektivität religiöser Wahrheiten festhalten, konzentrieren sich die Nicht-Kognitivisten auf interpretative, expressive, präskriptive, performative und eine ganze Reihe weiterer Funktionen, bestreiten die Objektivität und betonen die Subjektivität und soziale Konventionalität religiöser Äußerungen und weisen ihre Untersuchung anderen Wissenschaften, insbesondere der Linguistik, Psychologie und Soziologie zu“ (283)*¹⁶.

¹² Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 21.

¹³ Muck, *Zur Logik der Rede von Gott*, 37.

¹⁴ Das gilt auch für die Bestreitung des religiösen Wahrheitsanspruchs, wie *Hans Kraml*, *Die Rede von Gott*, 30, betont: „Wenn man ernsthaft über Gott reden will, dann sollte man sich das, was an Einwänden vorgebracht wird, doppelt genau zu Herzen nehmen, außer es handelt sich ohnehin um eine beliebige Sache. Die meisten Gläubigen meinen aber nicht, dass das bei der Religion oder beim Glauben der Fall ist.“

¹⁵ *Habermas*, *Wahrheitstheorien*, 136. – Jürgen Habermas' These zum Wahrheitsverständnis ist auch für die Theologie höchst relevant: „Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist“ (ebd. 135).

¹⁶ Zitate aus *Dalferth*, *Religiöse Rede von Gott*, werden im Text mit der entsprechenden Seitenzahl in Klammer angegeben.

Im Sinn des kognitiven Verständnisses theologischer Aussagen untersucht Dalferths Buch das Spezifikum der religiösen Gottesrede, die als solche unbestreitbar ein „empirisches Faktum“ (19) ist, aber sowohl von ihren Voraussetzungen her als auch auf ihre Konsequenzen hin einer philosophischen und theologischen Klärung bedarf.

An dieser Stelle ist es angebracht, Dalferths Unterscheidung von Glaube, Theologie und Philosophie als jeweiligen Kontext der Rede von Gott hervorzuheben: Zum einen versteht sich *christliche Glaubensrede* als „Rede aus einer Erfahrung Gottes“ (373)¹⁷, *theologische Rede* hingegen als „Rede über Glaubensrede und Glaubenshandeln im Modus der interpretativen Reflexion und Explikation“ (372). „Theologie“ ist nicht das Andere des Glaubens, sondern – als „Rede über Glaubensrede“ – eine besondere Redensweise *innerhalb* der Glaubensrede. Dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft, weil „sie in zwar distanzierterer, aber nicht weniger eindeutiger Weise *religiöses* Geschäft ist, unter religiösen Normen und Präsuppositionen geschieht und im Bezug auf religiöse Situationen ihren Ort hat“ (ebd.). Umgekehrt trägt jede Glaubensrede eine Art „implizite Theologie“ (ebd.) in sich, die also nicht als „aufgesetzte Theorie“, sondern als Explikation ihres Selbstverständnisses anzusehen ist.

Während also Glaubensrede (als unmittelbare Haltung) und theologische Rede (als reflektierende Distanz) im Modus der „Teilnahme“ (368) an einer religiösen Situation erfolgen, stehen *Religionswissenschaft* und *Religionsphilosophie* dazu in einer „Distanz des beschreibenden Beobachtens“ (ebd.). Erste ist „Rede über religiöse Rede im Modus der empirischen Deskription und Erklärung“, zweite versteht sich als „Rede über religiöse Rede *und* religionswissenschaftliche Rede im Modus kritischer, klärender und prüfender Reflexion“ (369).

Diese Klärung des Verhältnisses von Theologie/Glaube und Religionsphilosophie/-wissenschaft beabsichtigt nicht, verschiedene Zugangsweisen, die der Reflexion des Geltungsanspruchs religiöser Rede von Gott dienen, auseinanderzureißen¹⁸; vielmehr geht es um eine rechte Zuordnung

¹⁷ „Sich von Gott angeredet wissen aber ist nichts anderes als *Glaube* ...; sich nicht angeredet wissen dagegen *Unglaube*“ (380).

¹⁸ Vgl. die Anmerkung von Dalferth, der daran erinnert, „dass christliche Rede von Gott die Dimension der Glaubensrede ebenso wie die der theologischen Rede umfasst. Als Glaubensrede ist sie antwortende Rede zu Gott im Gebet, über Gott im Bekenntnis und von Gott in der Verkündigung.; als theologische Rede ist sie Rede über Rede von Gott (gen. subj.), zu Gott, über Gott und von Gott (gen. obj.)“ (672).

teilnehmender und *beobachtender* Reflexionsformen, um die Rede von Gott intellektuell redlich zu verantworten. Folgende Übersicht verdeutlicht diese Verhältnisbestimmung:

Redeweise:	Verhältnis zu religiöser Erfahrung:	sprachlicher Modus:	Status:
<i>Glaube</i>	unmittelbar teilnehmend	Rede aus Erfahrung	<i>Lebenshaltung</i>
<i>Theologie</i>	reflexiv teilnehmend	Rede über Glaubensrede	<i>Glaubensreflexion</i>
<i>Religionswissenschaft</i>	distanziert beobachtend	beschreibende Rede über empirisch vorfindliche religiöse Rede	<i>empirische Einzelwissenschaft</i>
<i>Religionsphilosophie</i>	distanziert beobachtend	kritisch-reflexive Rede über religiöse Rede	philosophische Reflexion

(Tabelle 1: Glaube / Theologie / Religionswissenschaft / Religionsphilosophie)

2. Rede über Gott – Anrede durch Gott. Dalferths Analyse religiöser Sprache

Die ersten beiden Teile des Buches (verfasst 1974-1976) wurden 1977 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen; der umfangreiche dritte Teil entstand im Jahr darauf. Eine ausführliche Einleitung führt in den Problemhorizont der Analytischen (Sprach)Philosophie ein, der für die gesamte Untersuchung maßgeblich ist. Die Grundfrage, welche das Buch wie ein roter Faden durchzieht, stellt auch das Gliederungsprinzip der drei Teile dar: Was heißt es, religiös von Gott zu reden? Was heißt es also, 1. zu *reden*, 2. in einer *religiösen* Haltung, 3. und zwar über „Gott“?

Die folgende Darstellung (2.Kapitel) hält sich an Dalferths Gliederung und geht in einem eigenen fünften Abschnitt genauer auf den Lösungsvorschlag dieser Untersuchung ein. Das 3. Kapitel fasst die wichtigsten Ergebnisse zusammen und bringt eine abschließende Stellungnahme.

Es sei noch darauf hingewiesen, dass vor allem Dalferths Ausführungen zur Sprache kommen; wo es angebracht scheint, werden kritische bzw. weiterführende Anmerkungen anderer Autoren eingearbeitet. Dass es sich hier

– angesichts der Weite der Thematik und des Volumens des Buches – nur um eine schwerpunktartige Auseinandersetzung handeln kann, liegt auf der Hand. Ziel dieser Seminararbeit ist nicht eine erschöpfende Bearbeitung der Thesen Dalferths, sondern eine kurzgefasste Hinführung zur eigentlichen Problemstellung sowie die Erarbeitung einiger fundamentaltheologischer Kriterien zum verantwortlichen Gebrauch des Wortes „Gott“. Schließlich – und das soll die letzte Vorbemerkung sein – ist Theologie mit guten Gründen als „Sprachlehre des Glaubens“¹⁹ aufzufassen, und diese ist keine Sonderdisziplin: „Theologische Sprachlehre berührt sich aufs engste mit dem Aufgabenbereich von Fundamentaltheologie.“²⁰

2.1 Analytische Sprachphilosophie

Die kritische Diskussion der Möglichkeit, religiös von Gott zu reden, hängt eng mit der Entwicklung der Analytischen Philosophie zusammen, die zum einen von der grundsätzlichen Überzeugung ausgeht, „dass uns die Wirklichkeit nie als solche unabhängig von unseren Denkmustern und von unseren Sprachrastern gegeben ist“²¹, zum anderen im Bemühen besteht, „die sprachlich bedingten oder im unkritischen Sprachgebrauch gründenden Irreführungen des Denkens und die daraus entstehenden Fehlschlüsse mit Bezug auf die Struktur der Realität durch *Sprachanalyse* zu beheben“²². Im Kontrast bzw. im Gegensatz zu früheren und anderen Denkansätzen sieht die Analytische Philosophie den „Schlüssel“ zum Verständnis der Wirklichkeit und zur Aufklärung von Problemen nicht im Rekurs auf „Ideen“, in der Auseinandersetzung mit „Geschichte“ oder im Rückgang auf das „Bewusstsein“, sondern in der *methodischen Analyse von Sprache*, wie Dalferth definiert:

„Die Grundorientierung der Analytischen Philosophie besteht in der Ausrichtung auf die Sprache als dem eigentlichen apriorischen Reflexionsbereich der Philosophie; ihr Grundproblem sieht sie infolgedessen in der Analyse sprachlicher Bedeutung zur Explikation des im Verstehen und Verwenden von Sprache implizit schon Gewussten; und als ihre zentrale Aufgabe bestimmt sie die kritische Grundlegung einer

¹⁹ Gerhard Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen 1971, 226.

²⁰ Ebd. 227. – Auch wenn sich Ebelings *hermeneutischer* Ansatz von Dalferths *sprachanalytischen* Zugang spürbar unterscheidet (vgl. Ebelings Anmerkung ebd. 185), haben beide – je auf ihre Weise – in hohem Maß zu einer fundamentaltheologischen Sensibilisierung und Verantwortung des religiösen Sprachgebrauchs beigetragen.

²¹ Runggaldier, Analytische Sprachphilosophie, 18.

²² Braun, Der Paradigmenwechsel, 33.

sprachadäquaten Theorie und Krieriologie der Bedeutung und die Entwicklung einer dieser angemessenen Theorie der Analyse“ (31).

Mit Blick auf die Entwicklung Analytischer Philosophie in Großbritannien lassen sich vier Phasen unterscheiden:

- der Logische Atomismus, der vor allem von *George Edward Moore* (1873-1958), *Bertrand Russell* (1872-1970) und dem frühen *Ludwig Wittgenstein* (1889-1951) im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vertreten wird und eine logisch-mathematische Analyse sprachlicher Wirklichkeit betreibt;
- der Logische Empirismus, der hauptsächlich von *Alfred Jules Ayer* (1910-1989) repräsentiert wird und – von der Mitte der 30er Jahre bis zum Ende der 40er Jahre – als „britische Version“ des Logischen Positivismus gilt. In ihm findet eine „Ablösung eines repräsentativen Zeichenbegriffs durch einen pragmatischen Zeichenbegriff“ (141) statt;
- die Linguistische Analyse, zu der sowohl eine Gruppe in Cambridge (u.a. *John Wisdom* [1904-1974] und *Norman Malcolm* [1911-1990]) als auch die „Oxforder Ordinary Language Philosophy“ (u.a. *Gilbert Ryle* [1900-1976], *Richard Mervyn Hare* [1919-2002] und *Anthony Flew* [1923-2010]) gehören, die sich in bewusstem Gegensatz zum Logischen Atomismus versteht und bis in die sechziger Jahre besteht;
- und schließlich die Sprachaktanalyse, die sich der Wirkung des Werks „How to do Things with Words“ von *John Langshaw Austin* (1911-1960) und seiner Unterscheidung von lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakten verdankt.

Ohne ausführlich auf alle diese Phasen und Facetten analytischen Denkens eingehen zu können²³, sei nur auf den „Prozess der Pragmatisierung der Analytischen Philosophie“ (43) hingewiesen, auf den Dalferth nachdrücklich hinweist. Sowohl der Begriff der „Sprache“ als auch derjenige der „Bedeutung“ erleben eine tiefgreifende Wandlung vom Ansatz einer rein logischen Analyse und der Vorstellung einer exakten, idealen Sprache hin auf eine lebensweltlich-plurale Vorstellung von „Sprachspielen“. Um es bezüglich des Wahrheitsbegriffs auf den Punkt zu bringen:

„Wahrheit wird nicht mehr von dem her bestimmt gesehen, was wirklich ist, sondern von dem, was für wirklich gehalten wird, da das, was wirklich ist, immer nur sprachlich

²³ In *Edmund Brauns* Darstellung wird die Entwicklung der sprachanalytischen Philosophie bis in die jüngste Gegenwart weitergeführt bzw. auch sprachpragmatische, hermeneutische und transzendente Ansätze reflektiert; vgl. ebd. 29-65.

und in Begriffen festgestellt werden kann, die selbst wieder auf einen bestimmten Kontext hin relativiert werden müssen“ (45).

Wichtig ist dieser Blick auf die Geschichte der (britischen) Sprachphilosophie nicht aus historischen Gründen, sondern aufgrund der fundamentaltheologischen Verantwortung, Rechenschaft über die religiöse Rede von Gott abzulegen. Jegliche kritische Klärung religiöser Sprache, wie dies vor allem die von der Sprachanalyse inspirierte Religionsphilosophie unternahm, dient einem besseren Verständnis theologischer Aussagen und vor allem der Klärung von vermeidbaren Missverständnissen, wie Otto Muck zu Recht betont:

*„Eine solche Klärung unserer Rede von Gott ist auch von seiten der Logik und Erkenntnis-theorie wünschenswert. Denn viele scheinbare Schwierigkeiten entstehen erfahrungsgemäß aus einem Missverständnis der Sprache.“*²⁴

Auf dem Hintergrund des Problembewusstseins, dass *Sprache* nicht das selbstverständliche Mittel zur „Abbildung“ oder zum „Transfer“ von „Wirklichkeit“ ist, sondern eine Dimension, welche das menschliche Denken in seinem Vollzug je schon voraussetzt und von keinem Zugang her (logische Analyse, pragmatisches Verständnis, Sprachspieltheorie, kontextuelle Interpretation usw.) adäquat erschlossen werden kann. Was heißt es also, religiös von „Gott“ zu reden?

2.2 „Rede“: Was heißt es, religiös von Gott zu reden?

Für den „*linguistic turn*“, also jenen Einbruch bzw. Umschwung der Interpretation von Wirklichkeit, der zufolge „alles Philosophieren als Sinnkritik im Medium der Sprache auftritt und alle Problemstellungen überhaupt nunmehr sprachbezogen zu formulieren sind“²⁵, findet Dalferth die Metapher:

²⁴ Muck, Zur Logik der Rede von Gott, 16. – Ähnlich Kraml, Die Rede von Gott, 41: „Viele Probleme entstehen ja dadurch, dass sprachliche Mittel aus ihrer eigentlichen Verwendungssituation herausgelöst werden oder dass sie in einer anderen grammatikalischen oder logischen Funktion verwendet werden als in der, für die sie ursprünglich geeignet waren.“

²⁵ Braun, Der Paradigmenwechsel, 3. – Runggaldier, Analytische Sprachphilosophie, 20, bringt es auf den Punkt: „Dies ist der Sinn des Begriffs ‚linguistische Wende‘, ‚linguistic turn‘: Durch diese Wende sollen sich die klassischen philosophischen Fragen als rein sprachanalytische Fragen erweisen. So hat sich der Wissenschaftstheoretiker nicht mit der Wissenschaft, sondern mit der Sprache der Wissenschaft, der philosophische Ethiker nicht mit ethischen Problemen, sondern mit der Sprache der Ethik, der Religionsphilosoph nicht mit der Religion, sondern mit der Sprache der Religion usw. zu befassen. Die Sprachanalyse wäre nach dieser Auffassung nicht bloß ein Zweig der Philosophie, sondern die Philosophie überhaupt.“

Sprache „ist ein Raum ohne Außenseite, da sie kein Jenseits kennt, aber auch ein Raum ohne von Innen abmessbare feste Grenze, insofern es nichts für uns gibt, was nicht früher oder später und auf angemessene oder weniger angemessene Weise sprachlich artikuliert werden könnte“ (147). Die „Rede von Gott“ ist also nicht *ein* „Gebiet“ der systematischen Theologie, sondern die *einzig* Möglichkeit, „Gotteslehre“ zu betreiben; Theologie kann den „Raum ohne Außenseite“ nicht verlassen, um einen Blick „hinter“ den Raum theologischer Sprache auf die „eigentliche“ Wirklichkeit zu werfen.

Die Grundkategorie jeglicher Rede ist die *Ä u ß e r u n g*, die sich vor allem als Ereignis versteht, als Äußerungsakt: „Wer spricht, handelt – und zwar auf äußerst komplexe Weise. Objektiv-empirisch fassbar werden diese komplexen sprachlichen Handlungen in Gestalt von *Ä u ß e r u n g e n*“ (161). Als Koordinaten eines Äußerungsaktes gelten deren Subjekte, die damit verbundene Kompetenz, die Äußerungsgegebenheiten, deren Kontext sowie die standardisierenden Normierungen.

Äußerungen sind vor allem *H a n d l u n g e n*. Dalfertth sieht das Spezifikum von Handlungen in deren regelgeleitetem und zielorientiertem Tun, wodurch sie sich von einem bloß kausal verursachtem Geschehen unterscheiden. Diese Bestimmung ist wesentlich für das Verständnis der menschlichen Rede als „Sprechhandlung“:

„*Wer spricht, handelt, indem er etwas äußert, was sich als Text fassen lässt*“ (209).

Um nun den Wahrheitsanspruch der Rede von Gott zur Geltung bringen zu können, ist es unerlässlich, den propositionalen Gehalt von Äußerungen zu beachten. Inwiefern ist eine Äußerung als *Proposition* zu verstehen?

„*Der propositionale Gehalt ist der in ganz besonderer Weise dem Verstehen entsprechende Aspekt einer Äußerung; man kann ihn daher auch deren Sinn oder Intension (nicht Intention!) nennen*“ (237).

Die kleinstmögliche Textform, in welcher der propositionale Gehalt einer Äußerung ausgedrückt werden kann, ist der „dass-Satz (als Behauptung)“, wobei zu beachten ist, dass dieser propositionale Gehalt in hohem Maß sprachabhängig ist; es kann nicht „über“ ihn gesprochen werden, sondern er kann eben nur zum Ausdruck gebracht werden. Insofern sind „Tatsachen“ als bestehende Sachverhalte nur in der Weise der *Behauptung* gegeben; sie sind nicht als sprachunabhängiges, „raumzeitliches Gebilde“ (239) zu verstehen²⁶, denn:

²⁶ Vgl. die präzise Unterscheidung bei *Kamlah – Lorenzen*, Logische Propädeutik, 136f: „Von ‚wahren Aussagen‘ fordert man ja traditionell, dass sie ‚mit den Tatsachen übereinstimmen‘,

„Sachverhalte oder Propositionen (beides meint dasselbe) sind einzig durch die sie ausdrückende Aussage, deren Intension sie sind, bestimmt und individuiert und lassen sich nur anhand der jeweiligen Sprachgestalt betrachten“ (238).

Was nun die „Propositionalität christlicher Rede von Gott“ betrifft, so sieht Dalferth drei Problemkreise gegeben (vgl. 266):

- die Identifizierbarkeit Gottes als des „Bezugsgegenstands“ der Rede;
- die Prädizierbarkeit von weiteren Prädikatorenn in Bezug auf „Gott“;
- die Konsistenz der über Gott gemachten Behauptungen, und zwar sowohl *intern* (die religiösen Behauptungen untereinander) als auch *extern* (religiöse Behauptungen mit den als wahr erwiesenen nichtreligiösen Behauptungen)²⁷.

Daraus ergibt sich als erstes wichtiges Zwischenergebnis, dass die „Möglichkeit eines echten christlichen Wahrheitsanspruchs“ (267) nur in Auseinandersetzung mit den Fragen der Identifizierbarkeit Gottes sowie der Prädizierbarkeit und Konsistenz der über ihn gemachten Behauptungen als begründet aufgewiesen werden kann. Der propositionale Gehalt theologischer Aussagen

und das erweckt den Anschein, als seien die Tatsachen so etwas wie vorfindliche Dinge, denen sich die menschliche Rede gegenüber befindet und dann anzumessen sucht. In Wahrheit aber sind die Tatsachen nicht unabhängig von jeglicher menschlichen Rede, sondern nur unabhängig von bestimmten Aussagen, indem sie eben durch verschiedene Aussagen dargestellt werden können (wie jeder beliebige Sachverhalt).“ Die umgangssprachliche Rede von den „konkreten Tatsachen“, die sprachlich „dargestellt“ werden, führen Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen auf ein empiristisches Erkenntnismodell zurück, das als geistiges Paradigma vor dem „linguistic turn“ liegt; diesbezüglich wird ein eingängiger Vergleich geführt: „Von einer Fotografie oder einem Portrait sagt man, es stelle eine Person dar. Durch Abbilder dargestellte Gegenstände sind aber auf die Abbildung nicht angewiesen, bestehen unabhängig von der Abbildung. Sachverhalte dagegen und somit auch Tatsachen ‚gibt es‘ unabhängig von den Aussagen, durch die sie dargestellt werden, keineswegs. Das Darstellen der Aussage ist kein Abbilden, und wie wir umgangssprachlich einen Sachverhalt angeben als den ‚Sachverhalt, dass ...‘, so ist auch eine Tatsache stets ‚die Tatsache, dass ...‘“ (ebd. 137).

²⁷ Diesem Problem, vor allem der als „Regelwidrigkeit“ erfahrenen Schwierigkeit der Verwendung von theologischen Aussagen (im Vergleich zum philosophischen Diskurs) bzw. die „Immunität“, die Theologen in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik für ihre Aussagen in Anspruch nehmen, widmet sich ausführlich *Crombie*, Die Möglichkeit theologischer Aussagen. Für den Kritiker ergibt sich demnach folgender Eindruck: „Die geltenden Regeln, wie solche Äußerungen aufzufassen sind (z.B. dass ‚Gott‘ tatsächlich ein Eigenname ist, dass es aber prinzipiell unmöglich ist, Gott zu sehen), sind dergestalt, dass er weder sehen kann, was ihr Bezug (die erste Schwierigkeit), noch was ihr Gehalt (die zweite) sein könnte“ (ebd. 112).

kann nicht „abseits“ des Handlungsspielraums von Äußerungen als Sprechhandlungen behauptet und bestimmt werden, und jegliche religiöse Rede von Gott hat zu bedenken:

„Eine Rede oder einen Redevorgang zu begreifen, heißt, zumindest die Dimensionen von Ereignis, Handlung, Text und Proposition zu berücksichtigen. Das gilt für alle und daher auch für religiöse Rede“ (268).

2.3 „Religiöse Rede“: Was heißt es, religiös von Gott zu reden?

Die Untersuchung des spezifisch *religiösen* Charakters der Rede von Gott, die den zweiten Teil von Dalferths Buch ausmacht, setzt mit einer überraschenden These ein:

„Rein linguistische Beschreibungen religiöser Äußerungen und Texte können nur linguistische Elemente und Aspekte hervorheben und damit deren linguistische Funktionen thematisieren, ohne auch angeben zu können, welche Merkmale aus ihnen denn religiöse Texte/Äußerungen machen“ (275f).

Auch wenn klar betont wird, dass „religiöse Äußerungen qua Äußerungen ... nach allgemeinen sprach- und bedeutungstheoretischen Gesichtspunkten beschreibbar und analysierbar sind“ (284f), sie also keine „eigene Sprache“ bilden²⁸, heißt das nicht, dass „Religion“ als solche sprachlich erklärbar oder gar konstituierbar²⁹ wäre. Religion äußert sich zwar sprachlich, lässt sich aber nicht sprachlich erklären – so könnte Dalferths These auf den Punkt gebracht werden. Eine Theorie religiöser Rede von Gott gehört letztlich nicht einer *Sprachtheorie*, sondern einer *Religionstheorie* an³⁰ (vgl. 282, 331). Es gilt also:

„Religiosität ist keine Kategorie der sprachlichen Kompetenz“ (325).

Worin besteht nun die – sprachlich nur anzeigbare, nicht aber herstellbare – *Religiosität* einer Äußerung? Was macht die Rede von Gott wirklich „religiös“? Nach Dalferth ist dies die *Situation* als „wesentliche Äußerungsdimension“ (335):

²⁸ „Religiöse Äußerungen sind somit unter grammatischen Gesichtspunkten nicht von anderen, nichtreligiösen Äußerungen des jeweiligen Sprachsystems, in dem sie formuliert sind, zu unterscheiden. Ihre Religiosität äußert sich nicht als grammatische Anomalität“ (310).

²⁹ „Das Korpus religiöser Äußerungen lässt sich nicht mittels sprachlicher Kriterien konstituieren, so dass noch so differenziertes Sprachwissen zur Identifizierung einer religiösen Äußerung unzureichend ist“ (293).

³⁰ Das hat auch Konsequenzen in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik: „Der Aufweis der prinzipiellen Unmöglichkeit, christliche Rede von Gott zu begründen, kann auf dem Weg über den Nachweis der begrifflichen Inkonsistenz bestimmter Gottesbegriffe nicht geführt werden“ (536).

„Eine Äußerung ist genau dann religiös, wenn sie in einer religiösen Situation ihren Ort hat“ (354).

Die Charakteristik dieser Situation besteht darin, dass sie religiös *strukturiert* ist, was wiederum heißt, dass sie „als Realisierung eines religiösen Verhaltens- oder Interaktionsmusters beschrieben werden kann“ (359). Diese religiösen Muster, Strukturen und Formen gehören einer konkreten Religion an und lassen sich – trotz ihrer mehr oder weniger stark ausgeprägten Allgemeingültigkeit – nur von ihr her verstehen. „Religiosität“ besagt somit Gebundenheit an einen konkreten Kontext mit bestimmten Strukturierungen, wie Dalferth zusammenfasst:

„Religiöse Rede gibt es somit nicht ohne religiöse Situation; Situationen sind immer dann religiös, wenn sie religiös strukturiert sind; religiöse Strukturen weisen sie auf, wenn sie als Realisationssituationen der Muster einer Religion beschrieben werden können“ (359).

An dieser Stelle sei auf zwei wichtige Konsequenzen aufmerksam gemacht, die für ein fundamentaltheologisches Verständnis von „Glaube“ und „Religion“ wichtig sind.

- Zum einen bedeutet die Rückbeziehung religiöser Rede auf eine konkret strukturierte Situation, dass sich ein Verständnis der Identität dieser Situation primär als „Selbstauskunft“ (277) ergibt. Der spezifische Kontext eines religiösen Phänomens soll nicht in eine allgemeine Form von „Religiosität“ hinein aufgehoben werden, sondern – mindestens der hermeneutischen Tendenz nach – aus sich selbst expliziert werden. Um das „wirklich Bedeutsame einer Religion oder Konfession“ herauszufinden, „ist man ... darauf angewiesen, auf die normativen *Selbstaussagen* einer Religion zurückzugreifen und diese mit deren deskriptiv erhebbaren Eigentümlichkeiten zu vergleichen“ (361). Diese „hermeneutische Regel“ wäre in der konkreten Begegnung verschiedener Religionen sowie in der Religions-theologie höchst angebracht und könnte falschen Abstraktionen und Assimilationen Einhalt gebieten³¹.

³¹ *Perry Schmidt-Leukel* spricht in diesem Zusammenhang vom hermeneutischen Problem der Religionstheologie: „Lassen sich vom Standpunkt einer Religion aus die anderen Religionen überhaupt richtig verstehen? Oder anders gefragt: Kann man eine Religion vielleicht nur dann richtig verstehen, wenn man ihr angehört? ... Wie ist es dann möglich ein gutes Verständnis der Innenperspektive einer anderen Religion zu gewinnen, ohne dabei der eigenen Religion untreu zu werden? ... Was man nicht versteht, kann man auch nicht beurteilen. ... Man kann den religionstheologischen Anzug nicht schneidern, ohne am Kunden Maß genommen zu haben“ (Grundkurs Fundamentaltheologie, 183).

- Zum anderen verbietet die *religionstheoretische* - und nicht *sprachtheoretische* - Begründung der Religiosität der Rede von Gott, religiöse Sprache als eine „bestimmte Art von Sprache“ zu verstehen, als wäre „Religion“ eine semantische „Sonderklasse“. Das heißt, „dass sich religiöse Rede nicht als Realisierung einer besonderen, rekonstruierend erschließbaren religiösen Sprache verstehen lässt, sondern als sprachliche Aktualisierung einer Religion begriffen werden muss“ (282). Anders gesagt: Religiös von Gott zu reden heißt nicht, dass eine „religiöse Sprache“ verwendet wird, sondern dass Sprache *religiös verwendet* wird (vgl. 288). Angesichts der Tatsache, dass religiöse Sprache sehr oft als Sonderbereich verstanden - und somit in die Belanglosigkeit abgeschoben - wird³², ist diese Klarstellung sehr hilfreich: „Religiös“ sein und handeln heißt nicht, sich in einem abgegrenzten Spezialbereich der Sprache (und somit der Wirklichkeit) zu bewegen, sondern die *allen* gemeinsame Sprache auf eine unverwechselbar Situation zu beziehen.

Wenn nun religiöse Rede wesentlich in einer konkreten Situation gründet, erhebt sich die Frage, wie sich diese Situation im Rahmen des Christentums verstehen lässt. Dalferth gibt hier folgende Spezifizierung:

„Eine Situation ist daher christlich, wenn ihre Struktur in einem aufweisbaren strukturellen Zusammenhang mit der Situation und den Situationen des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth steht, wie und soweit uns diese aus den überlieferten Zeugnissen erschließbar und zugänglich sind“ (362f).

Das Prädikat „christlich“ drückt also nicht eine Eigenschaft oder eine (allgemeine) Qualität aus, sondern meint einen „Bezug auf Jesus Christus“ (366). Diese der Situation Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen zugehörige Grundstruktur des Christentums wird im christlichen Lebensvollzug je neu aktualisiert und in Glaubensrede zum Ausdruck gebracht. Christliche Glaubensrede - und das ist für ihr Verständnis von entscheidender Bedeutung! - versteht sich als „Antwort auf ergangene Anrede Gottes“ (374); sie ist wesentlich *Rezeption, Responion* und *Reaktion* (vgl. 373). Eine

³² Schon *Herbert Marcuse* machte die äußerst treffende Bemerkung: „Denn gerade das Abspalten eines Sonderbereichs, in dem Denken und Sprache legitimerweise unexakt, vage und sogar widerspruchsvoll sein dürfen, ist die wirksamste Art, das normale Universum der Sprache davor zu bewahren, von unpassenden Ideen ernsthaft gestört zu werden“ (*Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. [Sammlung Luchterhand, 4]. Darmstadt ²³1989, 198). - Theologie ist gut beraten, sich nicht in einen solchen Sonderbereich abspalten zu lassen!

Rekonstruktion christlicher Glaubensrede schließlich setzt bei der „Rezeption der Anrede“ (377) durch Gott an. Dalferth fasst zusammen:

„Als Antwort auf ergangene Anrede Gottes ist alle christliche Glaubensrede auf eine Situation der Anrede Gottes zurückbezogen und in einer Situation der Rezeption dieser Anrede verankert“ (393).

Das „Wovonher“ der christlichen Glaubensrede bestimmt Dalferth – und darin besteht die tragende These des gesamten Buches – als „Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes“ (397). Die christliche Grunderfahrung ist demnach „Anredeerfahrung“ (398), und diese Anredeerfahrung ist die „Grundsituation des Glaubens“ (428)³³:

„Alle christliche Glaubensrede gründet in der Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes“ (469).

Wenn an dieser Schlüsselstelle der Argumentation der Begriff der „Erfahrung“ eingeführt wird, wenn gleichsam die Begründung der Religiosität der Rede von Gott an einem spezifischen Erfahrungsbezug hängt, ist es unumgänglich, auf das Verständnis von „Erfahrung“ näher einzugehen. Dalferth nimmt hier eine klare Unterscheidung zum Begriff der „Wahrnehmung“ vor und formliert lapidar: *„Erfahrung ist mehr als Wahrnehmung“* (455).

Die spezifische Differenz besteht darin, dass „Erfahrung“ konstitutiv auf sprachliches Handeln bezogen ist, während „Wahrnehmung“ als Vergegenwärtigung bzw. Identifizierung anzusehen ist. Versteht sich „Wahrnehmung“ als „semiotische Erschließung der raumzeitlich gegenwärtigen Welt“ (460), bedeutet „Erfahrung“ immer „Interpretation von Wahrnehmung im Licht einer je spezifischen Erfahrungstradition“ (461). Die hier vorgenommene Differenzierung zwischen diesen beiden Formen der Wirklichkeitsrezeption lässt sich durch folgendes Schema ausdrücken:

³³ An einer Stelle weist Dalferth der *Dogmatischen Theologie* die Aufgabe zu, diesen Situationsbezug immer wieder zu verdeutlichen: „Denn wo die Pointe der christologischen Modelle, die Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes zu artikulieren, durch situationsvergessene und damit abstrakte semantische Spekulation oder durch erfahrungsvergessene und damit jener umgekehrt entsprechende semantische Reduktion verloren zu gehen droht, da hat die ‚dogmatische‘ Sprachregelung ihre unverzichtbare Funktion“ (492).

Rezeptionsweise:	Definition:	Funktion:	erkenntnis- theoretische Charakteristik:	Erkenntnismodus:
„WAHR- NEHMUNG“	semiotische Erschlie- ßung	synthetisie- rende Vergegen- wärtigung	situations- abhängige Identifikation	auf direkter Identifikation beruhendes Kennen
„ERFAHRUNG“	Interpretie- rende Handlung	propositionale Struktu- rierung	kognitive Verarbeitung	aus Reidentifikation resultierendes Erkennen

(Tabelle 2: „Wahrnehmung“ und „Erfahrung“)

Der in religiöser Sprache immer wieder vollzogene Rekurs auf „Erfahrung“ macht die Dringlichkeit einer erkenntnistheoretischen Klärung deutlich³⁴. Es stellt einen schweren Kategorienfehler dar – und führt zu theologischen Verwicklungen beträchtlichen Ausmaßes –, wenn die Vollzugsweisen von „Erfahrung“ und „Wahrnehmung“ gleichgesetzt wird und so übersehen wird, dass „Erfahrung“ stets ein „Interpretationshandeln“ (466) meint, aber nicht eine unmittelbar sinnliche Rezeption³⁵.

Religiöse Rede erweist sich somit nicht als eine „besondere Sprache“, die es zu erlernen gilt, sondern als „Einübung in eine bestimmte Erfahrungs- und Interpretationstradition“ (472), die im weiten Spannungsfeld von „Situation“, „Sprechakt“ und „Erfahrung“ erfolgt, und zwar als Antwort auf die Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes.

(dokončenie v nasledujúcom čísle)

³⁴ Denn *christliche Rede* versteht sich unaufgebbbar als „ein vielfältiges, in seiner Vielfalt jedoch in einer spezifischen Grundstruktur integriertes behauptendes Reden, das sich als Antwort auf eine in Jesus in einer Vielzahl von Situationen erfahrene Anrede Gottes versteht und dessen Pointe in der Ermöglichung dieser Erfahrung lauch für andere besteht“ (494).

³⁵ Jürgen Habermas hat diese Einsicht in seinem Beitrag über Wahrheitstheorien sehr deutlich formuliert: „Erkenntnis, die Erfahrungen auf den Begriff bringt, wird in Sätzen geäußert, die keineswegs unmittelbar Wahrnehmungen wiedergeben“ (ebd. 152). Erfahrung, so Habermas, bleibt stets „abhängig von Interpretationen, die ihre Geltung nur im Diskurs bewähren können“ (ebd. 135), und Wahrnehmungen – verstanden als „sinnliche Gewissheit“ – sind „Akte, denen im Unterschied zu ‚verstehen‘, ‚glauben‘, ‚anerkennen‘ und ‚wissen‘ ein Geltungsanspruch nicht unmittelbar korrespondiert“ (ebd. 143).

Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl

Narodil sa v roku 1966 v Steyri (Rakúsko). Štúdium teológie a filozofie absolvoval v Linzi, Innsbrucku a vo Viedni. Doktorom teológie sa stal v roku 1994 (Universität Innsbruck); doktorom filozofie sa stal v roku 2004 (Universität Wien). V roku 2011 sa habilitoval v obore fundamentálna teológia (Universität Innsbruck). Od roku 2009 je šéfom centra „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ na Univerzite v Salzburgu.

Róbert LAPKO

Cudzina, život v *medzičase* a Kniha Tobiáš**Abstract**

The purpose of this article is to consider one of the themes of the Book of Tobit, namely, the contrast of living in a foreign land and the desire for homeland. The model for this theme comes from the Book of Genesis since all the stories from Genesis that are reflected in the Book of Tobit take place outside the land of Israel. Tobit and his children, as well as the patriarchs, are foreigners. Their experiences as "outsiders" include having to live in the danger of death, suffer the loss of all their possessions, go blind, and become childless. The turning point in the story is the empty grave prepared for young Tobit after his wedding night with Sara and his journey home to his parents. The eschatology of the last two chapters of the book crystallizes in the hope of living in God's "house forever" (13,17) which will be the home for all nations (13,13).

Keywords: foreign land, foreigner, Book of Tobit, Old Testament, eschatology

Už koncom devätnásteho storočia I. Abrahams naznačil vzťah medzi Knihou Tobiáš a Knihou Genezis.¹ Jeho názor potvrdili viacerí autori, napr. aj I. Nowellová, ktorá predpokladá, že Kniha Tobiáš, predovšetkým čo sa týka opisu postáv a rozuzlenia zápletky, je modelovaná ako celok na Knihe Genezis, opisujúc príbeh dvoch patriarchov, ktorí žili ako cudzinci mimo zasľúbenej krajiny. Manželstvo ich detí spája dve rodiny² a pokračuje v nádeji návratu do „krajiny Abraháma“³ (Tob 14,7).⁴

Knihu Tobiáš možno najlepšie označiť ako náboženskú *novelu* Izraela, ktorá končí *happyendom*. Podľa R. Bauckhama je to nielen príbeh o Tóbim a jeho rodine vložený do širšieho kontextu národnej histórie a osudu, ale tiež plní akúsi funkciu podobenstva o národnej histórii a osude. Tóbiho príbeh je podľa

¹ Porov. I. ABRAHAMS, „Tobit and Genesis,“ *JQR* 5 (1893) 348-350.

² O inštitúcii rodiny a manželstva v Knihe Tobiáš hovorí publikácia: R. LAPKO, *Rodina a manželstvo v Knihe Tobiáš. Sociologické a antropologické aspekty* (Svit: KBD 2011).

³ A. A. DI LELLA hovorí, že „krajina Abraháma“ je deuteronomickou frázou, pozri in „The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11,“ *CBQ* 41 (1979) 381-382.

⁴ Porov. I. NOWELL, „The Book of Tobit: An Ancestral Story,“ *CBQMS* 38 (2005) 3-13.

neho podobenstvo (*mashal*, porovnanie) príbehu Izraela od exilu po návrat.⁵ Príbeh začína exilom Tóbiho rodiny pochádzajúcej zo severného kmeňa Izraela a končí návratom exulantov Júdu. Základným posolstvom Knihy Tobiáš je však návrat severných kmeňov do krajiny Izraela a ich uzmierenie sa v Jeruzaleme, v centre národnom a kultovom.

Posledných dvadsať rokov minulého storočia sa dostáva väčšieho záujmu zo strany biblistov aj Knihe Tobiáš. Nemeckí vedci P. Deselaers⁶ a M. Rabenau⁷ na základe dôslednej literárnej analýzy textu predstavili niekoľko odlišných redakčných vrstiev. Napr. podľa M. Rabenaua vzťah Tóbiho k Jeruzalemu v kap. 1, chválospev v kap. 13 a časť jeho slov v poslednej kap. sú dielom neskorších editorov.⁸ Aramejské a hebrejské fragmenty z Kumránu viedli k zväčšeniu skepticizmu voči redakčnej kritike knihy, keďže považované pasáže, napr. kap. 13, sú súčasťou objavených zvitkov.⁹ J. J. Collins napriek tomu hovorí, že aj pred ich prepisom v Kumráne bol dostatok času na redakčné aktivity, hoci si sám nemyslí, že nie všetko v kap. 1., 13 a 14 je dodatkom.¹⁰ Kniha Tobiáš v dnešnej podobe má však svoju logiku príbehu ako celok.¹¹

Cieľom tohto článku je poukázať na jeden z motívov tejto náboženskej narácie Izraela, ktorého predlohu nachádzame v Knihe Genesis. Ide o motív *cudziny* spojený s túžbou *po domove*, s ktorým sa stretávame u patriarchov, ako aj u Tóbiho a jeho potomkov.

Cudzina v Knihe Tobiáš a v Knihe Genesis

Všetky príbehy z Knihy Genesis, reflektované v Knihe Tobiáš, sa odohrávajú mimo krajiny Izrael, v *cudzine*.¹² Tóbiho príbeh je *poučným* príbehom diaspory,

⁵ Porov. R. BAUCKHAM, „Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel,“ *LSTS* 55 (2006) 140-164.

⁶ P. DESELAERS, *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43, Vandenhoeck & Ruprecht 1982).

⁷ M. RABENAU, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220, Berlin: de Gruyter 1994).

⁸ M. RABENAU, *Studien zum Buch Tobit*, 183-189.

⁹ Porov. J. A. FITZMYER, *Tobit* (CEJL, Berlin: de Gruyter 2003) 10-11.

¹⁰ Porov. J. J. COLLINS, „The Judaism of the Book of Tobit,“ *JSJS* 98 (2005) 25.

¹¹ Porov. „Úvod ku Knihe Tobiáš“ in R. LAPKO, *Tóbiho chválospev (Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1 - 14,1)* (Prešov: VMV 2005) 31-53. V úvodných poznámkach autor predstavuje podrobnejšie redakčné teórie a integritu Knihy Tobiáš, zaoberá sa časom a miestom vzniku knihy, prameňmi, intertextualitou, či teológiou Knihy Tobiáš.

¹² Porov. S. WEITZMAN, „Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit,“ *JBL* 115 (1996) 49-61.

pričom dôraz je daný na existenciu Izraelitov v exile.¹³ Už v prvých vetách Tóbi hovorí, že patrí do Neftaliho kmeňa a počas panovania asýrskeho kráľa Salmanasara bol odvedený do cudzineckého zajatia z rodného mesta Tisbe, ktoré je južne od Neftaliho Kádeša v Hornej Galilei. V samotnom prológu príbehu vidíme, že autor vykresľuje napätie medzi „domovinou“ a „exilom“, pričom dáva do kontrastu genealógiu a miesto pôvodu Tóbiho s jeho exilom v Asýrii. Tóbi, zbožný Izraelita, sa tak musí vyrovnáť so životom v cudzine diaspory.¹⁴

Blízkosť smrti

Tóbi cudzinu zažíva aj ináč, teda nielen iba ako zajatec v exile. Medzi literárnymi aspektmi Knihy Tobiáš je aj motív pochovávanania,¹⁵ ktorí umocňuje *odcudzenosť* v exile. Tóbi pred svojou smrťou povedal svojmu synovi: „Odo dňa, keď pochováš svoju matku vedľa mňa, neostávaj na jeho území. Lebo vidím, že je v ňom veľa nepravosti ...“ (14,10). Bez motívu pochovávanania by príbeh nemal zmysel. Zápletku začína pochovávaním mŕtvych pohodených na ulici. Príbeh končí pochovaním Tóbiho a jeho manželky, podľa ich želania, synom Tobiášom (14,9.12). Motív pochovania ma aj ironickú funkciu v kap. 8, v ktorej čítame ako Raguel, svokor, počas svadobnej noci dal nachystať hrob pre svojho zaťa, Tobiáša.¹⁶ Pohodení mŕtvi na uliciach poukazujú na nezmyselnosť exilu¹⁷ a beznádej, ktorú zažívali exulanti. Pri pochovávaní príbuzných má človek možnosť zároveň sa sám stretnúť so smrťou. Je to o to ťažšie, ak pochovávame príbuzných v cudzine.

¹³ Podľa I. Fröhlichovej komunity Esénov pred založením komunity v Kumráne žili usadení vo viacerých dedinách a mestách pričom ich životný štýl bol odlišný od života okolitých rodín daného obdobia a preto sa mohli cítiť ako v exile, cudzine. Knihu Tobiáš mohli považovať za dobrý príklad a ideál ich života. Porov. I. FRÖHLICH, „Tobit against the Background of the DSS,“ *JSJS* 98 (2005) 70.

¹⁴ Porov. B. EGO, „The Book of Tobit and the Diaspora,“ *JSJS* 98 (2005) 41-54.

¹⁵ Porov. I. NOWELL, *The Book of Tobit*, 978.

¹⁶ Porov. J. BOLYKI, „Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies,“ *JSJS* 98 (2005) 91-95.

¹⁷ Amy-Jill Levine hovorí, že „in exile, dead bodies lie in the streets and those who inter them are punished; demons fall in love with women and kill their husband; even righteousness is no guarantee of stability, as both Tobit and his nephew Ahikar (cf. 14:10) realize.“ A.-J. LEVINE, „Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit,“ *SFSHJ* 41 (1992) 105.

Strata majetku

Tóbiho skonfiškovanie majetku Sennacheribom (1,20) v exile rovnako umocňuje *odcudzenosť*. Tóbi sa stáva paralelou, keď stelesňuje potrestaný Izrael, ktorý bol vydaný „za korisť, do zajatia a na smrť“ (3,4). R. Bauckham hovorí, že skonfiškovanie dohier neverného Izraela národmi sa predpovedá v katalógu klíatieb Knihy Deuteronomium, ktoré Boh prinesie na tých, ktorí sa búria proti nemu (Dt 28,30-31; porov. 2 Kr 21,14). Oveľa väčšou paralelou k Tóbiho nešťastiu *cudzinectva* môže byť strata Izraela „dobrej krajiny“¹⁸ (čo ako echo pripomína Tob 14,4) ako zdroja materiálneho zabezpečenia a prosperity.¹⁹ Meniacu sa priazeň panovníkov v cudzine zakúsil Jozef (porov. Gn 39-41), rovnako ako Tóbi po smrti Salmanasara a neskôr aj Sennacheriba. Šťastie a nešťastie v exile s tým prirodzene súvisí, rovnako ako u ľudí, ktorí závisia na vrtochoch panovníkov vo vlastnej krajine.²⁰

Oslepnutie

Oslepnutie Tóbiho je ekvivalentom smrti. Temnota symbolizuje smrť (porov. Jób 38,17).²¹ Tóbi o sebe hovorí: „Som slepý človek a nevidím nebeské svetlo. Žijem v temnotách ako zomrelí, ktorí už nikdy svetlo neužrú. Zaživa som medzi mŕtvymi“ (Tob 5,10). Podľa R. Bauckhama môže ísť o alúziu na: „Čakáme na svetlo, a hľa, tma, na žiaru, a putujeme v temnotách. Ako slepí ohmatávame múr a tápeme ako ten, kto nemá oči, napoludnie sa potkýname ako v tme; hoci silní, ako mŕtvi sme“ (Iz 59,9-10). Pocity nevyliciteľne chorého Tóbiho, ktorý žije v izolácii od okolitého sveta prirodzene vrcholia jeho prosebnou modlitbou o smrť: „Rozkáž odňať môj život, aby som odišiel z povrchu zeme a obrátil sa na prach. Je pre mňa lepšie zomrieť ako žiť, lebo som musel počúvať nepravdivé výčitky a je mi veľmi smutno. Rozkáž, Pane, nech ma opustí táto tieseň; prepust' ma do večného príbytku“ (Tob 3,6).²² Pocity tiesne sú u Tóbiho zosilnené výčítkami vlastnej manželky. „Kde sú tvoje skutky

¹⁸ Výraz „dobrá krajina“ je deuteronomickou frázou. Tento výraz majú obidve gréc. verzie G^I a G^{II} (podobne VL) Knihy Tobiaš. Vo Vg chýba, a vo fragmentoch z Kumránu sa nezachoval. Slovenský preklad v *Sväté písmo Starého a Nového zákona* (Rím: SÚSCM, 1995) má výraz „požehnaná krajina.“

¹⁹ Porov. R. BAUCKHAM, „Tobit as a Parable for the Exiles of Northern Israel,“ *LSTS* 55 (2006) 147.

²⁰ Porov. J. J. COLLINS, 27.

²¹ Porov. A. PORTIER-YOUNG, „Eyes to the Blind: A Dialogue Between Tobit and Job,“ *CBQMS* 38 (2005) 14-27.

²² Porov. R. BAUCKHAM, 147.

milosrdenstva?! Kdeže je tvoje správanie?! Už sa ukázalo, čo z toho máš!“ (Tob 2,14). Tóbi prosí o odchod zo zeme, z krajiny tiesne a príchod do večného príbytku.

Bezdetnosť

Situácia Sáry, bezdetnej vdovy, bez ďalšej perspektívy manželstva a splodenia detí, bez budúcnosti, života výčitiek dokonca aj od vlastnej slúžky, rovnako vrcholí prosbou o smrť ako v prípade Tóbiho.²³ „Rozkáž, aby som odišla z povrchu zeme“ (Tob 3,13). Opis Sáry v Knihe Tobiáš podľa R. Bauckhama pripomína zobrazenie zničeného Jeruzalema v Knihe Náreky, ktorá začína: „Ach, ako sedí osamelé mesto (kedysi) plné ľudu, postihol osud vdovy paniu národov, princezná (ytrf) medzi krajinami ostala vazalkou“ (Nár 1,1). Viaceré mená v Knihe Tobiáš zdajú sa byť zvolené kvôli ich významu, preto možno nie je náhodné, že Sáriino meno (hrf) znamená „princezná“, nachádzajúce sa v úvodnom verši Knihy Náreky ako epitet Jeruzalema. Táto kniha pokračuje opisom Jeruzalema, ktorý horko plače v noci (Nár 1,2; porov. Tob 2,10) a kvôli posmeškom trpí (Nár 2,14-15; porov. Tob 3,7-9).²⁴

Cudzinci v Knihe Genezis

Téme cudzinctva u patriarchov v Knihe Genezis sa v jednej kapitole svojej populárnej knihy venoval N. Lohfink.²⁵ Cudzinu zakúsil Táre, prvý mobilný muž, ktorý sa sám rozhodol migrovať s celou svojou rodinou. Príbeh jeho putovania ako cudzinca skončil iba na pol ceste v Harane (Gn 11,31-32). Jeho syn Abrahám sa do cudziny vydáva na pokyn Boží sám, iba so svojou bezdetnou manželkou Sárrou (Gn 12,1-3). Počas svojho života „putoval“ po Božích cestách (porov. Gn 17,1; 24,40; 48,15). Svojho syna Izáka poslal so svojim sluhom hľadať manželku nie v cudzine, medzi kanaánskymi dcérami, kde žili, ale medzi príbuznými vo svojej vlasti (kap. 24). *Cudzinu* Izák zakúsil, keď oslepol (Gn 27,1) a bol oklamáný vlastným synom Jakubom (Gn 27,19), ktorého neskôr poslal vydať sa na cestu k príbuzným, aby si medzi nimi našiel manželku (Gn 28,2). Ináč cudzinu zakúsil patriarcha Jakub, ktorý sa ocitol ďaleko od svojho domova kvôli svojmu klamstvu. Kvôli klamstvu svojho

²³ Úvod do modlitby Sáry je echem pasáže z príbehu o Jozefovi v Gn 42,38 [LXX]. Porov. J. A. FITZMYER, *Tobit*, 153.

²⁴ Porov. R. BAUCKHAM, 149.

²⁵ Kapitola má názov „Geh in die Fremde. Der Gott der Patriarchen“ in N. LOHFINK, *Im Schatten deiner Flügel: grosse Bibeltexte neu erschlossen* (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1999) 49-63.

príbuzného sa v cudzine zdržal dlhšie (porov. Gn 29,27). Aj samotné Jakubove manželky sa cítili ako cudzinky v dome svojho otca (porov. Gn 31,15). Jeho príbeh sa končí zmierením s bratom a šťastným návratom domov (kap. 25–35). Jakub pred vlastnou smrťou predpovedá budúcnosť svojmu synovi, ktorá sa bude spájať s domovinou, v krajine otcov (Gn 48,21). Do cudziny bol predaný jeden z Jakubových synov, Jozef (Gn 37–50). Vlastní bratia, ktorí ho tam predali ho neskôr v čase núdze ani nespoznali kvôli postaveniu (Gn 39,2-4; 41,38-44), ktorého sa mu v cudzine dostalo. Pred smrťou v Egypte Jozef požiadal, aby boli jeho kosti odtiaľ odnesené (Gn 50,25; Ex 13,15).

Prázdny hrob – cesta domov

Jadrom Knihy Tobiáš (kap. 4 – 10) je Tobiášova cesta, ktorá je zakončená v kap. 11 návratom domov a uzdravením Tóbiho zo slepoty. Počas cesty najprv Tobiáš nachádza rodinné zázemie u príbuzného Raguela (kap. 7), neskôr je Sára oslobodená od zlého ducha a šťastne uzatvára manželstvo so samotným Tobiášom (kap. 8). Raguelom nachystaný hrob pre Tobiáša bol zbytočný (kap. 8). Toto je bod obratu príbehu, končí *cudzina* a otvára sa cesta domov. Presun po ceste z cudziny do domoviny sa odohráva v prítomnosti Božieho posla, sprievodcu. Skúsenosť s Božími poslami na ceste mali aj patriarchovia Abrahám (Gn 24,7.40) a Jakub (Gn 28,12; Gn 31,11).

Topografia Knihy Tobiáš

Dej príbehu sa odohráva na viacerých miestach východnej diaspory, resp. v oblastiach medzi východnou časťou Asýrie a západnou časťou Médie. Kap. 1 a kap. 13 – 14 rozširujú túto vyhranenú oblasť do takmer celého Úrodného polmesiaca, od Jeruzalema v Palestíne až do Ráges v Médii.

Príbeh začína presným určením rodiska Tóbiho v Tisbe:²⁶ „Za čias panovania asýrskeho kráľa Salmanasaa bol odvedený do zajatia z Tisbe, ktoré je južne od Neftaliho Kádeša v Hornej Galilei, nad Asorom smerom na západ, na sever od Fogoru“ (1,2). V hebrejskej Biblii nenachádzame veľa takýchto presných lokalizácií. Zdá sa, že autor chcel na začiatku príbehu presne opísať dedinu v Neftali za účelom zdôraznenia skutočného, ale nie aktuálne existujúceho

²⁶ J. T. Milik identifikoval Tisbe s dedinou *Tubas* v Samárii, asi 20 km od Nablusu, kde podľa samaritánskej tradície je pochovaný Ašer, Jakubov syn. J. T. Milik si myslel, že Tóbi bol Samaritán. Porov. J. T. MILIK, „La patrie de Tobie,“ *RB* 73 (1966) 522-530. Tóbiho považujeme za Judejca rovnako ako J. A. FITZMYER, *Tobit*, 54.

lokalizovania rodiska Tóbiho. Pričom geografický opis môže mať tak literárnu, ako aj teologickú funkciu.²⁷

Druhý dôležitý geografický opis nachádzame v definovaní cesty Rafaela z Ráges do Ekbatán: „Z Ekbatán do Ráges je to celkom dva dni cesty. Ráges je totiž v horách a Ekbatany sú na rovine“ (5,6). Opis poukazuje na neznalosť geografie Mezopotámie, keďže vzdialenosť medzi Ekbatanami a Ráges je okolo 325 km, čo vyžadovala viac ako dva dni cesty peši. Aj údaj hovoriaci, že Ekbatany sú situované vyššie ako Ráges, je nesprávny. Ekbatany sa nachádzajú 2010 metrov nad úrovňou mora a Ráges iba 1132 metrov nad úrovňou mora. Tento geografický opis má rovnako skôr teologickú funkciu ako topografickú. Dôraz je daný na Božieho sprievodcu Tóbiho na ceste, ktorý vyzdvihne peniaze u Gabaela a tak ukončí jeho misiu v ďalekej cudzine namiesto neho. Boh má takto pod kontrolou všetky detaily svojho národa, ako aj všetkých stvorení.²⁸

Podľa J. Zsengelléra má hlavný hrdina príbehu podstatné problémy v Ninive (Asýrii) a tie sa vyriešia v Ráges/Ekbatanách (Médii), podobne exulanti z Izraela boli deportovaní do Asýrie a svojho záchrancu našli v Médii. Podľa neho „oslobodenie exulantov“ žijúcich v Ninive – *heilsgeschichtliche kerygma* hlavnej časti príbehu (kap. 2 – 12), bez topografického významu – je rozšírené „rámcom“ (kap. 1 a kap. 13 – 14) oslobodenia celého teritória okupovaného Asýrčanmi.²⁹

Putovanie – cudzina na ceste

J. Zsengellér hovorí, že v Knihe Tobiáš sú opísané príbehy putovania s teologickým významom. Spomína štyri putovania. Tóbiho putovanie z Tisbe do Ninive. Druhým putovaním bolo smerovanie Tobiáša a Rafaela z Ninive do

²⁷ Porov. J. ZSENGELLÉR, „Topography as Theology,“ *JSJS* 98 (2005) 184.

²⁸ Porov. J. ZSENGELLÉR, „Topography as Theology,“ *JSJS* 98 (2005) 185-186.

²⁹ J. Zsengellér navyše tvrdí, že „conscious topographical edition of the Book of Tobit ... forms a nucleus of the *Heilsgeschichte*.“ Porov. J. ZSENGELLÉR, „Topography as Theology,“ *JSJS* 98 (2005) 186-187. Možno s ním súhlasiť, že geografické a topografické nepresnosti v Knihe Tobiáš majú literárnu, alebo teologickú funkciu. Ide podobne o nepresnosti historického charakteru v tejto knihe, napr. Tóbi si poplietol Salmanasara (727-722) so Sargonom II (722-705), ktorý bol otcom Sennacheriba (705-681). J. A. FITZMYER túto nepresnosť komentuje: „more than likely the information about the succession of Assyrian rulers is derived from 2 Kgs 17:1-6; 18:9-13, where Sargon is not mentioned.“ J. A. FITZMYER, *Tobit*, 116. V 14. kap. je Tóbi vykreslený, akoby žil na vrchole Asýrskej ríše v 8. až 7. storočí pred Kr., avšak autor Knihy Tobiáš, pre ktorého pád Ninive bol vecou minulosti, napísal o tom ako apokalyptik a prepracoval históriu do prorockého modelu. S niečím podobným sa stretávame tiež v apokalyptických častiach Knihy proroka Daniela. Porov. J. A. FITZMYER, *Tobit*, 327.

Ekbatán a Rafaela do Ráges. Tieto dve putovania môžu reprezentovať sekvenciu udalosti od deportácii Izraela až po úsvit obnovy. Tretím putovaním bola cesta Tobiáša a Rafaela z Ekbatán späť do Ninive. Posledná cesta podľa požiadavky testamentu Tóbiho bola z Ninive do Ekbatán. Ostatná púť Tobiáša, v korelácii pádu Ninive, predstavuje cestu záchrany Izraela,³⁰ „cesty domov.“ Počas prvých troch putovaní dochádza k zázračnému uzdraveniu Sáry od démona Asmodeja a Tóbiho z jeho slepoty. Tieto literárne prvky Ťudového rozprávania môžu byť symbolicky videné³¹ aj ako „uzdravenia“ jednej alebo dvoch komunít, obnovy celého Izraela (Tob 14,4).

Jeruzalem – medzičas v cudzine – Nový Jeruzalem

V príbehu má dôležité miesto mesto Jeruzalem, „lieu de memoire,“ miesto spomienky, alebo miesto eschatologickej nádeje. Podľa B. Egovej zápletká príbehu Knihy Tobiáš odohrávajúca sa v diaspore je zarámcovaná pasážami vzťahujúcimi sa na Jeruzalem. V Tob 1,4-8 je Tóbi opísaný ako si spomína na svoju mladosť, počas ktorej každý rok putoval zo svojej domoviny v Galilei do Svätého mesta a do svojho chrámu. Napriek tomu, že v hlavnej časti príbehu sa Jeruzalem nespomína vôbec, spomína sa na konci príbehu, ako aj v Tóbiho chválospeve v kap. 13., v ktorej Tóbi oslavuje nový Jeruzalem³²:

„Lebo bude znova vybudovaný Jeruzalem a jeho dom po všetky veky. Šťastný budem, ak ostane niekto z môjho potomstva a uvidí tvoju slávu a bude oslavovať nebeského Kráľa. Brány Jeruzalema budú postavené zo zafíru a smaragdu a všetky tvoje múry z drahých kameňov. Veže Jeruzalema budú postavené zo zlata a jeho cimburie z čistého zlata. Ulice Jeruzalema budú vydláždené karbunkulom a kameňom ofirským“ (13,16-17).

Citovaná pasáž obsahuje nádej na návrat z exilu.³³ Pobyt v diaspore je považovaný iba za status v „medzičase.“ Je to „obdobie medzi“ tým, keď ľud

³⁰ Porov. J. ZSENGELLÉR, 187.

³¹ Porov. V. Propp, *The Morphology of the Folktale* (Austin, Texas: Texas University 1968²) 26; W. SOLL, „Misfortune and Exile in Tobit: The Juncture of a Fairy Tale Source and Deuteronomic Theology,“ *CBQ* 51 (1989) 209-231.

³² Tóbiho chválospev v Tob 13,16-17 predstavuje víziu, ktorá má veľa spoločného s opisom nového Jeruzalema v Iz 54,11-12, kde je majestátno vykreslená krása ideálneho Jeruzalema (porov. aj Zjv 21,18-21). Porov. R. LAPKO, *Tóbiho chválospev (Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1 - 14,1)* (Prešov: VMV 2005) 159.

³³ Porov. B. EGO, „The Book of Tobit and the Diaspora,“ *JSJS* 98 (2005) 43-44.

Izraela žil v Svätej zemi a eschatologickou obnovou Jeruzalema a jeho chrámu.³⁴ Kniha Tobiáš rozširuje perspektívu času exilu enormne. Autor neuvažuje iba o asýrskom exile, ale do budúcnosti predpovedá prorocky aj príchod babylonského exilu. Rovnako, keď hovorí o konci exilu, nemyslí iba na návrat do Jeruzalema, podľa Knihy Tobiáš exil skončí iba vtedy, keď sa naplní určený čas, a všetci rozptýlení Židia v diaspore sa vrátia domov a keď sa všetky národy celej zeme obrátia a spoznajú Boha Izraela:

„Všetkých našich bratov, čo ešte bývajú v izraelskej krajine, rozptýlia a odvedú ďaleko z ich požehnanej zeme. Celá izraelská krajina bude pustá, aj Samária a Jeruzalem budú pusté, a Boží dom bude v žalostnom stave; vypália ho a istý čas bude spustnutý. Ale Boh sa opäť zmiluje nad nimi a vráti ich do izraelskej krajiny. Zasa vybudujú Boží dom, i keď nie ako ten prvý, kým sa nenaplní určený čas. Potom sa vrátia zo svojho zajatia všetci, postavia nádherný Jeruzalem, a v ňom postavia Boží dom, ako o ňom hovorili proroci Izraela. Všetky národy na celej zemi sa obrátia a budú sa úprimne báť Boha. Všetci zanechajú svoje modly, ktoré ich zvädzali do bludov, a dobrorečič budú večnému Bohu v spravodlivosti ...“ (14,4-5; porov. tiež 13,11).

Takto exil zahŕňa celú prítomnú a budúcu históriu Izraela a pokračuje až do naplnenia veľkého eschatologického dňa spásy, o ktorom hovorili proroci.³⁵

Večný domov pre všetky národy

V prvej modlitbe Knihy Tobiáš (3,1-6) Tóbi prosí (3, 6), aby mohol odísť do „večného príbytku“ (G¹¹: *Cod. Sin.*: ἀπόλυσόν με εἰς τὸν τόπον τὸν αἰώνιον).³⁶ Počas vyznania hriechov Tóbi postupne prechádza z jazyka singuláru („ja“) do plurálu („oni,“ „my“), čo slúži k prepojeniu utrpenia Tóbiho a skúsenosti jeho

³⁴ Porov. B. EGO, „Heimat in der Fremde: Zur Konstituierung einer jüdischen Identität in der Diaspora,“ in *Die Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext* (Studien zu den JSHRZ 1, ed. H. Lichtenberger and G.S. Oegema, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002) 280-293.

³⁵ Porov. B. EGO, „The Book of Tobit and the Diaspora,“ *JSJS* 98 (2005) 44. Porov. E. HAAG, „Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26),“ *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002) 23-41.

³⁶ Tento výraz nachádzame aj v krátkej gréckej verzii G¹: *cod. Vaticanus, Alexandrinus, Venetus*. Porov. R. HANHART, *Tobit* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum VIII,5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) 80. Fragmenty z Kumránu v hebrejskej verzii Knihy Tobiáš majú zachované iba písmeno l, teda לללללללללל v patričnom riadku 4QTob^e (4Q200), col. I. Najbližšia paralela v starozákonnom kánone je v Iz 33,14 LXX a Kaz 12,5. Porov. S. BEYERLE, „A Belief in Afterlife?,“ *JSJS* 98 (2005) 72-73.

ľudu v exile. Jeho vyznanie vyjadruje centrálnu tému deuteronomickej histórie – exil Izraela (Júdsku) je Božím trestom za hriechy ľudu (3,4-5). Tóbi prosí, aby bol oslobodený od utrpenia smrťou. Chce odísť do „večného príbytku,“³⁷ ktorému dáva prednosť pred ďalším utrpením a urážkami na zemi.³⁸ Silný vzťah Tóbiho so svojím ľuďom je zvyraznený prostredníctvom lamentácií Tóbiho nad vlastným utrpením, zajatím, slepotou, nepochopením manželky, ako aj lamentáciami nad hriechmi Izraela a Božím súdom. Podľa deuteronomickeho konceptu retribúcie (porov. Dt 30,15-18)³⁹ otázka hriechu, trestu a odmeny je vyriešená v záverečných kapitolách Knihy Tobiáš, pre Tóbiho osobne v kap. 12 a pre Izrael v kap. 13–14. V týchto kapitolách dochádza k posunu príbehu zameranému vnútro-svetský a poučne na eschatológiu. Eschatológia v kap. 13–14 má nielen „horizontálnu“ orientáciu,⁴⁰ ale aj priestorovú dimenziu.⁴¹ Tak ako sa hriechy a zármutok protagonistu v Tóbiho žalospeve (3,1-6) odrážajú v hriechoch a zármutku ľudu Izrael, radosť Jeruzalema (t.j. Izraela) a eschatologická nádej (v Tóbiho chválospive, 13,1-18) je paralelnou s radosťou Tóbiho v kap. 11. Tak ako „večný príbytok“ v Tóbiho

³⁷ Prikláňam sa k názoru, tak ako „most commentators in recent scholarly discussion prefer an understanding of τóπος αιώνιος that is free from connotations of a belief in life-after-death. Many scholars are of the opinion that the "everlasting place" simply denotes the "grave" or the "abode." Porov. S. BEYERLE, „A Belief in Afterlife?“, *JSJS* 98 (2005) 72. Takýto názor zastáva napr. aj J. A. FITZMYER in *Tobit*, 145. „The Book of Jubilees ... delivers another clear example, in ch. 36 Isaac gives his farewell exhortations to his sons Jacob and Esau. The speech resembles the widespread testamentary literature and begins with Isaac's statement that he will go to the "eternal house," where "his fathers are" (v.1). Isaac goes on to determine this place by referring to the fathers'tomb at the cave of Makhpelah. Hence the "eternal house" is the grave. Porov. S. BEYERLE, „A Belief in Afterlife?“, *JSJS* 98 (2005) 77. A rovnako chcem „to conclude with P. W. van der Horst: The original background of the term was that the dead were supposed to dwell forever in the little home that was their tomb, but in the course of time it lost this connotation and became just one of the common words for a tomb and could also be used by people who firmly believed in the resurrection of the body (see e.g., Pseudo-Phocylides 112).“ P.W VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE - 700 CE)* (CBET 2, Kampen: Kok Pharos 1991) 42.

³⁸ Porov. D. J. HARRINGTON, „Prayers in Tobit,“ *TBT* 37 (1999) 86-90

³⁹ Centrálnou témou Knihy Tobiáš je tradičné učenie o časnej odplate ľudských činov. Porov. A. A. DI LELLA, „The Deuteronomic Background of the Farewell Discourse in Tob 14:3-11,“ *CBQ* 41 (1979) 380-389.

⁴⁰ V kap. 13-14 dominuje budúci čas.

⁴¹ Ide predovšetkým o opis brán, veží a ulíc Jeruzalema v Tob 13,16-18.

žalospeve poukazuje na „hrob,“ Boží „dom naveky“ (13,17) bude znakom uskutočnenej eschatológie pre celý Izrael a všetky národy (13,13).⁴²

Záver

Príbeh Knihy Tobiáš je príbehom diaspory. V *poučnej* náboženskej *novele* Izraela dominuje motív *cudziny*, ktorého predlohu nachádzame v Knihe Genezis. Tento motív vyjadruje jeden zo spôsobov stvárnenia identity exulantov v diaspore, „života v medzičase.“ Druhý spôsob stvárnenia identity je spojený s eschatologickou nádejou.⁴³ Obidva spôsoby sú v príbehu vykreslené samostatne, avšak v závere príbehu sa spájajú v jeden. Ide o motív *cudziny* spojený s túžbou *po večnom domove*.

doc. Róbert Lapko, Th.D., PhD.

Narodil sa vo Vranove nad Topľou v roku 1972. Základné teologické štúdiá absolvoval na RKCMBF Univerzity Komenského (1998). Postgraduálne štúdium biblickej teológie ukončil na Teologickej fakulte *Univerzity Palackého* v Olomouci (2005). Téma dizertačnej práce: *Tóbiho chválospev (Exegetické a teologické štúdium Tob 13,1 - 14,1)*. Počas tohto štúdia absolvoval ročné študijné pobyty na *Vrije Universiteit* v Amsterdame (2002), na *The Catholic University of America* vo Washingtone, D.C. (2003) a na *Pontificio istituto biblico* v Ríme (2004). Druhé postgraduálne štúdium z teórie a dejín žurnalistiky ukončil na Filozofickej fakulte *Katolíckej univerzity v Ružomberku* (2008). Téma dizertačnej práce: *Fulton J. Sheen - Life is Worth Living. Analýza televízneho náboženského programu z obsahového a formálneho hľadiska*. V roku 2010 sa habilitoval na Teologickej fakulte *Katolíckej univerzity v Ružomberku* obhajobou práce *Rodina a manželstvo v Knihe Tobiáš. Sociologické a antropologické aspekty*. V roku 2010 bol menovaný za prorektora *Katolíckej univerzity v Ružomberku*, na ktorej od roku 2005 prednáša biblickú teológiu a hebrejčinu. Od roku 2010 prednáša biblickú teológiu aj na *Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Theologicum Rigense* a *Religijas Zinatnu Instituts* v Rige.

⁴² Porov. S. BEYERLE, „A Belief in Afterlife?“, *JSJS* 98 (2005) 85-86.

⁴³ Porov. S. BEYERLE, „A Belief in Afterlife?“, *JSJS* 98 (2005) 88.

Juraj FENÍK

**Cez bránu a veľkú priepasť:
boháč a Lazár v texte kontrastov (Lk 16:19-31)**

Abstract

The Parable of the Rich Man and Lazarus in Luke 16:19-31 has attracted the attention of listeners and exegetes alike. This article intends to contribute to the ongoing scholarly debate by approaching the text from the narrative standpoint with the primary aim of highlighting the presence of a number of contrasts, some readily identifiable, some less. Proposing an exegesis of the entire text of the parable through the lenses of narrative approach, it seeks to identify the linguistic and conceptual contrasts permeating the text. As a skillful writer, the evangelist has created this parable that constantly revolves around the contrasts between the rich man and Lazarus as a warning to the rich who must heed the message of Moses and the Prophets lest they wind up in the place of torment. They must make sure that the gate does not become a great chasm.

Keywords: Luke 16, parable, narrative exegesis, textual contrasts, Luke's ethics

Úvod

Tento príspevok ponúka exegetickú analýzu podobenstva o boháčovi a Lazárovi v Lk 16:19-31 s osobitným cieľom poukázať na prítomnosť početných kontrastov v texte. Tak môžu byť tieto riadky chápané ako skromný príspevok v slovenskom jazyku v oblasti mnohokrát pozorovaného a ospevovaného Lukášovho literárneho umenia. Aj nepozorný čitateľ Nového zákona alebo návštevník liturgie si bez väčších ťažkostí vybaví v mysli kontrast medzi boháčovými opulentnými šatami a hodovaním a Lazárovými vredmi a túžbou po omrvinkách z boháčovho stola, medzi smrťou boháča a Lazára, medzi boháčovým trápením v Hádese a Lazárovým odpočinkom v Abrahámovom lone. Tieto a ďalšie kontrasty v podobenstve predstavujú predmet tohto príspevku, ktorý je rozdelený nasledovne. V prvej časti (I) je načrtnutý bezprostredný literárny kontext podobenstva a jeho literárna štruktúra. Táto ponúkne rozdelenie podobenstva na dva bloky (vv. 19-21 a vv. 22-31). V druhej časti (II) sú vysvetlené kontrasty prvého bloku podobenstva a v tretej časti (III) kontrasty druhého bloku, najmä to ako je situácia dvoch hlavných postáv kontrastne vykreslená v porovnaní s prvým blokom

podobenstva. Posledná časť (IV) zhrnie výsledky vykonanej exegetickej a literárnej analýzy.

Metodológiou nebude primárne historicko-kritická exegéza. Skôr sa článok sústreďí na naratívne usporiadanie podobenstva, ktoré má v každom prípade charakter príbehu a pokúsi sa vyzdvihnúť prítomnosť linguistických a konceptuálnych kontrastov v texte. Upustí aj od kladenia dogmatických otázok, ktorým je interpretácia tohto textu občas zaťažovaná. Používaný text Písma predstavuje pomerne doslovný preklad z gréckej pôvodiny.

I. Literárny kontext a štruktúra Lk 16:19-31

Literárny kontext podobenstva o boháčovi a Lazárovi tvorí centrálna sekcia Lukášovho evanjelia, tzv. Ježišova cesta do Jeruzalema, ktorá naplní takmer desať kapitol spisu. Za jej začiatok sa štandardne považuje 9:51, kde sa Ježiš po pôsobení v Galilei rozhodne vydať do Jeruzalema a jej koniec je vhodné stanoviť vo verši 19:45, verši hovoriacom o Ježišovom vstupe do chrámu (v Jeruzaleme). Túto sekciu vytvoril Lukáš ako literárny rámec pre rozličný materiál, obsahujúci najmä Ježišove reči, ktorý pochádzal z prameňa Q a z jeho špeciálneho zdroja L.¹ Jednou z markantných črt sekcie 9:51–19:45 je veľký počet Ježišových podobenstiev, ktoré evanjelista do nej zasadil.² Viaceré z nich pochádzajú z Lukášovho špeciálneho zdroja³ a sú tak bez paralely v Matúšovi, Markovi a Q. Príbeh o boháčovi a Lazárovi, aj keď nie je uvedený termínom *παραβολή*, patrí medzi tieto Lukášove podobenstvá.

Bezprostredný kontext podobenstva predstavuje séria Ježišových výrokov a podobenstiev začínajúca v 14:25, po Ježišovom odchode z domu farizeja, kam vstúpil v istú sobotu (14:1). Po výrokoch o podmienkach učeníctva (14:26-35), ktoré Ježiš adresuje po ceste zástupom, nasleduje triáda podobenstiev o stratenej ovci, stratenej drachme a stratenom synovi (15:3-32). Adresámi týchto podobenstiev sú colníci a hriešnici, ktorí sa k Ježišovi približujú (15:1) a farizeji a zákonníci, ktorí voči Ježišovmu prijímaniu hriešnikov namietajú (15:2). Ježišovi poslucháči sú následne učenici (16:1), ktorým je adresované

¹ Porov. Walter Radl, "Zu Umfang, Form und Funktion des sogenannten lukanischen Reiseberichts," in *Luke and his Readers* (FS A. Denaux; BETL 182; eds. R. Bieringer, G. Van Belle, J. Verheyden; Leuven: University Press, 2005) 173-191, tu 180.

² Porov. Jean-Noël Aletti, *L'Art de raconter Jésus-Christ: l'écriture narrative de l'évangile de Luc* (Paris: Seuil, 1989) 134-135; Helmuth L. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem: A redaction critical study of the Travel Narrative in the Gospel of Luke, Lk 9:51-19:48* (Frankfurt: Peter Lang, 1976) 29.

³ Porov. Kim Paffenroth, *The Story of Jesus according to L* (JSNTSup 147; Sheffield: Academic Press, 1997) 97-98.

podobenstvo o nepoctivom správcovi (16:1-8a) a jeho tri aplikácie (16:8b-13). V 16:14 sa okruh poslucháčov opäť mení a na scénu nastupujú farizeji, ktorých Lukáš označuje termínom “milovníci peňazí” (φιλάργυροι). Im sú adresované výroky o platnosti Zákona a rozvode v 16:15-18 a následne aj podobenstvo o boháčovi a Lazárovi v 16:19-31. Toto pozorovanie jasne podporuje fakt, že až v 17:1, po skončení podobenstva o boháčovi a Lazárovi, sa Ježiš opäť prihovára učeníkom. V Lukášovej perspektíve sú farizeji, milovníci peňazí, nepochybne primárnymi adresátmi podobenstva a “v tomto podobenstve Lukáš videl Ježišovo učenie proti φιλαργυρία farizejov.”⁴ Von Bendemann hodnotí funkciu podobenstva o boháčovi a Lazárovi adresovaného farizejom ako “skonkretizovanie katastrofálnych dôsledkov φιλαργυρία.”⁵

Okrem pevného zakotvenia v kontexte cez tématiku peňazí, majetku a bohatstva,⁶ podobenstvo obsahuje neomylné terminologické spojenie s predchádzajúcimi veršami cez výrazy “Zákon a proroci.” V 16:16 Ježiš poukazuje na periódu Zákona a prorokov ako na čas prisľúbenia po ktorom nastupuje čas naplnenia—čas hlásania Božieho kráľovstva zo strany Ježiša a učeníkov. Hlásanie Božieho kráľovstva však neznamená zrušenie etických požiadaviek Zákona, na čo Ježiš poukazuje v 16:17.⁷ V následnom podobenstve o boháčovi a Lazárovi ide Lukášovi o poukázanie na platnosť etických požiadaviek Zákona, najmä príkazov solidarity s chudobnými. Boháčovi bratia musia počúvať Mojžiša a prorokov (16:29,31), ak nechcú skončiť na mieste trápenia ako ich brat, ktorý očividne Zákon a prorokov nepočúval a Lazárovi na pomoc neprišiel.

Jeden zo spôsobov, ako rozdeliť text podobenstva je zohľadniť, že v ňom ide o vykreslenie dvoch období v živote boháča a Lazára: čas pred smrťou a čas po smrti. Toto kritérium môže byť zvolené pre načrtnutie štruktúry textu:

⁴ Jacques Dupont, *Le beatitudini. III. Gli evangelisti* (Milano: Paoline, 1992) 258.

⁵ Reinhard von Bendemann, *Zwischen ΔΟΧΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium* (BZNW 101; Berlin: Walter De Gruyter, 2000) 343.

⁶ Už letný pohľad na terminológiu tejto kapitoly prezradí, že celá kapitola 16 je prešpikovaná termínmi komunikujúcimi horeuvedenú tému: v. 1 (bohatý, správca, rozhadzovať, majetok); v. 2 (spravovanie, spravovať), v. 3 (správca, spravovanie), v. 4 (spravovanie); v. 5 (dlžník, dlhovať); v. 7 (dlhovať); v. 8 (správca); v. 9 (mamona); v. 11 (mamona); v. 13 (mamona); v. 14 (milovníci peňazí); v. 19 (bohatý); v. 22 (bohatý); v. 25 (tvoje dobré veci).

⁷ Pre takúto interpretáciu, porov. Alexander Prieur, *Die Verkündigung der Gottesherrschaft: Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ* (WUNT 2/89; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 272.

boháč a Lazár pred smrťou (16:19-21)

boháč a Lazár po smrti (16:22-31)

II. Kontrasty v Lk 16:19-21

Bez akéhokoľvek úvodu z pera evanjelistu alebo náznaku prechodu z predchádzajúcej state (16:14-18) sa text podobenstva, adresovaný farizejom, začína popisom životnej situácie dvoch postáv: boháča a Lazára (Lk 16:19-21). V oboch prípadoch ide o charakteristiku postavy a opis jej konania. Prvú postavu charakterizuje evanjelista všeobecným podstatným menom "človek" (ἄνθρωπος) a adjektívom "bohatý" (πλούσιος). Druhú postavu uvádza podobným spôsobom a predsa opačne. Najprv ju charakterizuje adjektívom "chudobný" (πτωχός) a potom konkrétne nazýva: "menom Lazár" (ὄνοματι Λάζαρος). Okrem evidentného kontrastu bohatstva a chudoby kreslí evanjelista prvý rozdiel medzi dvoma postavami: muž bez mena a muž s menom. V Ježišových podobenstvách je Lazár jedinou postavou s vlastným menom. Udanie mena v prípade Lazára "ho pomáha personalizovať"⁸ a následný opis jeho otrasnej situácie pozýva čitateľa k súcitu, ale v skutočnosti je to skôr finálna situácia boháča, ktorá si zaslúži poľutovanie čitateľa.

Popis oboch postáv sa dotýka ich výzoru a stravovania, ktoré sú vyjadrením ich skôr uvedenej charakteristiky. Podľa Müllera, jednou z funkcií šatstva (aj vo svete Biblie) je poukázať na mimoriadnu úlohu alebo postavenie osoby, ktorá je konkrétnym typom šiat odetá.⁹ Šaty, ukazuje Vanni, v biblickej tradícii vyjadrujú situáciu osoby, ktorá je vnímateľná inými, t. j. navonok.¹⁰ Práve Lukášov text zapadá do tejto kategórie, pretože prvým vonkajším, pozorovateľným znakom boháčovho bohatstva a prestíže, ktorý evanjelista udáva, je obliekanie sa v purpurovej a jemnej látke.¹¹ Popis boháčovho

⁸ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Volume One: The Gospel according to Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) 131.

⁹ Christoph G. Müller, "Kleidung als Element der Charakterzeichnung im Neuen Testament und seiner Umwelt: Ein Streifzug durch das lukanische Erzählwerk," *SNTU* 28 (2003) 187-214, tu 188.

¹⁰ Ugo Vanni, *L'Apocalisse: Ermeneutica, esegesi, teologia* (Supplementi alla Rivista Biblica 17; Bologna: Dehoniane, 1988) 44.

¹¹ Použité termíny "purpur" (πορφύρα Mk 15:17, 20; Lk 16:19; Zjv 18:12) a "jemné plátno" (βύσσος Lk 16:19; adjektívum βύσσινος Zjv 18:12,16; 19:8,14) vyjadrujú v NZ kráľovskú hodnosť, bohatstvo, luxus, prepych. Porovnaj napr. Raymond E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels: Volume One* (New York: Doubleday, 1994) 865-866; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*

životného štýlu pokračuje poukazom na hodovanie ako druhý symbol jeho bohatstva. Hodovanie modifikuje Lukáš temporálnym termínom "denne" (καθ' ἡμέραν) a príslovkou "prepychovo" (λαμπρῶς). Termín "denne" naznačuje intenzitu a pravidelnosť boháčovho hodovania. Boháčovi v žiaden deň nechýbal dostatok jedla. Druhý termín (λαμπρῶς), preložený v slovenčine ako "prepychovo," znamená doslova "žiarivo, ostentatívne, jasne" a je odvodený od adjektíva "svetlý, svietiaci, žiariaci" (λαμπρός). Poukazuje na veľkoleposť a viditeľnosť boháčovho stolovania. Podobne ako v prípade boháčových šiat, ľudia boli schopní pozorovať boháčovo prepychové stolovanie.

Výzor Lazára (vv. 20-21), ako symbol jeho chudoby, nezostáva evanjelistom nepopísaný a stojí v priamom kontraste k boháčovmu výzoru. V prvom rade sa musí poukázať na detail, že evanjelista nijako nespomína Lazárov odev. Lazár pravdepodobne nemal žiaden odev, ktorý by stál za zmienku. Jeho výzorom sú vredy ako naznačuje výraz "pokrytý vredmi" (εἰλωμένος). Termín "vred" (ἔλκος) nemusí nevyhnutne znamenať vonkajšiu ranu,¹² ale následná zmienka o psoch olizujúcich Lazárove vredy a použitie rovnakého termínu v Jób 2:7 (LXX) na popísanie Jóbovho trápenia¹³ ponúka uzáver, že sa muselo jednať o vonkajšie, viditeľné rany na tele Lazára. Kontrast k luxusnému oblečeniu boháča vyvstane ešte viac, ak sa berie do úvahy, že vredy na tele Lazár nemôže vyzliecť a odložiť tak, ako sa vyzlieka odev. Sú permanentnou známkou Lazárovej existencie. Boháč sa denne prepychovo oblieka na hostiny, Lazár musí denne znášať stigmú svojich vredov. Druhým znakom Lazárovej chudoby je jeho (nenaplnená) túžba nasýtiť sa z jedla padajúceho z boháčovho stola. Obraz vecí padajúcich z boháčovho stola umocňuje veľkosť boháčovho hodovania: boháč stoloval tak honosne, že si mohol dovoliť nechať jedlo padať zo stola.¹⁴ Je možné, že obraz padajúceho jedla vyjadruje aj preplnenosť stola. Konkrétne sa mohlo jednať o kúsky hydiny, ovocia, alebo chleba použitého na utrenie prstov po jedle.¹⁵ Lazárov hlad stojí v úplnom kontraste k boháčovmu

X-XXIV: *A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 28A; New York: Doubleday, 1985) 1130-1131; Vanni, *Apocalisse*, 379 n. 22.

¹² Porov. BDAG 317-318.

¹³ David Shepherd ("'Strike his bone and his flesh': Reading Job from the Beginning," *JOT* 33.1 [2008], 81-97, tu 94) spomína "Jóbove dermatologické problémy."

¹⁴ Luke Timothy Johnson (*The Gospel of Luke* [SP 3; Collegeville: The Liturgical Press, 1991] 252) používa termín "bezstarostné bohatstvo."

¹⁵ Porov. Hanna Roose, "Umkehr and Ausgleich bei Lukas: Die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15.11-32) und vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16.19-31) als Schwestergeschichten," *NTS* 56 (2009) 1-21, tu 5 n. 9.

hodovaniu: Lazár nie je participantom na boháčových obedoch a nedostáva ani len zbytky z boháčovho stola. Zostáva iba pri túžbe. Denné hodovanie boháča neznamenalo pre Lazára ani jedno pozvanie k stolu, ba ani kúsok jedla spadnutého zo stola. Čitateľ podobenstva tuší, že nevy povedaným v texte je boháčovo nezdieľanie svojho bohatstva s Lazárom. Zmienka o “veciach padajúcich z boháčovho stola” (τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου) však ponúka ešte ďalší kontrast medzi dvoma postavami. Sémantický význam slovesa “padať” naznačuje, že v texte je v hre vertikálny kontrast medzi boháčom a Lazárom: boháč sa nachádza hore (pri stole), Lazár dole (pod stolom). Lazár dole túži po jedle padajúcom dole zhora, z boháčovho stola. Túto interpretáciu môže podporiť aj zmienka o Lazárovej pozícii vo v. 20, kde evanjelista udáva, že Lazár “bol hodený” (ἐβέβλητο) (na zemi pri boháčovej bráne).

Dve kontrastne predstavené postavy podobenstva sa však nenachádzajú v situácii bezvzťahnosti. Lazára evanjelista jasne vykresľuje vo vzťahu k boháčovi cez zmienky o boháčovom stole a bráne. Lazár leží pri boháčovej bráne a túži sa nasýtiť jedlom z boháčovho stola. Paralelné usporiadanie druhej časti v. 20 a prvej časti v. 21 prináša tento aspekt do pozornosti:

v. 20b: (<i>Lazár</i>)	bol hodený	pri <i>jeho</i> bráne
v. 21a: (<i>Lazár</i>)	túžil byť nasýtený	z <i>boháčovho</i> stola
	ἐβέβλητο	πρὸς τὸν πτωχὸν αὐτοῦ
	ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι	ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου

Hoci evanjelista mohol napísať, že sa Lazár nachádza na námestí alebo na ulici (porov. 14:21), umiestňuje Lazára pri boháčovej bráne. Obráz brány, pri ktorej je Lazár hodený, predstavuje podstatný detail v podobenstve, ktorý komunikuje tak separáciu ako prepojenie medzi boháčom a Lazárom. Brána vytvára konfiguráciu založenú na pozícii dvoch mužov: boháč je dnu, Lazár sa nachádza von. Brána však slúži aj ako metafora prepojenia medzi dvoma postavami. Lazár sa nenachádza ďaleko od boháča, ale je hodený pri jeho bráne. Brána, ktorú vlastní boháč, je tak miestom, ktoré okupuje Lazár. Brána symbolizuje nenáročný prechod od boháča k Lazárovi. Dvaja muži sú síce oddelení, ale iba bránou (cez ktorú sa dá bez námahy prejsť). Vzhľadom na fakt, že Lazár je opísaný ako hodený (ležiaci, nevládny, nehybný) pri bráne, text nepriamo naznačuje možnosť pre boháča prejsť bránou. Túto funkciu boháč

nikdy nespĺňa a cez bránu neprechádza. Nevytvára situáciu vzťahu medzi sebou a Lazárom a necháva hladného Lazára ležať pri svojej bráne.

Popis Lazára ako hodeného pri boháčovej bráne vytvára obraz pasívneho charakteru. Zvyšok textu potvrdzuje tento počiatočný dojem. Jedinou akciou Lazára je to, že zomiera, (a ešte predtým túži nasýtiť sa). Ináč je Lazár objektom konania iných: je olizovaný psami (v. 21), prenesený anjelmi (v. 22), a potešený Bohom (v. 25). Za života je recipientom zlých vecí (v. 25). Slovom Bovona, Lazár "nie je pánom svojho osudu."¹⁶ V druhej časti podobenstva, počas dialógu medzi boháčom a Abrahámom (vv. 24-31), Lazár nijako nezasahuje do rozhovoru dvoch postáv. Vlastne v celom podobenstve Lazár neprehovorí ani slovo. Boháč, na druhej strane, vystupuje ako aktívny: oblieka sa a hoduje (v. 19), zomiera (v. 22), dvíha oči (v. 23), vidí Lazára (v. 23), trápi sa v ohni (v. 24), volá na Abraháma (v. 24), vedie dialóg s Abrahámom (v. 27, 30). Je preto možné uzavrieť, že "podobenstvo sa sústreďuje na bohatého muža,"¹⁷ aj keď iné postavy vystupujú v príbehu tiež.

Popis Lazárovej situácie dopĺňa a zintenzívňuje poznámka o psoch, ktorí mu lížu vtedy (v. 21b). Funkciu psov pomáha určiť najmä pozorné vnímanie syntaktického usporiadania textu. Ich konanie (v. 21b) stavia evanjelista do kontrastu k túžbe Lazára po nasýtení (v. 21a) cez adversatívnu konštrukciu "ale aj" (ἀλλὰ καί)¹⁸ a tak zmysel celej vety môže byť vystihnutý nasledovne: nielen že sa Lazár chcel nasýtiť z boháčovho stola (a túžba sa mu nespĺnila), ale aj (ale k tomu, ale čo je ešte horšie) psi sa k nemu dostávali a vylizovali mu vtedy. Hoci sú psi populárne vnímaní ako zvieratá, ktoré prinášajú ležiacemu Lazárovi jedinou útechu olizovaním jeho vredov, v skutočnosti ide o parazity, ktoré profitujú z Lazárovho položenia. Tento návrh sa dá podporiť pozorovaním, že Biblia vo všeobecnosti "považuje psov za opovrhnutiahodné zvieratá."¹⁹ Psi boli "vnímaní ako agresívni a nebezpeční."²⁰ Prítomnosť psov

¹⁶ Francois Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27)* (EKK III/3; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001) 119.

¹⁷ S. John Roth, *The Blind, the Lame, and the Poor: Character Types in Luke-Acts* (JSNTSup 144; Sheffield: Academic Press, 1997) 190.

¹⁸ Pre zmysel a preklady tejto konštrukcie, pozri BDF § 448; I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1978) 636; Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca: Commento esegetico e teologico* (Roma: Città Nuova Editrice, 1992) 642.

¹⁹ Sigfred Pedersen, "κύων, κυνός, δ'" *EDNT* 2:332, tu 332. Hoci Geoffrey David Miller ("Attitudes toward Dogs in Ancient Israel: A Reassessment," *JSOT* 32.4 [2008] 487-500, tu 498-500) poukazuje na pasáže ako Tob 6:2; 11:4; Jób 30:1, v ktorých psom pripadá pozitívna funkcia, ako

pri Lazárovi podčiarkuje jeho negatívnu situáciu. V prvej časti podobenstva je Lazár charakterizovaný trojako, ako a) pokrytý vredmi, b) hodený hladný pri bráne, c) olizovaný psami. Nemožnosť dostať sa cez bránu k boháčovmu stolu, ako aj neschopnosť odohnať od seba dobiedzajúcich psov dostatočne vyjadruje jeho strašné polozenie bezbranného hladného žobráka hodeného pri boháčovej bráne. Zaujímavý exegetický problém predstavuje otázka pôvodu týchto psov. Aj keď, ako píše Fitzmyer, “nič v texte nenaznačuje,”²¹ že by šlo o boháčových psov – zvieratá sú zvyčajne kategorizované ako túlavé psy z ulice²² – predsa je možné ponúknuť návrh (vyžadujúci detailnejšiu exegetickú štúdiu v budúcnosti), ktorý interpretuje psov ako vlastníctvo bohatého muža. Najmä predošlá zmienka o bráne ako symbole prechodu poukazuje týmto smerom. Zatiaľ čo boháč nevyužil bránu, aby prišiel na pomoc Lazárovi, jeho psi sa cez bránu k Lazárovi dostali, aby sa sýtli z jeho vredov. Okrem toho evanjelista jasne charakterizuje psov ako “prichádzajúcich” (ἐρχόμενοι), čo môže evokovať príchod cez bránu pri ktorej Lazár ležal. Akcia psov je predstavená vo vzťahu k Lazárovým vredom, tak ako predtým bol postoj Lazára vyjadrený k boháčovmu stolu a bráne, a tak možno v texte vnímať nasledovnú kontrastnú paralelu medzi vv. 20-21a a v. 21b, ktorá napovedá, že sa jedná o boháčových psov:

<i>Lazár</i>	bol hodený	pri jeho bráne
<i>Lazár</i>	túžil byť nasýtený	z boháčovho stola
ale k tomu		
(boháčovi) <i>psi</i>	prichádzali a olizovali	<i>jeho</i> vredy

Evanjelista tak privádza do extrému kontrast medzi boháčom a Lazárom. Boháč sa pri svojom dennom hodovaní nestal zdrojom obživy pre Lazára a tento sa vo

napr. stráženie stáda alebo doprevádzanie človeka, jeho pozorovanie nemení úvodné tvrdenie o pejoratívnom vykreslení psov v Biblii.

²⁰ Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi: Commento e attualizzazione (Volume I)* (Bologna: Dehoniane, 1985) 416.

²¹ Fitzmyer, *Luke*, 1132.

²² Porov. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (2nd rev.ed.; New York: Charles Scribner’s Sons, 1971), 184; Bernard Brandon Scott, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 1989) 151.

svojej úbohosti stal zdrojom potravy pre boháčových psov.²³ Opakované, pravidelné olizovanie (imperfektum "lízavali" ἐπέλειχον) vredov na Lazárovom tele boháčovými psami kontrastuje s denným hodovaním boháča a neustálou túžbou Lazára po nasýtení z boháčovho stola. Prvá časť podobenstva sa tak končí poznámkou o boháčových psoch ako odporných spoločníkoch Lazára a dotvára kontrast dvoch postáv. Hoci to text nevyjadruje explicitne, do purpuru oblečený boháč ovredovaného Lazára nezaodel. Denne hodujúci boháč vyhladovaného Lazára nenakrmil. Dokonca Lazára vyciciavali boháčovi psi. Iba oni prešli cez bránu. Takto vyzeral Lazárov život: "chudoba v celej svojej hrôze."²⁴ V prvej časti podobenstva vykreslil Lukáš "najgrafickejší obraz sociálneho rozdelenia."²⁵

III. Kontrasty v Lk 16:22-31

Po úvodných troch veršoch sa evanjelista v druhej časti príbehu venuje opisu smrti oboch mužov a ich následnej situácie. Týchto desať veršov ukazuje, že "ťažisko rozprávania sa sústreďuje na čas po smrti."²⁶ Čitateľ, ktorému obraz brány naznačuje možnosť kontaktu medzi boháčom a Lazárom, sa sklame a zisťuje, že boháč cez bránu neprechádza a Lazárovi žiadnu úľavu neprináša, pretože text pokračuje zmienkou o Lazárovej smrti vo v. 22. Životné trápenie Lazára ukončuje smrť. Jeho následný osud vyjadruje evanjelista cez jazyk odnesenia anjelmi do lona Abraháma. Funkcia anjelov spočíva v prenesení Lazára, čo poukazuje na Lazárovu pokračujúcu pasivitu.²⁷ Úplne vyčerpaný Lazár, hodený celý život pri bráne, nemohol po smrti sám dokráčať do lona Abraháma. Do Abrahámovho lona sa Lazár nemohol dostať vlastným úsilím.

²³ Arland J. Hultgren (*The Parables of Jesus: A Commentary* [Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000] 112) dokonca navrhuje, že olizovanie zo strany psov zabraňovalo uzdraveniu vredov a psi okrem toho čakali na Lazárovu smrť.

²⁴ Dupont, *Le beatitudini*, 271.

²⁵ Douglas E. Oakman, "The Countryside in Luke-Acts," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (ed. Jerome H. Neyrey; Peabody: Hendrickson, 1991) 151-179, tu 165.

²⁶ Jutta Leonhardt-Baltzer, "Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoss? (Vom reichen Mann und armen Lazarus) Lk 16,19-31," in *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (ed. Ruben Zimmermann; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007) 647-660, tu 648.

²⁷ Pre analýzu obrazu anjelov eskortujúcich mŕtvych pozri Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus* (NovTSup 123; Leiden: Brill, 2006) 198-205. Ako naznačuje samotný titul, táto monografia k podobenstvu o boháčovi a Lazárovi je mimoriadne detailnou analýzou jednotlivých elementov z druhej časti podobenstva a môže byť konzultovaná tými čitateľmi, ktorí by mali záujem o dôslednú exegézu pozadia a významu jednotlivých obrazov z Lk 16:22-31 (anjeli, Abrahám, Hádes, muky, voda, priepasť, oheň).

Museli ho tam zaniest' anjeli. Títo striedajú psov vo funkcii Lazárových spoločníkov. Počas života bol Lazár obkolesený psami, po smrti ho obklopujú anjeli. Lazárova destinácia po smrti je určená výrazom "do lona Abraháma" (εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ), ktorý sa objavuje aj v nasledujúcom verši (v. 22-23). Popri psoch a anjeloch sa dostáva do rozprávania ďalšia figúra, postava Abraháma. Spomenutý výraz "do lona Abraháma" chápe Meier ako "metaforu pre miesto útechy,"²⁸ Fitzmyer ako "miesto cti, odpočinku a šťastia v posmrtnom živote,"²⁹ podľa Tannehilla Abrahámovo lono vyjadruje "najvrúcnejšie prijatie a neprestajnú starostlivosť"³⁰ a Roose zastáva názor, že ide o "čestné miesto na nebeskej hostine."³¹ Obraz lona evokuje elementy prijatia, intimity, tepla, starostlivosti, telesného dotyku. Ako lokálna referencia tento výraz predstavuje jasný kontrast k Lazárovej lokalite za života. Predtým bol Lazár vyhodенý pri bráne, teraz si užíva nežnosť Abrahámovho lona. Obraz Abrahámovho lona takisto kontrastuje so zmienkou o psoch. V oboch prípadoch sa jednalo o telesný dotyk: predtým sa Lazára dotýkali iba psi svojimi jazykmi, teraz ho zaobaľuje Abrahámovo lono. Abrahám a anjeli vystupujú ako Lazárovi partneri po smrti, zatiaľ čo počas života si to Lazár musel odtrpieť v svorke psov a pri bráne boháča, ktorý sa nijakým spôsobom nestal Lazárovým spoločníkom. Po smrti Lazára nasleduje smrť boháča (v. 22b). Použitím rovnakého slovesa "zomrieť" (ἀποθνήσκω) evanjelista ukazuje, že oboch stihol rovnaký koniec a že smrť spojila tých, ktorých rozdeľovala brána a kontrastné životné štýly. Ako prvý následok boháčovej smrti je zmienený jeho pohreb, vyjadrený pasívnym tvarom "bol pochovaný" (ἐτάφη). Tento impersonálny výraz naznačuje kontrast k smrti Lazára: po smrti bol Lazár prenesený anjelmi k Abrahámovi, boháč bol iba pochovaný a text neudáva kým. Evanjelista vykreslil boháča za života ako osamotenú figúru. V prvej časti podobenstva nespomenul, že by sa boháč nachádzal v spoločnosti niekoho. Tento trend pokračuje po smrti: boháč je pochovaný a zostáva sám. Lazár má za spoločníkov Abraháma a anjelov, boháč nikoho. V slovese "bol pochovaný" možno tiež vnímať jemný náznak kontrastu k miestu Lazára. Intimita Abrahámovho lona stojí v opozícii k chladu a tme boháčovho hrobu.

²⁸ John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume II: Mentor, Message, and Miracles* (ABRL; New York: Doubleday, 1994) 823.

²⁹ Fitzmyer, *Luke*, 1132.

³⁰ Robert C. Tannehill, *Luke* (ANTC; Nashville: Abingdon Press, 1996) 252.

³¹ Roose, "Umkehr und Ausgleich," 4.

Nasledujúci verš (v. 23) však neuvádza hrob ako miesto boháčovho prebývania, ale Hádes, miesto smrti. Situácia je popísaná z boháčovho pohľadu. Boháč sa ocitá “v Hádeze” (ἐν τῷ ᾄδην). Funkcia tejto lokálnej referencie sa zdá byť dvojaká. Po prvé, text vykazuje kontrast k boháčovmu postaveniu za života a to v tom zmysle, že jeho predošlá situácia bola opísaná fluidne—boháč denne hodoval a prepychovo sa obliekal—bez presnej indikácie jeho lokality. Iba zmienka o bráne nepriamo naznačovala, že v prvej časti podobenstva sa jednalo o priestor boháčovho domu, hoci slovo “dom” evanjelista výslovne nepoužil. Pri opise situácie po smrti je jazyk evanjelistu explicitný ohľadom boháčovej pozície a udanie jeho polohy má silnú zdôrazňujúcu funkciu: boháč sa nachádza v Hádeze a jeho pozícia je tak zafixovaná. Po druhé, výraz “v Hádeze” buduje kontrast k výrazu “v lone Abraháma,” ktorý udáva lokalitu Lazára. Evanjelista neomylnne ukazuje, že boháč sa nachádza na úplne inom mieste ako Lazár. Trefne sa vyjadruje Tucker, keď píše, že prvá časť podobenstva “predpokladá všeobecné prostredie domácnosti . . . a v druhej sekcii sú postavy umiestnené na špecifických miestach.”³² Po smrti má každá z postáv svoje konkrétne miesto a tieto miesta sú odlišné. Lazár sa zohrieva v lone, boháč sa potí v Hádeze. Boháčovo prebývanie v Hádeze je následne kvalifikované participiálnou konštrukciou “bol v trápeniach” (ὑπάρχων ἐν βασάνοις) vyjadrujúcou okolnosti jeho pobytu. Boháč sa nachádza v mukách, ktoré sú bližšie opísané vo v. 24 ako utrpenie v ohni doprevádzané smädом a ich realita je zdôraznená Abrahámom vo v. 25. Následne sám boháč zopakuje vo v. 28, že ide o miesto trápenia. Textom prechádza opakované zdôraznenie boháčovho trápenia.

Ďalej je vhodné poznamenať, že evanjelista síce udal vo v. 22, kde sa nachádza Lazár po smrti (v lone Abraháma), ale neudal, kde sa nachádza Abrahám. Pomôže koordinácia tohto textu s Lk 13:28, kde Abrahám takisto vystupuje ako dôležitá postava v situácii po smrti. Tí, ktorým bude zatarasený vstup do kráľovstvavidia všetkých prorokov “v Božom kráľovstve” s Abrahámom, Izákom a Jakubom, no seba samých vyhodných von. Presne táto optika dominuje nášmu textu. Lazár sa nachádza v lone Abraháma, a teda v Božom kráľovstve, a boháč sa nachádza v Hádeze, vyhodnený von. Ako sa o chvíľu sám presvedčí a ako mu to Abrahám potvrdí, je vyhodnený z kráľovstva von, za veľkú priepasť.

³² Jeffrey T. Tucker, *Example Stories: Perspectives on Four Parables in the Gospel of Luke* (JSNTSup 162; Sheffield: Academic Press, 1998) 251.

V tejto situácii dvíha boháč oči a v diaľke vidí Abraháma a Lazára v jeho lone (v. 23). Text vyjadruje, že boháč Lazára pozná a je schopný identifikovať ho, čo implikuje, že počas života ho musel vidieť (pri svojej bráne). Lazár nebol pre boháča neznámym, hoci dvaja sa počas života osobne nestretli. Podstatným detailom v tomto verši je príslovkový výraz "v diaľke" (ἀπὸ μακρόθεν), ktorým evanjelista naznačuje, že vzdialenosť medzi dvoma ľuďmi je veľká a od prvej časti podobenstva, v ktorej boli dvaja separovaní iba bránou, podstatne narástla. Výraz naznačuje poriadnu vzdialenosť od Hádesu k Abrahámovmu lonu. Táto lokálna referencia je potom vo väčších detailoch rozvinutá slovami Abraháma vo v. 26 cez obraz priepasti. Boháč a Lazár sa po smrti nachádzajú na rozličných miestach a tieto miesta vôbec nie sú blízko pri sebe. Dvaja sú úplne seprovaní. Pri tomto verši je ešte vhodné zmieniť sa o participiálnej fráze "zdvihnúc svoje oči" (ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ), ktorá modifikuje vizuálny kontakt medzi boháčom a Lazárom. Aj keď sa jedná o septuagintizmus (porov. Gn 13:10; 2 Sam 18:24; 1 Krn 21:16), ktorý nemusí byť chápaný doslovne, táto fráza môže naznačovať, že boháč sa nachádza dole a Lazár hore. Na to, aby boháč Lazára zazrel, musel zdvihnúť svoje oči. V texte tak dochádza k zvratu ich situácie zo života. Predtým bol boháč hore pri stole a Lazár dole pri bráne, teraz je boháč dole v Hádesu a Lazár hore v lone Abraháma. Kontrast medzi dvoma je umocnený: boháč a Lazár sú od seba vzdialení a k tomu je jeden hore a druhý dole.

Napriek veľkej vzdialenosti sa boháč po prvýkrát v príbehu snaží o prekonanie diery medzi sebou a Lazárom a adresuje Abrahámovi prosbu (v. 24) otvárajúcu dialóg, ktorý bude dominovať do konca perikopy. Abrahám má poslať Lazára namočiť si koniec prsta vo vode a schladiť boháčov jazyk. Dôvodom je boháčovo trápenie v ohni. Textom sa vinú početné kontrasty k prvej časti podobenstva. Boháčova túžba po troške vody z konca Lazárovho prsta je úplným prevratom jeho denného hodovania za života. Ako však pozoruje Dupont, antitéza by bola presnejšia, ak by tu evanjelista spomínal boháčov hlad, ale smäť vyjadruje ešte hrozivejšie desivú situáciu boháča.³³ Boháč a Lazár si vymieňajú postavenie. Predtým Lazár túžil iba po zvyškoch padajúcich z boháčovho stola, teraz je to boháč, ktorý by sa uspokojil s troškou vody padajúcou z Lazárovho prsta. Pri oboch postavách spomína text časť ich tela: Lazárov prst a boháčov jazyk. Jazyk je jasnou narážkou na boháčovo hodovanie z prvej sekcie podobenstva a predstavuje "tú časť s ktorou si užíval

³³ Dupont, *Le beatitudini*, 274 n. 66.

počas života.”³⁴ Text naznačuje, že medzi prstom a jazykom má dôjsť ku spojeniu. Boháč túži olízať prst Lazára a tak má dôjsť k fyzickému dotyku medzi dvoma, niečomu čo bolo nepredstaviteľné za života. Obraz dotyku boháčovho jazyka a Lazárovho prsta okrem toho jasne evokuje akciu boháčových psov, ktorí jediní prišli do telesného kontaktu s Lazárom tým, že olizovali jeho vtedy. Boháč si teraz chce prisvojiť postavenie psa a olízať z Lazára kvapku vody pre uhasenie vlastného smädu. Ako jeho psi, aj on chce Lazára použiť pre osobnú satisfakciu. V texte ďalej existuje markantný kontrast medzi vodou a ohňom. Oheň predstavuje priestor v ktorom boháč trpí a tento obraz nápadne pripomína hlásanie Jána Izraelu zo začiatku evanjelia. V 3:9 Ján ohlasuje, že každý neplodný strom bude hodený do ohňa a následne v 3:17 udáva, že plevy budú spálené v neuhasiteľnom ohni. Oheň tu predstavuje “prostriedok trestu”³⁵ a tak sa jedná o “oheň súdu,”³⁶ a presne takáto perspektíva je viditeľná v prípade boháča: ako neplodný strom a pleva je boháč hodený do ohňa. Jeho utrpenie má schladiť voda, do ktorej má Lazár namočiť prst. Obraz vody ako protipólu ohňa je pravdepodobne narážkou na vody (pramene, rieky) raja, ku ktorým má Lazár prístup.³⁷ Základnou dynamikou textu je prechod Lazára k boháčovi vyjadrený imperatívom “pošli” (πέμψον) s udaným cieľom poslania “aby ponoril . . . a schladil” (ἵνα βάλῃ ... καὶ καταψύξῃ). Lazár má byť Abrahámom poslaný “z diaľky” (v. 23 ἀπὸ μακρόθεν) k boháčovi, aby mu uľavil. Tento element predstavuje najhmatateľnejší kontrast k situácii za života. Tam si boháč nenašiel cestu k Lazárovi s kúskom jedla padnutým zo stola, hoci Lazár ležal hneď pri bráne, a teraz chce, aby Lazár meral cestu k nemu s kvapkou vody, a vzdialenosť pritom podstatne narástla. Boháč, ktorý neprešiel cez bránu, má odvahu prosiť, aby sa Lazár unúval cez veľkú diaľku.

Abrahámova odpoveď na boháčovu žiadosť sa skladá z dvoch častí. V prvej časti (v. 25) Abrahám komentuje situáciu za života a po smrti tak boháča ako Lazára. V druhej časti (v. 26) detailne opisuje veľkosť vzdialenosti medzi jeho lonom a Hádesom, a tak z Abrahámovej odpovede vychádza najavo, že boháčovej prosbe sa nedá vyhovieť.

³⁴ Fitzmyer, *Luke*, 1133.

³⁵ Markus Öhler, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zum Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88; Berlin: Walter de Gruyter, 1997) 61.

³⁶ Öhler, *Elia*, 61.

³⁷ Porov. Dupont, *Le beatitudini*, 209 n. 99.

Boháč si má spomenúť (v. 25), že za života dostal dobré veci, čím Abrahám naráža na prepychové oblečenie a denné parties spomenuté v prvej časti perikopy. Výraz “dostal si” (ἀπέλαβε) môže naznačovať, že v prípade dobrodení života sa nejednalo o veci vyprodukované aktivitou boháča, ale o Božie dary. Dôvod pre obdržanie darov text neudáva. Boháč si má rovnako spomenúť, že na rozdiel od neho Lazár dostal zlé. Ani v tomto prípade nie je dôvod udaný, no kontext môže napovedať, čo sa myslí pod výrazom “a Lazár podobne (dostal) zlé.” Pri bráne dostal Lazár nepríjemné zaobchádzanie zo strany boháčových psov a pod “zlým” sa musí rozumieť aj hlad ako dôsledok toho, že sa mu nedostalo nič z jedla padajúceho zo stola. Lazár dostal za života zlé veci, lebo sa mu od boháča nedostalo nič dobré. Po smrti je situácia obrátená s výsledkom, že Lazár je tu (v Abrahámovom lone) potešený a boháč trpí bolesťou. Text hovorí o výmene pozícií a teda o kontraste medzi dvoma postavami, ale nie o kauzalite medzi situáciou za života a po smrti. Boháč nie je v trápení, lebo mu za života bolo dobre a Lazár nie je potešený, lebo sa v živote mal zle. O dôvode pre konečné pozície obidvoch text zatiaľ mlčí. Až zvyšok podobenstva pomôže identifikovať dôvod pre boháčovu zúfalú situáciu po smrti. Odpoveď Abraháma poukazuje, že osudy oboch sú rozhodnuté. Doteraz evanjelista uviedol, že dvaja sa nachádzajú na rozličných miestach, teraz uvádza, že znášajú rozličné osudy.

Druhá časť Abrahámovej odpovede (v. 26) preberá jazyk vzdialenosti z v. 23 a podstatne ho rozširuje. V tomto verši Abrahám vysvetľuje, prečo nemôže nastať kontakt medzi Lazárom a boháčom. Sú oddelení priepasťou cez ktorú sa nedá prejsť. Substantívum “priepasť” (χάσμα) je odvodené od slovesa “zívať” (χάσκω) a naznačuje otvor, dieru, doslova zívanie. Priepasť je v texte trojako modifikovaná. Najprv predložkovou frázou “medzi nami a vami” (μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν), potom adjektívom “veľká” (μέγα) a nakoniec pasívnym slovesom v perfekto “je vytvorená” (ἑστῆρικται). Posledný výraz poukazuje na cielenosť a permanentnosť priepasti, predposledný na jej veľkosť a prvý na jej polohu a funkciu: oddeľovať “nás” od “vás.” V druhej časti verša Abrahám zdôrazňuje nemožnosť prekročiť takúto veľkú priepasť. Nikto sa nemôže dostať z jednej strany na druhú. Bovon to vystihuje presne: “Kontakt už nie je možný a nie je ani povolený, a to ani v jednom ani v druhom smere.”³⁸ Boháčova túžba po Lazárovom prechode s kvapkou vody k nemu je pochovaná. Vzdialenosť medzi boháčom a Lazárom narástla do obrovských rozmerov. Najprv ich delila brána

³⁸ Bovon, *Lukas*, 124.

(v. 20) a potom dialka (v. 23). Nakoniec vysvitá, že dialka v tomto prípade znamená veľkú, nezmeniteľnú priepasť, ktorú nie je možné prekročiť (v. 26). Zvyšná časť podobenstva (vv. 27-31), ktoré teoreticky “by tu mohlo skončiť,”³⁹ obsahuje zmenu perspektívy uvedením boháčových bratov a zároveň kľúč pre pochopenie textu. Doteraz čitateľovi stále nie je jasný dôvod pre Lazárovu odmenu v lone Abraháma a boháčovo utrpenie v ohni. Z doterajšieho rozprávania čitateľ zistil, že dvaja sú oddelení veľkou priepasťou, ale nezistil, ako sa na svoje miesta dostali. Z prvej časti boháčovej reakcie na verdikt Abraháma (vv. 27-28) vyplýva, že boháč akceptuje nezmeniteľnosť svojej situácie. Uvedomuje si, že priepasť sa skutočne nedá prekenuť. Už neopakuje prosbu o poslanie Lazára k sebe. Vo v. 24 uviedol boháč svoju prosbu vzhľadom na seba slovami “zľutuj sa nado mnou” (ἐλέησόν με). Vo v. 27 osobný element ustupuje do úzadia a prosba je uvedená vetou “prosím ťa teda” (ἐρωτῶ σε οὖν). Hoci Lazár nemôže prísť cez priepasť k boháčovi, môže byť poslaný do domu boháčovho otca, aby piatich bratov varoval pred ocitnutím sa “na tomto mieste mučenia” (εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου). Toto je druhá boháčova prosba v podobenstve. Nechce, aby sa aj jeho bratia dostali na toto miesto. Implicitne túži, vidieť Lazára v Abrahámovom lone, aby sa jeho bratia dostali do tohto lona. Lazár ich má varovať pred týmto hrozným miestom a teda ukázať im cestu do Abrahámovho lona. Abrahám má Lazára poslať “do domu môjho otca” (εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου), kde bratia pravdepodobne bývajú. Terminológia domu je nápadná a vytvára kontrast k prvej časti podobenstva. Zatiaľ čo sa tam Lazár nemohol dostať cez bránu k boháčovi a ani boháč neprešiel (zo svojho domu) cez bránu k Lazárovi, Lazára chce teraz poslať do domu svojho otca, aby varoval bratov. Lazár má nakoniec predsa len prekročiť prah domu.

Abrahámová nasledujúca odpoveď (v. 29) nepriamo poukazuje na zbytočnosť posielania Lazára. Bratia “majú” (ἔχουσι) Mojžiša a prorokov, ktorí im dostatočne jasne ukazujú ako sa dostať na toto miesto trápenia. Stačí ich počúvať. Lazár nemusí merať cestu k bratom, pretože im už bol poslaný návod na vyhnutie sa miestu trápenia. Bratia ho majú k dispozícii. Text vyjadruje ideu, že Zákon a proroci—cez jasné príkazy solidarity k chudobným—poskytujú postačujúce direktívy pre vyhnutie sa miestu trápenia, a teda, pre cestu do Abrahámovho lona. Cez zmienku o Mojžišovi a prorokoch, ktorá je zopakovaná vo v. 31, text ukazuje pevné zasadenie do kontextu (porov. 16:17). Ani jedna

³⁹ Bovon, *Lukas*, 124.

čiarke zo Zákona sa nestratila a posolstvo Písma zostáva v platnosti ako návod pre Abrahámove deti. Po boháčovej námietke, že iba zázrak v podobe vzkrieseného posla privedie bratov k zmene (v. 30), Abrahám zopakuje svoje tvrdenie: bratia musia počúvať Mojžiša a prorokov, ináč ich nič nepresvedčí (v. 31). Mojžiš a proroci im prikazujú deliť sa o šatstvo a jedlo s chudobnými, s Lazárom ležiacim pri dverách domu ich otca. Lazár ležiaci pri ich bráne je oveľa výrečnejším znamením ako Lazár poslaný k nim zo záhrobia. Bratia, ktorí sú stále nažive, majú naďalej šancu obrátiť sa a prejsť cez bránu k Lazárovi. K tomu ich vyzývajú Zákon a proroci. Bratia, ako aj čitatelia evanjelia, "majú potrebné informácie o probléme a majú v rukách aj kľúč od raja."⁴⁰ Boháč svoju šancu premrhal, keď mu ako jediná prekážka stála v ceste brána. Ak by sa bol obrátil (v. 30), ak by bol počúval Mojžiša a prorokov (vv. 29, 31), ak by –ako vkusne oblečený a dostatočne nasýtený– bol počúvol proroka Jána, ktorý vyzýval deliť sa o šatstvo a jedlo s tými, čo nemajú nič (3:11), ak by starosti bohatstva a rozkoše života neboli udusili slovo zasiate prorokmi (8:14), ak by bol pozval chudobného Lazára na hostinu (12:12-14), ak by bol prešiel cez bránu (v. 20), nemusel by sa teraz dívať na Lazára cez veľkú priepasť (v. 26). Podobenstvo neodpovedá jasne na otázku, prečo sa chudobný Lazár dostal do Abrahámovho lona. Čitateľ môže iba tušiť, že jeho útecha po smrti je kompenzáciou (z rúk Boha) za jeho trápenie počas života. Avšak záver podobenstva odpovedá na otázku, prečo sa boháč dostal na miesto trápenia, odkiaľ už neprejde cez priepasť k Lazárovi: lebo neprešiel cez bránu.

IV. Záver

Text, v ktorom nevystupuje postava Boha, prináša čitateľovi sériu postáv: boháč, Lazár, psi, anjeli, Abrahám, boháčovi bratia. Aj keď si chudobný Lazár rýchlo získa sympatie čitateľa, zostáva "sekundárnou"⁴¹ figúrou. Hlavná pozornosť je venovaná boháčovi a jeho osudu ako "dramatickej hlavnej postave,"⁴² ktorej osudy sa vinú celým podobenstvom. V kontexte celej šestnástej kapitoly s tematikou bohatstva v tomto texte evanjelista "ukazuje čo sa stane tomu, kto odmietne podeliť sa s jedlom a šatstvom s tým, kto nemá nič,"⁴³ aj keď čiastočne ho zaujíma aj Lazárovo blažené prebývanie po smrti

⁴⁰ Bovon, *Lukas*, 130.

⁴¹ Jeremias, *The Parables of Jesus*, 186.

⁴² Von Bendemann, *Zwischen ΔΟΧΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 343.

⁴³ Guy D. Nave, Jr., *The Role and Function of Repentance in Luke-Acts* (SBL Academia Biblica 4; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002) 185.

v Abrahámovom lone. Text názorne vykresľuje ako ťažko sa bohatým vstupuje do Božieho kráľovstva (porov. 18:25). Tento príspevok sa pokúsil poukázať na viditeľné i menej viditeľné kontrasty v podobenstve. Ukázalo sa, že za tieto kontrasty bol zodpovedný boháč, ktorý bránu premenil na veľkú priepasť. Tento text o boháčovi by nevznikol, ak by bol boháč konvertoval a tak zmenil svoj osud po smrti. Ak by bol boháč počúval Mojžiša a prorokov, mohol si s Lazárom užívať v Abrahámovom lone. Z brány by sa veľká priepasť nestala. V prvej časti podobenstva dominoval textu vzťah boháča a Lazára. V druhej časti, predovšetkým v závere podobenstva, sa prekvapivo na scéne objavujú boháčovi bratia a prevláda boháčov vzťah k svojim bratom. Podobenstvo by mohlo pokojne niesť titul "O boháčovi a jeho bratoch." Boháčovi bratia, v kontraste k ich bratovi, sú naďalej živí a oddelení od Lazára iba bránou. Cez výzvy Mojžiša a prorokov majú stále dostatok priestoru na obrátenie, môžu byť štedrý k Lazárovi ležiacemu pri ich bráne a nemusia vytvárať nové texty plné kontrastov.

Juraj Feník, S.T.D.

Juraj Feník, narodený 7. novembra 1976 v Levoči, je od roku 2003 kňazom arcidiecézy Košice. V rokoch 2000-2007 absolvoval štúdiá teológie a biblických vied na *The Catholic University of America* (Washington, DC). V súčasnosti pôsobí ako kaplán vo farnosti Drienov a ako odborný asistent na Teologickej fakulte KU v Košiciach, kde vyučuje novozákonnú gréčtinu a exegézu.

Vladimír JUHÁS

Johann Baptist Metz a dejinná konkrétnosť spásy

Abstract

The basic theme of this article is the relationship between salvation and history in the theology of J.B. Metz. Based on the Platon's model of thinking, Christianity mostly refused this world, history, and society. Metz does not accept any demonisation of the corporality and he seeks to harmonize the divine with the human, building his entire theology on the fact of the incarnation.

Keywords: history, salvation, incarnation, eschatology, future

Vzťah medzi spásou a dejinami

Cieľom tejto štúdie nie je komplexné predstavenie Metzovho života a diela¹. Chcem sa venovať iba čiastkovej soteriologickej téme, ktorej úlohou je priblížiť vzťah medzi *spásou* a *dejinami*. V každom prípade táto téma nie je novou pre európsky myšlienkový kontext. Môže však byť inšpirujúcou pre slovenského čitateľa, ktorého spiritualita sa často dištancuje od všetkého, čo patrí svetu (čo je svetské).

Boh si vybral svet ako priestor spásy. Inkarnáciou vstúpil do dejín, a tým si ich „osvojil“. Stali sa reálne *jeho* a on sa stal *ich* v konkrétnom časopriestore. Spása preto nie je nikde tak evidentná ako v dejinách, ktoré nepatria výlučne človeku alebo Bohu, ale Boh ich zdieľa spolu s ľuďmi. Aj človek vstupuje do dejín, má si ich osvojiť a spolupracovať na ich naplnení. Nemal by sa preto – podľa „platónskeho“ modelu – oslobodzovať od sveta, ale byť tu pre svet a pomáhať mu k jeho naplneniu.

Božie prijatie dejín

Jednou zo základných otázok Metza je: Čo má Boh spoločné s dejinami? Nie je striktné delenie Boha a dejín špecifikom a predpokladom našej kultúry? Boh však nevystupuje v biblických udalostiach len tak². Nevstupuje do ich diania

¹ Vďaka aktivitám a snahám skupiny Teologického fóra na Slovensku vznikol v roku 1998 krátky zborník prednášok, venovaný životu a mysleniu J.B. Metza. Porov. P. Haľapka (ed.), *Johann Baptist Metz a my*, Prešov 1998.

² Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 88.

bez zámeru, ale aguje a reaguje. Náš Boh je Bohom dejín až do takej miery, že v Synovi sa mu stávajú vlastným osudom. Rozpoloženie Božieho Syna nie je iba nadčasovou metafyzickou objektivizáciou Ľudskej drámy, ale je dejinnou konkrétnosťou. Boh sám pôsobí na skutočnosť sveta tým, že ho prijíma. Aj keď je transcendentný³, je zároveň Bohom dejinných momentov. Nestojí *nad* dejinami, ale *v* dejinách. Jeho vtelenie však nie je iba jednou z udalostí (ako každá iná), ale je zmyslom všetkého diania vo svete. Preniká ho, pretože mu patrí od počiatku. On ho stvoril a do neho umiestnil aj svoje kráľovstvo⁴. Dejiny patria k „Božej definícii“ a k „Božiemu pojmu“. Samu kristológiu musíme vnímať ako dejinnú. Jej jadrom nie je teoretická úvaha, ale konkrétny božsko-ľudský príbeh⁵.

Skutočnosťou inkarnácie Boh zvláštnym spôsobom osobne prijíma dejiny. Kristova udalosť znamená, že Boh definitívne prijal vo svojom Synovi človeka a svet. U Tomáša Akvinského, ktorého Metz komentuje, je inkarnácia predstavená ako dejinný rozmach. Božské Logos získava moc nad Ľudským duchom a vôbec nad všetkým, čo patrí človeku. Podľa Tomáša sa inkarnácia presadzuje aj tisíc rokov po vteleení Božského Slova do Ľudských dejín. Novovek sa potom ukazuje ako kategoriálne prevedenie tomášovsko-kresťanského myslenia⁶.

S Ježišom Kristom vstupuje do dejín ich zmysel, orientácia, budúcnosť. Na tomto mieste hovorí cirkevná tradícia a teológia o hypostatickej únii: Kristus je Boh a človek zároveň. Prijal Ľudskú prirodzenosť a skutočnosť inkarnácie môžeme chápať ako celistvé prijatie všetkého Ľudského i dejinného. Iba prostredníctvom vtelenia sa ukazuje vzťah Boh-človek-svet-dejiny ako naplnený. Všetko Ľudské a to, čo patrí svetu nie je v žiadnom prípade vtelením ponížené. Podobne nebola umenšená ani Ľudská prirodzenosť Krista tým, že bola prijatá do božského Logosa⁷.

Ak by sa kresťanstvo zrieklo dejinnosti a kultúrnosti, zrieklo by sa vlastnej identity⁸. Sám Ježiš bol Žid. Už touto skutočnosťou rešpektoval čas, národ a krajinu, v ktorej sa narodil, kultúru, v ktorej účinkoval a žil. Kresťanstvo nie je

³ Je Bohom *transcendentným* (prevyšuje Ľudské), ale nie *metafyzickým* (nemajúci nič spoločné s fyzickým). Naopak, je *boho-človekom*, ktorý sa úplne ponoril do fyzického.

⁴ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 18-19.

⁵ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 97.

⁶ Porov. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 125.

⁷ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 22.

⁸ Porov. J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit*, Wien 1987, 128.

možné vnímať nekontextuálne, čiže bez kultúry a jej konkrétnych dejín, lebo bez nich by ani nejestvovalo.

Boh v dejinách a ľudskom myslení

...a odprivatizovanie teológie

Keď hovoríme o Božom mieste v dejinách, a vôbec, o vlastnom chápaní dejín v ich rozličných periódach, je potrebné brať do úvahy skutočnosť premeny ľudského myslenia (*Wandel in der Denkgeschichte*⁹). Ide o akékoľvek formálne preorientovanie myslenia zoči-voči svetu, dejinám a Bohu. U Grékov bolo božstvo prítomné v každom životnom prejave. Napriek tomu sa žiaden z ich bohov nemohol stať úplne božským. Gréckemu chápaniu chýba predstava transcendentného boha, ktorý by bol stvoriteľom sveta a pánom celých dejín. Je chápaný skôr ako svetový zákon¹⁰. V západoeurópskom kresťanskom priestore bol tento antický svetonázor dlho prítomný. Tomuto vplyvu podliehal aj klasický stredovek, keď bol ovládaný bezprostredným divinizmom¹¹.

Až do nedávnej minulosti sa vnímal človek ako integrovaný a patriaci do kozmického celku. Svoj svet a dejiny chápal ako malý sektor mohúcej a neovládateľnej prírody, ktorá mu bola lonom i matkou, ale zároveň často aj pomstiacou bohyňou. Spásne dejiny prirodzene prelínal s kozmickými dejinami. Žil v divinizovanom svete. Táto dejinná situácia ľudského bytia sa však dnes zmenila. Príroda už nevládne nad človekom, ale on ovláda prírodu. Začiatok novoveku¹² znamená obrat v myslení – od prírody k dejinám, od substancie k subjektu, od transcendentálnej objektivity k subjektivite. Ťažisko už človek nehľadá mimo dejín a mimo seba samého, ale práve v konkrétnych udalostiach jednotlivca. Je to prechod od *kozmoцентриkej* k *antropocentrickej* forme myslenia¹³, od *divinizovaného* k *hominizovanému* svetu¹⁴.

⁹ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 52. Premeny v dejinách ľudského myslenia nespočívajú primárne v jeho obsahoch, ale v jeho dominantných formách. Nová epochálna perióda začína tam, kde účinne a systematicky nastupuje nová forma myslenia. Porov. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 117.

¹⁰ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 30.

¹¹ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 31.

¹² Zrejme je pre historikov ťažké určiť, kedy začína novovek z pohľadu zmeny modelu myslenia. Táto otázka ostáva rovnako otvorená aj pre Metza. Porov. J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 46.

¹³ Porov. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 108-115. Metz preberá od Rahnera pojem antropologicky nasmerovaná teológia (*anthropologisch gewendete Theologie*).

Vo svojej dizertácii, ktorá nesie názov *Über die Denkform des Thomas von Aquin* (Forma myslenia Tomáša Akvinského), sa pokúša Metz dokázať, že spomínaný obrat v myslení má svoje počiatky už u tohto veľkého teológa stredoveku. V Tomášovi sa ohlasuje epochálna zmena: antropocentrizmus premáha kozmocentrizmus. On má byť tým priestorom myšlienkového obratu medzi antickým a novovekým pohľadom na skutočnosť. Dá sa preto s istým odľahčením povedať, že hegelovské povedomie subjektu začalo už pri rozmachu antropologickeho obratu u Tomáša¹⁵. V horizonte tohto myslenia je svet neskôr chápaný už nie ako kozmos, ale ako dejinná skutočnosť v dejinnom procese¹⁶.

Paradoxne však, niektoré teológie 19. a 20. storočia stratili po tomto obrate kontakt s ľudskou konkrétnosťou. Od objektívne kozmologického prešli k subjektívne personálnemu. Dejinné sa stratilo v privátnom a nová forma myslenia bola interpretovaná kategóriami teologického existencializmu a personalizmu. Ohlasovanie Evanjelia sa stalo obeťou intímneho a privátneho. Bolo vnímané ako osobité sprostredkovanie jednotlivcovi a nie ako prísľub, vzťahujúci sa na celú spoločnosť. Tým sa zanedbávala dejinná situácia ľudí ako celku¹⁷. Rôzne spirituálne interpretácie Nového zákona mali tendenciu k privatizovanej božsko-ľudského *Ja-Ty* vzťahu. Na tomto mieste je preto nutné zdôrazniť potrebu odprivatizovania teológie¹⁸.

Teológia musí byť vždy hovorením v *tomto* čase a *pre* tento čas. Nemôže byť myšlienkovou formou, ktorá je nezávislá od ľudskej konkrétnosti a ktorá v soteriológii zanedbáva kategóriu univerzálnosti. Musí sa strániť uzavretých teologických systémov, ktoré vychádzajú z idealistických pojmov a vytvárajú sterilné idealistické riešenia¹⁹.

Dejinné chápanie spásy

...a odprivatizovanie spásneho posolstva

Podobne ako sa téma odprivatizovania dotýka teológie, týka sa aj spásneho posolstva. Spomínaný radikálny antropologizmus (vedúci k privatizovaniu

Tento antropocentrizmus sa stáva základom jeho myslenia. Porov. S.-T. KIM, *Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik?*, Freiburg 1999, 361.

¹⁴ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 52-55.

¹⁵ Porov. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 117-122.

¹⁶ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 15.

¹⁷ Porov. J.B. METZ, *Christliche Politik*, Wien 1976, 42.

¹⁸ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 11.

¹⁹ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 167.

náboženstva a teológie) mal vplyv aj na chápanie spásy. Spásne poslanstvo bolo vnímané ako výpoveď smerujúca výlučne k subjektu a jeho privatej existencii. Tým stratilo dejinný a univerzálny charakter. Kategórie, dominujúce v silno antropologizujúcej teológii mali črty privatejnosti a apolitickejnosti. Preto je potrebné hovoriť aj o odprivatejzovaní spásneho poslanstva. Spása nemôže byť redukovaná na privatejnú sféru, pretože je súčasťou dejinného rámca (G. von Rad). Nie je nádejou pre jednotlivca, ale pre mnohých. Musí sa proklamovať ako spása zmluvy (Boha a celého ľudu)²⁰. Jej prisľúbenia sú otvorené, nemôžu sa uzatvárať do privatejnosti a mať charakter výlučnosti²¹.

Keďže kresťanské poslanstvo spásy má svoje miesto v dejinách, je potrebné určiť správny vzťah medzi dejinnou budúcnosťou a eschatologickou spásnou budúcnosťou²². Keď sa medzi kresťanmi hovorí o budúcnosti, neplatí, že tú skôr prepúšťajú pohanom, no oni sa radšej venujú *večnosti*? Sú vôbec kresťania schopní dejinnej budúcnosti? Neorientujú sa príliš na *večnosť*? Je však potrebné položiť si otázku: Nezaujúmajú sa kresťania o *večnosť* len preto, že nemajú čo ponúknuť *súčasnosti*? A predsa je na mieste hovoriť o schopnosti pre budúcnosť. Kresťanstvo je spojené s dejinným príbehom človeka, a preto má byť schopné dať mu nádej²³.

Budúcnosť a *večnosť* by sa v kresťanstve nemali od seba radikálne oddeľovať. Teológia v zásade nehovorí o dvoch dejinách: svetových a, akosi paralelne, o tých spásnych. Pre kresťanstvo jestvujú iba jedny: dejiny spásy sú zároveň svetovými dejinami, ktoré v sebe nesú nádej pre minulé utrpenie a univerzálnu spravodlivosť²⁴.

Na základe čoho sa však dá dnes tvrdiť, že súčasné dejiny sú zároveň dejinami spásy? Ako dnes chápeme spásu? Je spásne konanie Boha evidentné v našej prítomnosti?

Sekularizácia, ako charakteristika nášho dneška, je sebaodkrývanie a sebarealizácia sveta. Stvorenie má smerovať k svojmu naplneniu. Úlohou sveta je stať sa naplno svetom. Je v procese stávania sa (*Werde-Welt*²⁵), na konci ktorého má získať svoju vlastnú identitu. Boží zárodok pri stvorení má dosiahnuť na konci vekov svoje zavŕšenie. Má naplno rozvinúť svoju

²⁰ Porov. J.B. METZ, *Christliche Politik*, Wien 1976, 42-45.

²¹ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 13.

²² Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 54.

²³ Porov. J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit*, Wien 1987, 124.

²⁴ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 110.

²⁵ Porov. J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 53.

„svetskost“, pozemskost; má sa „posvetštit“ (Verweltlichung der Welt²⁶). Ak teda Boh hovorí svoje *áno* svetu, potom má aj človek spolupracovať na jeho posvetštení (na sekularizovaní sveta; *saeculum* – časnosť, pozemskosť). Často sa, žiaľ, táto „úloha“ medzi kresťanmi vníma skôr negatívne. Mnohí z nich sú niekedy najtvrdšími bojovníkmi²⁷ proti tomuto svetu. Metz však predstavuje posvetštenie sveta ako pozitívnu teologickú výpoveď. Skutočnosť samotnej inkarnácie je Božím dejinným prijatím všetkého, čo je pozemské²⁸. Ak Kristus prijal svet, potom aj nasledovanie Krista²⁹ kresťanmi nemôže spočívať v odmietaní a pohrdaní svetom, ale v zodpovednosti za neho³⁰. Vo svetle biblického posolstva bol predsa daný do rúk Ľudí: „...svet, život i smrť, prítomnosť aj budúcnosť – všetko je vaše, ale vy ste Kristovi...“ (1Kor 3,22-23). Kresťania by možno radšej hovorili o pokresťančení³¹ ako o posvetštení sveta. Úloha kresťanov však nie je v tom, aby zo sveta vytvorili niečo nové, ale aby mu pomáhali priviesť ho k vlastnej plnosti. Tá nespočíva v dokonalej bezchybnosti (ktorá mu nepatrí), ale v návrate k jeho originalite, ktorá je mu vlastná. Pôsobenie kresťanov v spásnych dejinách tak neznamená vytvárať vylepšujúci prídavok k tomuto svetu, ale objavovať jeho pôvodnosť a privádzať ho k nej³². Posvetštenie sveta stále narastá a tento proces je dejinným určením

²⁶ Použité vyjadrenie u Metza znamená, že svet sa má stať svetom a ničím iným. Tak ako sa Boh stal človekom a všetkých Ľudí povoláva k tomuto stávaniu sa (človekom vo svojej plnosti), tak sa má aj svet stať svetom vo svojej plnosti. Má sa stať sebou samým, pretože Boh volá všetko k seba-stávaniu sa. „Posvetštenie“ je teda Božia spásna akcia. Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 28n.

²⁷ Veriaci sú zvonku často vnímaní ako najväčší nepriatelia sveta, ktorí ním iba pohrdajú a chápu ho ako nutnú dočasnú. Jedným z veľkých kritikov takéhoto postoja kresťanov bol F. Nietzsche. Vo svojej knihe *Also sprach Zarathustra* obviňuje kresťanov z nepriateľstva proti zemi a podceňovania pozemského života. Porov. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, München 1967, 14.

²⁸ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 16-17.

²⁹ Nasledovanie Krista alebo kresťanská askéza podľa Metza neznamená útek *od sveta*, ale útek *so svetom*. Kresťanská askéza nemôže byť indiferentná zoči-voči svetu. Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 93.

³⁰ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 92. Zoči-voči pohrdaniu sveta pripomína Metz vážnosť matérie a tela u Tomáša Akvinského. Porov. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 71.

³¹ Ak sa pozrieme do prvých storočí jestvovania cirkvi, musíme pripomenúť, že práve vtedajších veriach v Krista pokladali pohania za ateistov, pretože neuznávali žiadnych pohanských bohov a svet neporúčali do ich rúk. Porov. J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 53.

³² Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 42-44.

pre každú prítomnú chvíľu³³. Boh sám vo svojej transcencii necháva svet svetom. Ten sa nemá zbožšťovať. Avšak paradoxne, podľa Metza, kde nejestvuje viera v nadprirodzeného stvoriteľa, tam niet ani skutočného posvetštenia. Postoj, ktorý neuznáva božskosť Boha, neuznáva ani smerovanie sveta k jeho naplneniu³⁴. Posvetštenie sveta je jeho najvlastnejšia orientácia v procese dejín spásy.

Veriť v dejinách a nie mimo nich

Kresťanská viera neznamená oslobodenie sa od sveta a od jeho dejín. Neuskutočňuje sa *vedľa* alebo *nad* dejinami. Nemôže byť útekem z ich tragiky do bezdejinnej nekonkrétnosti. Naopak. Zakladá sa na neopakovateľnej, konkrétnej a dejinnej udalosti inkarnácie Božieho Syna. Vždy a nutne má preto viera dočinenia so súčasnosťou. Na tomto mieste si Metz kladie otázku: Ktorá je tá dejinná situácia našej prítomnosti, pozývajúca vieru k odpovedi? Je to veľmi ťažké vyjadriť, pretože akákoľvek dejinná situácia nie je jednoznačná. Má mnoho charakteristík. Dá sa však vychádzať z predpokladu, že každý dejinný moment je legálnym priestorom pre uskutočňovanie (žitie) viery³⁵. Kresťan sa musí ponárať do skúsenosti *vo* svete a *so* svetom. V opačnom prípade by jeho viera bola nemá a izolovaná, ktorá možno rozvíja privátnu sféru, ale neparticipuje na univerzálnych spásnych dejinách.

Novozákonné poslanstvo kríža protirečí pokusu degradovať vieru na súkromnú záležitosť a uzavrieť ju výlučne do privátnej intimity *Ja-Ty* skúsenosti. Ježiš neprejavil svoju vieru súkromne. Jeho kríž nebol skrytý z dohľadu očí, ale postavili ho „von“, do profánneho sveta³⁶. To je dosť silný dôvod na to, aby aj kresťan, ktorý chce nasledovať Krista, prezentoval svoju vieru v konfrontácii s týmto svetom a v tomto svete. Viera sa musí dotýkať „verejnosti“ (má byť prejavovaná verejne a vzťahovať sa na verejné záležitosti)³⁷. Kristov postoj neostal jeho privátnou záležitosťou. Proces s ním sa stáva otvoreným právnym sporom

³³ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 133.

³⁴ Porov. J.B. METZ, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965, 52.

³⁵ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 51-52.

³⁶ Ježiš bol ukrižovaný „mimo múrov Jeruzalema“. Ak vnímame mesto Jeruzalem ako posvätný priestor, ako symbol nebeského Jeruzalema, ako eschatologickú metaforu, potom všetko, čo stojí mimo jeho múrov, môžeme chápať ako *profánum*. Ježiš tak svoju obeť neuskutočnil v posvätnom, ale v profánom priestore. Svoju vieru neprejavil v kultovom súkromí, ale vo svetskej anonymite.

³⁷ Porov. J.B. METZ, *Christliche Politik*, Wien 1976, 43.

pred Pontiom Pilátom, zástupcom rímskeho štátu³⁸. Podobne aj viera kresťana má byť praxou, kde veriaci v spoločenskom (právnom) boji obhajujú jednotlivého človeka³⁹. Viera nemôže byť iba *kontemplatívna*, musí byť zároveň *operatívna*⁴⁰.

Keď sa pozrieme do histórie a pozorujeme skutočnosť eschatológie a dejín, badáme istý druh dualizmu. Nejestvuje totiž medzi nimi žiaden vzťah. Eschatológia až do 20. storočia bola hovorením o tom, čo prichádza *po* smrti⁴¹. Neprenikala do života a nerátala so žiadnymi vzájomnými presahmi⁴². Dejiny platónsky obviňovala z ničoty a nedávala im žiadnu perspektívu. Negovala ich a vnímala iba ako „hrdzu na železe“. Dejinné katastrofy boli pre eschatológiu len ďalším dôkazom skorumpovanosti dejín a dôvodom pre ich pohrdanie ako priestoru zla. Dôsledkom tohto prístupu bola pasivita viery a jej útek z akejkoľvek spoločenskej a politickej zodpovednosti⁴³.

Ak chceme hovoriť o konkrétnom a verejnom prejave viery jednotlivca, musíme rátať s jej dejinnou dimenziou⁴⁴. Tá nesmie byť redukovaná iba na rad súkromných rozhodnutí, pretože viera má byť vyjadrená predovšetkým v spoločenstve (spoločnosti) a so spoločenstvom (spoločnosťou⁴⁵). Nie je iba osobným presvedčením, ale presvedčením zdieľaným s ostatnými veriacimi.

Spásna skúsenosť v spoločnosti

Je možné nájsť dnes akési spásne znaky v spoločnosti? Môže mať dnešný (často) frustrovaný človek v sebe nádej, že aj skutočne „umierajúce“ hodnoty

³⁸ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 13.

³⁹ K tomu J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 70-71.

⁴⁰ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 77. Je potrebné pripomenúť, že v pokoncilových rokoch sa viera vnímala predovšetkým ako *operatívum*, *akcia*, *konanie*. Dnes sa viera opisuje kategóriami, ktoré viac evokujú *reflexívnosť*, *percepciu*. Pre Tomáša Halíka je viera *schopnosť vnímať skutočnosť ako oslovenie; vnímať život ako dialóg*. Porov. T. HALÍK, „Okamžik víry“, in *Salve* 2/2011, 145-159.

⁴¹ Eschatologický obrat v 20. storočí prehľadne ponúka aj štúdia talianskeho teológa A. Nitrolu. Porov. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, Milano 2001, 28-99.

⁴² Dnes sa už eschatológia vníma ako perspektíva celej teológie. Pre Metza je eschatológia formou všetkých teologických výpovedí. Porov. J.B. METZ, „Verantwortung der Hoffnung“, in *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 457.

⁴³ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 56.

⁴⁴ Porov. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, 76.

⁴⁵ Na tomto mieste nechcem dať znak rovnosti medzi *spoločenstvom* a *spoločnosťou*, ale aj spoločnosť, v ktorej žije väčšina veriacich ľudí, môže niesť v sebe isté charakteristiky spoločenstva.

budú ešte oživovať a naplňovať ľudské príbehy? Je evidentný spásny prísľub v spoločenských udalostiach dneška?

Metz tvrdí, že tento prísľub platí v súčasnosti tak, ako v minulosti. Teológia ho však musí nanovo formulovať podľa nových podmienok. Predovšetkým cirkev má byť priestorom pre toto videnie, kde sa spása nie zabúda, ale pripomína. Práve v cirkvi by mal človek nadobúdať dojem, že v každom utrpení, v každej katastrofe a núdzi jestvuje pre život nová možnosť. Cirkev má byť svedkom tohto prísľubu. Má byť príkladom nádeje vo svete a so svetom. Kresťania nemôžu žiť svoju vieru iba pre vlastné potreby, ale druhí by mali z toho „profitovať“. Ich viera má byť aspoň malým náznakom nádeje v beznádeji.

Spásne poslanstvo nesmie byť ponúkané izolovane. Keďže je ohlasované súčasnosti, musí byť aj aktuálne formulované, pretože ono nie je sterilným špekulatívnym poslanstvom, ktoré by s ľudskou konkrétnosťou nemalo nič spoločné. Ježišovo ohlasovanie spásy nemá len kozmologický, ale aj spoločensko-politický zmysel, ktorý sa vždy vzťahuje na konkrétnosť človeka. Eschatologický prísľub biblickej tradície ako spravodlivosť, láska, alebo zmierenie, sa v každej epoche musí nanovo interpretovať cez vlastné kľúče myslenia. Nesmie byť identifikovaný iba s jedným konkrétnym spoločenským postojom. Spásne poslanstvo je ako kriticko-oslobodzujúci element zoči-voči svetu a jeho dejinnému procesu. Vstupuje do dejín prostredníctvom ohlasovania, aby vytvorilo akési *dialektické opositum* k súčasnosti. Eschatologický spásny prísľub však nie je iba prázdny náboženský očakávaním, či ideológiou náboženských idealistov, ale pre spoločnosť má úlohu *oslobodzujúceho imperatívhu*. Prezentuje sa teda nie ako možnosť alebo ponuka, ale priamo ako *príkaz*, ktorý ráta s tým, že v momentálnych spoločenských podmienkach je možné ho presadiť a realizovať⁴⁶.

Spásny prísľub je postavený spoločnosti ako zrkadlo. Pri pohľade doň je zjavné, čo jej chýba, čo je v nej zničené a čo si má do budúcnosti zvoliť ako novú cestu. Orientácia spoločnosti na spásny prísľub spravodlivosti, mieru a zmierenia môže premeniť jej súčasný dejinný charakter. Spásne poslanstvo núti spoločnosť zaujať vždy novú kritickú pozíciu zoči-voči aktuálnym vzťahom a podmienkam⁴⁷. Zároveň však môže byť aj „smrteľným“ pre tých, ktorí ho ohlasujú. Je to síce silné vyjadrenie, ale Metz ho používa, keď hovorí o Ježišovi ako ohlasovateľovi eschatologického poslanstva. Rozdiel medzi eschatologickým nárokom a spoločenským rozpoložením môže byť totiž taký veľký, že vedie

⁴⁶ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 14.

⁴⁷ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 14-15.

k „smrteľnému napätiu“. A práve to bol prípad Ježiša Krista. Ježišovo ohlasovanie bolo pre jeho súčasníkov neúnosné a neprijateľné. Nezodpovedalo realite, a preto bolo radikálne odmietnuté aj s osobou ohlasovateľa. Je potrebné tiež dodať, že eschatologické posolstvo s prísľubom „nového sveta“ nebude nikdy zodpovedať momentálnym spoločenským podmienkam⁴⁸.

Tak ako Ježiš vyslovil a ohlasoval spásne posolstvo, tak ho musí aj dnes teológia nanovo formulovať a artikulovať. Musí pritom rátať s nebezpečenstvom, že sa so svojím spásnym ohlasovaním dostane do konfliktu so súčasnosťou. Teológia, ktorá je vo svojej podstate a-politická (a teda spoločensky neškodná, pretože so spoločenskou praxou nechce mať dočinenia), je iba „idealistickým riešením“ (v skutočnosti žiadne reálne a uskutočniteľné riešenie neponúka)⁴⁹. Správne pochopená teológia nesmie byť len nadstavbou dejinnej skutočnosti, ale musí do nej vstupovať. Nemôže byť *nad ňou*, ale *v nej*. Podobne ako biblické dejiny nie sú iba prídavkom k antropologickej konštitúcii človeka, ale sú komplexnou antropológiou. Spásne posolstvo nie je teda iba dodatkom k ľudským dejinám, ale vďaka nemu je človek vyzývaný vyjsť zo svojho strachu a stavať nové dejiny. Židovské náboženstvo malo vždy vnútornú politickú dimenziu. Každá kresťanská teológia má preto pri formulovaní spásneho posolstva Ježiša Krista niesť v sebe túto spoločensko-politickú podstatu. Keby bol Boží Syn zaujal neutrálny postoj, nikdy by ho neboli odsúdili a ukrižovali⁵⁰.

Byť a nebyť z tohto sveta

Na záver je potrebné dodať, že Metzovej teológii mnohí vyčítajú prílišný „inkarnacionizmus“, časté (a možno jednostranné) podčiarkovanie tendencie smerom k svetu a spoločnosti. V niektorých prípadoch by jeho kritici právom očakávali väčší dôraz na transcendentnú dimenziu viery⁵¹. Toto upozornenie je veľmi dôležité a opodstatnené. Ved' úlohou kresťana nie je len obnova tohto sveta, ale zároveň má byť znakom (signum) postoja, ako keby „nebol z tohto sveta“ (Jn 15,18-19). V tomto príspevku som však zámerne podčiarkol túto charakteristiku Metzovej teológie, aby som zvýraznil jednostrannosť niektorých

⁴⁸ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 28-29.

⁴⁹ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 79.

⁵⁰ Porov. J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997, 88.

⁵¹ Porov. R. SPAEMANN, „Theologie, Prophetie, Politik“, in *Wort und Wahrheit* 6 (1969), 483-491. K tomu M. XHAUFFLAIRE, *Introduzione alla Teologia politica di Johann Baptist Metz*, Brescia 1974; H. MAIER, „Politische Theologie? Einwände eines Laien“, in *Stimmen der Zeit* 2 (1969) 74-85.

kresťanských spiritualít, ktoré sa vyhýbajú spoločnosti a sekulárnemu človeku. Pre nemeckého teológa je teda podstatná skutočnosť inkarnácie. Boh sa *v-telil*, a tým navždy potvrdil spojenie neba so zemou, ducha s telom, absolútneho s relatívnym, eschatologického s prítomným a spásy s dejinami.

Dr. Vladimír Juhás, PhD.

Narodil sa v roku 1974 v Košiciach. Absolvoval štúdium filozofie a teológie na Univerzite Komenského (Mgr., 1998). Svoju dizertačnú prácu obhájil na Pontificia Universitas Gregoriana v Ríme (PhD., 2008). Od roku 2008 prednáša dogmatiku na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity a je redaktorom vedeckého recenzovaného časopisu *Verba Theologica*.

József VÁLÓCZY

Evidenza e comunicazione

Abstract

The first step in confrontation with modern prevalent religious agnosticism must be the attempt to grasp its theoretical and existential roots, its aims, and the positive intention of its criticism. Such approach enables Christians to perceive to what extent is the reception of the witness to God and the gospel conditioned by the logical and intelligent use of language. In this article I deem it necessary to present several Christian philosophical reflections that treat the topic of language with precision and sensitivity. These works may be viewed as a source of inspiration for the endeavor to speak to modern agnostics who remain receptive to honesty and truth.

Keywords: religious agnosticism, language, language analysis, God experience

Mistica e agnosticismo

La misteriosa filosofa mistica della prima metà del ventesimo secolo, SIMONE WEIL, si è vista, in modo sconvolgente e allo stesso tempo commovente, nella posizione e nel ruolo della pazza e dell'idiota: perché la condizione dell'accoglienza della verità è la *kenosi* totale, mentre il *malheureux*, il disgraziato, denudato di tutto, non ha nemmeno la minima chance di pronunciare questa verità accolta, con la speranza di essere ascoltato e riconosciuto.¹ Non è questo un puro e raro caso: lo scrittore ungherese del ventesimo secolo, BÉLA HAMVAS, dotato anche lui di sensibilità mistica, ha formulato idee simili... Eppure: per quanto questo modo di pensare possa essere interessante e stimolante, è in qualche modo profondamente pessimistico: comporta che la certezza, l'esperienza di evidenza nata dall'incontro con la verità non sia comunicabile, non possa essere trasmessa, condivisa...

¹ Cfr. "Cara M[amma] - riconosci la somiglianza, la parentela spirituale tra questi pazzi e me - malgrado la 'École', il grado accademico e le lodi della mia 'intelligenza'? (...) L'università etc. sono nel mio caso solo ulteriore ironia. Si sa infatti che una intelligenza così grande è spesso paradossale e un po' matto. La lode della mia serve solo a evitare la domanda: 'Ha lei ragione o no?'" - WEIL, SIMONE, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, 255-256.

In modo molto paradossale il radicale agnosticismo religioso, oggi diffuso, sembrerebbe trovare una prova in questa attitudine intellettuale e spirituale, arrivando alla tesi della non-possibilità di parlare di Dio e di conoscere Dio da un punto di partenza diverso. La mia opinione è che per chiarire il loro rapporto e per articolare più chiaramente tutto il tema in questione, potrà essere utile l'analisi del linguaggio, motivata particolarmente dal fatto che l'agnosticismo religioso odierno ha attinto probabilmente di più dalla filosofia analitica.

2. Le radici dell'agnosticismo

L'agnosticismo religioso, a volte più, a volte meno pesante, era presente nel pensiero filosofico dai suoi inizi; semplificando un po' si potrebbe dire che prima dei tempi moderni era sempre la conseguenza o di uno scetticismo universale o di motivi teologici (come l'intenzione di sottolineare la trascendenza o la sovranità di Dio). In seguito alla svolta "copernicana", all'avanzamento del soggetto a punto di riferimento assoluto, la questione della conoscenza/conoscibilità di Dio poteva diventare l'obiettivo per eccellenza della critica scettica, e poi, partendo dall'analisi approfondita della competenza dell'intelletto e del linguaggio umano è venuta fuori una risposta negativa.

a) Precedenti teoretici

Il punto di vista della filosofia analitica (e lo sviluppo di questo), cercherò di riassumerlo brevemente in base alle riflessioni del filosofo tedesco RICHARD SCHAEFFLER.² L'analisi del linguaggio di stampo positivista è giunta all'affermazione che il parlare di Dio è insensato ("tratta di oggetti virtuali") perché né il soggetto ("Dio"), né il predicato ("le opere di Dio") di tali frasi possono essere identificati, poiché non possono essere riferiti ad alcun elemento della realtà (evidentemente quella afferrabile empiricamente). Quando la religione cercava di difendersi con l'argomento che, i riferimenti empirici non possono essere postulati nel campo del linguaggio religioso proprio perché esso ha un oggetto per definizione trascendentale, la critica agnostica poteva vedersi ulteriormente confermata come se la religione si fosse arresa lei stessa, rinunciando alla possibilità della comprensione e interpretazione "oggettiva"

² Vedi SCHAEFFLER, RICHARD, *Religionsphilosophie*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1997.

delle sue affermazioni... Poi la teoria dell'atto linguistico ("*speech act*")³ che doveva correggere l'analisi del linguaggio positivista ha accettato (in parte proprio in base all'analisi del linguaggio religioso) che la lingua è stata "inventata" non solo per comunicare delle informazioni (dei fatti), ma è spesso lo strumento o il canale dell'agire stesso, tende a "produrre qualcosa che senza di esso non esisterebbe", e cioè si può attribuirgli un significato (un senso) anche se mancano i riferimenti empiricamente identificabili. Nonostante questo modo di pensare sia più tollerante nei confronti del linguaggio religioso che non quello positivista, esso è in realtà altrettanto scettico riguardo alla possibilità della vera conoscenza di Dio. Sembra allora che... ci sia gente che afferma di avere delle esperienze di Dio, e ce ne sono invece altri secondo i quali non si può nemmeno sapere cosa intendere per le esperienze citate dai primi...

Parecchie volte si è già avverato (e secondo la mia opinione se ne possono vedere tanti esempi riusciti anche nella filosofia contemporanea) che la discussione teoretica è più trasparente e controllabile se si cerca di scoprirne anche le radici più profonde, magari non di natura filosofica (ma a volte per esempio psicologica). Ritengo ben trovata la caratterizzazione della filosofia quale *scientia vespertina*, *scienza serale*, una testimonianza lucida del fatto che la filosofia non crea, quasi dal nulla, i suoi temi, ma il filosofo stesso è un protagonista della vita reale, lui riflette solo sulle esperienze raccolte nelle situazioni vissute, cerca solo di articolare e valutare le questioni che vi sorgono. In coerenza con questo, io penso che neppure l'agnosticismo e l'ateismo moderno, la non-sensibilità e il disinteresse per il trascendente sia una teoria di alcuni ideologi astratti, ideata sulla scrivania, ma ha le sue radici e cause esistenziali.

b) *Precedenti esistenziali*

La svolta "copernicana" dell'epoca moderna, l'avanzamento del soggetto a punto di riferimento assoluto non è colpa di KANT che (evidentemente d'accordo) ne ha costruito un sistema, ma è cominciata già nel tardo medioevo quando il senso di totale insicurezza esistenziale, lo stato di bisogno causato dalle guerre e dalle epidemie, le angosce religiose cresciute nell'atmosfera di finimondo, hanno reso un problema quanto mai urgente per ognuno la

³ Vedi AUSTIN, JOHN L., *Zur Theorie der Sprechakte*, Reclam, Stuttgart 2002; WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Frankfurt 2001.

questione della propria sorte personale ed eterna (sarà questo pure il cuore della domanda di Lutero: “Dove troverò un Dio misericordioso? Come posso essere salvato dalla perdizione?”) – anche se è ancora lunga la strada del soggettivismo e relativismo gnoseologico e metafisico... Invece di richiamarsi (come è maggiormente caratteristico per teologi e autorità ecclesiali) allo sviluppo delle scienze naturali e della tecnica, e all’ottimismo immanente nato da esso, mi sembra essere molto interessante a riguardo il pensiero del filosofo e teologo tedesco, del benedettino ELMAR SALMANN, secondo il quale dietro l’allentamento del rapporto dell’uomo al trascendente e alla sua destinazione trascendentale bisognerebbe vedere semplicemente la notevole crescita dell’età media prevedibile e in conseguenza la crescita comprensibile dell’esigenza di trovarsi a proprio agio nel mondo immanente,⁴ oppure, dietro il gesto rassegnato o addirittura provocatorio della soddisfazione per la frammentarietà e contingenza dell’essere creatura, vedere il confronto disperato con tutti i sacrifici sproporzionati e vani fatti nella storia (anzitutto del ventesimo secolo) dell’aspirazione alla verità assoluta – o ancora dietro la ricerca appassionata del massimo di gratificazione affettiva momentanea, vedere un tentativo a controbilanciare l’egemonia millenaria della *ratio* che oggi viene sentita deprimente in quanto rende l’uomo unilaterale e quasi spiritualmente “handicappato”...

Se riusciamo ad accostarci alla nostra epoca così, conoscendo e riconoscendo queste radici e connessioni, con meno pregiudizi e con più empatia, forse vedremo accanto alle perdite senz’altro subite, anche i “frutti” dei traumi della modernità. Come KANT è stato svegliato dal “sonno dogmatico” dall’incontro e dal confronto con l’empirismo estremamente unilaterale di HUME, cioè è stato portato da esso alla riconoscenza senza illusioni della vera natura dell’esperienza empirica che poi ha reso possibile la formulazione più esatta e sfumata del conoscere umano così come la protezione della scienza dallo scetticismo – allo stesso modo potrebbe avere ragione GIANNI VATTIMO quando spiega il contenuto e il significato da lui inteso con l’espressione notissima “*pensiero debole*”, dice: l’indebolimento odierno della *ratio*, la sua rinuncia alle ambizioni di prima potrebbe magari significare solo che essa, dopo e per la sua deprivazione a volte violenta, le sue perdite, oggi si capisce di più, ha trovato la

⁴ Cfr. SALMANN, ELMAR, “Il linguaggio e la comunicabilità dello ‘spirituale’ oggi, in Id., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, EMP, Roma 2000, 475.

sua vera identità, come pure la vera natura del *Logos* è stato rivelato proprio dalla sua *kenosis*...⁵

In base a tutto questo possiamo intuire che l'agnosticismo moderno, con la sua critica a volte magari sarcastica, ha potuto aiutare e costringere la religione (anche la filosofia e teologia cristiana) a chiarire e ridefinire pure per se stessa la sua posizione, come pure a formulare una risposta (in parte autocritica) in merito alle domande dei suoi critici. Questa risposta secondo la mia opinione può essere riassunta come segue: se sembra che di Dio non si possa parlare, che di Dio non ci sia niente da dire, questo non significa necessariamente che oggi manchi l'esperienza di Dio (perché non ci poteva mai essere?), ma forse niente di più che essa venga comunicata (mediata da noi) in categorie o concetti inadeguati, in un linguaggio poco comprensibile (perché le sue scoperte poco riflettute) per l'uomo contemporaneo... Ciò significa che bisognerebbe sforzarsi per trovare una via d'uscita attraverso l'analisi e la revisione del nostro modo di usare i concetti e del nostro atteggiamento linguistico.

3. In cerca di una via d'uscita

a) Riflessione sul concetto di verità

La critica della filosofia moderna (o di quella postmoderna) alla metafisica ha rigettato in realtà solo il sistema chiuso, rigido della metafisica della sostanza (l'ha chiamato così il filosofo gesuita BÉLA WEISSMAHR).⁶ Questo sistema esisteva a partire dalle grandi figure dell'antica filosofia greca, attraverso TOMMASO D'AQUINO fino alla neoscolastica, e diventava – per esempio volendo contrastare la critica razionalista – addirittura sempre più rigidamente razionalista. Le critiche potevano farci comprendere che questo sistema si basava su dei presupposti discutibili (essendo non sufficientemente chiarito il rapporto tra pensiero e realtà, tra unità ricercata e data nel pensiero e molteplicità sperimentata nella realtà) – mentre il modo di confutare le critiche e dimostrare la possibilità della metafisica, nonostante tutto questo, segna anche il modo, lo stile unicamente praticabile della coltivazione della metafisica. Siccome il fondamento della metafisica è la cosiddetta “*esperienza trascendentale*” che non può essere ragionevolmente confutata ma nemmeno del tutto e in modo tematico esplicitata, bisogna dire che l'affermazione dell'oggettività e absolutezza della verità, può essere in perfetta armonia con

⁵ Vedi VATTIMO, GIANNI, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Garzanti Libri, Milano 1999, 25-36.

⁶ Vedi WEISSMAHR, BÉLA, *Ontologie*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 95-111.

l'interpretazione del suo riconoscimento e della sua formulazione come uno sviluppo storico vero, contingente e dialettico. E tutto ciò vale anche per il conoscere Dio e il parlare di Dio: non si può pretendere dalla teologia, o dalla teodicea o filosofia della religione che usino i loro concetti con l'univocità del diritto o delle scienze naturali: può esistere (con l'espressione di KARL RAHNER) anche un agnosticismo cristiano.

b) Riflessione sul ruolo del linguaggio

Se accettiamo che dietro la lamentela della mancanza dell'esperienza di Dio si nasconda in realtà il problema ossia il fallimento della mediazione linguistica di essa, può essere importante vedere come nella filosofia contemporanea si riflette sul ruolo e sulla natura del linguaggio – e sull'auto-interpretazione dell'uomo esprimendosi in esso: vorrei presentare qui le idee, i modelli di alcuni autori da me molto stimati...

Uno degli accenti più espressivi della fenomenologia cristiana postmoderna è quello di ELMAR SALMANN quando afferma che l'uomo è un essere simbolico ("*animal symbolicum*"): ciò significa che – tutti i momenti del suo essere sono segnati dalla contraddizione; sia la dinamica del conoscere che il mistero del corpo o della sofferenza del corpo ("la dialettica di epifania e anonimità"), tutto si muove come tra due confini di un abisso – la sua vita è tutta una ricerca di una mediazione. Questa originaria e complessa esperienza della realtà può essere espressa in modo adeguato solo da un linguaggio che si concepisce quale sistema simbolico: come accenno, segno enigmatico che deve essere decifrato, che non detiene il significato delle cose in modo statico-ermetico in se (anche se nemmeno esposto alla contingenza del consenso sociale),⁷ che non può essere in grado di dire quanto sperimentato una volta per tutte ma solo di far brillare nel momento della recitazione qualcosa della realtà con la forza di una certa evidenza per farla poi svanire subito dopo. Per questo l'interpretazione giusta, simbolica del linguaggio è indissolubilmente legato al tempo: non è quindi la combinazione di parole per caso o per delle regole grammaticali complicate, ma soprattutto è recitazione. "Cominciamenti e cadute, distanze e superamento delle stesse, fallimento e resurrezione, dolore e salvezza non si possono comprendere sistematicamente, ma vogliono essere narrati, ricordati,

⁷ Cfr. SALMANN, ELMAR, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Sudi S. Anselmo, Roma 1992, 457-464.

annunciati."⁸ "...solo nel tempo concessoci durante il racconto riflessivo appare la presenza segreta del Verbo creativo..."⁹

PAUL RICOEUR è stato portato a valorizzare la categoria del simbolo dal confronto con il male, "dall'esperienza dell'indifendibile": solo quando è spinto da questa esperienza, l'uomo si rende conto che ci sia qualcosa che sia "possibile scoprire per via indiretta."¹⁰ La "funzione poetica" che caratterizza tutti i modi di usare il linguaggio, si può coglierla anzitutto e proprio nel linguaggio religioso (RICOEUR deriva queste sue tesi proprio dall'analisi del linguaggio religioso, biblico, delle parabole della Bibbia): la sua essenza è "l'innovazione semantica" che per un'associazione inattesa mette certi elementi prima distanti o addirittura vicendevolmente escludentisi in una insolita e prima sconosciuta relazione (sia in una espressione a se stante che in un racconto), allargando così i confini non solo della tradizione vigente dell'uso del linguaggio, ma, in fin dei conti, anche quelli del pensiero; come dice RICOEUR: non semplicemente dando un nuovo significato a certe parole ma allargando l'orizzonte stesso del pensiero, influenzando quindi non tanto sull'intelletto quanto sull'immaginazione. RICOEUR che indagava con interesse particolare l'uso scritto del linguaggio, essendo convinto che in esso si possano toccare in maniera più sottile le dinamiche caratteristiche per ogni uso (quindi anche per quello orale) del linguaggio, afferma che non può essere ricostruita per principio dietro un testo l'intenzione che l'ha creato e quindi neanche il suo senso originale dall'autore inteso – tuttavia è allo stesso tempo convinto che il senso di un testo, "il mondo del testo" sia qualcosa di oggettivo e che la lingua, tramite la "metafora viva" sia capace di esprimere e trasmettere l'evidenza, frutto dell'incontro con questa realtà.

Infine sembra proprio conveniente citare qui le riflessioni di KLAAS HUIZING, teologo luterano e scrittore tedesco:¹¹ pure lui indaga il linguaggio della Bibbia,

⁸ SALMANN, ELMAR, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Sudi S. Anselmo, Roma 1992, 449 (traduzione di G. Auletta in ID., "Il linguaggio e la comunicabilità dello 'spirituale' oggi, in ID., *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, EMP, Roma 2000, 107).

⁹ SALMANN, ELMAR, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Casale Monferrato 1996, 294.

¹⁰ RICOEUR, P., „A kinyilatkoztatás eszméjének hermeneutikai megalapozása”, in RICOEUR, P., *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris, Budapest 1999, 148.153; ID., *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, 56; cfr. PRAMMER, F., *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs, in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Tirolia-Verlag, Innsbruck/Wien 1988, 53.

¹¹ Cfr. HUIZING, K., *Der erlebte Mensch. Eine literarische Anthropologie*, Kreuz, Stuttgart 2000.

delle parabole, vuole capire in che cosa consista, da dove nasca la loro forza in grado di ispirare una vera rigenerazione. Afferma: se Dio aveva scelto proprio la forma scritta per la trasmissione del suo messaggio, il testo rivelato deve avere la sua efficacia catartica appunto come testo, come un'opera letteraria ben riuscita; Dio è quasi incarnato nel testo che così dispone della stessa forza sacramentale mediatrice-creatrice, della stessa irradiazione che aveva originariamente l'umanità storica del Figlio incarnato. La Bibbia è "un'opera letteraria ben riuscita": ciò vuole dire per lui anzitutto non tanto la bravura stilistica (per esempio nello scegliere le parole più espressive) ma la redazione, la messa in scena geniale. È per le riflessioni di HUIZING più che di qualunque altro che diventa chiaro con tutta la sua radicalità che la questione della trasmissione linguistica del contenuto rivelato non è assolutamente marginale, non è pura questione di gusto individuale ma dipende da essa la stessa comprensibilità, ricevibilità, credibilità e perfino la sua verità. HUIZING si rifa a PLATONE: "Una cosa 'c'è' ed è comprensibile soltanto in quanto ha una forma ordinata, cioè bella. (...) Si riesce a mostrare questa intuizione nell'ordine del mondo, quando il filosofo di origine platonica forma il dialogo così che esso stesso diventi una rappresentazione di ordine capace di emozionare."¹²

4. Evidenza e comunicazione

Le riflessioni appena citate possono testimoniare che – accanto alle tendenze decostruttiviste scettiche nei confronti del linguaggio (e in fin dei conti di ogni metafisica) – ha la sua tradizione, il suo spazio largamente esteso in filosofia anche la fiducia spontanea nel linguaggio, la valorizzazione del potenziale espressivo-creativo insito nel linguaggio che la filosofia e teologia cristiane a loro volta accolgono ben volentieri. Concludendo vorrei presentare ancora un pensiero, le riflessioni del filosofo gesuita CARLO HUBER sul linguaggio religioso, sul rapporto tra esperienza di evidenza e linguaggio¹³ – che possono essere di aiuto per trovare la maniera più adeguata a trasmettere autenticamente e in modo credibile l'esperienza di Dio.

L'analisi di HUBER punta a vedere se e come le caratteristiche del linguaggio profano valgano anche per il linguaggio religioso e giunge ad affermare che il linguaggio religioso non differisce da quasi nessun punto di vista da quello profano: né riguardo alla sua grammatica, né riguardo al suo vocabolario,

¹² HUIZING, K., *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*, Kreuz, Stuttgart 2000, 128.

¹³ Vedi HUBER, CARLO, *Analisi del linguaggio cristiano*, Appunti per l'uso degli studenti, Roma 1991-1992.

e neanche riguardo alla varietà stilistica – l'unico motivo che rende religioso il linguaggio profano è il ruolo, la posizione centrale della parola "Dio" (e che tutto il resto ha il suo significato in base al rapporto con questa parola). In una riflessione successiva poi, HUBER analizza quale strada porta dall'esperienza – attraverso il simbolo – al linguaggio: il simbolo diventa portatore di una verità universale vissuta e derivata da una esperienza concreta individuale (come per esempio la sete momentanea in un deserto può diventare il simbolo di tutta la fragilità dell'essere umano), quando poi si cerca di dare a questa verità universale una espressione concettuale e linguistica, essa viene condensata per così dire necessariamente in una parola o concetto chiave (per esempio nell'espressione "il senso della mia vita") che così diventa il centro di tutto l'orizzonte di pensiero. Il ruolo centrale di questo concetto chiave che determina tutto il resto nel linguaggio, non per caso rassomiglia tanto al ruolo della parola "Dio" nel linguaggio religioso: contro la critica agnostica può essere questo la prova che dietro le parole (il soggetto e il predicato) del linguaggio religioso c'è un contenuto reale, vero, afferrabile anche empiricamente. Per il mediatore dell'esperienza religiosa, dell'evidenza vissuta nell'incontro con Dio ne deriva l'avvertenza, la morale che: avrà una chance fondata di essere capito e accolto quanto vuole trasmettere se sarà disposto e capace di orientarsi, di adeguarsi a quelle dinamiche e leggi del linguaggio.

Dr. József Válóczy, PhD.

József Válóczy sa narodil v Budapešti v roku 1965. Štúdium filozofie a teológie absolvoval v Budapešti a v Ríme, na Pontificia Universitas Gregoriana. Tu napísal aj svoju prvú licenciátnu prácu o vzťahu viery a rozumu v diele Simone Weil a neskôr druhú v Budapešti o ekleziologickej vízii Waltera Kaspera. Jeho dizertačná práca, obhájená na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity Petra Pazmányho, hovorí o postmodernom myslení a jeho vplyvu na identitu a kresťanskú teológiu.

V roku 1992 sa stal kňazom arcidiecézy Esztergom-Budapešť. Od roku 1994 vyučuje filozofiu na teologickom inštitúte v Esztergome a od roku 2006 aj v Szegede. Pravidelne prednáša aj na teologickej fakulte v Budapešti.

Andrej KRIVDA

Aktívna účasť na liturgii (*participatio actuosa*) a jej význam v 20. storočí**Abstract**

Active participation (*participatio actuosa*) is the keyword of the liturgical movement in the 20th century. The term is used for the first time by Pope Pius X in his Motu Proprio *Tra le sollecitudini* (1903). The question remains what is to be understood by this term. In the following study, we would like to answer the question of how Pope Pius X understood the term in question. We also want to analyze the meaning and content of active participation as it was understood by those involved in the first phase of the liturgical movement (Lambert Beauduin, Maurice Festugière). An important element of the liturgical movement of the 20th century represents the liturgical reform of Pope Pius XII. We analyze his encyclical letter *Mediator Dei et hominum* (1947) and his understanding of the active participation of the faithful in the liturgy. The Second Vatican Council completed the liturgical movement and its Constitution on Sacred Liturgy is the key to the modern understanding of active participation. In the final section of the article we make a brief overview of postconciliar documents. Excursion concludes with a brief introduction to the view of Pope Benedict XVI on this question. In our study, we will be able to follow the development of understanding of active participation from external and formal involvement in the liturgy to participation in Christ's paschal mystery, which means internalization of active participation.

Keywords: sacred liturgy, liturgical movement, liturgical reform, active participation

Úvod

Aktívna účasť je výraz, ktorý automaticky odkazuje na liturgický kontext a zdá sa byť heslom liturgickej reformy a pastorácie v období po Druhom vatikánskom koncile. Schopnosť človeka participovať na Božom živote a tiež spôsob, akým má na ňom účasť, sa ukazuje viac ako problém teologický a nie liturgicko – pastorálny. Liturgia, ktorá je srdcom Cirkvi, v sebe odráža život a vieru samotnej Cirkvi. Znovuobjavenie aktívnej účasti v jej liturgickom chápaní je preto veľmi dôležitým momentom. Téma aktívnej účasti sa dostáva do popredia spoločne so začiatkami liturgického hnutia v rokoch 1909-1914. V dielach jednotlivých predstaviteľov táto téma dominuje a dostáva asketický

rozmer. Aktívna účasť na liturgii je prameňom duchovného života. V našej štúdii analyzujeme, ako chápalo liturgické hnutie vo svojich začiatkoch aktívnu účasť, aký význam mala neskôr, počas liturgickej reformy Pia XII., aké miesto jej prisudzuje Druhý vatikánsky koncil a čo o nej hovoria niektoré dokumenty vydané po Druhom vatikánskom koncile. Chceme tak objasniť, čo znamená aktívne sa zúčastniť na liturgii a čo je vlastne obsahom tohto pojmu, ktorý bol v 20. storočí kľúčom liturgického hnutia a liturgickej reformy.

Pius X. a prvá etapa liturgického hnutia

Niet pochýb o tom, že pokiaľ ide o otázku aktívnej účasti na liturgii, dôležitým východiskovým bodom je *Motu proprio Tra le sollecitudini* (22.11.1903) pápeža Pia X. Tento dokument je venovaný hudbe a spevu v liturgii. Práve tu po prvýkrát nachádzame výraz „aktívna účasť“: „Vskutku našou najživšou túžbou je, aby opravdivý kresťanský duch opäť prekvital každým spôsobom a aby sa zachoval v každom veriacom, preto je na prvom mieste potrebné postarať sa o posvätnosť a nádheru chrámu, kde sa kresťania stretávajú, aby načerpali ducha z jeho prvého a nepostrádateľného prameňa, ktorým je aktívna účasť na najsvätejších tajomstvách a na verejnej a slávnostnej modlitbe Cirkvi.“¹

Pápežovi teda záleží na zachovaní kresťanského ducha u veriacich, pričom poukazuje na prameň, z ktorého pochádza tento kresťanský duch – aktívna účasť na liturgii. Tento výraz sa v dokumente nachádza iba raz a je preto ťažké presne určiť jeho význam. Otázka aktívnej účasti ostala pri uplatňovaní *Motu proprio* do istej miery druhotnou, pričom ostatné body a nariadenia sa uvádzali do života s náležitou zodpovednosťou. Tejto zmienke o aktívnej účasti predchádzal pastiersky list, ktorý Pius X., ešte ako benátsky patriarcha, adresoval svojej diecéze v roku 1895. Medzi oboma dokumentmi je jasné prepojenie. *Motu proprio* preberá celé pasáže z tohto listu. Pastiersky list ale nespomína výraz „aktívna účasť“, čiže v tej dobe to ešte nebol ustálený výraz a nebol jasný jeho obsah.² Len pre zaujímavosť treba uviesť, že v latinskom

¹ BRAGA, C. – A. BUGNINI (ed.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1963)*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2000, č. 34, s. 14; preklad: ZVARA, P., «Romano Guardini a dielo liturgickej obnovy», *Verba Theologica* č. 2 (2011) 6, poz. 4.

² Porov. MAZZA, E., «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», *La Rivista del clero italiano* 90 (2009) 53.

znení Motu proprio, uverejnenom v *Acta Sanctae Sedis*, sa „partecipazione attiva“ prekladá ako „participatio“, bez doplňujúceho adjektíva.³

Pre Pia X. táto aktívna účasť znamená podľa všetkého len vonkajšiu účasť, čiže nebyť pasívnym počas liturgického slávenia. V bode 3 svojho Motu proprio pápež objasňuje, že cieľom jeho reformy je, aby sa veriaci zapájali do gregoriánskeho spevu a boli tak viac aktívnejší na slávení.⁴ Aktívna účasť sa teda dosahuje najmä spevom, konkrétne gregoriánskym spevom a samozrejme v latinskom jazyku. Tento pápežský dokument mal veľkú odozvu, i keď sa v ňom otázka aktívnej účasti na liturgii znižuje na otázku spoločného recitovania modlitieb alebo spoločného spevu zo strany celého zhromaždenia. Aktívna účasť sa považuje za technickú záležitosť bez teologického obsahu.

Napriek tomu, vydanie Motu proprio *Tra le sollecitudini* bolo veľkým impulzom pre prvé obdobie liturgického hnutia. Jeho predstavitelia pripravovali cestu pre plnohodnotnú reflexiu liturgického slávenia Cirkvi, a to nielen v rovine historicko - teologickej, ale aj v problematike vzťahu kresťanskej spirituality a posvätnéj liturgie. Otázka aktívnej účasti tak dostáva hlbší teologický rozmer.⁵ Za začiatok prvého obdobia liturgického hnutia môžeme považovať konanie Kongresu katolíckych robotníkov (*Congrès national des oeuvres catholiques*) v Malines, v Belgicku, 23. - 26. septembra 1909. Tu vystúpila do popredia významná osobnosť liturgického hnutia, dom Lambert Beauduin, ktorý na kongrese vystúpil s prednáškou „Opravdivá modlitba Cirkvi“.⁶ Tento moment preto môžeme pokladať za akýsi oficiálny, hoci nie úplný, začiatok liturgického hnutia, ktoré takto vystúpilo akoby z podzemia, prestalo byť len skrytým prúdom a stalo sa viac viditeľné v katolíckom svete.⁷

Pokračovaním tohto prvého impulzu vo forme vystúpenia dom Beauduina boli liturgické týždne organizované opátstvom Mont-César, ktoré sa konali v rokoch

³ Porov. PIUS X., Apoštolský list motu proprio *Tra le sollecitudini*, 22. november 1903, in *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 331.

⁴ Porov. PIUS X., *Tra le sollecitudini*, in *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-1904) 333.

⁵ Porov. ZVARA, P., «Romano Guardini a dielo liturgickej obnovy», *Verba Theologica* č. 2 (2011) 7.

⁶ Podstatnou myšlienkou jeho prednášky bolo, že hlavnou modlitebnou knihou katolíka má byť Rímsky misál. Prednášku predniesol 23. septembra 1909.

⁷ Porov. NEUNHEUSER, B., «Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici», in S. Marsili (ed.), *Anamnesis. I. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova - Milano 1974, 21.

1910-1914. Prvá svetová vojna prerušila tieto sľubné začiatky a jej vypuknutím môžeme tiež ohraničiť prvé obdobie liturgického hnutia.⁸

Liturgické hnutie sa prezentovalo ako duchovná obnova, v ktorej hlavnú úlohu zohrávala práve liturgia. Eucharistia totiž už viac nebola modlitbou kresťanskej komunity a stala sa výlučnou úlohou klerikov. Veriaci sa na nej priamo nezúčastňovali. Mohli sa zúčastniť len zďiaľky tak, že sa v rovnakom čase venovali osobitným pobožnostiam. Prijímanie bolo súkromnou zbožnosťou a nebolo nijakým spôsobom spojené s omšou. Druhým aspektom, ktorý charakterizuje liturgické hnutie, je návrat k prameňom, ale s neustálym poukazovaním na fakt, že prvotným prameňom je slávenie svätých tajomstiev.⁹ Prvé obdobie liturgického hnutia je charakteristické bohatou literárnou produkciou vysokej kvality. Osobitný záujem sa prejavil pri vydávaní liturgických prekladov a komentárov k liturgickým textom. Za najpodstatnejšie diela tohto prvého obdobia môžeme považovať *La piété de l'Église, principes et faits* (1914) od dom Lamberta Beauduina a *La liturgie catholique* (1913) od dom Mauricea Festugièra. Týchto dvoch autorov vyberáme ako reprezentantov začiatkov liturgického hnutia a analyzujeme ich dielo a predkladané myšlienky z pohľadu vnímania aktívnej účasti na liturgii.

Dom Lambert Beauduin vo svojom diele *La piété de l'Église, principes et faits* predstavuje potrebu návratu veriacich k liturgii. Liturgia by mala byť hlavným a autentickým prostriedkom kresťanskej spirituality. Pre dosiahnutie tohto cieľa, teda, aby veriaci mohli práve v liturgii ako zdroji zbožnosti nájsť prostriedky na rozvíjanie opravdivej spirituality kresťana, navrhuje Beauduin dať ľuďom misál, ktorý bol nahradený rôznymi príručkami a modlitebnými knihami, vzdialenými od ducha liturgie, aby tak mohli rozumieť a zamilovať si sväté tajomstvá, ktoré sa slávia na oltári. Celým týmto dielom sa tiahne myšlienka aktívnej účasti na liturgii, ktorej inšpiráciou bolo bezpochyby Motu proprio Pia X. V druhej kapitole Beauduin konštatuje, že aktívna účasť na liturgii má v kresťanskom živote najvyššiu dôležitosť. Kvôli neznalosti veriacich je potrebné ich vzdelávanie, aby rozumeli, čo Cirkev robí prostredníctvom posvätných obradov. Nie je to otázka ceremónií, kresťanský ľud tým, že stratil zmysel liturgického slávenia, stratil tiež zmysel pre

⁸ Porov. PARATI, A., *Pionieri del movimento liturgico. Cenni storici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 85-86.

⁹ Porov. FLORES, J.J., «La partecipazione liturgica punto di partenza del movimento liturgico», in A. Montan – M. Sodi (ed.), *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 232.

posvätnosť, pre dogmu, pre spoločenstvo svätých. Následky tejto situácie opisuje Beauduin v tretej kapitole. Ide o individualizmus, zanechanie modlitby, narušenú zbožnosť, ducha sekularizmu. Po tom, čo vo štvrtej kapitole predstavuje výhody a prínos opravdivej liturgickej zbožnosti, opisuje v piatej kapitole predstaviteľov liturgického hnutia, medzi ktorých zahŕňa aj pápeža Pia X. Hlavným princípom obnovy je zabezpečenie aktívnej účasti kresťanského ľudu na svätej obeti omše a porozumenie liturgickým obradom a textom. Ďalšie navrhované prostriedky sú odvodené od tohto princípu: dôležitosť spievanej omše v nedeľu, návrat k spevu vešpier a kompletória, poučenie veriacich o sviatostiach, ktoré prijímajú. V ďalšej časti diela sa venuje vzťahu medzi liturgiou a askézou, liturgiou a modlitbou, liturgiou a dogmou.¹⁰

Dom Lambert Beauduin dal týmto dielom z roku 1914 liturgickému hnutiu silný teologický základ. Jeho dielo sa označuje ako *magna charta* liturgického hnutia. Motiváciou pre neho bola iste výzva Pia X., ale dokázal dať aktívnej účasti na liturgii aj hlbší – teologický rozmer a prepája ju aj s otázkou kresťanskej spirituality. V aktívnej účasti na liturgických sláveniach videl nevyhnutný prvok na prekonanie sociálnej a náboženskej krízy vtedajšej doby.¹¹

To, čo Beauduin uskutočnil na úrovni liturgicko – pastorálnej, Maurice Festugiére sa snažil uskutočniť na úrovni čisto vedeckej. Jeho základné dielo, *La liturgie catholique* (1913), malo za úlohu odpovedať na otázku povahy liturgickej modlitby a liturgických funkcií, ich dôležitosti a psychologických účinkov na zhromaždenie. V diele vysvetľuje, ako je liturgia zároveň prameňom a príčinou kresťanského života a nielen akýsi súhrn ceremónií a rubriík. Festugiére je však filozof, nedíva sa na problematiku z liturgicko – pastorálneho hľadiska, čo vidno na niektorých jeho prekvapujúcich pohľadoch a záveroch. Definuje liturgiu ako vonkajší výraz vnútorného obsahu. Jeho myšlienky sú však práve preto zaujímavé, lebo sa na otázku liturgie díva z iného, možno nezvyčajného, uhlu pohľadu. V článkoch, uverejnených v *Revue Thomiste* v rokoch 1913-1914 oceňuje vyjadrenie Pia X. v *Motu proprio*, v ktorom pápež predstavuje liturgiu ako prameň duchovného života. Jeho názory vyvolali ostrú diskusiu. Zvlášť mu oponoval Jean Joseph Navatel zo Spoločnosti Ježišovej, pre ktorého liturgia bola len vnímateľnou a dekoratívnou časťou kresťanského kultu a nepovažoval ju za schopnú prehľbovať duchovný život. Kontroverzia pramenila možno

¹⁰ Porov. FLORES, J.J., «La partecipazione liturgica punto di partenza del movimento liturgico», 233-236.

¹¹ Porov. PARATI, A., *Pionieri del movimento liturgico*, 87-88.

z nepochopenia toho, čo v skutočnosti znamená dať sviatostnému a liturgickému životu väčšiu dôležitosť v duchovnom živote. Navatel to chápal ako odmietnutie ďalších prvkov duchovného života, ako je napr. meditácia. Túto diskusiu ukončil začiatok vojny. Maurice Festugiére upozorňoval, že v liturgii netreba vidieť len materiú na kresťanské vzdelávanie, ale hlavne prameň duchovného života. Zákon modlitby sa teda stáva aj zákonom nášho vnútorného života a nášho konania. Svojím dielom chcel vyplniť medzeru, ktorú videl vo vnímaní asketického aspektu liturgie ako objektu náboženskej skúsenosti. V tomto duchu chápal aj aktívnu účasť, ktorá podľa neho mala slúžiť ako prostriedok na odstránenie rozdelenia medzi liturgiou a duchovným životom.¹²

Na Lamberta Beauduina sa v liturgickom apoštoláte napojilo nemecké benediktínske opátstvo Maria Laach. Odtiaľ sa po prvej svetovej vojne šírilo liturgické hnutie do celého nemecky hovoriaceho sveta. V roku 1914 sa tu pod vplyvom Motu proprio pápeža Pia X. usporiadal vo veľkom týždni pred veľkonočnými sviatkami prvý nemecký liturgický týždeň. Na ňom sa slávila aj dialogizovaná omša s účasťou veriacich.¹³

V období začiatku liturgického hnutia je dominantnou otázkou aktívnej účasti, osobitne vplyvom Motu proprio Pia X. *Tra le sollecitudini*. V liturgickom hnutí otázka účasti získava hlbší teologický význam. Veľkým prínosom je prepojenie liturgie a duchovného života, ktoré naznačil už Pius X. Hoci sa v tomto období ostáva v tejto problematike ešte tak trochu na povrchu (ide skôr o zapojenie do spevu a porozumenie liturgickým textom a obradom), ide o prvý a jasný krok smerom k chápaniu aktívnej účasti v zmysle konštitúcie o posvätnéj liturgii Druhého vatikánskeho koncilu *Sacrosanctum concilium*.

Liturgická reforma Pia XII.

Pokračujúce liturgické hnutie vytvorilo živnú pôdu pre liturgickú reformu Pia XII. Tento pápež okrem reformy veľkonočnej vigílie (1951) a Veľkého týždňa (1955) vydal aj nové normy o eucharistickom pôste (1943), povolenie sláviť večerné omše (1946), nechal pripraviť nový preklad žaltára a uviedol ho do breviára (1945-1946), následne povolil používanie dvojazyčných rituálov

¹² Porov. FLORES, J.J., «La partecipazione liturgica punto di partenza del movimento liturgico», 237-241.

¹³ Porov. RAGAN, G., *Liturgické hnutie na Slovensku*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Košice 2001, 35.

a používanie národného jazyka pri vysluhovaní sviatostí pre niektoré krajiny (1948).¹⁴

Významnou v jeho reforme bola encyklika *Mediator Dei et hominum*¹⁵ (20. november 1947), ktorá je opravdivým všeobecným dokumentom o liturgii. Pokiaľ ide o tému aktívnej účasti, zastáva táto encyklika ťažko definovateľnú pozíciu. Na jednej strane cituje *Tra le sollecitudini* bez akýchkoľvek zmien, na strane druhej upozorňuje, že kult obsahuje aspekt slávenia (obrad) a vnútorný aspekt, ktorý spočíva vo vnútornej svätosti človeka. Encyklika neprináša riešenie problematiky, hoci ju posúva dopredu. Obmedzuje sa na konštatovanie o existencii týchto dvoch skutočností bez ozrejmenia vzťahu medzi nimi. Na inom mieste encyklika upozorňuje na nebezpečenstvo preceňovania vonkajších elementov, zvlášť pokiaľ ide o hudbu a spev v liturgii. Je potrebné upozorniť ešte na dva momenty. Encyklika veľmi zdôrazňuje skutočnosť, že veriaci nie sú len vonkajší pozorovatelia na liturgickom slávení, oni sú jeho súčasťou. V tomto tvrdení vidno pôvod výzvy, aby veriaci participovali na eucharistickej obete.¹⁶ Táto účasť sa interpretuje ako obetovanie seba samých Bohu: „Všetci veriaci nech považujú za svoju hlavnú povinnosť a najvyššiu česť zúčastniť sa eucharistickej obety nie prítomnosťou pasívnou, nedbalou a roztržitou, ale s takým úsilím a zápalom, aby sa dostali do intímneho kontaktu s Najvyšším Veľkňazom, ..., a tak konali obeť s ním a skrze neho a aj seba samých obetovali spolu s ním.“¹⁷

Encyklika ďalej upresňuje presný moment, v ktorom dochádza v omšovom kánone k obete, a to po konsekračných slovách vyjadrením: „hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam“. Pius XII. tiež presne vysvetľuje, čo znamená „obeta“. Po konsekračných slovách je Kristus prítomný na oltári ako obeť, ktorú kňaz predstavuje Bohu Otcovi ako obeť na slávu Najsvätejšej Trojice a pre dobro všetkých duší. Na tejto obete majú veriaci účasť im vlastným spôsobom na základe krstu a včlenenia do mystického tela Krista Kňaza.¹⁸

¹⁴ Porov. PALOMBELLA, M., *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2002, 24-25.

¹⁵ PIUS XII., Encyklika *Mediator Dei et hominum*, 20. november 1947, in *Acta Apostolicae Sedis* 39 (1947) 521-595.

¹⁶ Porov. MAZZA, E., «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», 53-54.

¹⁷ PIUS XII., Encyklika *Mediator Dei et hominum*, č. 80.

¹⁸ Porov. PIUS XII., Encyklika *Mediator Dei et hominum*, č. 87-88, 92.

Aktívna účasť veriacich na liturgii sa môže odohrávať rôznymi spôsobmi: „veriaci prítomní na posvätných obradoch zjednocujú svoje modlitby s modlitbami kňaza; inokedy, čo sa dialo častejšie v dávnych dobách, prinášajú oltárnemu služobníkovi chlieb a víno, aby sa stali telom a krvou Krista; a napokon prostredníctvom svojich milodarov nechávajú kňaza obetovať božskú obeť na ich úmysly.“¹⁹

Aktívna účasť spočíva podľa encykliky *Mediator Dei et hominum* v účasti na božskej obete konanej kňazom. Všetky rituálne prvky sa majú sústrediť na tento moment. Najdôležitejšiu úlohu má spev a dialogický spôsob slávenia Eucharistie. Treba ale poznamenať, že tento dokument nevidí rozdiel medzi „byť prítomný“ a „byť účastný“. Teologický koncept aktívnej účasti, ako ho poznáme dnes, sa zrodí až následne. Aktívna účasť znamená len snažiť sa viac zapojiť do Eucharistie slávanej kňazom. Pokiaľ ide o účasť na obete, úkony kňaza sú jasne odlišené od úkonov veriacich. Tie sú paralelné s úkonmi kňaza, oba sú súčasťou slávenia, ale sú od seba odlišné. Chýba tu hlavne prvok hierarchicky usporiadaného zhromaždenia, čiže Cirkvi, ako podmetu slávenia. Preto sa odlišujú úkony kňaza a veriacich. Kňaz slávi liturgiu a veriaci sú účastní na úkonoch kňaza.²⁰

Posvätná kongregácia obradov vydala v roku 1958 Inštrukciu o posvätnéj hudbe a posvätnéj liturgii²¹, ktorá tiež pojednáva o aktívnej účasti na liturgii. Nachádzame tu výzvu, aby veriaci neboli iba tichými divákmi, ale aby mali na nej podiel takou formou účasti, ktorú si vyžaduje sväté tajomstvo.²² Novým prvkom je, že aktívna účasť sa vyžaduje na základe dôležitosti a veľkosti sláveného tajomstva. Samotná povaha omše si vyžaduje, aby všetci prítomní boli na nej účastní im vlastným spôsobom. Účasť má byť v prvom rade vnútorná. Stáva sa plnšou vtedy, keď sa vnútorná účasť prejavuje aj vonkajšími úkonmi, gestami, recitovaním modlitieb a spevom. Napokon, účasť je kompletná, keď je aj sviatostná, teda sa završuje eucharistickým prijímaním. Účasť sa nemôže dosiahnuť bez adekvátnej formácie a poukazuje na katechézu i na samotnú homíliu počas omše.²³

¹⁹ PIUS XII., Encyklika *Mediator Dei et hominum*, č. 90.

²⁰ Porov. MAZZA, E., «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», 55.

²¹ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia ad mentem litterarum encyclicarum Pii Papae XII «Musicae sacrae disciplina» et «Mediator Dei»*, in *Acta Apostolicae Sedis* 50 (1958) 630-663.

²² Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia*, č. 28.

²³ Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia*, č. 22-23.

Inštrukcia pokračuje rubrikálnymi spresneniami. Opisuje tiež rôzne stupne účasti. V spievanej omši sú tri: prvý spočíva v liturgických odpovediach, druhý v speve častí ordinária zo strany veriacich (napr. Gloria, Krédo), tretí a najvyšší je, keď spievajú aj časti omšového propria (napr. introit, graduál). Z oboch predstavených dokumentov vyplýva, že za pontifikátu pápeža Pia XII. bola téma účasti veriacich na liturgii podstatnou otázkou. Všetky tieto normy neskôr preberá, alebo sa na ne odvoláva, *Codex rubricarum* Jána XXIII. z roku 1960.²⁴ Táto zmena rubriek priniesla ešte pred Druhým vatikánskym koncilom niekoľko zmien. Liturgickej účasti sa dotýka nariadenie, podľa ktorého texty omše si nemá celebrant čítať sám pre seba potichu, ak ich prednáša niekto druhý, ale má ich počúvať.²⁵

Druhý vatikánsky koncil a konštitúcia o posvätnéj liturgii

Prípravná schéma konštitúcie Druhého vatikánskeho koncilu o posvätnéj liturgii obsahovala v časti, kde sa vysvetľovali teologické princípy, krátku zmienku o aktívnej účasti v bodoch 9 a 14. Odvolávala sa pri tom na predchádzajúce magisteriálne vyjadrenia, ako sú encyklika *Mediator Dei*, príhovor Pia XII. v Assisi, *Motu proprio Tra le sollecitudini*, ale aj Inštrukcia z roku 1958.²⁶

Téma aktívnej účasti sa samozrejme odrazila aj v koncilovej diskusii. Kardinál Francis Spellman z New Yorku varoval pred zovšeobecnením a pred čisto vonkajšou účasťou, ktorá by bola iba zdánlivo klaňaním sa v duchu a pravde.²⁷ Arcibiskup z Mníchova, Julius Dopfner, upozorňoval, že duchovný život závisí hlavne od plodnej a živej účasti na liturgii. Predostrel tiež požiadavku, aby sa povolil národný jazyk hlavne tam, kde by si to vyžadovalo dobro duší alebo aktívna účasť ľudu.²⁸

Na piatom generálnom zasadaní, 23. októbra 1962, kardinál Ritter, arcibiskup zo Saint Louis, upriamil pozornosť na skutočnosť, že úlohou liturgie je podnecovať, živiť a podporovať vo veriacich zbožnosť a vnútorný kult.²⁹

²⁴ Porov. MAZZA, E., «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», 56-57.

²⁵ Porov. CABAN, P., *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2010, 138.

²⁶ Porov. SKERIS, R. A., «Participatio actuosa in theological and musical perspective», *Sacred Music* 117 (1990) 16.

²⁷ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, Typis polyglottis vaticanis, Civitate Vaticana 1970, Vol. I, pars 1, 316.

²⁸ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, I/1, 320.

²⁹ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, I/1, 351-352.

Biskup z Limoges, Louis Rastouil, opísal teologický základ aktívnej účasti, za ktorý považoval Kristovo kňazstvo.³⁰ Výsledkom diskusie bolo, aby sa k textu v bode 14 pridalo vyjadrenie „*vi baptismatis*“, aby bol tak jasný sakramentálny základ liturgickej účasti.³¹

Z diskusie ďalej vyplynulo, že aktívna účasť sa nemôže zamieňať s koncelebráciou v úzkom slova zmysle, kvôli sakramentálnemu odlíšeniu posvätných služobníkov. Každý účastník liturgie sa má do nej zapájať takou formou a spôsobom, ako to vyplýva z jeho úlohy a postavenia, povahy obradov a liturgických predpisov. Veriaci pri slávení omše spoločne s Kristom oslavujú Boha Otca takým spôsobom, že ich oslava Boha sa zjednocuje s oslavou Otca samotným Kristom, a tak prinášajú vlastnú duchovnú obeť seba samých Bohu.³²

Na desiatom generálnom zasadaní, 30. októbra 1962, vystúpil kardinál Agostino Bea so žiadosťou upraviť znenie článku 48 tak, aby bolo jasne vyjadrené, že účasť veriacich sa netýka len rítov a modlitieb, ale aj samotného tajomstva viery.³³ Kardinál Bea teda žiadal, aby bolo evidentnejšie, že účasť sa týka samotného obsahu liturgie a nielen vonkajších skutočností, ktorými sú obrady a modlitby. Jeho poznámka bola prípravnou komisiou prijatá a vo finálnom texte sa jasne stanovilo, že obrady a modlitby sú vyjadrením samotného sláveného tajomstva. To znamená, že objektom účasti a porozumenia nie sú viac liturgické texty a obrady, ale tajomstvo viery. Obrady a texty nám pomáhajú porozumieť tomuto tajomstvu.³⁴

Konštitúcia o posvätnej liturgii, prijatá 4. decembra 1963³⁵, keď hovorí o aktívnej účasti, vždy pridáva aj ďalšie atribúty ako sú vedomá, zbožná a plná účasť. Rozlišuje sa účasť vnútorná a vonkajšia: „Duchovní pastieri sa majú horlivo a trpezlivo usilovať o liturgickú formáciu a vnútornú i vonkajšiu aktívnu účasť veriacich, primeranú ich veku, povolaniu, spôsobu života a stupňu náboženskej vyspelosti.“³⁶ Medzi prvky vonkajšej účasti patria aklamácie, odpovede, spev žalmov, antifón, piesní, ako aj úkony, čiže gestá

³⁰ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, I/1, 648.

³¹ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, I/4, 213.

³² Porov. SKERIS, R. A., «Participatio actuosa in theological and musical perspective», 18.

³³ Porov. *Acta synodalia Concilii Vaticani II*, I/2, 22.

³⁴ Porov. MAZZA, E., «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», 59.

³⁵ DRUHÝ Vatikánsky koncil, Konštitúcia o posvätnej liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 4. december 1963, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 97-134; slovenský preklad in *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2008, 161-201. (ďalej SC)

³⁶ SC 19.

a držanie tela.³⁷ Je prekvapujúce, že v tomto zozname nenachádzame zmienku o jednom úkone, ktorý je veľmi dôležitý, a to o prijímaní Eucharistie. Na inom mieste však konštitúcia jasne hovorí: „Veľmi sa odporúča dokonalejšia účasť na svätej omši, ktorá spočíva v tom, že po kňazovom prijímaní aj veriaci prijímajú Pánovo telo z tej istej obety.“³⁸ Vonkajšia a vnútorná účasť nie sú od seba oddelené, ale sú vzájomne prepojené: „Aby sa dosiahla táto plná účinnosť, musia veriaci pristupovať k posvätnéj liturgii so správne disponovaným duchom, zosúladiť svoju myseľ s tým, čo hovoria, a spolupracovať s Božou milosťou, aby ju neprijímali nadarmo.“³⁹ Z tohto všetkého vyplýva, že aktívna účasť je cieľom samotnej pastoračnej činnosti kňazov, lebo slávenie Eucharistie, ktorého zavŕšením je prijímanie, je vrcholom pastorácie: „Liturgia je vrcholom, ku ktorému smeruje činnosť Cirkvi, a zároveň prameňom, z ktorého prúdi všetka jej sila. Ved' apoštolské práce si kladú za cieľ, aby sa všetci, ktorí sa vierou a krstom stali Božími deťmi, zhromažďovali v Cirkvi a chválili Boha, mali účasť na obete a požívali Pánovu večeru. A zase sama liturgia pobáda veriacich, aby sa nasýtení veľkonočnými sviatosťami zjednocovali v láske a žiada, aby dôsledne plnili to, čo s vierou prijali.“⁴⁰ A napokon konštitúcia stanovuje, že aktívna účasť nie je len akousi možnosťou, ale nevyhnutnosťou, ktorá vyplýva zo samotnej podstaty liturgie: „Matka Cirkiev si veľmi želá, aby všetci veriaci boli vedení k plnej, uvedomelej a aktívnej účasti na liturgických sláveniach, ktorú si vyžaduje sama povaha liturgie a ktorá je pre kresťanský ľud, «vyvolený rod, kráľovské kňazstvo, svätý národ, ľud určený na vlastníctvo» (1 Pt 2, 9; porov. 2, 4 - 5), na základe krstu právom a povinnosťou.“⁴¹

Prínosom konštitúcie *Sacrosanctum Concilium* je, že „prekonáva jednoduchú esteticko – formálnu a právnickú víziu liturgie. Úkony v liturgii sa stávajú posvätnou činnosťou usmernenou vonkajšími predpismi garantujúcimi ich platnosť. Dochádza k teologickému chápaniu liturgie založenému na dejinách spásy vykonaných samým Kristom a uskutočnených v Cirkvi cez posvätné znamenia.“⁴²

³⁷ Porov. SC 30.

³⁸ SC 55.

³⁹ SC 11.

⁴⁰ SC 10.

⁴¹ SC 14.

⁴² VELBACKÝ, J., «Obnova liturgickej hudby vo svetle konštitúcie *Sacrosanctum Concilium*», in J. JURKO – D. MACÁK (ed.), *Aplikácia Liturgických reforiem II. vatikánskeho koncilu na východnom Slovensku*, Vydavateľstvo Michala Vaška, Košice 2007, 104.

Aktívna účasť na liturgii po Druhom vatikánskom koncile

Krátko po prijatí konštitúcie *Sacrosanctum concilium* (4. decembra 1963) vydáva pápež Pavol VI. Motu proprio *Sacram Liturgiam* (25. januára 1964), kde v úvode vyzýva biskupov, aby zabezpečili primeranú formáciu všetkých veriacich, ktorá by zabezpečila ich porozumenie liturgickým obradom a mohli tak mať na nich účasť čo najzbožnejším spôsobom.⁴³

Pápež Pavol VI. nevynechal žiadnu možnosť, aby kňazom i veriacom laikom predstavil víziu a zmysel koncilovej liturgickej reformy. V mnohých príhovoroch a homíliách upozorňoval na to, že pastieri sa majú snažiť zasiahnuť srdcia veriacich prostredníctvom liturgie, a tak v nich roznieť oheň lásky k Bohu a blížnemu. Zmyslom liturgickej reformy je podľa neho umožniť veriacom, aby sa priblížili viac k modlitbe Cirkvi, aby sa tak z divákov stali aktívni účastníci. Koncil jasne stanovuje, že majú rozumieť tomu, čo kňaz hovorí a koná v liturgii, aby nie len pasívne sledovali omšu, ale aby sa ako komunita Božieho ľudu zjednotili okolo celebranta. Myšlienky Pavla VI. sú jasné: účasť veriacich má byť vnútorná i vonkajšia, má prameniť z osobnej viery a poznania a privádzať k hlbšiemu životu viery a svätosti.⁴⁴

Inštrukcia o hudbe v posvätnnej liturgii *Musicam Sacram*⁴⁵ (5. marca 1967) ponúka akési zhrnutie k tejto téme: „Veriaci plnia svoju liturgickú úlohu, keď majú na nej plnú, vedomú a aktívnu účasť. ... Táto účasť a) má byť v prvom rade vnútorná, ňou naozaj veriaci svoju myseľ prispôsobujú tomu, čo vyslovujú alebo počúvajú, a tak spolupracujú s nebeskou milosťou; b) má byť však aj vonkajšia, to značí, že vnútorná účasť sa má prejavovať navonok gestami, držaním tela, zvolaniami, odpoveďami a spevom.“⁴⁶

V inštrukcii *Tres Abhinc Annos* (4. mája 1967) prefekt Posvätnnej kongregácie obradov i predseda Rady na uskutočňovanie konštitúcie o posvätnnej liturgii konštatujú, že správy biskupov z celého sveta potvrdzujú, že účasť veriacich na liturgii, zvlášť na svätej omši, sa viac zintenzívnila, prehĺbila a je plňšia aj

⁴³ Porov. PAVOL VI., Apoštolský list motu proprio *Sacram Liturgiam*, 25. január 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 140.

⁴⁴ Porov. STRAVINSKAS, P., *Participation in the Current Magisterium*, Centre International des Études Liturgiques, Paris 2003, 5, dostupné na internete:

<http://www.execulink.com/~dtribe/blog/Participation%20in%20the%20Current%20Magisterium.pdf>

⁴⁵ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, Inštrukcia o hudbe v posvätnnej liturgii *Musicam Sacram*, 5. marec 1967, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 300-320.

⁴⁶ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, Inštrukcia *Musicam Sacram*, č. 15, in *Liturgia* 2 (1992) 114-115.

aktívnejšia.⁴⁷ Napriek tomuto pozitívnemu konštatovaniu Inštrukcia o úcte eucharistického tajomstva *Eucharisticum mysterium*⁴⁸ (25. mája 1967) znova upozorňuje: „Účasť veriacich na Eucharistii spočíva v tomto: pripomínajú si umučenie, zmŕtvychvstanie a oslávenie Pána a vzdávajú Bohu vdľaky, prinášajú nepoškvrnenú obeť, a to nie len rukami kňaza, ale aj spolu s ním a prijímaním Pánovho tela sa uskutočňuje ich spoločenstvo s Bohom i medzi sebou, k čomu má vlastne účasť na obete svätej omše viesť. ... Toto všetko treba veriacim vysvetliť, tak, aby sa aktívne zúčastňovali na svätej omši srdcom aj vonkajšími úkonmi, a to podľa zásad stanovených v Konštitúcii o posvätnnej liturgii.“⁴⁹

Direktórium pre omše za účasti detí⁵⁰ (1. november 1973) upozorňuje, že zásady o aktívnej a vedomej účasti sa majú vo zvýšenej miere dodržiavať pri omšiach s deťmi. „Pri tomto všetkom však treba mať pred očami najmä to, že všetky vonkajšie úkony by boli bez ovocia, ba boli by priam škodlivé, keby nenapomáhali vnútornú účasť detí na slávení. A preto aj v omši s deťmi má veľký význam posvätné ticho. Treba veľmi starostlivo dbať na to, aby deti nezabudli, že všetky formy účasti vyvrchoľujú v eucharistickom prijímaní, v ktorom prijímajú Telo a Krv Kristovu ako duchovný pokrm.“⁵¹

Katechizmus katolíckej cirkvi⁵² obohacuje tému účasti, keď hovorí o našej účasti na Kristovom veľkonočnom tajomstve (napr. KKC 618, 654, 668). Katechizmus vnáša túto účasť na tajomstve aj do liturgickej roviny. Osobitne vo sviatosti krstu a Eucharistie máme účasť na Božom živote. Krstom má kresťan účasť na milosti Krista, ktorý je Hlavou svojho tela. Ako „adoptovaný syn“ môže teraz v spojení s jednorodeným Synom nazývať Boha „Otcom“ (porov. KKC 1997). „Veriaci vykonávajú svoje krstné kňazstvo svojou účasťou na poslaní Krista, Kňaza, Proroka a Kráľa, každý podľa vlastného povolania. Sviatosťami krstu

⁴⁷ Porov. POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, Druhá inštrukcia na správne uskutočňovanie konštitúcie o posvätnnej liturgii *Tres abhinc annos*, 4. mája 1967, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 442.

⁴⁸ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, Inštrukcia o úcte eucharistického tajomstva *Eucharisticum mysterium*, 25. máj 1967, in *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 539-573.

⁴⁹ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA OBRADOV, Inštrukcia *Eucharisticum mysterium*, č. 12, in *Liturgia* 3 (1993) 151.

⁵⁰ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU, *Direktórium pre omše za účasti detí*, 1. november 1973, in *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 30-46.

⁵¹ POSVÄTNÁ KONGREGÁCIA PRE BOHOSLUŽBU, *Direktórium pre omše za účasti detí*, č. 22, in *Slávenie svätej omše za účasti detí*, Osveta, Martin 1992, 16.

⁵² *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992; slovenský preklad *Katechizmus katolíckej cirkvi*, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1998. (ďalej v texte KKC)

a birmovania sú veriaci «posvätení na... sväté kňazstvo» (KKC 1546). „Liturgia je aj účasťou na Kristovej modlitbe, ktorou sa Kristus obracia na Otca v Duchu Svätom. Každá kresťanská modlitba nachádza v liturgii svoj prameň a svoj cieľ: Prostredníctvom liturgie sa vnútorný človek zakoreňuje a upevňuje v nesmiernej láske, ktorou nás miluje Otec vo svojom milovanom Synovi“ (KKC 1073). Celá pozornosť sa tu sústreďí viac na vnútornú dispozíciu ako na vonkajšie postoje, gestá a iné úkony. Katechizmus katolíckej cirkvi dáva otázke účasti na liturgii hlboký vnútorný rozmer účasti na Kristovom veľkonočnom tajomstve, ako aj účasti na živote Trojice.

Štátny sekretár, kardinál Angelo Sodano, v liste z 2. augusta 2001 adresovanom účastníkom liturgického týždňa v Taliansku rovnako zdôrazňuje vnútorný rozmer účasti. Podľa neho sa aktívna účasť veriacich začala vnímať redukovane ako vykonávanie akejsi liturgickej služby. Koncil však pozýva veriacich, aby sa zúčastňovali vedome a aktívne na samotnej liturgickej modlitbe tak, že obetujú Bohu obeť chvály a budú sa mu klaňať v duchu a pravde.⁵³

Dva roky neskôr pápež Ján Pavol II. hovorí v encyklike *Ecclesia de Eucharistia* (17. apríl 2003) o troch vážnych prekážkach plnej, vedomej a aktívnej účasti, ktorými sú: zanechanie a deformovanie eucharistickej úcty, nedostatok cirkevného spoločenstva – viditeľného i neviditeľného, stav ťažkého hriechu u zúčastneného veriaceho.⁵⁴ Pápež v encyklike vyzdvihuje hodnotu eucharistického tajomstva a opisuje vzájomný vzťah medzi vnútornou a vonkajšou účasťou. Osobitne sa zameriava na rôzne výstrelky a vybočenia, keď upozorňuje: „Nikto nesmie podceňovať tajomstvo, zverené do našich rúk: je príliš veľké, aby si niekto mohol dovoliť nakladať s ním podľa svojich predstáv, ktoré by nezodpovedali posvätnéj povahe a univerzálnej dimenzii tohto tajomstva.“⁵⁵

Náš exkurz o podstate aktívnej účasti zakončíme myšlienkou kardinála Jozefa Ratzingera (súčasného pápeža Benedikta XVI.). Vo svojom diele *Duch liturgie* píše, ako už v roku 1978 prišiel s názorom, že eucharistickú modlitbu nie je potrebné za každých okolností prednášať celú nahlas: „Nie je vôbec pravda, že plný, neprerušovaný prednes eucharistickej modlitby je podmienkou, aby boli všetci účastní na centrálnom akte eucharistickej slávnosti. Mój návrh znel vtedy takto: po prvé musí liturgická formácia dosiahnuť, aby veriaci poznali zásadný

⁵³ Porov. STRAVINSKAS, P., *Participation in the Current Magisterium*, 11-12.

⁵⁴ Porov. JÁN PAVOL II., Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 17. apríl 2003, č. 10, 35, 37, Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2003.

⁵⁵ JÁN PAVOL II., Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, č. 52.

význam a cieľ kánona. Po druhé: aspoň prvé slová jednotlivých modlitieb by sa mali vyslovovať nahlas, aby slúžili ako východisko, orientácia pre zhromaždené spoločenstvo; aby týmto spôsobom tichá modlitba každého zúčastneného mohla nadobudnúť správny tón, a aby tak každý mohol vniesť svoju osobnú modlitbu do spoločnej a spoločnú zasa do osobnej modlitby. ... Týmto mlčaním sa skutočne všetci navzájom modlia kánon, a to aj v spojení s osobitným poslaním kňazskej služby.“⁵⁶ Kardinál Ratzinger v účasti na tajomstve vidí podstatu aktívnej účasti. Práve tento aspekt tajomstva dáva do popredia. Účasť veriacich na Kristovom tajomstve v liturgii nevyžaduje nevyhnutne, aby všetko videli a počuli. Dôležité je porozumenie tajomstvu, ktoré sa slávi. Prílišná snaha o zrozumiteľnosť liturgie môže z liturgie urobiť čisto ľudské dielo.⁵⁷

Záver

Mali sme možnosť sledovať, ako bola chápaná aktívna účasť veriacich na liturgii od začiatku 20. storočia až po liturgickú reformu Druhého vatikánskeho koncilu. Otázku aktívnej účasti otvoril pápež Pius X. svojim *Motu proprio* v roku 1903. To bol aj moment a inšpirácia pre liturgické hnutie, zvlášť v jeho začiatkoch. Kým Pius X. vidí aktívnu účasť hlavne ako zapojenie sa ľudu do spevu pri liturgii, liturgické hnutie ju začína chápať ako zdroj kresťanskej spirituality a prameň duchovného života. Hoci aktívna účasť dostáva už teologické základy, stále ide len o zapojenie sa do vonkajšej formy liturgie. Istý posun vidieť u Pia XII. v jeho encyklike *Mediator Dei*, kde aktívnu účasť vidí ako účasť na obete omše, ktorá sa osobitne koná v kánone. Od vonkajšieho aspektu sa tak prechádza k tomu vnútornému. Veriaci sú však podľa neho účastní na obete omše tým, že majú účasť na úkonoch kňaza, ktorý obetu koná. Završením diskusie o aktívnej účasti je konštitúcia o posvätnnej liturgii Druhého vatikánskeho koncilu, ktorá potvrdzuje, že aj veriaci na základe krstného kňazstva prinášajú v omši obetu chvály, ktorú obetujú spolu s kňazom. A hoci aktívna účasť má vonkajší i vnútorný moment, po koncile sa akosi viac zdôrazňuje ten vnútorný – účasť na Kristovom veľkonočnom tajomstve. Vnútorné chápanie aktívnej účasti privádza možno do krajnosti Jozef Ratzinger, podľa ktorého pri aktívnej účasti nie je potrebné rozumieť slovám a gestám kňaza, dokonca jeho slová nie je potrebné ani počuť, stačí rozumieť slávenému

⁵⁶ RATZINGER, J., *Duch liturgie*, Dobrá kniha, Trnava 2005, 174-175.

⁵⁷ Porov. RATZINGER, J., *Teologia della liturgia* (Opera omnia 11), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 292.

tajomstvu. V 20. storočí sme teda svedkami zaujímavého posunu od chápania aktívnej účasti len vo vonkajšej rovine k jej radikálne vnútornému chápaniu. Iste je potrebné sa v tomto snažiť o istú rovnováhu. Veľkým momentom a prínosom je však konštatovanie koncilu, že pri aktívnej účasti nejde o účasť na liturgických úkonoch, ani úkonoch kňaza, ale o účasť na Kristovom Tajomstve.

SLLic. Andrej Krivda

Základnú teológiu vyštudoval na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku. Licenciát z posvätnnej liturgie získal na Pápežskom liturgickom inštitúte pri Pápežskom Aténeu sv. Anzelma v Ríme. V súčasnosti je interným doktorandom Katedry praktickej teológie Teologickej fakulty KU.