

<b>EDITORIÁL</b> .....	3
<b>ŠTÚDIE</b>	
<b>Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.</b>	
<i>Tomáš PETRÁČEK</i> .....	5
<b>Peter ako pokorný pastier v učení sv. Augustína</b>	
<i>Juraj PIGULA OSA</i> .....	25
<b>Les sources de la pensée sur le sacerdoce baptismal chez Yves Congar</b>	
<i>Irenej FINTOR O.P.</i> .....	39
<b>Vzťah teológie a liturgie v diele C. Vagagginioho a S. Marsiliho</b>	
<i>Pavol ZVARA</i> .....	50
<b>Kristianizácia neskorej antiky a téma pokánia</b>	
<i>Peter OLEXÁK</i> .....	66
<b>Možnosť bañezianizmu</b>	
<i>Peter VOLEK</i> .....	77
<b>PREKLAD</b>	
<i>Wolfgang KLAUSNITZER / Ján KRUPA, Ježišov obraz v Koráne</i> .....	92
<b>RECENZIE</b>	
<i>AKIMJAK Amatijus, Pastорácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstvá. Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2015, 220 s.</i>	
<i>Katarína Kotradýová</i> .....	105
<i>HABURAJ Tomáš – ZUBKO Peter, Financovanie cirkvi v medzivojnovom období. Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach 1918 – 1938. Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, 200 s. + obrazová príloha 16 s.</i>	
<i>Peter Olexák</i> .....	107

## CONTENTS

<b>EDITORIAL</b> .....	3
<b>STUDIES</b>	
<b>The Second Vatican Council, the Hermeneutics of Continuity and the Pontificate of Pope Benedict</b> <i>Tomáš PETRÁČEK</i> .....	5
<b>Peter as a Humble Shepherd in the Teaching of Saint Augustine</b> <i>Juraj PIGULA OSA</i> .....	25
<b>Yves Congar and his Sources for the Understanding of Baptismal Priesthood</b> <i>Irenej FINTOR O.P.</i> .....	39
<b>Theology and Liturgy in the Works of Vagaggini and Marsili</b> <i>Pavol ZVARA</i> .....	50
<b>Christianization in Late Antiquity and the Theme of Penance</b> <i>Peter OLEXÁK</i> .....	66
<b>Possibility of Bañesianism</b> <i>Peter VOLEK</i> .....	77
<b>TRANSLATION</b>	
Wolfgang KLAUSNITZER / Ján KRUPA, <i>The Portrait of Jesus in the Quran</i> .....	92
<b>REVIEWS</b>	
AKIMJAK Amatijus, <i>Pastorácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstvo</i> . Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2015, 220 s. <i>Katarína Kotradyová</i> .....	105
HABURAJ Tomáš – ZUBKO Peter, <i>Financovanie cirkvi v medzivojnovom období. Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach 1918 – 1938</i> . Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2016, 200 s. + obrazová príloha 16 s. <i>Peter Olexák</i> .....	107

Známa pasáž z tretej kapitoly starozákonnej knihy Kazateľ tvrdí, že v živote človeka je čas na každú aktivitu. Svoj čas má narodiť sa, svoj čas má zomrieť, svoj čas má plakať, svoj čas má smiať sa – takýmto rytmom sa odvíja Kazateľova úvaha o čase. Ideou textu je striedanie opozít, ktoré vyjadrujú obmenu udalostí ľudského života. Popustením uzdy našej fantázii sa Kazateľove slová dajú doplniť o vetu: svoj čas má čítať a svoj čas má opäť čítať. Aj keď mnoho ľudí vníma dlhé jesenné a zimné večery ako čas priam stvorený na nerušené zotrvanie pri dobrej knihe, obdobie letných dovolení môže nadobudnúť podobný charakter. Po zimných večeroch prichádzajú letné, strávené oddychom vďaka voľnému času prázdnin, a pre človeka je to čas čítať. Opäť.

V naznačenom rytme pulzuje aj produkcia teologického časopisu *Verba Teologica*, a tak sa čitateľom na začiatku leta 2016 dostáva do rúk nové číslo, ktoré má skromnú nádej ponúknuť zaujímavé čítanie pre prichádzajúce dovolenkové chvíle. Nasledovné predstavenie pestrosti príspevkov chce navradiť potenciálneho čitateľa na roztvorenie nielen plážového slnečníka, ale aj nového čísla tohto periodika.

Prvý príspevok, z pera dominikánskeho teológa Ireneja Fintora, sprístupňuje čitateľovi predstavu jeho rehoľného spolubrata Congara o krstnom kňazstve a jej formáciu na základe práce s biblickými prameňmi a dielom dvoch veľikánov Augustína a Tomáša Akvinského. Syntézou týchto prameňov prichádza Congar k predstaveniu konkrétnych variácií kňazstva a obety: kňazstvo svätého života, krstné kňazstvo a služobné kňazstvo, s ktorými je spojená Kristova obeta, sakramentálna obeta a obeta vlastného života. Tieto kumulatívne vytvárajú komplexnú obetu Kristovu, uskutočňujúcu sa v rámci jeho zjednotenia s Cirkvou.

Tomáš Petráček sa zaoberá postavou pápeža Benedikta vo svetle jeho úlohy pri priebehu a neskoršej interpretácii Druhého vatikánskeho koncilu. Príspevok je mimoriadne zaujímavým čítaním pre tých, čo dychtia po poznaní dejín Koncilu a odhaľuje možno prehliadané postoje Benedikta voči tejto kľúčovej udalosti v novodobých dejinách Cirkvi. Autor, ktorému nechýba kritický a objektívny atrament, prináša viaceré pozoruhodné informácie o uvedenom pontifikáte a jeho príspevok by mal byť povinným čítaním v rámci budúcich analýz Koncilu a jeho interpretácie Petrovým nástupcom z Bavorska.

Nemecký profesor Wolfgang Klausnitzer sumarizuje portrét Ježiša v Koráne. Konkrétnou náplňou článku je analýza zmienok o Ježišovom narodení, posolstve

a ukrižovaní. Ako naznačuje nadpis, tento príspevok má perspektívu byť mimoriadne chytľavý pre biblistov, ekumenistov a systematikov. Jeho hodnotu podčiarkuje metodologická systematickosť a obsahová bohatosť. Zriedkavosť podobných analýz v slovenskom teologickom prostredí ju len umocňuje.

Filozofi a teológovia so záujmom o témy ľudskej slobody a Božieho pôsobenia sa obohatia pri čítaní o bañezianizme v podaní Petra Voleka. Autor sa snaží demontovať kritiku tejto formy tomizmu a obhájiť koherenciu Bañezovej doktríny. Pozorná re-lektúra Bañezových diel privádza autora k poznaniu, že jeho náuka o tajomnej súhre slobody človeka a Božieho hýbania ku konaniu nie je protirečivá a dá sa zdôvodniť. Napriek Božiemu „tlaku“, sloboda rozhodnutia a konania je človekovi ponechaná.

Juraj Pigula nás pozýva nahliadnuť do patristického obdobia cez článok o Petrovi v Augustínovi. Konkrétne analyzuje Augustínovu záľubu písať o Petrovi ako pastierovi a skúma viaceré state v jeho dielach, ktoré rozvíjajú tento obraz. Podľa Augustína je Peter symbolom veriaceho, ktorý dokáže byť tak silný vo viere ako slabý a hriešny. Peter ako pokorný pastier sa zároveň odlišuje od nájomníka svojou vernosťou a dobrotou. Peter ako pastier môže symbolizovať aj Cirkev a jej sklonenie sa k hriešnikom.

Okno do dejín Cirkvi otvára aj Peter Olexák v príspevku o zmenách mentality pri pokresťančovaní Európy v spojení s procesom pokánia. Štúdia v podstate mapuje dejiny pokánia, jeho prejavy a podmienky v rôznych autoroch a na rôznych miestach Rímskej ríše. Autor pripomína dôležitosť rozlišovania v používaní pojmu „kristianizácia“ – táto môže dezignovať buď akt prijatia kresťanstva alebo jeho skutočné zvnútornenie v srdci jednotlivca. Pri štúdiu dejín kresťanstva sa musí brať do úvahy, že dva javy vyjadrované rovnakým termínom neboli automaticky simultánne.

Liturgistov poteší príspevok od Pavla Zvaru, ktorý analyzuje dve významné postavy v tejto oblasti. Článok je systematickou reflexiou o živote Leonella Vagaginiho a Marina Marsilliho a ich porozumenia vzťahu liturgia a teológia. V ich optike je liturgická veda služobnicou teológie a teológia ako oslava Boha dôsledkom nadobudnutia nebeského života prostredníctvom slávenia sakramentálnych tajomstiev. V tomto čísle vám prinášame prvú časť tohto článku.

Predchádzajúce riadky načrtli obsah a tematické bohatstvo aktuálneho čísla *Verba Theologica*. Stúpenci rôznych disciplín v rámci teológie majú z čoho čerpať aj v prichádzajúcich letných mesiacoch. Ako by povedal doplnený Kazateľ, je čas opäť čítať.

*Juraj Feník*

Tomáš PETRÁČEK

**Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity  
a pontifikát papeže Benedikta XVI.****Abstract**

In this article the author evaluates the Second Vatican Council and the role of Pope Benedict XV. in relation to it nearly half a century later. The author rejects the notion of joining exclusively the spirit and the letter of the council. He argues that in addition to the text of the conciliar documents, one must perceive the spirit of the writing, though expressed implicitly, and this helps to interpret the text in a certain light. This procedure fully corresponds to the tradition of the church, which always interprets its writings. The article is rather critical in evaluating the Pope Benedict, who was a supporter of the reforms but later in life became a conservative and displayed a negative attitude toward the Second Vatican Council. In his reasoning the pope used ahistorical vision of the world, allowed the celebration of the Latin Mass, even without the permission of the local bishop, lifted the excommunication of Lefebvrists, and made other decisions that showed him inclined to promote the conservative 'reform of the reform' of the council.

**Keywords:** Pope Benedict XVI., Second Vatican Council, Church, conservative, ahistorical

Výročí padesát let od skončení Druhého vatikánského koncilu bylo příležitostí nejen k dalšímu prohloubení znalosti dějin samotného koncilu, ale rovněž k analýze a bilanci přínosu a ztrát koncilního díla a jeho působení na podobu katolické církve.<sup>1</sup> Pokud někdo pokládá přítomnost ideových zápasů na koncilu při formulaci jednotlivých dokumentů, o obsazení komisí, za nějak pohoršlivé a táže se, kde je tady Duch svatý, tak se zde nejedná o nic nového či netradičního. Už od počátku, doklady najdeme už v Novém zákoně, probíhá v církvi zápas o pochopení evangelia, o charakter a sebepojetí církve, o uspořádání jednotlivých sfér života církve.<sup>2</sup> Soupeří spolu různé proudy, které se vnímají jako nejlepší realizace a nejautentičtější nositele Ježíšových myšlenek. Koncil nepochybně provedl pozdní, ale velmi zralé vyrovnání církve s moderní dobou a napravil jistě

---

<sup>1</sup> Např. O'Collins, Gerald, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*, Collegeville 2014.

<sup>2</sup> Srov. Brown, Raymond E., *Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

jednostrannosti a zúžení původní katolicity, ke kterým došlo kvůli reakci církve na reformaci.<sup>3</sup> Přesto všechny jeho impulsy nemohly být z různých důvodů, vnějších i vnitřních, naplněny.<sup>4</sup> Podstatnou částí pro vyhodnocení přínosu jakéhokoliv koncilu není jen on samotný, ale paradoxně především další fáze jeho interpretace a naplňování, případně nenaplňování.

Prakticky hned po skončení koncilu se strhl zápas o další směřování katolické církve, ale rovněž o samu interpretaci koncilu, jeho role, poslání a závaznosti. Po první fázi, kdy byl koncil vnímán výhradně pozitivně kromě několika představitelů koncilní menšiny, nastává po roce 1968 určité ochlazení a objevují se kritické a spektické hlasy, které se stále množí, a po nástupu papeže Benedikta XVI. dostaly svůj prostor i na této nejvyšší úrovni.<sup>5</sup> Pokud jde o samu interpretaci koncilu, vymezuje významný znalec pokoncilních dějin Massimo Faggioli čtyři fáze: akademické období let 1965-1980, kdy se debaty odehrávají mezi teology, jak to vyjadřují autorské okruhy okolo časopisů *Concilium* a *Communio*. Druhou fázi nazývá církevní a klade ji do let 1980-1990, kdy se debatuje o dopadech koncilních změn na biskupských synodách a kdy dojde k vydání nového kodexu kanonického práva (CIC 1983), který z koncilního odkazu obecně přejímá jen málo<sup>6</sup>, a celkově dojde k další centralizaci a unifikaci katolické církve. Třetí „historizující“ fáze z let 1990-2000 se vyznačuje snahou připravit kompletní zpracování dějin koncilu a teologického vyhodnocení přínosu jeho dokumentů a odehrává se opět především na akademickém poli. Čtvrtá fáze začala nástupem papeže Benedikta XVI. roku 2005 a je spojena se zápasem o správný hermeneutický klíč ke koncilu.<sup>7</sup> Právě volba Benedikta XVI. a série jeho opatření a projevů vyvolala novou vlnu zájmu o interpretaci koncilu, která vyjádřila, již předtím u části kněží zvláště dobře pozorovatelný, negativní pohled na koncil jako na viníka „pokoncilní krize“ katolické církve. Ve světle těchto úvah se nelze nevrátit ještě k otázce, která v posledních deseti letech hýbala významnou částí církve, tedy otázky interpretace druhého vatikánského koncilu ve smyslu tzv. hermeneutiky kontinuity. Otázka, která se úzce dotýká problematiky dějinnosti církve.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Viz Petráček, Tomáš, *Adaptace, resistance, resignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*, Ostrava 2013, s. 5-16.

<sup>4</sup> Srov. Petráček, Tomáš, Svatí papežové v nesvatém světě. K debatě o roli a proměnách papežské služby v moderní době, in: *Salve* 32, 2013, č. 4, s. 13-15.

<sup>5</sup> V češtině viz stručný, ale solidní přehled Martin Kočí, *Cuius Concilium? Quae reformatio? Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci*, in: *Salve* 23, 2013, č. 4, s. 121-138.

<sup>6</sup> K tomu Thomas Stubenrauch, *Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzil im Codex Iuris Canonici von 1983*, Trier 2003.

<sup>7</sup> Faggioli, Massimo, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York – Mahwah, New Jersey 2012, s. 3-17.

<sup>8</sup> Viz Petráček, Tomáš, Od církve bojující k putujícímu Božímu lidu. Jiná dějinnost konstituce *Lumen Gentium*, *Studia Theologica* 17, č. 3, 2015, s. 105-118.

### Nástup Benedikta XVI. a hermeneutika kontinuity

Většina papežů naznačí styl výkonu svého pontifikátu a jeho zaměření volbou jména a především první zásadní výpovědí programového charakteru. V případě Benedikta XVI. se zřejmě jedná o jeho projev k pracovníkům římské kurie před vánočními svátky dne 22. prosince 2005.<sup>9</sup> Zatímco přímo v den výročí zakončení koncilu 8. prosince 2005 pouze koncil při kázání zmínil, zevrubně ho pojednal o dva týdny později. Po zmínce několika jiných věcí se vrací k výročí 40 let od zakončení koncilu a klade sugestivní otázky. Vzhledem k ohlasu a hnutí, které vyvolal, je nutno prezentovat obsáhlejší citace. Jak to u tohoto typu dokumentů bývá, objevuje se v něm mnoho nekonfliktních kladných výpovědí, ale pozornost církevní veřejnosti se soustředila na několik kritických tezí k interpretaci pokoncilního vývoje a samého koncilu.

*Jaký byl výsledek II. vatikánského koncilu? Byl přijat správným způsobem? Co bylo v přijetí koncilu dobré, co nedostatečné nebo mylné? Co je třeba ještě udělat? Nikdo nemůže popřít, že v rozsáhlých částech Církve proběhlo přijetí koncilu spíše nesnadným způsobem, i když nechceme na to, co se stalo v těchto letech, vztáhnout popis, jímž velký učitel Církve, svatý Basil, líčí stav Církve po Nicejském koncilu: přirovnává jej k námořní bitvě v temné bouři a mimo jiné říká: „Chraptivý pokřik těch, kdo ve sváru povstávají jeden proti druhému, nesrozumitelné tlachání, zmatený hluk neustálého povyku již naplnil téměř celou Církev a z přehnanosti nebo nedostatku falšuje pravou nauku Církve ...“*

*... Nechceme právě tento dramatický popis uplatnit na pokoncilní situaci, odráží se však v něm přesto cosi z toho, k čemu došlo. Vyostává otázka: proč až posud probíhalo přijetí koncilu v tak velkých částech Církve tak nesnadným způsobem? Nuže, vše závisí na správném výkladu.*

Ačkoliv papež v dokumentu tvrdí, že nechce „dramatický“, velmi temný, obraz uplatnit na pokoncilní vývoj nabízí se otázka, proč jej použil... (zvolil a zjevně s ním souhlasí). Ve skutečnosti byl proces přijetí mnohem hladší a rychlejší než jakéhokoliv koncilu předtím (vzpomeňme jen *Kulturkampf* v několika evropských zemích, vznik starokatolické církve a další hluboké otřesy po Prvním vatikánském koncilu), změny byly vyloženy zralé a odmítání bylo jen v některých zemích a to jen v početně omezených kruzích.

*Problémy přijetí se zrodily ze skutečnosti, že se střetly dvě protichůdné hermeneutiky a pustily se do pře. Jedna zapřičinila zmatek, druhá mlčky, ale stále zjevněji přinášela a přináší plody. Na jedné straně existuje výklad, který bych chtěl nazvat „hermeneutikou diskontinuity a zoratu“; ta si nezřídka mohla posloužit sympatií sdělovacích prostředků a také jisté části moderní teologie. Na druhé straně je „hermeneutika reformy“, obnovy*

<sup>9</sup> Viz *Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia*, AAS 98, 2006, s. 40-53. Český překlad projevu viz Dosud v českém překladu neuveřejněný proslov Sv. Otce Benedikta XVI. z 22. 12. 2005, *Matiční zpravodaj* 2/2006, 21.11. 2006, s. 4-9.

*jediného subjektu – Církve v kontinuitě, kterou nám dal Pán; je to subjekt, který roste v čase a rozvíjí se, a přesto zůstává stále tentýž, jediný subjekt putujícího Božího lidu. Hermeneutika diskontinuity riskuje, že skončí v přerušení vztahů mezi předkoncilní a pokoncilní Církví. Tordí, že koncilní texty jako takové ještě nejsou pravým výrazem ducha koncilu. Jsou údajně výsledkem kompromisů, v nichž se pro dosažení jednomyslnosti muselo ještě couvnout zpět a znovu potvrdit mnoho starých věcí, které již nejsou prospěšné. Pravý duch koncilu se však prý nejevil v těchto kompromisech, ale naopak v náběžích k novému, které prý měly texty na mysli: jediné ony by prý představovaly pravého ducha koncilu a bylo třeba z nich vyjít a v souladu s nimi jít ještě dále. Právě proto, že prý texty odrážely jen nedokonalým způsobem pravého ducha koncilu a jeho novost, bylo prý nutné jít odvoázně dále za texty a vytvořit prostor novotám, v nichž by se byl vyjádřil nejhlubší záměr koncilu, i když nerozlišený. Jedním slovem: bylo třeba následovat nikoli koncilní texty, ale jejich ducha. Takový způsob ponechává samozřejmě široký prostor otázce, jak by se tedy měl definovat onen duch, a následně se poskytuje prostor každému rozmaru. Tím se však v samotném kořeni nechápe podstata koncilu jako takového. Takovýmto způsobem je považován za jakýsi druh ústavodárného shromáždění, které odstraňuje starou ústavu a tvoří novou. Ale ústavodárné shromáždění potřebuje mandanta a pak stворení ze strany mandanta, tedy lidu, jemuž má ústava sloužit. Otcové takový mandát neměli a nikdo jim ho nikdy nedal; krom toho jim ho nikdo dát nemohl, protože základní ústava Církve pochází od Pána a byla nám dána proto, abychom mohli dojít do života věčného, a když vyjdeme z této perspektivy, jsme schopni osvítit i život v čase a čas sám.<sup>10</sup>*

V tomto bodě nelze výpovědi v jejím celku v žádném případě přitakat. Je nepochybnou doložitelnou historickou pravdou, že mnoho koncilních textů bylo výsledkem kompromisů, kdy několikrát vstoupil papež Pavel VI. do redakce finálního textu, aby dosáhl co možná největší jednomyslnosti.<sup>11</sup> Zrovna tak lze historicky doložit, že v řadě věcí koncilní většina byla otevřená větší změně a celkově bylo zjevné a nesporné očekávání, že koncil je „jen začátek začátku“. Tak to výslovně formuluje jeden z teologických architektů koncilu Karl Rahner ve své slavné mnichovské přednášce z 12. prosince 1965, pouhé čtyři dny po skončení koncilu, s titulem *Koncil-nový začátek*: „Koncil položil začátek pro *aggiornamento*, pro obnovu... začátek začátku. Všechno, skoro všechno je ještě literou, z níž může povstat duch a život, služba, víra a naděje, ale toto všechno nepovstane samo od sebe. Církve se přiznala k úkolu, ale tento úkol se musí teprve naplnit“.<sup>12</sup> V tomto smyslu skutečně z historického hlediska nelze zpochybnit, že koncilní dokumenty nedokonalým způsobem vyjadřují vůli koncilní většiny a právě

<sup>10</sup> Proslov Sv. Otce Benedikta, s. 6-7.

<sup>11</sup> Viz Petráček, Tomáš, Odvaha a odpovědnost. Papežové a druhý vatikánský koncil, in: *Salve* 23, 2013, č. 4, s. 47-52.

<sup>12</sup> Český Karl Rahner, Koncil – nový začátek, in: *Via* 1968, č. 1, s. 2-6 (4).



proto se mluvilo během koncilu a po něm o nutnosti sledovat ducha koncilu, právě jako protijed na lpění na liteře, byrokratizaci a juridizaci církve, kterou tolik trpěla před koncilem a na něm byla opakovaným předmětem kritiky koncilních Otců. Zvláště ve chvíli, kdy bylo patrné, že dynamika proměn ve společnosti spíše akceleruje, bylo zjevné, že koncilem církev nemá vystaráno na staletí, ale že ve svých adaptačních a inkulturačních pracích bude muset pokračovat. Přijetím dokumentů vše teprve začíná, dopad koncilu, jakéhokoliv koncilu, záleží primárně na jeho přijetí či nepřijetí, na stylu aplikace jeho rozhodnutí do života církve.

Útočení na fiktivního nepřítel představuje tvrzení o riziku přerušení vztahu mezi předkoncilní a pokoncilní církví, které nikdo, ani přes občas nelitostný a někdy nespravedlivý odsudek a kritiku života církve před koncilem, neprosazoval. Tvrzení, že není možné sledovat Ducha koncilu a jít za text, za literu koncilních dokumentů mimochodem odporuje základnímu principu křesťanství, pokud jde o nakládání dokonce i s inspirovanými a kanonickými texty, a připomíná spíše muslimské lpění na liteře textu, jakkoliv i tam je údajná věrnost textu a absence interpretace pouhou iluzí. Rovněž tady je projev Benedikta XVI. nutno vykládat ve světle dalších rozhodnutí, která favorizovala proudy negující dopad a význam koncilu, počínaje uvolněním praxe ohledně sloužení tridentské mše, přes snahu o napsání „nových dějin“ koncilu, po návrat předkoncilního papežského a církevního „vizuálu“ s 12 metrovými vlečkami tradicionalistických kardinálů. Velmi sporné, historicky nehajitelné je rovněž závěrečné tvrzení o nedostatečném mandátu koncilních účastníků. Koncil přece v ničem neměnil základní věroučné výpovědi o Bohu a člověku, ani „základní ústavu církve“ ale provedl aktualizaci nauky, revizi stávajících formulací hlásání spásné zvěsti, k čemuž samozřejmě církev ve svém nejvíce reprezentativním shromáždění má nejen mandát, ale dokonce povinnost! Papež tady upírá koncilu možnost jednat stejným stylem, jako jednali předchozí koncily a papežové, když adaptovali formulace pravdy víry na změněný svět v 16. století, či když zaváděli kodex kanonického práva 1917, který vyjadřuje proměny sebepojetí církve na Prvním vatikánském koncilu. Historicky a teologicky neodpovídá ani další snaha delegitizovat přelomové dílo koncilu, když je výsměšně se zjevnou snahou ho delegitimizovat aluzí na francouzskou revoluci<sup>13</sup> přirovnán k „ústavodárnému shromáždění“.<sup>14</sup> Ale i kdybychom na to přistoupili, pak ano mandantem je samotný Kristus, který ponechává církvi

<sup>13</sup> Ostatně i samotný koncept revoluce je typickým produktem západní křesťanské civilizace viz Malia, Martin, *Lokomotivy dějin. Revoluce a utváření moderního světa*, Brno 2009, s. 11-13.

<sup>14</sup> Absurdita této ahistorické argumentace ještě vynikne při vědomí toho, že jako model pro první církevní synody a koncily sloužil právě římský senát, viz O'Malley, John, W., *Vatican II. Did anything happen?*, in: *Vatican II. Did anything happen?*, New York - London 2007, s. 56,58. K otázce pojetí koncilů jako místa, kde se nalézá Boží vůle a k důležitosti recepce viz Vopřada, David, *Autorita koncilů starověké církve*, in: *Salve* 23, 2013, s. 20-23.

velkorysou svobodu a prostor, pokud jde o uspořádání církve jako instituce a forem její služby a hlásání a povolal tyto muže, účastníky koncilu, k biskupské službě; a rovněž nese informaci o absenci souhlasu, protože koncil byl přijat velmi ochotně nejen koncilními Otcí, ale rovněž kněžstvem a především božím lidem té doby. Těmito formulacemi Benedikt XVI. prosazuje absurdní ahistorický immobilismus, který nejenže v církvi nikdy neplatil a nefungoval, ale ani nikdy fungovat nemůže. Poselstvím jeho textu je snaha zakonzervovat *status quo* a v řadě otázek, které zde nejsou přesně specifikovány, ale objeví se právě v dalším papežově jednání, se vrátit zpět do *statu quo ante*.

Zvláště to vynikne, když proti hermeneutice diskontinuity staví hermeneutiku reformy papeže Jana XXIII., v jehož citátu se objeví právě důraz, aby „jistá a nezměnitelná nauka“ byla představována „způsobem, který bude odpovídat požadavkům naší doby“. Protože některé diskontinuity nelze popřít, volí papež několik momentů, na kterých chce ukázat, co znamená jím prosazovaný přístup: „koncil měl novým způsobem vymezit vztah mezi Církví a moderním věkem. Tento vztah měl velmi problematický začátek s Galileovým procesem“. Je to vztah mezi vírou a vědou, především světem přírodních věd, vztah církve a moderních politických forem, demokracie a liberalismu, otázku náboženské svobody a konečně postoje k historickokritické metodě ve vztahu k Bibli. Konstatuje, že po mnoha tvrdých střetech „však i moderní doba doznala vývoje“ a tak „se obě strany začínaly postupně otevírat jedna druhé.“ Díky vývoji liberalismu k modernímu laickému státu, díky tomu, že přírodní vědy uznaly své limity, a dozrála rovněž historická věda, mohl teprve Druhý vatikánský koncil dojít k smíření se všemi těmito dříve konfliktními otázkami. „Ve všech těchto sektorech, které ve svém celku tvoří jediný problém, se mohla vynořit nějaká forma diskontinuity a v jistém slova smyslu se skutečně projevila jistá diskontinuita, v níž se však přesto jevílo, když provedeme různé distinkce mezi konkrétními historickými situacemi a jejich požadavky, že kontinuita principů nebyla opuštěna – což je skutečnost, která snadno unikne prvnímu dojmu.“<sup>15</sup> Tyto teze opět prezentují specifickou směs pravdy a posunutých tvrzení, které neobstojí před historickou skutečností. Především se vše vykládá jako chyba druhé strany, kdy teprve změna jejich postoje umožňuje církvi, aby zaujmula jiný, diskontinuitní postoj vůči nim místo původní radikální konfrontace v minulosti. Papež nepřiznává odpovědnost církve za špatné čtení „znamení doby“ a za špatná rozhodnutí svých předchůdců a dokonale přešel nejen podíl církve na těchto rozkolech, ale rovněž osudové negativní dopady, které měly na církevní službu evangelizace, pastorační i diakonie v západní kultuře. A dokonce omlouvá konkrétní špatná

---

<sup>15</sup> Proslov Sv. Otce Benedikta, s. 7-8.

rozhodnutí údajně správnými principy, které měly stát v jejich základu!<sup>16</sup>

*„V tomto procesu novosti v kontinuitě jsme se měli naučit chápat konkrétněji než dříve rozhodnutí Církve, týkající se nahodilých forem, například jistých konkrétních forem liberalismu nebo liberálního výkladu Bible, které nutně musely být samy o sobě nahodilé, právě proto, že se vztahovaly k určité skutečnosti, jež byla sama o sobě proměnná. Bylo třeba naučit se rozeznávat, že v takových rozhodnutích jediné principy vyjadřují trvalý aspekt a zůstávají v podtextu a motivují zevnitř rozhodnutí. Stejně trvalé však nejsou konkrétní formy, které závisí na historické situaci, a mohou tudíž být vystaveny změnám. Tak mohou zůstat platnými hluboká základní rozhodnutí, zatímco formy jejich uplatnění v nových souvislostech se mohou měnit“.*<sup>17</sup>

Nepříjemné pravdy a přijetí odpovědnosti se tu obchází vzletnými frázemi, které obcházejí skutečnost, že církevní elity nebyly schopny rozlišovat hodnoty moderní kultury, dokonce bojovaly proti těm, které mají zcela evangelijní jádro a vyjadřují autentické touhy lidské přirozenosti. Motivací k této argumentační ekvilibristice je zřejmě potřeba hájení barokní koncepce církve jako dokonalé společnosti, která se nikdy nemylí a nikdy nemůže přiznat chybu ve svém úsudku. Jakkoliv je koncilní dílo oceňováno a je přiznána radikální změna postoje církve k modernímu světu, který se liší od příslušných dokumentů církevního magisteria 19. století, dokument obsahuje řadu velmi problematických tvrzení, která ve svém celku směřují k snaze oslabit význam koncilu, a z některých formulací opět čiši jansenistická antropologie novověku, kdy představitel církve vyjadřuje paušální odmítnutí moderní kultury, ponechává ji svému osudu, ba radí ke stěhu před ní místo evangelijně očekávatelného hlásání a dialogu. Samotná Bohem stvořená lidská podstata je prezentována jako „hrozba“, nikoliv jako dar a příležitost.

*Druhý vatikánský koncil se svou novou definicí vztahu mezi vírou Církve a některými základními proky moderního myšlení znovu nahlédl a také opravil některá historická rozhodnutí, ale v této zdánlivé diskontinuitě naopak zachoval a prohloubil její niternou podstatu a její skutečnou identitu.... Kdo očekával, že se tímto základním „ano“ modernímu věku rozplynou všechna napětí a že se takto uskutečněným „otevřením vůči světu“ vše promění v čistou harmonii, podcenil vnitřní napětí a rovněž tak protiklady moderního věku samého; podcenil nebezpečnou křehkost lidské podstaty, jež je ve všech obdobích dějin a za každé historické situace hrozbou pro cestu člověka.*<sup>18</sup>

Právě poslední věta zřejmě obsahuje klíč k porozumění postoji papeže Benedikta

<sup>16</sup> Stejný typ argumentace použil ještě jako prefekt kongregace při omlouvání dekretů Papežské biblické komise při stém výročí v roce 2002, Ratzinger, Joseph, Vztah mezi učitelským úřadem církve a exegezí. Ke stoletému výročí Papežské biblické komise, in: *Mezinárodní katolická revue Communio* 3, 2003, s. 255.

<sup>17</sup> Proslov Sv. Otce Benedikta, s. 8.

<sup>18</sup> Proslov Sv. Otce Benedikta, s. 9.

ke člověku a světu a tím i k samotnému koncilu. Opět negativní postoj k dějinám, které jakoby nedávaly zapravdu nároku křesťanství na jeho pravost a pravdivost. Dějiny i dokonce samotné lidství je hrozbou pro člověka. Koncept hermeneutiky kontinuity, tak jak byl později vykládán k negování dosahu koncilu, naprosto popírá skutečnost, že v církvi došlo nejméně k sedmi zásadním paradigmatickým změnám<sup>19</sup>, a že změna, stejně jako dějinnost k životu církve nezbytně patří. Kde se nic nezměnilo, tam se vlastně nic nestalo. Takové pojetí kontinuity klade církev mimo historii a mimo reálný svět, jak jej zkušenostně prožíváme. Církevní dějiny by pak ztratily jakýkoliv smysl a význam, staly by se jen sbírkou více nebo méně zajímavých příběhů a historek o tom, jak církev proplouvá dějinami, aniž by se jí jakkoliv dotkly nebo týkaly. Církev je společenství, které žije v čase a prostoru, kde se setkává s jiným a jinými a tato setkání ji zpětně ovlivňují a mění. Změna je podstatou pojmu tradice, která není nedotknutelným souborem pravd, ale vtělená realita, kdy se skutečně věčné pravdy víry transcendentují a jen nedokonalé vyjadřují v konkrétní kultuře a teologii.<sup>20</sup>

Je zcela evidentní, že koncil představuje přelom, ale rovněž to, že takový přelom byl nejen možný, ale dokonce naprosto nutný. Je rovněž patrné, jak mnoho úmyslného zapomínání či popírání je potřeba k prosazování věci kontinuity. Ve světě radikálně poznamenaném dvěma světovými válkami, stojící na prahu nukleární války církev měla morální povinnost se změnit. Ve chvíli, kdy šlo o samé přežití lidstva, církev už nemohla stát stranou.<sup>21</sup> V několika směrech nastoupená snaha po revizi vnímání koncilního díla vyvolala mnohostrannou reakci. Proti pokusům o relativizaci významu koncilu se ozvala řada vynikajících historiků a teologů. Jeden z nejlepších historiků koncilu John Komonchak konstatuje, že bez diskontinuity nemůže existovat žádná obnova ani reforma.<sup>22</sup> Je evidentní, že účastníci koncilu si přáli a chtěli, aby se něco stalo.<sup>23</sup>

### **Další kroky papeže Benedikta: Summorum Pontificum a „dialog“ s lefébristy**

Něco znamená samotný text, něco jiného je další postoj a tedy výklad papežova vánočního projevu. Někdy se objevující teze, že právě tento projev dal vzniknout myšlenkovému hnutí a opozičním postojům a vyvolal proud prosazující revizi

---

<sup>19</sup> Viz pozn. 2.

<sup>20</sup> Srov. O'Malley, Vatican II, s. 56, 58.

<sup>21</sup> Stephen Schloesser, *Against Forgetting: Memory, History, Vatican II*, in: *Vatican II. Did anything happen?*, s. 93,95.

<sup>22</sup> John Komonchak, *Novelty in Continuity: Popes Benedict's Interpretation of Vatican II*, In: *America* (February 2, 2009), s. 10-16.

<sup>23</sup> Srov. O'Malley, Vatican II, s. 93. Bilanci naléhavých problémů, které blokovaly život církve a její služby viz Petráček, Tomáš, *Sylabus omylů piánské církve. Církev, hereze a druhý vatikánský koncil*, in: *Salve* 25, 2015, č. 4., s. 11-32.

koncilu, se nejeví pravděpodobná. Projev spíše jen vyjádřil určité pnutí, které bylo nyní vysloveno nahlas. Už pontifikát Jana Pavla II. měl ve vnitrocírkevních otázkách spíše konzervativní charakter, ale je zjevné, že pro vlivné postavy římské kurie to bylo stále málo. Nestačí jen faktické zablokování kolegiality a synodalita, objeví se snaha po vnějším a symbolickém triumfu nad koncilním duchem a směřováním. Další projevy relativizace významu koncilu a závaznosti a závažnosti jeho výsledků vzápětí následovaly.<sup>24</sup>

Patří k nim snaha o zpětnou integraci kněžského bratrstva papeže Pia X. (FSSPX) do katolické církve. Hnutí, které se nazývá dle svého zakladatele lefébristé, má ohlas především ve Francii, Švýcarsku, USA, německy mluvících zemích a v latinské Americe.<sup>25</sup> Skutečnost, že se v pokoncilním období naplno projevily negativní trendy z minulé doby, o kterých se nyní také otevřeně mluvilo, a jisté vystřízlivění z koncilní euforie, vedlo některé kruhy k přesvědčení, že koncil byl chybou a že je třeba se vrátit do doby, kdy hranice byly jasně vymezené. Mezi vůdce koncilní menšiny patřil bývalý arcibiskup z Dakaru<sup>26</sup> msgr. Lefebvre, který se nesmířil s pokoncilním vývojem a vytvořil kněžské bratrstvo sv. Pia X., které se rozhodlo výsledky koncilu ignorovat. V roce 1970 založil vlastní seminář ve švýcarském Econu, kde podával kněžskou formaci v striktně předkoncilním duchu. Ačkoliv Vatikán projevoval historicky nevídanou trpělivost, po nedovoleném kněžském svěcení roku 1976 musel Pavel VI. arcibiskupa Lefebvra suspendovat.<sup>27</sup>

Ten již na ale římské příkazy nedbal. V letech 1978 až 1988 probíhala opakovaná jednání, která ze strany církve vedl od roku 1982 právě kardinál Ratzinger. V roce 1984 bylo vydáno nařízení, že je možné sloužit mši dle tridentského misálu se souhlasem místního biskupa.<sup>28</sup> To ale bylo pro Lefebvra málo. Po sérii jednání roku 1988 se proti výslovnému papežskému příkazu odhodlal vysvětit čtyři biskupy, což od nepaměti vede k automatickému trestu exkomunikace pro všechny zúčastněné.<sup>29</sup> Argumentace údajným stavem nouze nemůže obstát a prozrazuje subjektivismus, který integristé tak rádi podsouvají druhým. Společenství typu

<sup>24</sup> Viz například objemný sborník mezinárodního týmu teologů, který si dal tento papežův projev na místo předmluvy, s výmluvným titulem: *Vatican II. Renewal within Tradition*, eds. Lamb, Matthew, L. – Levering, Matthew, New York 2008.

<sup>25</sup> Srov. nově hlavně Levillain, Philippe, *Rome n'est pas plus en Rome*. Mgr. Lefebvre et son église, Paris 2010, s. 375-375.

<sup>26</sup> Odkud odešel pro nesouhlas s politikou dekolonizace prakticky ihned po vyhlášení nezávislosti Senegalu roku 1961, viz Perrin, Luc, *L'affaire Lefebvre*, Paris 1999, s. 17.

<sup>27</sup> Argumentaci Lefebvra v mnohém připomínající např. Lammenaise a zcela mimořádnou toleranci a trpělivost Říma dokumentuje např. Sérant, Paul, *Les grands déchirements des catholiques français, 1870-1988*. Paris 1989, s. 239-251.

<sup>28</sup> Congregatio pro Cultu Divino, Ep. Quattuor abhinc annos: AAS 76 (1984), s. 1088-1089.

<sup>29</sup> Perrin, *L'affaire*, s. 35-38.

kněžského bratrstva nemá nárok a nemůže si vynucovat své vlastní biskupy. Důsledkem exkomunikace bylo zostření vztahů a napětí mezi lefébristickým hnutím a Římem. Od vyhlášení univerzálního indultu roku 2007 pro všechny kněze, kteří chtějí sloužit tridentský ritus je zcela zjevné, že hlavní důvody lefébristické revolty spočívají v politické a doktrinní oblasti<sup>30</sup> a otázka slavení liturgie představuje pouze symbol.

Vysloveně s motivací smíření s lefébristickým hnutím vydal Benedikt XVI. bez konzultace s biskupy, pouze s kolégiem kardinálů, tzv. všeobecný indult, tedy obecné povolení jakémukoliv knězi západní tradice sloužit dle svého uvážení předkoncilní ritus dle posledního vydání misálu z roku 1962. Samotný dokument stojí za pozornost.<sup>31</sup> Papež ustanovuje, že vedle řádného ritu ustanoveného papežem Pavle VI. bude nadále možno slavit „tridentskou“ mši podle misálu z roku 1962, který „nikdy nebyl zrušen“ jako „zvláštní formu liturgie“. K slavení podle jednoho či druhého misálu žádný kněz nepotřebuje žádné další povolení, ani z Vatikánu, ani od svého biskupa. Na staré doby antimodernistické mentality upomíná čl. 7, kde se stanovuje, že pokud nějaká skupina věřících bude požadovat slavení dle starého ritu a příslušný farář nebude chtít vyhovět, mají věc předložit nejprve biskupovi, který musí zjednat nápravu, a pokud ani on nebude svolný, nemají váhat obrátit se přímo na příslušnou papežskou komisi.<sup>32</sup>

Ačkoliv průvodní dopis biskupům konstatuje, že tato úprava neomezuje jejich pravomoci, přesně to se ve skutečnosti stalo a je opět příznačné, že obecné povolení předkoncilního ritu doprovází návrat k předkoncilnímu pojetí role biskupů v liturgických otázkách.<sup>33</sup> Předchozí praxe byla nesporně rozumnější v tom, že si biskup, který nese odpovědnost za liturgické dění v diecézi, mohl ověřit, zda si dotyčný skutečně ritus osvojil, zda umí dostatečně latinsky, jaké jsou jeho motivace a zda existuje v místě společenství věřících, které o to má zájem. Připomeňme, že prakticky nikdo v současné generaci kněží nezažil starý ritus jako věřící a ministrant, nikdo v něm nedostal řádnou liturgickou formaci během seminární či řeholní výchovy. Úroveň znalostí latiny u současných kněží je často chatrná a je sporné, co v řadě případů horlivý tradicionalistický kněz vlastně slouží. O vyloženě ahistorické tvrzení se pak jedná v případě argumentace: „Co bylo posvátné pro předcházející generace, zůstává posvátným a velkým i pro nás, a nemůže být znenadáni zcela zakázáno nebo dokonce pokládáno za škodlivé.“<sup>34</sup>

<sup>30</sup> K atraktivitě hnutí pro krajně pravicové kruhy viz Albert, Marcel, *L'Église catholique en France sous la IVe et la Ve République*, Paris 2004, s. 157-160.

<sup>31</sup> Český překlad Apoštolský list (Motu Proprio) Summorum Pontificum papeže Benedikta XVI. 14. září 2007, in: *Acta České biskupské konference*, R. 2008, číslo 3, Praha 2008, s. 50-54.

<sup>32</sup> Summorum Pontificum, s. 52-53.

<sup>33</sup> Srov. Faggioli, *True Reform*, s. 86-87.

<sup>34</sup> Český překlad k dispozici na internetových stránkách české redakce Radia Vaticana.

Pokud bychom tento výrok brali doslova, pak církevní uchvaly používání mučení v inkvizičním procesu z roku 1252 či nošení žlutého znamení pro židovskou populaci, pokladená za nutná a svatá opatření církevní autority na ochranu křesťanstva představují stále cenný a platný odkaz církve.<sup>35</sup> Motivací je opět účelový ahistorismus a imobilismus, který si jen vybírá, co bude neměnné a co se měnit dá a může, a který má zakrýt skutečnost, že základní premisa dokumentu opět neodpovídá pravdě, neboť historicky vzato nová církevní nařízení, aniž se to výslovně konstatovalo, nahrazovala v platnosti stávající.<sup>36</sup>

Snahy o smíření pokračovaly dne 21. ledna 2009, mimochodem skoro přesně na den 50 let po oznámení svolání koncilu (25. ledna 1959) papežem Janem XXIII., jednostranným sejmutím v roce 1988 automaticky i výslovně vynesené exkomunikace čtyřech lefébristických biskupů. Tento akt Benedikta XVI. nepřinesl žádnou kladnou odezvu z druhé strany, například v podobě zmírnění agresivní rétoriky proti „pokoncilní“ církvi, či například v pozastavení nedovolených kněžských svěceních a další budování paralelní církevní kontrastruktury. Vyvolal naopak kritiku ze strany řady biskupských konferencí. Ta byla zvláště umocněna, když jeden z takto amnestovaných biskupů krátce předtím v televizním rozhovoru zpochybnil historickou skutečnost vyvraždění evropských židů během druhé světové války.<sup>37</sup>

Vyvolaná krize přiměla papeže Benedikta k vydání speciálního listu biskupům, ve kterém zdůvodňuje o dva měsíce později své kroky a výslovně se hájí proti tomu, „že se chce vrátit zpět před koncil“.<sup>38</sup> Už samotný fakt, že to musí takto vyslovit, že jeho kroky a slova vyvolávaly tuto obavu, je sám o sobě alarmující! I Benedikt XVI. přiznává, že u lefébristů zaznamenává „mnoho nevhodných projevů – pýchu a přehánění, podléhání jednostrannosti atd.“. Přesto velmi emotivně apeluje: „může nás nechat zcela lhostejným společenství, ke kterému patří 491 kněží, 215 seminaristů, 6 seminářů, 88 škol, 2 univerzitní instituty, 117 bratří, 164 sester a tisíce věřících“.<sup>39</sup> Jakkoliv se církev již předtím chovala k hnutí historicky bezprecentně trpělivě a vstřícně, jako k žádné podobné skupině v minulosti, Benedikt se snaží argumentovat pro další zcela jednostranný krok ekumenickým

<sup>35</sup> Srov. O'Collins, *The Second Vatican Council*, s. 53.

<sup>36</sup> K tomu viz podrobný souhrn pramenů a studií *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts zur Liturgie*, Hg. Gerhards, Albert, Freiburg i.Br., 2008.

<sup>37</sup> *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Hg. Von Beinert Wolfgang, Freiburg i.Br. 2009.

<sup>38</sup> List papeže Benedikta XVI. biskupům katolické církve ohledně zrušení exkomunikace čtyř biskupů vysvěcených arcibiskupem Lefebvrem z 10. března 2009, in: *Acta České biskupské konference*, ročník 2009, číslo 4, Praha 2009, s. 38-43.

<sup>39</sup> Tamtéž s. 42.

apelem na jednotu církve.<sup>40</sup> Ve stejném duchu bychom se mohli zeptat, proč podobnou míru jednostranné vstřícnosti není církev schopná projevit vůči jiným partnerům ekumenického dialogu, či řečeno slovy dokumentu, jak nás může nechat lhostejným společenství reformovaných, pravoslavných či dokonce letničních křesťanů, které mají desetitisíce duchovních a stamiliony věřících?

Dle Benediktova dopisu „skutečným problémem v této podobě dějin je, že se Bůh stále více vytrácí z povědomí lidí a že bez světla, pocházející od Boha, lidstvo ztrácí orientaci. Destruktivní následky se stále více projevují“.<sup>41</sup> A v čem může být východisko či lékem přijmout společenství, které udržuje a hájí mentalitu a postoje, které byly pastoračně a evangelizačně osudově neúčinné už před 100 a 150 lety a byly do značné míry odpovědné za odklon společnosti a kultury od náboženství a jsou jednou z podstatných příčin sekularizace? Jestliže je jediným rostoucím segmentem křesťanství charismatické, pentekostální hnutí, neměl by v této logice spíše Řím usilovat o sblížení s nimi?

Nelze se zbavit dojmu, že se v případě lefébristického hnutí a jeho analogií a příznivců uvnitř katolické církve jedná o obdobu tichomořských cargo kultů. Když po skončení druhé světové války americké vojenské letectvo opustilo své ostrovní základy, zklamaní obyvatelé napodobovali dle svých možností provoz letiště, „hráli si na letiště“, aby magickou nápodobou přivedli zpět vojenská letadla s jejich spotřebním zbožím, cigaretami atd.. Zdá se, že pro mnoho kritiků je největším zločinem koncilu, že ukončil snění po mýtických dobách zlatého věku, kam je třeba se vrátit a zase bude dobře.

Což není obliba „tradičních“ retro-hnutí jen snahou duchovních zklamaných svojí pozicí ve společnosti a bolestně prožívaným „pastoračním neúspěchem“, utéct do idealizované nikdy neexistující minulosti? Když budeme sloužit stejnou mší, nosit stejný oděv, myslet stejně jako v 18. století, vrátí se stejné poměry, znovu bude církev mocná a kostely plné. Tyto snahy jistě posílily vlnu tradicionalistické mentality mezi duchovenstvem a seminaristy, která může snad být psychologickou útěchou pro konkrétní kleriky, ale stěží může být východiskem pro poslání a život církve do budoucna. „Větší individualizace znamená i větší problém se sebou, tedy případně i větší zájem o doby, kdy si člověk věděl rady s tou tíživou nejistotou, v níž žijeme“.<sup>42</sup> Jenže svátostné kněžství je služebné kněžství a každá generace kněží je ve službě lidem své doby. Z tohoto hlediska je zradou na svém poslání být dokonalým knězem pro 19. století a „blaženě“ ignorovat mentalitu a formy životních zápasů svých současníků. Nemluvě o tom, že by to stejně byla

<sup>40</sup> Stejně, snahou o jednotu církve, obhajuje papež i uvolnění slavení předkoncilního ritu v průvodním dopise k *Summorum pontificum* z července 2007.

<sup>41</sup> List papeže Benedikta, s. 41.

<sup>42</sup> Gauchet Marcel, *Odkouzlení světa*. Dějiny náboženství jako věci veřejné, Brno 2004, s. 243.



iluze, protože kněz jako každý člověk je dítětem své doby a přes všechnu snahu nemůže zůstat nedotčen duchem své doby. Je povolán k tomu, aby ho spoluvytvářel, formoval, christianizoval, aby mu rozuměl, ne, aby ho ignoroval nebo jím pohrdal.

### Liturgie a reforma reformy

Nejvýznamnějším přínosem a nejviditelnějším znakem koncilu byla liturgická reforma, kvůli jejímuž prosazení papež Pavel VI. odložil či obětoval další koncillem prosazované změny. Není náhodou, že se právě na ní a na její tvůrce snesla silná kritika těch, kdo koncil odmítali. Liturgie je absurdně obviňována z „protestantizace“ mše či například z antropologického obratu, kdy ve středu již není Bůh ale člověk (sic!), teologicky zcela nesmyslná výtka, neboť Bůh přece liturgii „nepotřebuje“, je projevem Boží lásky a příklonu k člověku a právě proto musí být jemu přizpůsobena, řečeno slovy Pavla VI. „liturgie je určena pro člověka, nikoliv obráceně“.<sup>43</sup> Objevily se osobní útoky na jednoho z tvůrců arcibiskupa Bugniniho, který, jakkoliv byly opakovaně tyto pomluvy vyvráceny a vyloučeny sv. Stolcem, je osočován z příslušnosti k zednářství.<sup>44</sup> Co je podstatné, nedávné práce znovu potvrdily, že Bugnini svoji práci v liturgické komisi dělal v těsném spojení s papežem Pavlem VI.<sup>45</sup> Nelze popřít, že v oblasti liturgického života se v církvi „cosi podstatného stalo“, a rovněž že existuje těsné spojení mezi liturgickou reformou a pojetím církve. Liturgická reforma byla nejdůležitější reformou církve od tridentského období.<sup>46</sup>

Kritický postoj k nové liturgii nebyl u papeže překvapivý. Nový ritus označil za „umělý výtvar“ kupříkladu v předmluvě k vydání díla Msgr. Gambera *Reforma římské liturgie, její problémy a pozadí*, kde ještě jako kardinál Ratzinger píše o tom, že místo liturgie jako plodu vývoje se dostavila liturgie uměle vytvořená, církev opustila organický, živoucí proces růstu a nahradila jej – jako v tovární výrobě – jakýmsi konstruktem, banálním, uměle vytvořeným produktem.<sup>47</sup> Právě od Gambera přejímá pojem, který v době pontifikátu Benedikta je často traktován, pojem reforma reformy. Především jeho spolupracovníci, např. kardinál Koch, stejnými slovy kritizují výsledky liturgické reformy a mluví o nutnosti provést novou reformu, reformu reformy, která bude zohledňovat více dědictví tradice. Spekulovalo se například o plánu na zavedení latiny do eucharistické modlitby,

<sup>43</sup> Srov. Faggioli, *True Reform*, s. 137.

<sup>44</sup> Viz Tichý, Radek, Annibale Bugnini a obnova liturgie, in: *Salve* 23, 2013, č. 4, s. 110-113.

<sup>45</sup> Jörg Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*. Freiburg im Br.- Basel-Wien, 2012, s. 170-171.

<sup>46</sup> Faggioli, *True Reform*, s. 2.

<sup>47</sup> Jedná se o překlady k překladům jeho německé práce z roku 1983 do angličtiny, francouzštiny a dalším, Klaus Gamber, *Reform of the roman liturgy. Its Problems and Background*, San Juan Capistrano 1991.

takže by ostatní části mše mohly být v národních jazycích, ale jádro mešní oběti by se slavilo v latině. Tyto diskuze probíhaly v době, kdy vlivné osobnosti z okolí papeže dávaly najevo zjevný příklon k tridentské mši jako nadřazené a dokonalejší, opět jmenujme například kardinály Brandmüllera a Burkea.

Nešlo ale jen o plány. Benedikt XVI. nasadil svou papežskou autoritu, aby všem místním církvím závazně a bez výjimky uložil jediný možný překlad slov ustanovení v misálech v národních jazycích dle římského vzoru. Zatímco v římském misálu je překlad Ježíšových slov, že se jeho krev prolévá „za mnohé“ (pro multis), ve většině národních jazyků zvolili překladatelé misálu překlad věrnější biblickému originálu a samému smyslu Ježíšových slov, který dle prakticky jednomyslného konsensu biblistů odpovídá překladu „za všechny“. Dokumentem kongregace pro bohoslužbu a svátosti 17. října 2006 bylo nařízeno, že ve všech revizích misálů do budoucna musí být tato pasáž důsledně a výhradně překládána dle římského „vzoru“. Většina biblistů se postavila proti a rozvinuly se bouřlivé debaty. Rovněž biskupské konference, jejichž práva byla tímto hrubě porušena, odmítaly tento nárok, takže například německou biskupskou konferenci, která věc odkládala a požadovala delší čas na provedení potřebné katecheze ohledně změny, chtěl Benedikt XVI. donutit ke změně tím, že onu katechezi provede sám.<sup>48</sup> Jeho zdůvodnění v dopise ze 14. dubna 2012 nepostrádá paradoxní, spíše absurdní argument, že na rozdíl od šedesátých let už údajně není naprostý konsensus biblistů ohledně překladu „za všechny“, proto je třeba se doslova držet latinské předlohy misálu a sejmout z biskupů námahu interpretace (sic).<sup>49</sup> Heslo reformy reformy a útok na liturgickou reformu se týkalo samého jádra koncilního díla, protože jde o jeho nejviditelnější a nejdůležitější součást a souvisí úzce s pojetím církve.<sup>50</sup>

### **Pokusy o revizi a napsání „nových, objektivních“ dějin koncilu**

Díky časovému odstupu od koncilu, vydání různých pamětí, deníků a zápisků, bylo možné uvažovat o zevrubnějším zpracování dějin koncilu opřeném pečlivě studium pramenů. Od roku 1988 pracoval mezinárodní tým pod vedením vynikajícího historika Guiseppe Alberiga v rámci boloňského *Instituto per le scienze religiose* na nakonec celkem pětisvazkových dějinách druhého vatikánského koncilu, které vyšly v italštině, a pak i v několika jazykových mutacích v letech 1995-2001. Je mimořádné dílo založené na důkladné metodě, solidní základ jakéhokoliv dalšího výzkumu. Ke koncilu přistupují metodicky velmi moderním

---

<sup>48</sup> Podobně se bránila rovněž například italská biskupská konference, věc odložila na neurčito k budoucí revizi vydání českého misálu rovněž Česká biskupská konference.

<sup>49</sup> České znění dopisu <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=16306>.

<sup>50</sup> Faggioli, *True Reform*, s. 17.

přístupem jako k zásadní události (event) v dějinách<sup>51</sup> církve, což potvrzují už dobová označení přičítající koncilu přelomový, epochální charakter: konec konstantinovské či tridentské éry, nové Letnice atd. Alberigo a jeho tým se snaží nejen rekonstruovat průběh koncilu, ale rovněž nalézt jeho význam a místo v dějinách církve a jejich historické hodnocení koncilu je v zásadě pozitivní, kdy dle jejich soudu koncil odpověděl na očekávání papeže Jana a účastníků koncilu, ovšem při zdůraznění, že definitivní význam bude záležet na naplnění koncilních impulsů.<sup>52</sup> Podobně se o bilanci pokusil německý teolog Peter Hünemann se svoji komentářovou řadou<sup>53</sup> či francouzští autoři pod vedením německého jezuita Christoha Theobalda.<sup>54</sup>

S nástupem Benedikta XVI. se objevily pokusy o nové, údajně objektivnější zpracování dějin koncilu než monumentální Alberigova syntéza.<sup>55</sup> Hned v červenci 2005 se konala prezentace, kde byla kardinálem Ruinim, vikářem římské diecéze, prezentována kniha, kterou napsal arcibiskup Agostino Marcheto a vydalo oficiální vatikánské nakladatelství.<sup>56</sup> Základní poselstvím prezentace a knihy je výslovně vyvážit vliv boloňské školy, která je primárně odpovědná za nesprávnou interpretaci a pojetí koncilu. Ruini i Marcheto srovnali Alberigovy pětisvazkové dějiny k dějinám tridentského koncilu Paolo Sarpioho, který podává tridentský koncil jako papežské spiknutí s cílem zabránit skutečné reformě, a která byla ihned po vydání na indexu zakázaných knih (1619)! Alberigovu týmu vyčítají protikuriální naladění, vyzdvihovávání Jana XXIII. oproti Pavlu VI., zdůrazňování jedinečnosti koncilu oproti předchozím sněmům a hlavně pojetí koncilu jako „události“ místo respektu k znění finálních dokumentů, které podle nich pouze potvrdily kontinuitu církevního učení. Ruini prohlásil, že interpretace koncilu jako zlomu a nového začátku skončila a nyní je čas, aby historiografie přišla s novým a konečně pravdivým dějin zpracováním koncilu.<sup>57</sup>

Dalším autorem, tentokrát více než šestisetstránkového pojednání s ambicí

<sup>51</sup> K samotnému konceptu „události“ jako síly měnící struktury v profánním dějepiscetví viz např. Sewell, William H, Jr., *Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille*, in: *Theory and Society* 25, 1996, s. 841-881, zvl. 841-845.

<sup>52</sup> Srov. Kočí, *Cuius Concilium*, s. 127-128.

<sup>53</sup> *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., hg. von Bernd Jochen Hilberath / Peter Hünemann, Freiburg 2004-2005.

<sup>54</sup> Viz např. řada, jejímž prvním svazkem je Theobald, Christoph, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris 2009.

<sup>55</sup> Stav bilance koncilního bádání k tomuto datu např. Barrat, Anthony M., *Interpreting Vatican II Forty Years on: A Case of Caveat Lector*, in: *Heythrop Journal* 47, 2006, s. 75-96.

<sup>56</sup> Agostino Marcheto, *Il Concilio ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Vaticano 2005.

<sup>57</sup> Viz O'Malley, *Vatican II*, s. 52-54.

nabídnout „dosud nenapsané dějiny“ koncilu byl historik Roberto di Mattei.<sup>58</sup> Využil některé dosud neznámé prameny v podobě deníků a pamětí hlavně konzervativních účastníků koncilu, aby vytvořil jiný obraz koncilu, totiž jakési obdoby církevní „francouzské“ revoluce, nelegitimního převratu. Mattei soudí, že koncil představuje zásadní zlom v podobě triumfu katolického modernismu, který Pius X. jen potlačil, ale nerozdrtil. Tendenčně soudí, že 20. století je překvapivě „chudé na výskyt světců“, označuje Fringsovu a Liénartovu intervenci za porušení koncilní legality a „násilný čin“, obecně hodně pracuje s paralelou chování koncilu jako parlamentu za francouzské revoluce, jako by se v případě intervence nejednalo o procedurální záležitost schválenou papežem.<sup>59</sup> Základní teze de Mattei spočívá v tom, že v době konání koncilu už bylo jasné, že moderní kultura je mrtvá, což se projevilo v roce 1968, proto měli koncilní otcové najít odvahu k prorockému gestu a podržet antimoderní postoj místo objetí „mrtvol“, kterou moderní kultura tehdy už byla.<sup>60</sup> Pokud přijmeme jeho slovník, opravdu není zjevné, v čem je pravověrnější a moudřejší hlásit se a objímat kulturu a civilizační formy, které jsou mrtvé ještě mnohem delší dobu. Nezdá se, že by Mattei navrhoval obejmout postmodernu.

Přes některé nové údaje z dosud nezpracovaných pramenů osobní povahy nepředstavuje dílo žádný zásadní převrat, naopak prozrazuje velmi problematický koncept církevních dějin s mnoha fatálními omyly, jak to důkladně rozebral jezuitský historik Klaus Schatz.<sup>61</sup> Již základní přirovnání koncilu k revoluci 1789 neodpovídá realitě, neboť v takovém případě by muselo padnout nejméně papežství, biskupský řád a služebné kněžství, moment diskontinuity je silně pre-exponován. Di Mattei prozrazuje fatální neznalost hlubší tradice a dopouští se ideologického zamlčování skutečnosti, kdy ultramontánní pozice identifikuje jako církevní tradici od počátku a ignoruje například vývoj role a pravomocí papežství ve starověku a středověku či v tvrzení, že žádný jiný koncil nevyvolal takové napětí a rozbroje v církvi, tady stačí připomenout reakce na první vatikánský koncil, Trident či koncil v Chalcedonu.<sup>62</sup>

Nešlo ale jen o několik knih, byt' vlivných autorů jako di Mattei, který patřil do okruhu papežových oblíbenců a na jehož práce se Benedikt XVI. odvolává. Dne 2. října 2012 s velkou slávou oznámil předseda Papežského výboru pro historické

<sup>58</sup> Roberto di Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una Storia mai scritta*, Torino 2011, zde odkazujeme na německé vydání *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Ruppichteroth 2011.

<sup>59</sup> Mattei, *Das Zweite*, s. 151, 229-232.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 575.

<sup>61</sup> Klaus Schatz, Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanum, in: *Theologie und Philosophie* 88, 2013, s. 47-71.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 56-57, 59.

vědy Bernard Ardura, že se připravuje program konferencí a výzkumů, které mají vést k lepšímu a prohloubenému poznání dějin koncilu. Jak zdůraznil druhý účastník tiskové konference historik Philippe Chenaux, jde především o zpracování nových pramenů z pozůstalostí účastníků koncilu a o chápání koncilu právě ve smyslu hermeneutiky kontinuity. Chenaux sice ocenil pětidílné dějiny Alberigova týmu, ale uvedl, že přístup této školy založený na konceptu události (event) a dokonce zlomu není prost problematických „ideologických předpokladů“. Proto je třeba, aby tato škola, která byla „hegemonem“ interpretace koncilu, byla doplněna alternativním přístupem, založeným na konceptu hermeneutiky kontinuity či reformy, jak to prosazoval učitelský úřad církve papežů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. jako autentický, církevní výklad koncilu. Ačkoliv se Chenuax odvolává na kritiku, kterou Benedikt XVI. vyslovil ve svém projevu z 22. prosince 2005, odmítá, že by se mělo jednat o napsání dějin, které by šly proti Alberigově boloňské škole („contro-storia“), nicméně uzavírá svůj text, že jde o rozvinutí nového zpracování bez ideologických předpokladů.<sup>63</sup> Z reakcí tradicionalistických kruhů je patrné, že tato prezentace byla přijata jako pokus o zásadní revizi koncilních dějin. Stejně tak je příznačné, že po odstoupení Benedikta XVI. se aktivita v tomto směru vytratila do ztracena.<sup>64</sup>

### **Teolog, kardinál a papež Ratzinger a koncil**

Jak je možné, že muž, který patřil mezi nejprogresivnější koncilní teology jako tehdy pětaticetiletý peritus, takto zásadně změnil názor? Hned po skončení koncilu patřil spolu s tehdy svým nejbližším teologickým partnerem Hansem Küngem a dalšími koncilními teology jako Karl Rahner, Yves Congar či Edward Schillebeeckx mezi zakladatele časopisu Concilium (1965), který měl nejen rozpracovávat a šířit koncilní dílo, ale rovněž v něm výslovně pokračovat v duchu koncilu. Už o několik let později ale patří do malé skupiny teologů, spolu s ním Hans Urs von Balthasar a Henri de Lubac, kteří se vymezují vůči progresivnímu pojetí pokračování a domýšlení koncilního díla a zakládají roku 1972 revue Communio. Jakkoliv to kardinál Ratzinger mnohokrát vyvracel tvrzením, že nikoliv on, ale doba se posunula a on jen hlásá stále stejné myšlenky, snadno lze zjistit opak, totiž že mezi postoji a výpověďmi koncilního teologa Ratzingera a postoji papeže Benedikta XVI. vězí zásadní diskontinuita. Pomineme-li jeho starší texty z doby koncilu, pak ještě roku 1982 se nebojí konstatovat jasnou diskontinuitu v magisteriu církve, když jednoznačně s kladným významem označí koncilní Gaudium et Spes za svého druhu „Antisyllabus“, tedy pravý opak Soupisu omylů moderní

<sup>63</sup> Oba projevy v italštině zde: <http://www.news.va/en/news/89304>.

<sup>64</sup> Proběhla pouze konference hned 3.-5. listopadu 2012, program k nahlédnutí: <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/228/files/2012/09/programme-vatican-II.pdf>.

doby z roku 1864.<sup>65</sup> Za moment zlomu se považuje prožitek událostí z roku 1968, kdy se ho osobně dotkl neurvalý charakter studentských bouří dokonce i na teologické fakultě a podlehnutí této atmosféře u mnoha příslušníků církve a ovšem určité zklamání z výsledků koncilu, především nenaplněná očekávání smíření s moderní společností. Mezi další prvky patří i vydání tzv. holandského katechismu či osobní rozkol s Hansem Küngem.<sup>66</sup>

V roce 1981 se přesunul z pozice mnichovského arcibiskupa na vlivný a mocný post prefekta pro nauku víry a papež Jan Pavel II. se na jeho teologické schopnosti velice spoléhá. Když je v roce 1985 svolán biskupský synod při dvacátém výročí ukončení koncilu, tón rozpravy je určet tzv. Ratzingerovou zprávou o stavu církve, kde bilance vyznívá zásadně negativně a za krizové jevy církve je zjevně činěn odpovědný koncil.<sup>67</sup> V podobně laděné a v tradicionalistických kruzích velmi oblíbené knize dalšího teologického poradce na koncilu, kterým byl Romano Amerio a jeho kniha *Iota unum*, najdeme přímo ztotožnění změny a krize, kde je koncilu přičtena vina za všechny krizové prvky a samotná myšlenka změny v církvi je označena jako hereze.<sup>68</sup> Volba Ratzingera za prefekta kongregace byla logická v kontextu toho, že právě skupina okolo Communio získává dominantní teologický vliv na papeže Jana Pavla II. a jeho interpretaci koncilu. Ten sice slovně projevoval velkou přízeň koncilu a dělal velká gesta v koncilním duchu směrem *ad extra*, zmiňme mezináboženský dialog, smíření s židovskou tradicí či boj za lidská práva, ale dovnitř církve byl velice konzervativní, silně zesílila centralizace a unifikace církve, a převažuje konzervativní pohled na koncil a pokoncilní dobu. Už na synodě je silně přítomna myšlenka nutnosti kontinuity, kritika změn a prosazuje se Ratzingerův výklad koncilu jako jediný přípustný.<sup>69</sup> Ve vyznění akt synodu ještě díky vlivu kardinálů Danneelse a Kaspera a ostatně ani většiny účastníků<sup>70</sup> nepřevážil Ratzingerův pesimistický pohled zcela, ale díky Ratzingerově kontrole nad kongregací pro nauku víry a Mezinárodní papežské teologické komise následuje řada dokumentů, které monopolizují Ratzingerovo pojetí koncilu, což je posilováno disciplinárními zásahy jako ustanovení nové povinné přísahy pro nositele církevních úřadů a především vyučujících

---

<sup>65</sup> „eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus darstellt“, Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 398-399.

<sup>66</sup> Viz svědectví českého filosofa Karla Flosse v jeho vzpomínkové knize rozhovorů, *Bůh vždycky zatřese stávkou*, Floss, Karel, Fischerová, Sylva, Praha 2011.

<sup>67</sup> Italsky Raporto sulla Fede, 1984, nejprosluleji v anglické verzi Joseph Ratzinger – Vittorio Messori, *The Ratzinger Report. An exclusive Interview on the State of the Church*, San Francisco 1985.

<sup>68</sup> Romano Amerio, *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa Cattolica nel Secolo XX*, Milan-Napoli 1985.

<sup>69</sup> Srov. Kočí, *Cuius Concilium*, s. 125-127.

<sup>70</sup> Srov. Faggioli, *Vatican II*, s. 83-86.

teologie 1. března 1989<sup>71</sup>, či projekt nového katechismu katolické církve vydaného roku 1993.<sup>72</sup> Jako prefekt kongregace pro nauku víry mluví o špatném vnímání koncilu jako „superdogmatu“ a to například 13. července 1988 během konference s chilskými biskupy, kde omlouvá kritiky koncilu odsouzením názoru, že „druhý vatikánský koncil není považován za součást celé živé tradice Církve, ale za konec tradice, nový počátek od nuly. Pravdou je, že tento konkrétní koncil nedefinoval vůbec žádné dogma a záměrně se rozhodnul jakožto výlučně pastorační koncil setrvat na prosté úrovni. A přesto jej mnozí berou tak, jako by ze sebe učinil druh superdogmatu, který odnímá důležitost všemu ostatnímu.“<sup>73</sup>

Tento příspěvek nemohl ani nezamýšlel postihnout komplexitu postojů papeže Benedikta ke koncilu, ale soustředili jsme se na problematiku otázky kontinuity a diskontinuity, obecně dějinnosti církve v jeho podání ve vztahu ke koncilu právě z pozice papežského úřadu. Přesto je z těchto sond patrné, že své nezpochybnitelné teologické mistrovství a erudici, stejně jako autoritu jednoho z klíčových poradců koncilu, využil k relativizaci významu a dopadu koncilu a že v době jeho pontifikátu posílily proudy, které pokládaly koncil za historický omyl a chybu a jen kvůli udržení „kontinuity“ se chtěly spokojit „pouze“ s reformou reformy a reinterpretací koncilu.

<sup>71</sup> Congregatio pro doctrina fidei, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine ecclesiae exercendo*, AAS 81 (1989), s. 104-105.

<sup>72</sup> Srov. Faggioli, *Vatican II*, s. 11-14.

<sup>73</sup> Anglický cardinal Ratzinger, *Remarks to the Bishops of Chile regarding The Lefebvre Schism*, in: *The Wanderer*, June 22, 2000.

**doc. PhDr. Tomáš Petráček Ph.D. et Th.D. (\* 1972)**

je český katolický kněz, historik a teolog. Ukončil studium historie a etnologie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). Ve švýcarském Fribourgu získal roku 2005 licenciát z teologie, doktorské studium pak v roce 2008 dokončil na CMTF PU v Olomouci. Kromě osmi desítek studií a článků z oblasti sociálních dějin raného středověku a moderních církevních dějin publikoval úspěšné vědecké knihy *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (Praha 2006) a *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize* (Praha 2011). Kněžsky působí v Hradci Králové jako univerzitní kaplan, přednáší historii na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové, kde je vedoucím katedry kulturních a náboženských studií. Je členem komise pro nauku víry při ČBK a kanovníkem staroslavné kapituly Všech svatých na Hradě pražském. Roku 2013 byl královéhradeckým biskupem msgr. Vokálem ustanoven postulátorem procesu blahorečení P. Josefa Toufara.



Juraj PIGULA OSA

## Peter ako pokorný pastier v učení sv. Augustína

### Abstract

The importance of Peter's position among the apostles started to be increasingly recognized in church tradition in the Middle Ages through a focus on the primacy and authority of Peter and his followers. In the writings of Augustine we find some reflections on primacy, but they are not the major part of his thoughts about Peter. In this article attention is paid on selected writings and sermons where the bishop of Hippo presents Peter as the one to deny Christ at first and to be entrusted with the guidance of the church at last. Peter thus becomes the example of a shepherd. Shepherds in turn become images of Peter as an example for the church and individual Christians. Augustine's thought originates in the writings of Ambrose, Hilarius, and Optatus, and this is also underlined in this contribution.

**Keywords:** authority, primacy, Augustine, Ambrose,

### Úvod

Dôležitá úloha Petra medzi apoštolmi sa v cirkevnej tradícii začína čítať už v evanjeliách. Väčšina latinských cirkevných otcov zdôrazňovala túto úlohu, ktorá sa rozširuje neskôr na celú Cirkev. Sv. Augustín taktiež skúmal tieto skutočnosti. Texty z jeho diel ponúkajú rôznu terminológiu, ktorou sa opisujú úlohy zverené apoštolovi Petrovi. Slovné spojenia, ktoré neskôr vytvorili predpoklad pre pápežský primát, *primus apostolorum* a *primatus apostolatus*, nachádzame na ôsmich konkrétnych miestach v jeho spisoch.<sup>1</sup> Oveľa častejšie však sv. Augustín rozoberá Petrovu úlohu pastiera. Slovné spojenie *pastor* alebo *pastor Ecclesiae* sa nachádza v celom rozsahu Augustínovej spisby. Nemôžeme preskúmať všetky tieto texty, lebo to prekračuje rámec článku. V tomto príspevku sa preto budeme konkrétnejšie zaujímať o Petra, ktorý sa po skúsenosti Kristovho odpustenia stal pastierom. Najprv poukážeme na niektoré z prameňov cirkevných otcov,

<sup>1</sup> Augustín explicitne používa tieto slová, ktoré zdôrazňujú špecifickú úlohu Petra medzi apoštolmi v týchto dielach: *De Baptismo contra donatistas* (4-krát); *Sermo* 76 (1); *Ennarationes in Psalmos* 108 (1); *Tractatus in Iohannem* 124 (1). Pozri DI CORRADO, G.: *Pietro pastore della Chiesa. Il primato Petri negli scritti di Agostino d'Ippona*, Città Nuova, Roma 2012, str. 147-174.

o ktoré sa sv. Augustín opieral.<sup>2</sup> Potom sa pozrieme, akým spôsobom sa vo svojej prevažne kazateľskej exegéze venuje osobnosti Petra, ktorému bol zverený úrad pastiera.

## 1 Petrovo zlyhanie u sv. Hilára, sv. Ambróza a Optáta

### 1.1 Petrova slabosť u sv. Hilára z Poitiers

Sv. Hilár sa vo svojej teologickej reflexii<sup>3</sup> viackrát zaoberá osobou apoštola Petra. Biskup z Poitiers konštatuje zo správ v evanjeliách, že v Petrovi sa prejavuje strach a ľudské slabosti. Vo svojom *Tractatus in Psalmum 52* píše Hilár takto: „Pán, vedomý si ľudskej slabosti, potom ako povedal apoštolom: ‘Vy všetci tejto noci odpadnete odo mňa’ (Mt 26,31), napomenul blaženého Petra a predpovedal mu, že ho zaprie (Mt 26,34). [...] Peter bol nestály a mal o seba strach. Avšak napriek tomu, že Pána zaprel, neodobral mu kľúče od nebeského kráľovstva.“<sup>4</sup> Mohlo by sa zdať, že Hilár si protirečí, pretože nazýva Petra *beatus* a zároveň aj *demutabilis homo*. Hilár jasne podotýka, ako si Pán uvedomoval ľudskú slabosť Petra – *consciis Dominus infirmitatis humanae*. Keďže však Peter bol nestálym a krehkým, je nazvaný aj blaženým (*beatus*), pretože podľa Hilára, nechýba v ňom po celý život istota viery, ktorá mu nakoniec dovoľuje vyznať Krista mučeníctvom. Kristus mu dôveruje, a preto mu neberie späť kľúče od nebeského kráľovstva.

Hilár sa ešte v jednom texte zaoberá priamo Petrovou zradou. Vo svojom diele *Euangelium Matthaei Commentarius* píše: „Starostlivo sa musí preskúmať spôsob, akým Peter zaprel [...]. Prvýkrát - nechápal, čo sa hovorilo. Druhýkrát - nebol z jeho (učeníkov); Tretíkrát - nepoznal toho človeka. A skutočne, takmer to nebolo previnenie zaprieť človeka, ktorého on sám prvý vyznal ako Božieho Syna. Avšak horko zaplakal, pretože sa kvôli slabosti tela ukázal dvojznačný, a napriek napomenutiu, nevyhol sa svojej vine zo strachu.“<sup>5</sup>

Pozorné skúmanie Hilárovho textu nám dáva pochopiť, že biskup z Poitiers chce

<sup>2</sup> CIPRIANI, N.: Le opere di sant’Ambrogio negli scritti di Agostino anteriori all’episcopato. In: *La Scuola Cattolica* 125 (1997), str. 763-800; pozri aj Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di sant’Agostino. In: *Augustinianum* 34 (1994), str. 253-312.

<sup>3</sup> O Hilárovi pozri DROBNER, H.: *Patrologie: Úvod do studia starokresťánskej literatury*, OIKOYMENH, Praha 2011, str. 330-340.

<sup>4</sup> HILARIUS, *Tractatus super Psalmos 52,12* (CCL 61,119-120): „Consciis Dominus infirmitatis humanae, cum apostolis dixisset: *Omnes vos scandalum patiemini in nocte hac, et beato Petro [...] quia per timorem carnis demutabilis homo, id quod negaturus esset admonito et neganti quidem claves tamen regni caelorum non ademit.*“

<sup>5</sup> HILARIUS, *In Euangelium Matthaei Commentarius 32,4* (SCh 258,242-244): „Diligenter autem contuendum est qua condicione Petrus negaverit.[...] Nam primum ait non se intelligere quid diceret, sequenti non se ei adhaesisse; tertio ver o se hominem non nosse. Et vere prope iam sine piaculo hominem negabat, quem Dei filium primus agnoverat, tamen quia ex infirmitate carnis vel ambiguus exstitisset, amarissime flevit, recolens trepidationis istius culpam se nec admonitum potuisse vitare.“

ospravedlníť Petra. Petrove slová: 'Nepoznám toho človeka', prezrádzajú, že Peter zaprel poznanie Ježiša podľa tela, teda ako človeka. Hilár tým chcel naznačiť, že skutočné poznanie Ježiša sa nemôže vyčerpať v jeho ľudskej prirodzenosti. Peter totiž počas svojho života spoznal v Ježišovi jeho božskú prirodzenosť a nazval Ježiša Božím Synom. To však neospravedľňuje úplne apoštola Petra. Príčinu zlyhania nachádza Hilár v ľudskej slabosti (*ex infirmitate carnis*), ktorej sa nevyhol ani prvý z apoštolov. Táto slabosť vďaka strachu plodí u každého človeka mnohé chyby, ktorých sa nikto na tejto zemi nemôže vyvarovať.

## 1.2 Sv. Ambróz a Petrov primát lásky

Sv. Ambróz sa zaujíma o osobnosť Petra predovšetkým vo svojej *Expositio Evangelii secundum Lucam*.<sup>6</sup> Podľa milánskeho biskupa apoštol Peter je obrazom Cirkvi, pretože predstavuje všetkých veriacich, vrátane slabých vo viere, a preto mu bol zverený primát. Zaiste sv. Ambróz nemá na mysli dávať svojim tvrdeniam len morálny základ alebo nevyslovuje ich len vychádzajúc z morálneho prístupu. Takto opisuje Petra pri výklade jeho strachu na mori: „Petrova chyba je náukou pre spravodlivých a neistota Petra je skalou pre všetkých. On zaváhal na vlnách, ale vzťahuje pravicu ku Kristovi. [...] Zaváhal teda Peter na mori, ale kráčal. Petrovo váhanie je stabilnejšie ako naša stabilita.“<sup>7</sup>

Ak uprieme pozornosť na príbeh Petrovej zrady (porov. Mt 26,69-74), môžeme si všimnúť zdôraznenie teologického zmyslu a presnejšie kristologického<sup>8</sup>, ktorý sv. Ambróz vidí v odpovedi apoštola, keď v noci umučenia prehlásil, že nepozná Ježiša (porov. Mt 26,72). Pozrime sa na text z pera sv. Ambróza: „Bolo spravodlivé, že ten, ktorý povedal: 'Nepoznám toho človeka', keď sa ho potom pýtali, či bol jeden z učeníkov toho človeka, potvrdil: 'Nie som.' On vlastne nepoprel, že je učeníkom Krista, on poprel, že nie je učeníkom človeka.“<sup>9</sup>

Podľa biskupa z Milána, ľudské chyby a strach Petra, aj keď sú skutočné, obsahujú ukrytý kristologický zmysel. Totiž Peter vzťahuje odpovede nie na Krista, ale na človeka Ježiša – *Non Christi discipulum se negavit, sed hominis negavit esse*

<sup>6</sup> O dielach sv. Ambróza pozri DROBNER, H.: *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, str. 405-420; pozri aj VOPŘADA, D.: *Svatý Ambrož a tajemství Krista*, Krystal OP, Praha 2015, str. 10-39.

<sup>7</sup> AMBROSIIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 10,84 (CCL 14,370): „Error Petri doctrina iustorum est et titubatio Petri omnium petra est. Denique super undas titubat, sed dexteram porigit Christo [...]; titubavit idem Petrus in mari, sed ambulavit. Firmior titubatio Petri quam nostra est firmitudo.“

<sup>8</sup> O exegéze sv. Ambróza v duchovnom zmysle pozri VOPŘADA, D.: *Svatý Ambrož a tajemství Krista*, str. 37-39.

<sup>9</sup> AMBROSIIUS, *Expositio Evangelii secundum Lucam* 10,84 (CCL 14,371): „Concordat igitur ubique responsio; nam qui dixit nescio hominem; aequum erat ut interrogatus utrum esset ex discipulis hominis diceret: non sum. Itaque non Christi discipulum se negavit, sed hominis negavit esse discipulum.“

*discipulum*. V odpovediach, ktoré sa zdajú byť plné strachu sa skrývala kristologická alegória. Skrze ňu sa Petrova chyba premieňa na náuku spravodlivých – *Error Petri doctrina iustorum est et titubatio Petri omnium petra est*. V týchto vyjadreniach sa Peter objavuje, avšak stále vzhľadom na Krista. Toto všetko len vytvára a zdôrazňuje vzťah medzi Petrom a Kristom, čo umožňuje sv. Ambrózovi povedať, že chyby a strachy apoštola sú stabilnejšie ako naša stabilita.

V pasáži, v ktorej sa zaoberá dialógom medzi Petrom a Ježišom z Jánovho evanjelia 21,15-17 Ambróz zbiera a komentuje evanjeliové správy týkajúce sa Petra pri zjaveniach Zmŕtvychvstalého.<sup>10</sup> Biskup z Milána zaznačuje Petrovu duchovnú cestu a vyzdvihuje jeho vieru v Krista a lásku ku Kristovi. Peter sa ukazuje ako človek, ktorý je stále k dispozícii, je neúnavný a pri každej príležitosti ako prvý prejavuje svoju lásku ku Kristovi. Kvôli týmto dôvodom sv. Ambróz zobrazuje osobu apoštola ako vzor. Píše Ambróz: „Nie je žiadna pochybnosť, že Peter uveril, a že uveril, pretože miloval, a že miloval, lebo uveril. Preto zosmutnie, keď dostáva otázku aj tretíkrát: Miluješ ma? Takáto otázka sa dáva niekomu, o kom sa pochybuje. Pán však nepochyboval, pretože sa nepýtal, aby to vedel, ale aby nás naučil, že predtým, ako odíde do neba, necháva (Petra) ako vikára svojej lásky.“<sup>11</sup> Milánsky biskup predstavuje osobnosť Petra v postoji lásky k Pánovi. Apoštol síce pri stretnutí so Zmŕtvychvstalým dostáva tri otázky, Pán však nepochybuje o láske svojho apoštola (*Domunius non dubitat*). Podľa Ambróza trojitá otázka o láske len vysvetľuje, že ho Pán nechával ako vikára svojej lásky pre veriacich. Máme pred sebou jedny z najkrajších vyjadrení sv. Ambróza, ktoré sa týkajú Petrovho poslania, lebo v tomto zmysle sa Peter stáva *primus* medzi apoštolmi. Na zdôraznenie sv. Ambróz ešte upresňuje svoju exegetickú analýzu jednoznačným vyjadrením: „A pretože je jediný z mnohých, je postavený pred všetkými, najväčšia zo všetkého je totiž láska.“<sup>12</sup> Doslovne slovo *antefero* má význam dávať niekomu prednosť alebo niesť ďalej a vysvetľuje Petrovu lásku ku Kristovi, ktorú mu on sám spomedzi všetkých apoštolov vyslovil. Preto je postavený pred ostatných apoštolov (*omnibus antefertur*) a samotným Kristom je prenesený pred všetkých. Sv. Ambróz používa pavlínske vyjadrenie z 1 Kor 13,13 (*maiolem enim omnibus caritas*), aby poukázal na postoj lásky pre Krista, ktorý vládol v Petrovom srdci, jeho duši a v celej jeho osobe.

<sup>10</sup> Porov. AMBROSIUS, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 10,172-174.

<sup>11</sup> AMBROSIUS, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 10,175 (CCL 14,397): „Non est igitur dubium credidisse et credidisse, quia dilexit, dilexisse, quia credidit. Unde et contristatur quia et tertio interrogatur: *Amas me?* Is enim interrogatur, quo dubitatur, sed Dominus non dubitat, qui interrogabat, non ut disceret, sed ut doceret, quem eleuandus in caelum amoris sui nobis uelut uicarium relinquebat.“

<sup>12</sup> AMBROSIUS, *Expositio Euangelii secundum Lucam* 10,175 (CCL 14,397): „Et ideo quia solus profitetur ex omnibus, omnibus antefertur; *maior enim omnibus caritas*.“

### 1.3 Peter ako vrátnik hriešnikov u Optáta z Milevi

Optát z Milevi<sup>13</sup> nás vo svojom diele *De Schismate* 7,3 informuje o tom, že donatisti<sup>14</sup>, ktorí rozdelili Cirkev v Severnej Afrike, neprijímajú evanjeliový príklad Petra, Kristovho zradcu. Na druhej strane Pán práve pre dobro jednoty, odpustil apoštolovi, ktorý ho zaprel, a práve jemu boli odovzdané kľúče od nebeského kráľovstva. Optát sa zamýšľa nad správaním sa Krista vo vzťahu k Petrovi. Dejiny Petrovej zrady ponúkajú vzor, akým majú byť pre dobro jednoty odpustené hriechy, ktoré rozdeľujú spoločenstvo.

Optát porovnáva zapretie Petra a zapretie ľudí, ktorí sa nachádzali v prenasledovaní. Petrovu zradu tu možno vnímať závažnejšie ako zradu tých, ktorí odovzdali sväté knihy.<sup>15</sup> Zaprieť Syna Božieho je ťažší prečin ako prečin padlých - *lapsi*<sup>16</sup>, ktorí zapreli Krista pri prenasledovaní, lebo oni Krista nevideli na vlastné oči. Peter prisľúbil Kristovi, že ho neopustí, ale potom ho zaprel nie raz, ale trikrát.<sup>17</sup> Petrova vina je evidentná, lebo on jasne vyznal v Kristovi Syna Božieho (*Mt* 16, 15-17). A nasledovne v dňoch umučenia, po Kristových slovách, že všetci sa rozídu, Peter sľuboval nevzdialiť sa nikdy od Pána.<sup>18</sup> Optát zdôrazňuje, že po prisľuboch sú ešte relevantnejšie Petrove zapretia. Po zapretí sa však Peter kajal a plakal horkými slzami a pre dobro jednoty, nebol oddelený od počtu apoštolov.<sup>19</sup> Naopak, prijal kľúče Cirkvi, aby otváral dvere hriešnikom na ceste k jednote.<sup>20</sup> A píše: „Bolo zaobstarané, aby hriešnik otváral dvere nevinným, a aby ich nevinní nezatvárali pred hriešnikmi a utvorila sa tak potrebná jednota.“<sup>21</sup> Optát z Milevi vníma Petrovu úlohu ako úlohu milosrdenstva Cirkvi, pretože je to práve on, čo prijal kľúče. Stáva sa teda vrátnikom, ktorý otvára dvere Božieho kráľovstva tak nevinným, ako aj hriešnikom. Je to úloha milosrdenstva a jednoty, ktorá mu je zverená a Peter bol podľa Optáta povolaný k tejto úlohe vďaka skúsenosti so svojou slabosťou.

<sup>13</sup> O Optátovi pozri MAZZUCCO, C.: *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Patron ed., Bologna 1993.

<sup>14</sup> Základné štúdie o donatizme: FRIEND, W. H. C.: *Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1951; LANCEL, S. - ALEXANDER, J. S.: *Donatistae*. In: MAYER, C. (ed.): *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, Basel 1996-2002, str. 606-638. LANGA, P.: *Introducción general*. In: *Obras completas de san Agustín XXXII. Escritos antodonatistas 1*, BAC, Madrid 1988, str. 5-155; MARKUS, R.: *Introduzione generale*. In: *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, NBA XV/1, Roma 1998, str. xiv-xxxiii. LANCEL, S.: *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, str. 232-248.

<sup>15</sup> Porov. OTTATUS, *De schismate* 7,3,1-5.

<sup>16</sup> O tkzv. *lapsi* pozri DROBNER, H.: *Patrologie*, str. 222-227; taktiež PANCZOVÁ, H.: Úvod k dielu „O padlých“. In: *Slávne svedectvo mučeníkov. Výber z najstaršej mučeníckej literatúry*, (ed. H. Panczová), TU, Bratislava 2009, str. 227-228.

<sup>17</sup> Porov. OTTATUS, *De schismate* 7,3,7.

<sup>18</sup> Porov. OTTATUS, *De schismate* 7,3,8.

<sup>19</sup> Porov. OTTATUS, *De schismate* 7,3,10.

<sup>20</sup> Porov. OTTATUS, *De schismate* 7,3,11.

<sup>21</sup> OTTATUS, *De schismate* 7,3,12 (SC 413, 226): „Prouisum est ut peccator aperiret innocentibus ne innocentes cluderent contra peccatores et quae necessaria est unitas esse posset.“

## 2 Peter ako pastier milosrdenstva u sv. Augustína

Peter ako kajúcnik a súčasne ako symbol Cirkvi. Toto spojenie fascinovalo mnohých cirkevných otcov<sup>22</sup> a medzi nimi aj sv. Augustína, ktorý opisuje viackrát Petra a jeho horké slzy bolesti ako príklad pre penitentov, pre biskupov či pre celú Cirkev.<sup>23</sup> Sv. Augustín rozpráva o slabosti Petra, ako sme to videli u sv. Hilára. Zdôrazňuje Petrovu lásku ku Kristovi ako sv. Ambróz. Poukazuje na pokoru Petra, ako o tom píše Optát. Čomu sa sv. Augustín však vyhýba, je aspoň čiastočné ospravedlnenie Petrovho zapretia, ako to nachádzame u predošlých autorov. V jeho spisoch uvidíme vplyv predchádzajúcej tradície, ale aj vlastný spôsob uvažovania nad Petrom.<sup>24</sup>

### 2.1 Peter, Cirkev a útroby milosrdenstva v *De agone christiano*

V texte *De agone christiano* 30,32 od Augustína nachádzame významnú paralelu s obrazom Petra, ktorú ponúka Optát. Potom, ako Augustín rozprával o donatistoch, začína hovoriť proti ďalším schizmatikom a rigoristom - luciferiánom. Augustín vysvetľuje, akým spôsobom Peter predstavuje hodnotný príklad pre spoločenstvo celej kajúcej sa Cirkvi. Peter pokorený hriechom, Peter, opatrovateľ kľúčov v mene celej Cirkvi, je ručiteľom disciplíny a milosrdenstva<sup>25</sup>:

„Na žiadnom mieste sa nemusia dať na známosť útroby milosrdenstva ako v Katolíckej cirkvi, aby ako naozajstná matka pyšne nepotupovala synov hriešnikov, ani aby jej nebolo ťažko odpustiť tým, ktorí sa napravili. Práve preto Peter predstavuje Katolícku cirkev a nie iní apoštoli. Veď tejto Cirkvi boli odovzdané kľúče nebeského kráľovstva, keď boli dané Petrovi (porov. Mt 16, 19). A keď sa jemu hovorí, všetkým sa hovorí: *Miluješ ma? Pas moje ovce* (Jn 21,15). Katolícka cirkev teda musí rada odpúšťať synom, ktorí sa napravili a sú potvrdení v zbožnosti, pretože vidíme, že tomu istému Petrovi, ktorý ju zosobňoval, bolo udelené odpustenie. [...] keď pochyboval na mori (porov. Mt 14,30), keď dohovára Pánovi z Ľudskej slabosti (porov. Mt 16,22) [...], keď mečom odťal ucho sluhovi (porov. Mt 26,51), keď zaprel trikrát toho istého Pána (porov. Mt 26,70-74), a keď nakoniec padol do poverčivej simulácie (porov. Gal 2,12). A vidíme, ako napravený

---

<sup>22</sup> Pozri FITZGERALD, A.: *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth centuries*, Lampeter 1988, str. 102-112.

<sup>23</sup> Porov. AUGUSTINUS, *Epistola* 185,10,45; *Sermo Dolbeau* 10,3; *Expositio epistolae ad Galatas*. 15; Pozri aj DODARO, R.: *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004, str. 4.

<sup>24</sup> Porov. ENO, R.: *Forma Petri-Petrus, Figura Ecclesiae*. In: *Augustinus Lexicon* 41 (1991), str. 672.

<sup>25</sup> Porov. LA BONNARDIÉRE, M.-A.: *Pénitence et réconciliation des pénitents d'après saint Augustin III*. In: *Revue des études augustiniennes* 14 (1968), str. 203.

a potvrdený prišiel do slávy umučenia Pána.<sup>26</sup>

Augustín zdôrazňuje proti rigoristom v stati z *De agone*, že Katolícka cirkev je miestom, kde každý hriešnik môže zakúsiť milosrdenstvo. Ako milujúcej matke, Cirkvi nie je ťažké odpustiť synom hriešnikom, ktorí nastúpia cestu pokánia. Mohli by sme povedať, že v Petrovi zobrazená Cirkev prechádza skúsenosťou odpustenia a milosrdenstva. Následne dostáva pozvanie od Krista konať podobne so svojimi synmi.<sup>27</sup>

## 2.2 Peter ako nový Mojžiš v *Contra Faustum manicaeum*

Vo svojom diele *Contra Faustum manicaeum* sa sv. Augustín zaoberá porovnaním Mojžiša a Petra. Všetko sa deje na základe typologickej exegézy<sup>28</sup>, podľa ktorej sa stáva udalosť alebo osobnosť Starého zákona predobrazom udalosti alebo osoby v Novom zákone. Manichejec Faustus hodnotí osobnosť Mojžiša negatívne<sup>29</sup>, pretože ešte na začiatku svojho vyvolenia a pôsobenia usmrtil Egyptana (porov. Ex 2,12 a nasl.).<sup>30</sup> Sv. Augustín vo svojej širšej odpovedi manichejcovi porovnáva Mojžiša a Petra. Poukazuje na noc umučenia Krista, keď Peter vyťahuje meč na veľkňazovho sluhu a odtne mu ucho (porov. Mt 26,51). Podľa Augustína sa Mojžiš svojím prehrešením a následným vyvolením stáva predobrazom Petra: „Čo je na tom čudné, že Peter sa po tomto hriechu stane pastierom Cirkvi, podobne ako Mojžiš, ktorý zabil Egyptana a stal sa hlavou Synagógy?“<sup>31</sup>

V tomto texte nachádzame dôležité slovné spojenie *pastor Ecclesiae*. Nachádza sa

<sup>26</sup> AUGUSTINUS, *De agone* 30,32 (CSEL 41, 134-135): „Nusquam enim tam vigere debent viscera misericordiae, quam in catholica Ecclesia, ut tamquam vera mater nec peccantibus filiis superbe insultet, nec correctis difficile ignoscat. Non enim sine causa inter omnes Apostolos huius Ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus: huic enim Ecclesiae claves regni coelorum datae sunt, cum Petro datae sunt (porov. Mt 16,19). Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur: *Amas me? Pasce oves meas* (Jn 21,15). Debet ergo Ecclesia catholica correctis et pietate firmatis filiis libenter ignoscere; cum ipsi Petro personam eius gestanti, et cum in mari titubasset (porov. Mt 14,30), et cum Dominum carnaliter a passione revocasset (porov. Mt 16,22), et cum aurem servi gladio praecidisset (porov. Mt 26,51), et cum ipsum Dominum ter negasset (porov. Mt 26,70-74), et cum in simulationem postea superstitiosam lapsus esset (porov. Gal 2,12), videamus veniam esse concessam, eumque correctum atque firmatum usque ad dominicae passionis gloriam pervenisse.“

<sup>27</sup> Porov. LA BONNARDIÉRE, M.-A.: 'Tu es Petrus' La péricope "Mathieu 16, 13-23" dans l'oeuvre de saint Augustin. In: *Irenikon* 34 (1961), str. 495.

<sup>28</sup> Typológii a exegetickej terminológii u cirkevných otcov sa venujem stručne v *Genesis. Komentáre k Starému zákonu*, (ed. P. DUBOVSKÝ), P., Dobrá kniha, Trnava 2008, str. 24-25; podrobnejšie sa mu venuje PANCZOVÁ, H., Úvod. In: *Gregor z Nyssy. Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*, (ed. H. PANCZOVÁ) SK 5, TU, Trnava 2012, str. 62-83.

<sup>29</sup> Porov. AUGUSTINUS, *Contra Faustum manichaeum* 22,69.

<sup>30</sup> Celkovo manichejci hodnotili Starý zákon veľmi negatívne vo svojej exegéze. Pozri LEMME, A.: *La Bibbia nella vita e nel pensiero di Agostino laico*, Nové město, Praha 2008, str. 85-93 a str. 105-130.

<sup>31</sup> AUGUSTINUS, *Contra Faustum manichaeum* 22,70 (CSEL 25/1,667-668): „Quid ergo incongruum, si Petrus post hoc peccatum factus est pastor Ecclesiae, sicut Moyses post percussum Aegyptium factus est rector illius Synagogae?“

tu však vo všeobecnosti, Peter nie je doslovne nazvaný ako pastier celej Cirkvi, ale pastier Cirkvi.

Obidvaja, teda Mojžiš a Peter, prešli skúsenosťou ťažkého hriechu. Najprv sa z Mojžiša po usmrtení Egypťana a následnom úteku stáva *rector*; Peter sa po zapretí Krista a úteku z veľkňazovho dvora stáva *pastor*. Prvý sa stal *rector Synagogae* a druhý *pastor Ecclesiae*. Keďže Cirkev v Novom zákone nahrádza Synagógu, ktorá už nemá viac dôvod jestvovať, Peter sa stáva nositeľom zmeny, nahrádzajúcej Mojžiša. Zdá sa, že sv. Augustín porovnaním chce poukázať na Mojžiša nielen symbolicky. Terminológia, použitá úmyselne, vyzdvihuje jedinečnosť Petra v prítomnom čase i v budúcnosti. Peter sa stáva novým Mojžišom a ten spravuje a vedie Nový Izrael<sup>32</sup>, počas cesty dejín až po Zasľúbenú zem, t. j. do večného života.

Nový zákon poukazuje často na Krista ako na nového Mojžiša. Sv. Augustín sa odvážil poukázať na Mojžiša ako na predobraz apoštola Petra. Pán mu neváhal zveriť starostlivosť o svoj ľud. Peter, nový Mojžiš, sa stal pastierom Cirkvi, hriešnik, premenený slzami tak sprevádza Cirkev - Boží ľud, na ceste do večného života.

### 2.3 Slabosť a pokora Petra v troch kázňach

La Bonnardièreová zistila<sup>33</sup>, že mnohé z Augustínových kázní hovoriacich o apoštolovi Petrovi akcentujú práve jeho pastoračnú úlohu. Téma týchto kázní sa začína opisom dobroty kniežaťa pastierov Krista, lebo práve on dal svoju krv za svoje ovce. Potom Augustín poukazuje na moment, keď po vyznaní lásky Kristus odovzdáva Petrovi starosť o ovce. To však znamená, že apoštol musí byť pripravený podobne ako majster, dať svoj život za ovce.<sup>34</sup> Popritom Augustín často zdôrazňuje Petrovu slabosť a dôležitosť pokory pastierov.<sup>35</sup>

#### Peter pastier silných a slabých vo viere: Sermo 76, 3-4

Bude nás zaujímať jedna časť kázne o Petrovi, kde sv. Augustín rozoberá pasáž z Mt 14,24-33. Okrem toho, že celá kázeň sa venuje osobnosti Petra, má jasné črty

---

<sup>32</sup> Alebo *Verus Israel* patrí medzi typickú kategóriu v teológii nahradenia, ktorá je prítomná u cirkevných otcov. Dnes už je teológia nahradenia zanechaná aj vďaka novým pohľadom na kresťansko-židovský dialóg. Pre patristické pohľady na celú problematiku pozri SIMON, M.: *Verus Israel*, de Boccard, Paris 1964; FILORAMO, G.; GIANOTTO, C.: *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio* (Torino, 4-5 novembre 1999), Paideia, Brescia 2001.

<sup>33</sup> Porov. LA BONNARDIÈRE, M.-A.: 'Tu es Petrus', str. 454-457.

<sup>34</sup> Porov. AUGUSTINUS, *In epistolam ad Parthos Tractatus* 5,4-6.

<sup>35</sup> Porov. BONNARDIÈRE, M.-A.: 'Tu es Petrus', str. 473-474.



polemiky s donatistickou cirkvou.<sup>36</sup> V jednom bode kázne sv. Augustín ujasňuje dôvody, pre ktoré je Peter *figura* Cirkvi, pretože nesie v sebe symbolický predobraz každého kresťana. Je to veľmi dôležitý text, ktorý v skutočnosti odzrkadľuje augustínovský pohľad na ekzeziológiu. Sv. Augustín rozpráva o Petrovi, o jeho strachu, o jeho chybách a ľudskom ohraničení: „Pozrite sa na Petra, ktorý bol naším obrazom. Mal dôveru, teraz váha, predtým vyznal Krista nesmrteľného, teraz má strach, že zomrie. Hľa, prečo Kristova Cirkev má veriacich pevných vo viere, ale má tiež veriacich váhavých, a nemôže jestvovať bez tých, ktorí sú stáli vo viere, ani bez tých nestálych.“<sup>37</sup>

Petrove prednosti a slabosti slúžia Augustínovi na popísanie veriacich, ktorí tvoria Cirkev. Cirkev sa totiž neskladá z dokonalých kresťanov, ale zo slabších a silnejších vo viere. Robert Markus, ktorý sa snažil vytvoriť a kategorizovať myslenie sv. Augustína v tomto ohľade píše dokonca o „priemerných kresťanoch“<sup>38</sup>. Augustín však nikdy nevyžadoval „priemernosť“ od veriacich, skôr akceptoval, že spoločenstvo Cirkvi tvoria rôzne veriaci kresťania. Problematike kresťanskej dokonalosti sa venovali mnohí znalci sv. Augustína, ktorí majú vyváženejšie názory ako Markus, napríklad Nello Cipiriani<sup>39</sup>, Peter Brown<sup>40</sup> alebo George Lawless.<sup>41</sup>

Pri sledovaní *Sermo* 76 sme v jadre Augustínovej argumentácie, kde sa ešte raz zdôrazňuje dôležitosť Petrovho svedectva sily a slabosti. Bolo teda dôležité, aby „v jednom apoštolovi, teda v Petrovi, v prvom a najdôležitejšom medzi apoštolmi, v ktorom bola symbolicky zobrazená Cirkev, bol predstavený jeden a druhý druh veriacich, teda tí, ktorí sú stáli a nestáli, pretože Cirkev nemôže byť ani bez jedných, ani bez druhých.“<sup>42</sup>

<sup>36</sup> O základných znakoch polemiky s donatistami pozri CONGAR, Y.: Introduction générale. In: *Oeuvres de s. Augustin. Traités anti-Donatistes*, BA 28, Paris 1963, str. 7-133; CRESPIAN, R.: *Ministère et sainteté: pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris 1965.

<sup>37</sup> AUGUSTINUS, *Sermo* 76,3,4 (PL 38,480-481): „Illum tamen videte Petrum, qui tunc erat figura nostra: modo fudit, modo titubat; modo immortalem confitetur, modo timet ne moriatur. Proinde quia Ecclesia Christi habet firmos, habet et infirmos; nec sine firmis potest esse, nec sine infirmis.“

<sup>38</sup> MARKUS, R. A.: *La fine della cristianità antica*, Roma 1996; O kategórii veriacich pozri LAMIRANDE, E.: „Fidelis“ et ecclésiologie de s. Augustin. In: *Augustinianum* 41, 2001, str. 169-200; —: Fidelis. In: *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, str. 1330-1333.

<sup>39</sup> CIPRIANI, N.: *Molti e uno in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Città Nuova, 2009, str. 253-269.

<sup>40</sup> BROWN, P.: *Religion and society in the age of saint Augustine*, London: Faber & Faber, 1972, 39.

<sup>41</sup> ; LAWLESS, G.: Augustine's decentering asceticism. In: *Augustine and his critics*, (ed. R. DODARO and G. LAWLESS), Routledge, London 2000, str. 141-162.

<sup>42</sup> AUGUSTINUS, *Sermo* 76,3,4 (PL 38,480-481) : „In illo ergo uno apostolo, id est, Petro, in ordine Apostolorum primo et praecipuo, in quo figurabatur Ecclesia, utrumque genus significandum fuit, id est, firmi et infirmi: quia sine utroque non est Ecclesia.“

Peter sa stáva obrazom veriacich oboch táborov, kde jedni potrebujú druhých. Jeden tábor tvoria tí, ktorí sú stáli, stabilní vo viere. Druhý tábor tvoria nestáli, nestabilní veriaci, buď ešte nezakorenení alebo povrchní, ľahostajnejší. Aj takíto majú svoje miesto v Cirkvi. Peter je obrazom Cirkvi ako spoločenstva veriacich silnejších i slabších vo viere, ktorí sú na ceste do svojej vlasti.

### **Pozvanie k pokore: Sermo 137**

V *Sermo* 137 Augustín predstavuje Petra ako príklad pre pastierov pre jeho lásku a pokoru.<sup>43</sup> Biskup z Hippa komentuje evanjeliový text Jn 10,1-16. V prvej časti rozoberá Petrovo zapretie, ktoré vyústi do troch otázok a ustanovenia Petra za pastiera.

Najprv Augustín opisuje situáciu s apoštolom. Peter nechápal svoju slabosť, keď Ježišovi sľuboval, že s ním pôjde až na smrť. Petrova slabosť sa prejavovala ako choroba, z ktorej sa potreboval vyliečiť. Chorý nevidí, aké sú problémy v jeho vnútri, lekár pozná oveľa lepšie, čo sa tam deje. Lekárom bol Ježiš, ktorý poznal už vopred chorobu.<sup>44</sup> Petrovo zapretie zo strachu bolo potrebné vyliečiť podľa Augustína trojitým vyznaním lásky.<sup>45</sup>

Zapretie neprekáža Pánovi, aby odovzdal Petrovi svoje stádo. Ježiš vyžaduje od Petra, aby vo svojej láske pre neho pásol ovce. Peter ako dobrý pastier musí vstupovať cez bránu, ktorou je Kristus, nesmie konať ako zlodeji a lupiči.<sup>46</sup> Augustín podčiarkuje, že kto vstupuje cez Krista - bránu, musí napodobňovať jeho umučenie a poznať jeho pokoru.<sup>47</sup> Peter musí rozpoznať, že on sám nie je Boh, musí uznať malosť stvorenia, svoje limity, slabosť ľudskej prirodzenosti. Augustín zdôrazňuje, že sa neodporúča Petrovi, aby sa podceňoval a nezdravo ponížoval. Musí vyznať škvrnu svojho srdca a v Bohu prameň spravodlivosti, aby mohol patriť ku Kristovmu stádu. Vyznanie hriechov chorého vyjadruje

---

<sup>43</sup> Augustín uvažuje o rovnakých výjavoch z Evanjelia a prichádza na podobné uzávery o Petrovi v kázňach o pastieroch *Sermo* 138; *Sermo* 46; Sú však veľmi sugestívne aj ďalšie kázne *Sermoes* 295-299.

<sup>44</sup> Porov. AUGUSTINUS, *Sermo* 137,3,3 (PL 38, 755): „Noverat illum semper, noverat illum et quando se Petrus ipse non noverat. Tunc enim se non noverat, quando dixit: *Tecum ero usque ad mortem* (Lk 22,33); et quam esset infirmus, nesciebat. Quomodo plerumque revera et infirmis contingit, ut aegrotus nesciat quid in illo agatur, medicus autem sciat; cum ille aegritudinem ipsam patiat, medicus non patiat. Magis dicit medicus quid agatur in altero, quam ille qui aegrotat quid agatur in se ipso. Petrus ergo tunc infirmus, Dominus autem medicus.”

<sup>45</sup> Porov. *Sermo* 137,3,3 (PL 38, 755-756): „Ergo post resurrectionem suam Dominus interrogavit eum, non nesciens quo ille animo confiteretur amorem Christi, sed ut trina confessione amoris, deleteret trinam negationem timoris.”

<sup>46</sup> Porov. *Sermo* 137,4,4.

<sup>47</sup> Porov. *Sermo* 137,4,4 (PL 38, 756): „Quis est qui intrat per ianuam? Qui intrat per Christum. Quis est iste? Qui imitatur passionem Christi, qui cognoscit humilitatem Christi.”

pozvanie pre lekára, aby ho uzdravil.<sup>48</sup>

Ako príklad pokorného správania Augustín predstavuje dvojicu, farizeja a mýtnika, ktorá vystupuje do chrámu modlí sa (Lk 18,10-14). Je to preň veľmi vzácny obraz, vysvetľuje ním, aká pokora sa žiada od dobrých pastierov. Farizej, ktorý si nárokoval byť duchovne zdravý, zostal chorý vo svojej pýche. Naopak, mýtnik bol uzdravený, pretože považoval za veľmi potrebné lekárovo odpustenie ako liek. Pokoril sa a bol vypočutý.<sup>49</sup>

Augustín považuje všetkých pastierov, ktorí sa oslavujú a chvália za zlodějov a zbojníkov. Títo pyšní pastieri nevstupujú do ovčince cez bránu, lebo chcú ulúpiť Kristove ovce.<sup>50</sup> Dobrí pastieri majú záujem o dobro oviec, nasledujú Petra a ponížene sa pokoria, aby vstúpili cez bránu – Krista.

Robert Dodaro poukazuje, že pre sv. Augustína je dôležité spojenie, ktoré sa ustanovuje medzi uznaním hriechnosti a čnostnými náboženskými vodcami. Len takíto vodcovia si totiž uvedomujú, že cnosť pokory im pomôže zostať skutočne v službe druhým a Božím záujmom.<sup>51</sup> Takto predstavujú časť Cirkvi vyznávajúcej – teda tej, ktorá každý deň vyznáva svoje hriechy a je miestom pravdivého zmierenia medzi ľuďmi.<sup>52</sup>

Peter sa v *Sermo 137* stáva obrazom pastiera, ktorý je pokorný. Vyznanie lásky Kristovi zostane aj pre pastiera dôležitým prvkom odovzdanosti do rúk lekára Krista, ktorý lieči každú slabosť.<sup>53</sup> Sv. Augustín neprestáva osobitne zdôrazňovať dôležitosť Petrovej pokory ako príkladu pre pastierov v Cirkvi. Poslanie dobrého pastiera sa dokáže naplniť len v pokore a v nasledovaní umučenia Krista.

### Peter pastier v Pastierovi: *Sermo 285*

Podľa sv. Augustína *Pastor Ecclesiae* je predovšetkým Kristus, pod ktorým aj ostatní pastieri sú len ovce.<sup>54</sup> Slovné spojenie potom však veľmi často používa

<sup>48</sup> Porov. *Sermo 137,4,4* (PL 38, 756): „Et cum Deus factus sit homo pro nobis, cognoscat se homo non esset Deum, sed hominem. Qui enim vult Deus videri, cum sit homo, non imitatur illum, qui cum Deus esset, homo factus est. Tibi autem non dicitur: Esto aliquid minus quam es; sed: Cognosce quod es. Cognosce te infirmum, cognosce te hominem, cognosce te peccatorem; cognosce quia ille iustificat, cognosce quia maculosus es. Appareat in confessione tua macula cordis tui, et pertinebis ad gregem Christi. Quia confessio peccatorum invitat medicum sanaturum.”

<sup>49</sup> Porov. *Sermo 137,4,4*.

<sup>50</sup> Porov. *Sermo 137,10,12* (PL 38, 761): „Non per Christum intrant: quia non sunt humiles.”

<sup>51</sup> Porov. DODARO, R.: *Christ and the Just Society*, str. 202.

<sup>52</sup> Porov. CAROLA, J.: *Augustine of Hippo. The role of the laity in ecclesial reconciliation*, Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 2005, str. 60.

<sup>53</sup> LOUIT, D.: Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin. In: *Recherches augustiniennes* 10 (1975), str. 236.

<sup>54</sup> Porov. LOUIT, D.: Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin, str. 252; Pozri aj *In Iohannis Euangelium Tractatus* 123,5.

v spojení s Petrom a jeho privilégiom či výsadou riadiť Cirkev a udržiavať jednotu stáda. „Keď Kristus je pastier, nie je pastierom aj Peter? Určite aj Peter je pastier a aj ostatní pastieri sú bez pochybností takí. Veď keby nebol pastierom, ako by mu bol mohol povedať: ‘Pas moje ovce?’ Napriek tomu skutočným pastierom je ten, ktorý pasie svoje ovce. Nebolo povedané Petrovi: ‘Pas tvoje ovce, ale pas moje.’ Teda Peter nie je pastierom v sebe, ale v tele Pastiera.“<sup>55</sup>

Zdá sa, že práve v tomto texte sa nejde o nejakú morálnu spojitosť medzi pastierom Petrom a pastierom Kristom. Skôr sa nachádzame na poli silnejšieho ekzeziologického pojmu a tak *Petrus [...] in corpore Pastoris est pastor* by sa mohlo preložiť aj ako: Peter je pastierom v Cirkvi Pastiera. Peter je teda osobou, z ktorej vnímame Krista Pastiera, ktorým je Cirkev. Dotýkame sa tu až sviatosťného pojmu. Pozeráme sa ľudskými očami na osobu a telo Petra, ale v skutočnosti očami viery vidíme mysticky Cirkev alebo *corpus Pastoris*. Pozeráme na pastiera Petra, ale v skutočnosti sa on nachádza *in corpore Pastoris*, lebo je jeho integrovanou súčasťou a Kristus sa vyjadruje a ukazuje v ňom, lebo predstavuje celú Cirkev.

V nasledujúcej pasáži toho istého textu sv. Augustín v kontexte donatistickej polemiky vysvetľuje text z Piesne Piesní „Keď nerozpoznáš samú seba, ó krásna medzi ženami“ (Pies 1,7 podľa LXX) spolu s textom Jánovho evanjelia „Pas moje baránky“ (Jn 21,17). Cirkev je povoláná počúvať Krista tak, ako nevesta počúva svojho ženícha. V noci umučenia Peter pozeral a počúval Krista, kajal sa a plakal. „Peter spoznal seba, preto plakal nad sebou kvôli svojej pýche, a tak si zaslúžil stretnúť toho, ktorý mu pomohol. Teda Peter vstúpil do lásky [...] do svätyne Pastiera.“<sup>56</sup> Petrova skúsenosť zapretia a kajúcich slz a jeho nasledujúca úloha pastiera, poukazuje na spojenie medzi Kristom a Cirkvou, ktoré obsahuje práve jeho osoba. Sv. Augustín poukazuje na donatistov, ktorí nechcú spoznať svoje ohraničenia a rozdeľujú cirkev, sú teda neschopní pravdivej lásky. Naopak Peter je príkladom, pretože potom ako sa kajal, do jeho života znovu vstupuje láska a on môže byť súčasťou svätyne Pastiera, ktorou je Cirkev.

Slovné spojenia *corpus Pastoris* alebo *tabernaculum pastoris* naznačujú Cirkev. Znamená to, že skutočný Peter a skutoční kresťania sa môžu nachádzať len v jednote Cirkvi. Teologický horizont augustínovského slovného spojenia *pastor Ecclesiae* pozostáva teda v základe jednoty Cirkvi. V tejto perspektíve aj ďalší pastieri sa

<sup>55</sup> AUGUSTINUS, *Sermo* 285,5 (PL 38,1295-1296): “Ut Christus pastor, Petrus non pastor? Imo et Petrus pastor, et caeteri tales sine ulla dubitatione pastores. Nam si non pastor, quomodo ei dicitur: *Pasce oves meas* (Jn 21,17)? Sed tamen verus pastor, qui pascit oves suas. Petro enim dictum est, non, *Pasce oves tuas*; sed, *meas*. Petrus ergo non in se, sed in corpore pastoris est pastor.”

<sup>56</sup> *Sermo* 285,6 (PL 38,1296): „Petrus intrat caritate [...] quia Petrus cognovit semetipsum, ideo se flevit de se praesumentem, et invenire meruit adiuvantem. [...] in tabernaculo pastoris.”

musia stále viac pripodobňovať Kristovi, ktorý je Pastierom pastierov<sup>57</sup> a oni ako pastieri sú povolání, aby položili svoj život za jednotu Cirkvi, podobne ako Kristus Pastier, ktorý miluje Cirkev a stavia ju v jednote. Pastieri následne pochopia, do akej miery je dôležitá jednota Cirkvi, ak budú oživovaní Kristovou láskou. Keď im bude chýbať láska, nastane rozdelenie a všetko sa zvrhne na hľadanie rivality a vzájomného súperenia jednotlivých spoločenstiev.<sup>58</sup>

Pomôžeme si ozrejmiť naše uvažovanie staťou z *Enarrationes in Psalmos* 30, kde Augustín opisuje teológiu Mystického tela a rozpráva o Kristovi a Cirkvi, ktoré tvoria spolu jediná skutočnosť pozostávajúcu z Hlavy a Tela, Ženicha a Nevesty. V tomto kontexte hovorí: „Nezhoda vytvára rozdelenie. Naopak láska prináša zhodu, zhoda vytvára jednotu, jednota udržuje lásku a láska nás vedie ku sláve.“<sup>59</sup> Kristova láska je skutočným prvkom, ktorý buduje jednotu Cirkvi a prijímaním tejto lásky sa pastieri a veriaci učia patriť si navzájom a spolu patriť Kristovi, jedinému pastierovi. Pre Augustína apoštol Peter je v prvom rade pastier, nie však ako ostatní apoštolí, ale kvôli niečomu viac.<sup>60</sup> Peter je pastier v osobe, dokonca v tele Pastiera, a teda Krista, a súčasne Cirkvi, ako to vyjadruje svojím teologickým jazykom Augustín. Dôležitou podmienkou, ktorá prisúdi Petrovi byť pastierom je verná láska ku Kristovi (Jn 21,15-17).<sup>61</sup> Verná láska Petra ku Kristovi vytvára základnú jednotu a dáva mu autoritu, vďaka ktorej Peter koná súčasne v mene Krista a v mene Cirkvi. Kristus zveril Petrovi autoritu pastiera, úlohu pásť stádo a vytvárať trpezlivo jednotu Cirkvi. Peter je pastier, pretože svojou ohraničujúcou ľudskosťou a hriechosťou navštívenou autoritou Krista vedie Boží ľud na púti dejín.

## Záver

Dôležitá úloha Petra medzi apoštolmi sa v cirkevnej tradícii začala v stredoveku sústrediť na pápežský primát a na zdôrazňovanie moci a autority Petra a jeho nástupcov. V spisbe sv. Augustína sa nachádzajú úvahy o primáte Petra medzi apoštolmi, ale predstavujú len nepatrnú časť jeho tvorby.<sup>62</sup> Biskup z Hippo sa zameriava vo svojich spisoch a kázňach skôr na Petra, ktorý predstavuje príklad

<sup>57</sup> Porov. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 86,3.

<sup>58</sup> Pozri TILLEY, M. A.: Sustaining Donatist self-identity: from the church of the martyrs to the collecta of the desert. In: *Journal of Early Christian Studies* 5:1 (1997), str. 21-35.

<sup>59</sup> AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 30,II,2,1 (CCL 38,203): „Non autem facit discissionem nisi dissensio. Caritas autem compagem facit, compages complectitur unitatem, unitas servat caritatem, caritas pervenit ad claritatem.“

<sup>60</sup> Porov. *Sermo* 285,6.

<sup>61</sup> LOUIT, D.: Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin, str. 240-248.

<sup>62</sup> Porov. DI CORRADO, G.: *Pietro pastore della Chiesa. Il primato Petri negli scritti di Agostino d'Ippona*, str. 147-174; TRAPÉ, A.: La Sedes Petri in S. Agostino. In: *Lateranum* 30 (1964), str. 57-75.

pastiera. S tým sú spojené obrazy Petra ako symbol Cirkvi e veriaceho kresťana. Z mnohých textov o Petrovi ako pastierovi, sme sa zamerali hlavne na tie, kde sa Petrovo zapretie spája s poverením od Krista viesť Cirkev. Spisy sv. Ambróza, sv. Hilára a Optáta poslúžili sv. Augustínovi ako dôležitý základ, pri vysvetľovaní Petrovho zapretia a jeho úlohy pastiera. Sv. Augustín vidí v Petrovi pastierovi symbol veriaceho, niekedy silného vo viere, inokedy slabého, hriešneho a ľutujúceho, avšak plného lásky ku Kristovi. V druhom rade vidí v Petrovi pastiera, ktorý si po skúsenosti Kristovho odpustenia berie na starosť Boží ľud. Sv. Augustín zdôrazňuje na príklade Petra, že pokora pastiera ukazuje autenticnosť v jeho poslaní. Práve toto je ukazovateľom, že dobrý a verný pastier je iný ako „nájomníci“.<sup>63</sup> V neposlednom rade je Peter ako pastier symbolom Cirkvi, ktorá prejavuje súcit a milosrdenstvo hriešnikom a vedie ich k jednote spoločenstva.<sup>64</sup>

### **ThDr. Juraj Pigula PhD., OSA**

Juraj Pigula sa narodil v roku 1976 v Prešove. V roku 1995 vstúpil do Rehole sv. Augustína. Po ukončení základnej teológie v Ríme, absolvoval licenčné a doktorandské štúdiá na Patrystickom Inštitúte "Augustinianum". V rokoch 2005-2015 vyučoval patológiu na teologickej fakulte (KU) v Košiciach a v rokoch 2009-2012 aj na Inštitúte sv. Tomáša Akvinského (CMBF UK) v Žiline. Je členom Českej patristickej spoločnosti a International Association of Patristic Studies. Patrí k tímu autorov Komentárov k Starému a Novému zákonu, ktoré vychádzajú na Slovensku.

---

<sup>63</sup> Pozri AUGUSTINUS, *Sermo 137; Sermo 138; Sermo 46*; JONES, D.: *Christus sacerdos in the preaching of the st. Augustine. Christ and christian identity*, Frankfurt am Main 2004, str. 340.

<sup>64</sup> Porov. CAROLA, J.: *Augustine of Hippo. The role of the laity in ecclesial reconciliation*, str. 68-72; ENO, R.: *Forma Petri-Petrus, Figura Ecclesiae*, str. 675-676.

Irenej FINTOR, O.P.

## Les sources de la pensée sur le sacerdoce baptismal chez Yves Congar

### Abstract

The study offers Congar's understanding of the topic of baptismal priesthood. The theologian draws much on biblical sources, touching also the era of systematization of theology in which the highest authorities are Augustine and Thomas Aquinas. These writers, as Congar argues, introduce many distinctions into theological reflection which helps them to form a coherent and balanced system in theological work. For the French Dominican the return to the sources helps him to avoid the unilateral approach of modern theology which often tries to accent that shape of reflection which is the strongest or which seems to be the most useful for solving some particular problem.

**Keywords:** baptismal priesthood, Augustine, Thomas Aquinas, theology of laity, sacrifice, christology, pneumatology.

Dans la réflexion et le travail théologique du vingtième siècle, parmi beaucoup de thèmes intéressants, il y a un qui a attiré mon attention – celui de la théologie des laïques dans l'Église. Au centre de ce thème, le sacerdoce baptismal occupe une place très importante. Comme dominicain j'ai choisi aussi un auteur dominicain – Yves Congar. Dans cet article nous toucherons les grands auteurs théologiques qui ont systématisé ce thème dans leurs œuvres – Augustin et Thomas d' Aquin – relues par Congar.

### 1 Augustin lu par Y. Congar

#### 1.1 L'unité de l'Église selon Augustin

Augustin présente l'Église par plusieurs images bibliques. Mais la plus significative est l'image du corps du Christ.

« Le Christ prie en nous, souffre en nous, est sainteté en nous malgré notre impuissance. Augustin a donc, de l'Église comme corps du Christ, une vue très concrète, vivante. Il n'a pourtant pas la théologie de la *gratia capitis* (grâce du Chef) qu'élaborera la première Scolastique : la grâce qui vivifie le corps est celle par laquelle Jésus a, le premier, été fait Christ, c'est le Saint-Esprit. C'est en étant dans le corps du Christ, c'est-à-dire dans les structures dogmatiques

et sacramentelles de l'Église catholique, qu'on vit de l'Esprit du Christ.»<sup>1</sup> Par ce lien théologique entre le Christ et l'Église, Augustin confond l'Église donatiste et sa compréhension de l'Église dans les sacrements et la hiérarchie, à l'aide de la tradition ancienne. Il dit que l'Église ne se limite pas seulement à l'Afrique du Nord, mais qu'elle est l'Église universelle – *totum orbem terrarum*.<sup>2</sup> Congar, dans son article sur *l'Ecclesia ab Abel*, montre aussi un autre aspect de l'universalité de l'Église, celui du temps « L'Église, bien qu'elle s'affirme dans le temps, n'est pas une réalité du temps. »<sup>3</sup> Il part d'une belle idée des Pères de l'Église, de préexistence de l'Église, avant l'Incarnation et de son accomplissement eschatologique.<sup>4</sup> Cet arrière-plan a aidé Augustin à tenir ensemble deux lignes importantes. La première, c'est le plan théologique, qui montre le Christ comme l'unique médiateur entre Dieu et les hommes par sa grâce. La deuxième, c'est le plan historique, qui est très sensible aux événements temporels, qui assument toute la réalité matérielle au point de vue spirituel et personnel. Les justes de l'Ancien Testament ont participé à l'œuvre du Christ par la même foi.

« Aussi st. Augustin ne cesse-t-il de répéter que les Anciens justes, ceux qui ont vécu avant l'Incarnation du Christ, ont été justifiés et sauvés par la même foi que nous, qu'ils appartiennent comme nous au Corps du Christ, car, d'eux à nous, les *sacramenta* ont bien pu changer, la foi est la même, la réalité salutaire qu'elle appréhende est la même. »<sup>5</sup>

Ces pensées de l'universalité de l'Église, dans le temps et dans le monde entier, ont encore pour Augustin une autre dimension. C'est la dimension liturgique, mystique et pastorale. L'Église n'est pas seulement une institution sociale, mais aussi l'Épouse, une personne mystique, liée à son Époux, qui est le Christ. Ce point de vue personnifiant donne à l'Église une force dynamique. Parce que l'aspect communautaire et visible crée la possibilité de rencontrer le Christ dans l'atmosphère d'amour de l'Esprit Saint qui procure la grâce. Dans cette rencontre intime s'accomplit l'unité parfaite du *Christ total*. « Augustin revient fréquemment sur l'unité que les chrétiens forment avec le Christ. Il définit alors l'Église comme le corps dont le Christ est la tête, en sorte que corps et tête, Église et Christ constituent un seul homme, une unique personne, le Christ total. »<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Congar Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes 20*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 12-13.

<sup>2</sup> Congar Y., *Introduction générale à saint Augustin, Traités antidonatistes, I* (Oeuvres de saint Augustin, 28) Paris, 1963, Volume I., Livre premier, IV,6, p. 222.

<sup>3</sup> Congar Y., *Ecclesia ab Abel, Abhandlungen über Theologie u. Kirche*. Testsch. F. Karl Adam, Dusseldorf, 1952, p. 80

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 80-81.

<sup>5</sup> Congar Y., *Ecclesia ab Abel, Abhandlungen über Theologie u. Kirche*, Testsch. F. Karl Adam, Dusseldorf, 1952, p. 83.

<sup>6</sup> Congar Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes 20*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 12.



## 1.2 L'unité de l'Église et les distinctions en elle

La distinction la plus importante est celle entre *potestas* et *ministerium*. Congar écrit :

« Augustin distingue le plan du sacrement, qui relève de l'institution du Christ selon son humanité, et le plan de la charité, qui relève du Saint-Esprit. Le premier a une sorte de consistance propre, de par l'œuvre de l'Incarnation, de par l'institution comme telle. Mais les deux sont étroitement liés : le Saint-Esprit est Esprit du Christ, lequel est inséparablement homme et Dieu. »<sup>7</sup>

Cette distinction vient de la réflexion sur le mystère du Christ, sur l'union hypostatique. Dans la personne du Christ, il y a deux natures, divine et humaine. Et le Christ, comme unique médiateur de grâce, agit sous deux formes - comme Dieu et aussi comme homme. Les prêtres ont un ministère sacré et ils peuvent agir dans la liturgie et dans la célébration sacramentelle seulement dans la mesure où Jésus Christ le leur a confié. Parce que c'est le Christ qui a la plénitude du pouvoir sacré et c'est lui qui agit toujours dans la liturgie. Ce n'est pas la sainteté des évêques ou des prêtres qui est au principe de la liturgie. Le pouvoir sacré vient de Dieu, de son incarnation et de sa transmission aux apôtres et à leurs successeurs. Mais ce pouvoir n'est pas la propriété personnelle des évêques individuels mais une participation au pouvoir du Christ, par l'Esprit Saint et par la foi. Dans cette communion de foi, d'espérance et de charité, il y a les ministères sacrés qui sont destinés au bien de la communauté des croyants. « *Augustin ne méconnaissait pas le rôle des évêques, mais, d'un côté, il référait à Dieu les opérations sacramentelles, et, d'un autre côté, il attribuait à l'ecclēsia comme telle, à son unité, tant l'infaillibilité que la maternité spirituelle.* »<sup>8</sup> Par cet ordre théologique, Augustin a créé la possibilité et a montré la nécessité des liens entre l'Église particulière et universelle. De l'autre côté, il a reconnu la validité du sacrement de l'ordre dans les Églises schismatiques, qui ont les vrais sacrements, mais qui n'ont pas la vraie communion, ils ne reçoivent donc pas le fruit de la grâce, l'Esprit Saint.

Ces réflexions conduisent Augustin vers une autre distinction de *communio sacramentorum* et *societas sanctorum* dans une Église unique. *Communio sacramentorum*, ce sont les fidèles qui participent aux réalités sensibles, extérieures, historiques et corporelles ; qui participent à la célébration cultuelle de l'Église, écoutent la parole de Dieu, reçoivent les sacrements. Dans cette communion il peut y avoir des hommes justes, mais aussi des hommes mauvais dont le cœur

<sup>7</sup> Congar Y., *Introduction générale à saint Augustin, Traités antidonatistes, I* (Oeuvres de saint Augustin, 28) Paris, 1963, Volume I., Livre premier, IV,6, p. 89-90.

<sup>8</sup> Congar Y., *Introduction générale à saint Augustin, Traités antidonatistes, I* (Oeuvres de saint Augustin, 28) Paris, 1963, Volume I., Livre premier, IV,6, p. 103.

et l'âme ne sont pas reliés à Dieu. Selon Augustin, toutes les choses ont deux niveaux, le niveau extérieur et le niveau intérieur.

« Augustin leur avait répondu en déterminant l'existence d'un niveau de réalité qui était l'institution sacramentelle et dont le sujet véritable n'était ni l'*ecclesia* prise comme somme des fidèles, ni le corps des évêques, mais le Christ, Verbe incarné. C'était la *communio sanctorum*. »<sup>9</sup>

Autrement dit :

« Augustin voit dans l'Église la dualité des plans qu'il connaît dans l'ordre de la connaissance (*species, intellectus*), dans celui de la vie sociale ou de la *pax*, dans celui de l'appartenance au corps du Christ (« *intus videre* » ; « *intus esse* »). La continuité existant entre la *communio sanctorum* et la *societas sanctorum* est analogue à celle qui existe entre un *sacramentum* et sa *res*, entre la nue existence et l'existence vraie, ou encore entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. »<sup>10</sup>

Ce niveau intérieur, spirituel est l'âme, le cœur des choses. Comme dans le corps de l'homme, il y a l'âme, comme dans le corps du Christ il y a l'Esprit Saint, pareillement dans les sacrements il y a la matière et la parole, qui forment un seul être, le signe de réalité signifiée. *Communio sanctorum* est appelé à participer par l'intermédiaire des sacrements à la grâce de l'Esprit Saint, au salut, qui est le fruit de ce mystère. Ces deux communions ne sont pas opposées chez Augustin, elles forment une seule réalité, une seule Église. L'intention de ces distinctions est de participer pleinement à travers les réalités corporelles aux réalités spirituelles. Ces distinctions forment la source des deux ordres chez Congar – l'ordre de la structure et l'ordre de la vie.<sup>11</sup>

### 1.3 Le sacrifice et le sacerdoce chez Augustin

Congar écrit :

« Reprenant la dialectique prophétique exposée plus haut, Augustin montre d'abord que " le vrai sacrifice consiste en toute œuvre faite en vue de nous unir à Dieu en une sainte communion, c'est-à-dire toute œuvre référée à la fin du Bien capable de nous rendre vraiment bienheureux. » (...) Ailleurs, commentant le passage de l'Épître aux Hébreux que nous avons cité : « Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>10</sup> Congar Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne, Histoire des Dogmes 20*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 17.

<sup>11</sup> Congar Y., *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, RSPT, 1952, p. 613-625.

<sup>12</sup> Congar Y., *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, RSPT, 1953, p. 24-48.

corps... », Augustin montre que ce corps, matière du sacrifice et objet du sacerdoce de Jésus-Christ, est à la fois le corps personnel du Christ, son corps communionnel (ou « mystique »), que nous formons en lui, et, faisant le lien vivant du second au premier, son corps sacramentel ou eucharistique. »<sup>12</sup>

Augustin connaît trois dimensions d'un seul sacrifice de *Christus totus*. C'est son corps historique, son corps sacramentel et le corps qui forme la communion des croyants dans l'Église. Dans cette synthèse tout est bien ordonné. Le premier lieu appartient au Christ avec son mystère d'incarnation et de la Pâque. Et dans le temps entre la Pâque et la Parousie, il y a deux autres dimensions qui forment la plénitude de la relation entre l'Église et le Christ. C'est le sacrifice sacramentel confié au ministère sacramentel, et le sacrifice personnel de chaque baptisé uni dans le corps mystique au corps ecclésial avec sa dimension théologique et morale. « *Bref, on se trouve dans l'atmosphère de la grande idée de st. Augustin que nous avons évoquée plus haut : le sacerdoce et le sacrifice des fidèles consistent à s'ordonner à Dieu.* »<sup>13</sup> À chacun de ces sacrifices correspond un sacerdoce. Mais restons avec le sacerdoce des fidèles chez Augustin :

« Il n'est pas inutile de noter ici que st. Augustin s'est exprimé abondamment et clairement sur ce point. Incontestablement, st. Augustin a développé, puis transmis au moyen âge occidental, un sens profondément spirituel et personnaliste du christianisme. Incontestablement aussi, il a fortement mis le sacerdoce des fidèles en rapport avec leur qualité de membres du Christ, et cette qualité elle-même avec la vie de la grâce, de la foi et de la charité. Dès lors, puisque c'est par l'incorporation au Christ que les fidèles deviennent prêtres, leur sacerdoce spirituel ne s'identifie-t-il pas, tout simplement avec la grâce sanctifiante ? Dans cette perspective, « notre sacerdoce n'ajouterait donc rien, effectivement, à notre titre d'enfants de Dieu ou à la réalité de notre vie divine ». Les conséquences pourraient être importantes : on pourrait, en particulier, parler de sacerdoce spirituel pour les païens de bonne foi justifiés, ce qui ne laisse pas d'être étranger au texte de 1 Pierre. »<sup>14</sup> « Il convient pourtant de noter que st. Augustin rattache aussi très expressément la qualité sacerdotale des fidèles au sacrement du baptême, plus précisément même à l'onction. Ce fait est important. Il montre que la synthèse théologique d'Augustin centrée sur le *Christu totus* reste profondément sacramentelle, comme nous nous en rendrons encore mieux compte quand nous verrons la référence sacramentelle eucharistique si forte

<sup>12</sup> Congar Y., *Sainte Église* (« US 41 »), Paris, 1964, p. 248.

<sup>13</sup> Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, (« US 23 »), Paris, 1961, p. 179.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 182.

qu'il donne au sacrifice spirituel du corps mystique. »<sup>15</sup>

Dans la réflexion théologique du sacerdoce, Augustin suit le même plan que pour le sacrifice. Le Christ a la plénitude du sacerdoce, comme seul prêtre de l'alliance nouvelle. Il a reçu la plénitude d'onction de l'Esprit. Comme le seul médiateur entre Dieu et les hommes, il a assumé toutes les formes de médiation de l'Ancien Testament – le sacerdoce, la royauté, la prophétie. De cette trilogie l'aspect sacerdotal est central selon la tradition de l'épître aux Hébreux. Les fidèles peuvent participer à la médiation et la perfection du Christ et surtout à la qualité sacerdotale du Christ par le baptême et par l'onction baptismale. Par cette participation au Christ, le sacerdoce des baptisés reste profondément personnel, par une vie sainte, mais aussi sacramentelle, parce qu'il est ordonné à l'Eucharistie et aux autres sacrements, où se réalisent le sacerdoce et le sacrifice du Christ, par le ministère des serviteurs ordonnés. Par la foi et les sacrements de la foi ces qualités de la trilogie médiatrice appartiennent à toute l'Église et non seulement aux fidèles individuels.

## **2 Thomas d'Aquin lu par Y. Congar**

### **2.1 Le plan pneumatologique dans l'Église**

Bien que Thomas réfléchisse sur l'Église comme sur une réalité sociale, il envisage d'abord la réalité mystérieuse de l'Église – corps mystique, et le peuple de l'alliance nouvelle.<sup>16</sup>

« Comme un corps vivant comportant une pluralité de membres, tous animés et gouvernés par un unique principe de vie. Ce principe de vie ou âme, c'est le Saint-Esprit. D'une façon plus immédiate, les divers membres de ce corps vivant qu'est l'Église forment une unité en vertu non pas seulement de la présence en eux de Dieu, de la Trinité, et par appropriation du Saint-Esprit, non pas seulement par la présence en eux d'une âme divine qui les habite – un des titres de l'Église à être appelée sainte –, mais du fait que Dieu, et toujours par appropriation le Saint-Esprit, met en eux certaines dispositions, qui procèdent de lui en eux comme des dons ou des grâces et qui sont en eux des vertus : la foi, l'espérance et la charité.»<sup>17</sup>

Pour Thomas, l'Église est l'ordre de retour de l'homme vers Dieu, c'est la IIae de la Somme Théologique et parallèlement la IIIae ; cela forme un seul retour vers Dieu.<sup>18</sup> La vie de l'homme, la vie naturelle, personnelle et morale, mue par la vie

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>16</sup> Congar ici touche les thèmes de la Nouvelle Alliance et de rôle de l'Esprit Saint I.-II., q. 106, q. 107, q. 108 de *Somme de Théologie*.

<sup>17</sup> Congar Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, (« US 8 »), Paris 1941, p. 64.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 70.

nouvelle,<sup>19</sup> surnaturelle et théologale ; est pleinement théocentrique dont l'Esprit Saint est le moteur par appropriation. Cette liaison étroite entre la dimension surnaturelle et la dimension naturelle forme une base pour la dimension sociale de l'Église.

« La foi et la charité, la foi « informée » de charité, sont la forme intérieure vivante et l'âme immanente de l'Église. Par elle et en elles, la vie qui est dès le principe dans le sein du Père et qui est féconde dans le mystère de Dieu, se communique à nous et nous fait vivre, avec le Christ, en Dieu, une vie qui est la vie de famille du Père lui-même. La foi et la charité, en effet, vertus surnaturelles mises en nous, avec la grâce dont elles procèdent, par la vertu du Saint-Esprit, ne sont pas autre chose que la transplantation mystérieuse, l'acclimatation et comme le greffe, en nous, de la vie de Dieu, de la vie de connaissance et d'amour de Dieu. »<sup>20</sup>

Thomas incorpore toute cette dimension pneumatologique et anthropologique dans la perspective du peuple de Dieu. Il reprend la dimension sociale de l'Église d'Augustin, mais il l'enrichit aussi. Il cite la définition du peuple de Cicéron : « *Populus est coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communionem sociatus.* »<sup>21</sup> Le cadre dans lequel il réfléchit sur cette définition, c'est l'Église. L'Église assume toute la loi naturelle avec la richesse de la société naturelle. Mais dans l'Église, spécialement dans la liturgie, il y a aussi le mode surnaturel, qui est d'en haut. Pour Thomas, l'Église comme communion, *civitas*, bien qu'elle soit structurée, n'est pas divisée en deux groupes, comme c'était courant dans la société civile au Moyen Âge ; un groupe gouvernant et agissant activement dans la politique et un autre groupe gouverné et passif. Pour Thomas tous les membres de l'Église sont actifs. Cela est clair dans la direction morale, mais aussi dans la direction culturelle : dans le culte, les uns sont actifs pour célébrer les mystères sacrés et les autres sont actifs pour les recevoir. Mais dans la vie chrétienne, il y a les actes où tous sont actifs, spécialement dans la prière, le jeûne et l'aumône, c'est-à-dire les œuvres de miséricorde, exercées dans la lumière de la foi. L'Église comme société est le lieu, où la charité et la justice s'enrichissent mutuellement, dans l'action concrète pour le bien commun – matériel et spirituel.

Ce peuple se forme par la foi et les sacrements de la foi. « *On ne peut définir l'Église du Nouveau Testament comme Peuple de Dieu, qu'en ajoutant aussitôt « et Corps du Christ ».*<sup>22</sup> C'est le pont par lequel Congar passe de la pneumatologie à la christologie et aux sacrements. Parce que l'Esprit Saint ne donne pas lui-même

<sup>19</sup> Congar Y., *Sacerdoce et Laïcat*, Les éditions du Éd. du Cerf, Paris, 1962, p. 30.

<sup>20</sup> Congar Y., *Chrétiens désunis*, (« US 1 »), Paris, 1937, p. 65.

<sup>21</sup> I.-II., q. 105 a. 2.

<sup>22</sup> Congar Y., *Écrits réformateurs*, Éd. du Cerf, Paris, 1995, p. 90-91

les sacrements mais rend fécond les sacrements qui viennent du Christ.<sup>23</sup> Même le Saint Esprit n'est pas une personne divine autonome, il est l'Esprit qui vient du Père et du Fils, et qui nous pousse nous retourner vers le Dieu Trinitaire.<sup>24</sup> Le rôle propre de l'Esprit, c'est la participation féconde aux sacrements, et à la plénitude de la vie trinitaire dans les fidèles par la foi et par la charité, conformément à l'exemple du Christ en participant à la grâce filiale, communiquée par seul Fils de Dieu.

## 2.2 Le plan christologique dans l'Église

Les plans théocentrique, pneumatologique et anthropologique envisagés dans le chapitre précédent nous amènent au Christ, comme leur accomplissement le plus parfait. Pour st. Thomas (lu par Congar) l'idée de l'Église est très vigoureusement christologique. Le point central est – *gratia capitis* – le Christ comme Chef.

« C'est avec un très grand réalisme que st. Thomas voit le Christ constitué chef de l'humanité et, à l'égard de ceux qui lui donnent leur foi, chef d'un corps sacerdotal. Sous-tendue par les notions très fortes de plénitude, premier dans un genre donné, participation, instrumentalité, et tout ce que pouvait exprimer le mot « auctor », la pensée de st. Thomas s'engage ici dans des lignes qui, malheureusement, sont simplement esquissées. Le Christ est ainsi le principe de tout l'ordre chrétien : on dirait, en vocabulaire actuel, de tout l'exister chrétien. Soit que l'on considère l'agir personnel des fidèles, les actes des différentes vertus en eux : le Christ en est le principe en ce sens que tout cela est participé de lui au double titre de la causalité exemplaire et de la causalité efficiente ; soit que l'on considère les actes proprement ecclésiaux, plus précisément même sacramentels, ceux du culte proprement dit : le Christ en est le principe comme leur « auctor », c'est-à-dire le propre et définitif responsable, celui du vouloir et de l'efficace duquel ces choses dépendent. »<sup>25</sup>

Dans ce texte nous pouvons voir ce que signifie le thème de la *gratia capitis* du Christ. Thomas le détermine par deux notions « auctor » et « principe ». Tout est récapitulé dans le Christ qui devient l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament, et la source de toute la grâce non seulement dans la nouvelle Alliance, mais aussi dans tous les temps, parce que toute grâce est christique. Il devient auctor et principe grâce à son union hypostatique et grâce à sa sainte humanité, par tout ce qu'il est et ce qu'il a fait. Par ces notions Thomas reprend le thème de

---

<sup>23</sup> Congar Y., *Je crois en l'Esprit saint I.*, Éd. du Cerf, Paris, 1979, p. 63-67.

<sup>24</sup> Congar Y., *Esquisses du mystère de l'Église*, (« US 8 »), Paris 1941, p. 100.

<sup>25</sup> Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, (« US 23 »), Paris, 1953, p. 186.

la médiation chez st. Augustin, mais là aussi il dépasse et systématise. Augustin, sur la base de la pensée de Platon, a travaillé la question de la nature humaine et divine dans le Christ – sa puissance, son savoir, et son âme – question qui n’était pas encore si profondément discutée comme au Moyen Âge. Ainsi Augustin n’arrive jamais à la christologie organique, à l’instrumentalité efficiente de l’humanité du Christ, sauf la résurrection corporelle des hommes.<sup>26</sup> Mais Thomas, liant la médiation du Christ à sa nature humaine, a abandonné l’occasionalisme et il penche du côté de l’instrumentalité.<sup>27</sup> Thomas décrit l’humanité du Christ, comme source de toute l’œuvre salvifique, parce qu’elle est pleine de grâce.

Cet être et cet agir du Christ lient en lui plusieurs traits :

« On pourrait détailler les principaux caractères du sacrifice (et donc, quant à son acte, du sacerdoce) du Christ dans les six traits suivants. Il englobe celui de tous les hommes et même celui de Dieu ; il a été intérieur et extérieur ; il a été celui de sa vie entière et celui de l’acte singulier de sa « Pâque »<sup>28</sup>

Dans cette citation nous pouvons observer comment le Christ est *caput*, comment toutes les dimensions sont récapitulées en lui et comment il est la source de la grâce. Le Christ a assumé la nature humaine et divine, il a accompli la vie des justes – la vie intérieure et extérieure devant Dieu et le monde -, et toute sa vie terrestre comme aussi les moments de sa Pâque sont méritoires et salvifiques – toutes ses *acta* et *passa*. De cela jaillit la réflexion sur le sacerdoce et le sacrifice de l’Église.

### 2.3 Le sacerdoce et le sacrifice chez Thomas d’Aquin

Le lieu central de la réflexion du sacerdoce de Thomas d’Aquin appartient, selon la tradition patristique, au Christ :

« La véritable idée chrétienne était qu’il n’y a qu’un grand prêtre, le Christ, éternellement prêtre dans les cieux ; que tous les fidèles ont une réelle qualité sacerdotale, lui étant incorporés au double titre de la consécration sacramentelle du baptême et de la foi vive ; enfin que les évêques ou les presbytes (et les diacres) ont, pour l’utilité de l’Église, un ministère des actes sacerdotaux du Christ, tout particulièrement du mémorial eucharistique : ministère auquel ils sont consacrés par un sacrement recevant ainsi à un titre nouveau une participation au sacerdoce du Christ. Il ne nous paraît pas douteux que cette vue des choses, qui est celle de st. Thomas d’Aquin, celle

<sup>26</sup> Congar Y., “Saint Augustin et le traité scolastique ‘De gratia Capitis, Augustinianum 20, 1980, p. 79-90.

<sup>27</sup> Congar Y., *Vision de l’Église chez Thomas d’Aquin*, RSPT, 1978, p. 530.

<sup>28</sup> Congar Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, (« US 23 »), Paris, 1953, p. 205.

des pères de la grande époque, est aussi celle de la tradition ancienne. »<sup>29</sup> Thomas connaît la tradition sur le sacerdoce dans la Tradition. Le rôle central appartient au Christ qui est le prêtre de toute éternité. Avec lui et en lui tout le peuple fidèle, par la foi et le baptême, participe à la qualité sacerdotale du Christ. Dans ces pensées, il n'y a pas grand-chose à ajouter et Thomas n'est pas très original, il a repris la tradition antécédente. Son originalité se trouve dans la sphère du ministère ordonné et de son concept d'instrumentalité mentionné dans le chapitre précédent. Son génie se trouve dans la réflexion sur le sacrifice. Congar résume :

« Jésus-Christ, dit-il [Thomas], « a inauguré le culte ou le rite de la religion chrétienne en s'offrant lui-même en oblation et hostie à Dieu » (III, q. 63, a. 3, q. 22, a. 2). Ce culte procède donc tout entier du Christ et, précise saint Thomas, de sa qualité de prêtre (...): celle du Christ, notre unique grand-prêtre, seul « *verus sacerdos* » qui, siégeant désormais au ciel, continue sur la terre, dans et par les siens, le sacrifice et l'adoration de sa croix. Pour cela il consacre les membres de son corps à célébrer le culte dont il est lui-même le grand-prêtre, en les faisant participer à son sacerdoce. Telle est la valeur proprement cultuelle et sacerdotale que saint Thomas voit réalisée dans les « caractères » sacramentels ou consécration du baptême, de la confirmation et de l'ordre. »<sup>30</sup>

Le sommet qui synthétise ce passage est dans le mot « caractère ». Ce terme reste chez Thomas assez difficile à définir en sa substance. Mais malgré cette difficulté, nous pouvons observer ses traits plus concrets. Dans le chapitre précédent, on a mentionné les traits du caractère sacrificiel du Christ. Ils ont englobé toute la réalité du sacrifice du Christ : personnelle – intérieure et extérieure -, toute la réalité divino-humaine, toute sa vie et l'acte de la Pâque. Analogiquement le culte chrétien qui participe au sacrifice du Christ embrasse les différents aspects de la vie des baptisés, confirmés et des prêtres, qui reçoivent dans le baptême, la confirmation et l'ordination, participation et conformation au sacerdoce du Christ qui est aussi le leur dans toute la communauté des croyants. Par la notion de « caractère » Thomas unit les deux dimensions – la dimension personnelle et la dimension du rite. De ces deux dimensions nous parlerons dans le prochain chapitre.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>30</sup> Congar Y., *Sainte Église*, (« US 41 »), Paris, 1964, p. 260-261.



**Conclusion**

Congar comme historien de la théologie il a essayé de rassembler toutes les sources du sacerdoce et du sacrifice selon le déroulement historique. Il a cherché une synthèse de ces différents aspects dans la tradition chrétienne mais surtout dans les œuvres d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Premièrement, au plan théologique, le rôle principal appartient au mystère de Dieu, à la christologie et à la pneumatologie. C'est le mystère du Christ – regardé comme unique médiateur selon Augustin, et comme la grâce capitale selon Thomas –, et c'est le mystère de l'Esprit Saint – qui ouvre les cœurs des hommes pour rendre féconde leur participation au mystère de grâce qui est toujours christique – : c'est le centre de notre réflexion. À l'arrière-plan de ce mystère trinitaire et de l'économie du salut, Congar mentionne et harmonise les divers aspects – *potestas* et *ministerium*, *communio sacramentorum* et *societas sanctorum*, *auctor* et *principe*, l'ordre occasionnel et l'ordre instrumental, le peuple de Dieu et le corps du Christ. Ainsi il arrive à envisager les traits concrets du sacerdoce – sacerdoce de la vie sainte, du baptême et du ministère ordonné –, et du sacrifice – sacrifice du Christ, sacrifice sacramentel, sacrifice de la vie des fidèles qui forment un unique sacrifice du Christ total dans l'union entre le Christ et l'Église.

**ThLic. Maroš Fintor O.P.**

Narodil sa v roku 1978 v Krupine. Po maturite a základnej vojenskej službe vstúpil v roku 1999 k dominikánom, kde dostal meno br. Irenej OP. V rokoch 2000 – 2006 študoval na Teologickej fakulte v Košiciach. Záverečnou prácou „*Communio* ako ekleziologický koncept teológie 20. storočia“ zavŕšil svoje základné teologické štúdiá. V rokoch 2010 – 2012 absolvoval licenciátne štúdiá na Teologickej fakulte vo Fribourgu (Švajčiarsko). Štúdium ukončil licenciátnou prácou na tému „*Le sacerdoce baptismal dans l'oeuvre d'Yves Congar*“. V súčasnosti je doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach. Oblasťou jeho výskumu je teológia laikov v dielach Yvesa Congara a Hansa Künga.

**Vzťah teológie a liturgie v diele C. Vagagginiho a S. Marsiliho***(I. časť)***Abstract**

Salvatore Marsili was a Benedictine monk, professor of liturgy, and editor of the oldest liturgical Italian magazine *La Rivista Liturgica* for a long time. Cipriano Vagaggini, though not a member of the liturgical movement, contributed significantly to a deeper knowledge of liturgy through his works. He also was a Benedictine monk, professor of dogmatic and Eastern theology, and systematic theologian. Both lived in Benedictine communities, occupied by teaching theology and researching various theological and liturgical questions. The issue of the relationship of theology and liturgy as well as that of the inclusion of liturgical studies into the structure of a complex theological research was of crucial importance for them. Both developed integrated concepts which are still inspiring and motivating for theologians and liturgists. Their research has opened new horizons in the field of theology and liturgy, and raised a number of issues that have become the subject of further research. Both showed keen interest in other, more practical areas of liturgy. Their work has produced fruitful results for the current liturgical practice of the Church in several areas.

The article analyzes some areas of the scientific work of these two authors in order to highlight their merit in the field of theological and liturgical exploration. It also offers a specific basis for further research of their works.

**Keywords:** liturgy, theology of liturgy, liturgical reform, liturgical movement, liturgical instauration

**Úvod**

Dvadsiate storočie prinieslo do života Katolíckej cirkvi mnohé významné zmeny. Jednou z nich, ktorá zásadne ovplyvňuje aj súčasný život Cirkvi, je liturgická reforma. Už pred Druhým vatikánskym koncilom bolo zjavné, že v oblasti kultu sa budú musieť uskutočniť určité kroky. Tie sa ohlásením *aggiornamenta* ešte viac zvýraznili. Ak pápež Ján XXIII. túžil po tom, aby Cirkev o tajomstvách viery a o pravde Evanjelia hovorila s človekom dvadsiateho storočia zrozumiteľnou rečou<sup>1</sup>, tak tieto otázky sa museli nevyhnutne dotknúť aj oblasti liturgie, lebo ona

---

<sup>1</sup> Nemyslíme tým moderné jazyky, ale reč vo všeobecnosti.

je jedným z konštitutívnych prvkov nielen cirkevného a náboženského života katolíkov, ale podľa náuky Cirkvi i objektívnou formou oslavy Boha. Liturgická reforma však „nespadla z neba“ v jedinom okamihu, ale predchádzal jej dlhý a komplikovaný vývoj. Od Tridentského koncilu (1545 – 1563) sa medzi katolíkami zintenzívnili záujem o štúdium liturgického života Cirkvi. Samotný koncil zadefinoval učenie týkajúce sa sviatostí a na doktrinálne vyjadrenia nadviazala pokoncilová liturgická reforma, ktorá sa uskutočnila prostredníctvom publikovania nových liturgických kníh s univerzálnou celocirkevnou platnosťou. Tým sa jasne vytýčila katolícka náuka a liturgia oproti tým, ktoré vzišli z protestantizmu. Už v priebehu 16. a 17. storočia sa v katolíckom prostredí začali objavovať tlačou vydané rozličné zbierky sentencií na tému liturgie od stredovekých, prípadne i starovekých autorov. Tlačou vyšli aj alegorické výklady omše Amalára z Metz, Ruperta z Deutz, Huga od sv. Viktora, Inocenta III. či Viliama Duranda z Mende. Obidva pramene (sentencie i alegorické výklady) poslúžili katolíckym autorom 17. a 18. storočia na apologetické účely. Vzniklo množstvo nových publikácií, ktoré vysvetľovali nielen priebeh svätej omše, ale obhajovali i ďalšie prvky kultu či ľudovej zbožnosti. Medzi takéto publikácie patria diela Angela Contiho a kardinála Giovanniho Bonu (1609 – 1674).<sup>2</sup> Bohužiaľ, týmto snahám zatiaľ chýbala solídna teologicko-liturgická reflexia, čo by na liturgiu nazerala osobitným teologickým spôsobom a nielen cez prizmu apológie, ľudovej zbožnosti či alegorickej interpretácie kultu. V zásade tak neurobil ani slávny Melchior Cano (1509 – 1560). Jeho dielo *De locis theologicis* (1563, bolo publikované až po Canovej smrti) sa stalo manuálom *sine qua* nebolo možné štúdium katolíckej teológie. Cano neuviedol liturgiu ako prameň zjavenia v zozname *locis theologicis*.<sup>3</sup> Napriek týmto skutočnostiam aj dielo apologetov a vydavateľov sentencií o liturgii prinieslo určitý efekt. Na ne totiž v ďalšej vlně nadviazali publikácie historických liturgických textov. Mnohé takéto texty boli tlačou publikované prvýkrát. Liturgické historické pramene sa neraz objavili náhodou, alebo v lepšom prípade, starostlivým bádáním (napríklad jediný exemplár tzv. *Veronského sakramentára* sa našiel až v roku 1735).<sup>4</sup> Zverejnenie historických liturgických prameňov (sakramentárov, lekciónárov, misálov, rímskych ordines a ďalších textov, neraz aj fragmentov) viedlo už k systematickému, najskôr síce len k historickému či filologickému, ale neskôr i k teologickému skúmaniu. Táto skutočnosť výrazne napomohla opravdivému teologickému výskumu posvätnéj liturgie. V súlade

<sup>2</sup> Porov. CATTANEO, E. *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*. Roma: CLV, 2003, s. 315.

<sup>3</sup> Porov. JUHÁS, V. Liturgia ako Locus theologicus – Teologia ako Locus liturgicus. In *Pokoncilový vývoj liturgie v arcidiecéze Košice*. Ed. Jurko, J. – Macák, D. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, 2009, s. 16.

<sup>4</sup> Porov. RIGHETTI, M. *Storia liturgica I*. Milano: Ancora, 1998, s. 89.

s týmto boli v priebehu 18. storočia naďalej vydané aj diela, ktoré mali za cieľ pomôcť jednoduchým veriacim pochopiť podstatu slávenia svätej omše či iných sviatostí. Medzi najvýznamnejších autorov tohto obdobia patrili kardináli P. De Bérulle a sv. Giuseppe M. Tomasi di Lampedusa, kňazi L. A. Muratori, M. De Azevedo, P. Le Brun, M. Ch. Chadron a p. Mnohí z nich priniesli i skutočne nové pohľady. Na prelome 18. a 19. storočia sa významným medzníkom v teologickom poznávaní liturgie stal výskum dvoch nemeckých teológov: Johana Michaela Sailera (1751 – 1832) a Johana Adama Möhlera (1796 – 1838). Títo dvaja autori pri štúdiu eklesiologických otázok na základe patristických diel identifikovali liturgický kult ako jeden z podstatných určujúcich prvkov kresťanskej komunity.<sup>5</sup> Tento fakt sa stal rozhodujúcim pri poznávaní podstaty Cirkvi, a preto bolo nevyhnutné začať so systematickým teologickým výskumom jej liturgického a sviatostného života, vychádzajúc však priamo zo slávenia. Sailer a Möhler poukázali na diela otcov ako na jeden zo základných prameňov pre poznanie liturgického života Cirkvi. Otcovia totižto pri svojich teologických reflexiách čerpali zo Svätého písma a z liturgického života Cirkvi, v duchu výroku Prospera z Akvitánie: *Legem credendi lex statuat supplicandi*<sup>6</sup> – „Zákon modlitby je zákonom viery. Cirkev verí tak, ako sa modlí. Liturgia je konštitutívnym prvkom svätej a živej Tradície.“<sup>7</sup>

Záujem o hlbšie spoznávanie liturgie nadobudol novú intenzitu v diele francúzskeho benediktína Prospera Guérangera, ktorý prostredníctvom znovuzrodenia opravdivého liturgického života túžil obnoviť mníšsky, ale i náboženský život vo Francúzsku, kde katolícka viera bola zdecimovaná po revolučnom besnení (1789 – 1799) a následných napoleonských vojnách. Guéranger rozvinul blahodárnu iniciatívu. Táto sa účinne rozšírila aj do iných krajín. Vytvoril tak predvoj liturgického hnutia, ktoré sa otázkam posvätnéj liturgie začalo venovať naozaj systematickým spôsobom. Priekopnícke dielo v tejto oblasti urobili práve benediktínski mnísi, nadväzujúci na Guérangerove obrodné hnutie, vychádzajúce z francúzskeho opátstva v Solesmes. Do tohto nehomogénneho prúdu<sup>8</sup> možno v určitom slova zmysle zaradiť aj postavy Cipriana Vagagginiho a Salvatore Marsiliho.

---

<sup>5</sup> Porov. PARATI, A. *Pionieri del movimento liturgico. Cenni storici*. Città del Vaticano: LEV, 2004, s. 34.

<sup>6</sup> *Indiculus*, kap. 8. (PL 51, 209).

<sup>7</sup> *Katechizmus Katolíckej cirkvi*, b. 1124.

<sup>8</sup> Porov. GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence. In *La Maison-Dieu*, 1945, roč. 1, č. 3, s. 7 – 24.

### Niekoľko životopisných údajov

Leonello (Cipriano) Vagaggini sa narodil 3. októbra 1909 v Piancastagnaio v Toskánsku. V roku 1920 odišiel na štúdiá do Opátstva Saint-André v Bruggách (Belgicko). Po skončení benediktínskeho lýcea sa stal benediktínskym novicom a 5. októbra 1928 zložil aj večné sľuby. Vtedy prijal i rehoľné meno Cipriano. Predstavení ho poslali na filozofické a teologické štúdiá do Ríma na Ateneum sv. Anzelma na Aventíne. Tu v roku 1931 získal doktorát z filozofie a v roku 1938 z teológie. Medzitým bol v roku 1934 vysvätený za kňaza. Na benediktínskej univerzite sa prvýkrát stretol aj so svojim spolubratom Salvatoreom Marsilim, ktorý tu študoval v rokoch 1927 – 1934. Vagaggini v rokoch 1935 – 1936 absolvoval aj štúdium v Louvain a potom opäť v Ríme až do roku 1940. Toto štúdium zavŕšil tretím doktorátom na *Pontificio Istituto Orientale* v Ríme. Jeho disciplínami sa stali východná teológia (s dôrazom na patristické pramene) a dogmatická teológia. Od roku 1940 až do roku 1978 prednášal tieto disciplíny na viacerých univerzitách, najmä však na Ateneu sv. Anzelma v Ríme, či na *Facoltà Teologica Interregionale* (neskôr *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*) v Miláne. Na týchto inštitúciách prešiel viacerými funkciami, od pedagóga, cez výskumného pracovníka až po rektora univerzity. V roku 1959 bol vymenovaný za znalca do Prípravnej liturgickej komisie Druhého vatikánskeho koncilu a neskôr aj za člena Komisie na uskutočnenie Konštitúcie o posvätnnej liturgii. Od roku 1978 pobýval v kamaldulskej komunite v Bibbiene, blízko Arezza. Tu sa mu splnil dávny sen o tichom a skromnom živote rehoľníka. V Bibbiene aj zomrel 18. januára 1999.

Vagaggini sa do pozornosti teologickej obce zapísal svojím najvýznamnejším dielom *Il senso teologico della liturgia*<sup>9</sup>, ktoré prvýkrát vyšlo v roku 1957. V tomto diele na 900 stranách rozoberá podrobne všetky zásadné témy týkajúce sa liturgie. Jeho exozícia vo viacerých ohľadoch ovplyvnila aj text úvodných kapitol *Sacro-sanctum Concilium*. V roku 1965 dielo vyšlo doplnené a prepracované vzhľadom na koncilové učenie o posvätnnej liturgii. V nasledujúcom období Vagaggini urobil nesmierny kus práce na liturgickej obnove. Pracoval na eucharistických modlitbách, na novom lekcionári, na *ordo missae*, koncelebrácii, sviatosti birmovania, inštrukcii o eucharistickom kulte, ale i ďalších významných liturgických témach. Vo svojej činnosti sa prejavil ako klasický systematický teológ, a okrem vyššie spomenutých tém pracoval i na tzv. *gnosticko-sapienciálnom modeli v modernom prostredí*, ktorý mal v sebe integrovať všetky poznatky novodobých vied (predovšetkým filozofických, antropologických a sociologických disciplín) a zároveň mu mal pomôcť zostaviť syntézu celej teológie v tzv. *všeobecnej syntetizujúcej*

<sup>9</sup> VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, 6. vydanie. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1999.

teológii.<sup>10</sup> Bol to jeho osobný projekt, ktorému sa venoval do konca svojho života, a to aj v kláštornom ústraní v Bibbiene.

Marino (Salvatore) Marsili sa narodil 10. augusta 1910 v mestečku Affile, blízko Subiaca v strednom Taliansku. Základné štúdiá absolvoval vo viacerých benediktínskych školách, najmä v severnom Taliansku. Z domu odišiel už ako desaťročný a stal sa členom benediktínskej komunity vo Finale Ligure blízko Savony.<sup>11</sup> V kláštore vo Finale Ligure sa Marsili stretol s opátom Bonifaciom Bolognanim, ktorý bol spoluzakladateľom a vydavateľom najstaršieho talianskeho odborného liturgického časopisu *La Rivista Liturgica*. Toto stretnutie predurčilo jeho ďalšiu dráhu. Ako mladý benediktínsky mních chcel síce študovať filozofiu, no Bolognani, jeho predstaviteľ, rozhodol, že sa bude venovať štúdiu liturgie. Bolo to pre neho ťažké, ale poslušne prijal rozhodnutie toto rozhodnutie. V rokoch 1927 – 1934 absolvoval filozofické a teologické štúdium na Ateneu sv. Anzelma v Ríme. V rokoch 1934 – 1935 využil príležitosť na študijný pobyt v Nemecku, kde sa zoznámil s Caselom, Herwegenom a preštudoval diela Guardiniho a Beauduina, ktorí sa radia medzi najvýznamnejšie osobnosti liturgického hnutia. V 1936 obhájil doktorát a nastúpil na akademickú kariéru. Od roku 1947 zastával funkciu šéfredaktora *La Rivista Liturgica*, ale len jeden rok. Dôvodom boli ideové nezhody s predchádzajúcim šéfredaktorom, významným talianskym liturgistom Emmanuelom Carontim. Marsili dostal na temer desať rokov zákaz publikovať texty s tematikou liturgie a učiť túto materiu. Toto nariadenie prijal poslušne, avšak uvedené obdobie využil aj na osobné štúdium liturgickej problematiky. Až v roku 1961 opäť začal s verejnou vedeckou prácou na týchto témach. Ako poznamenávajú viacerí súčasní autori, Marsiliho názory vyslovené pred desiatimi rokmi (pre ktoré dostal zákaz publikovať) sa začali realizovať v koncilovom období.<sup>12</sup> Marsili sa podieľal v roku 1961 spolu s Vagagginiom a B. Gutom na založení Pápežského liturgického inštitútu v Ríme a stal sa jeho prvým prezidentom (rektorom). Od roku 1964 zaujal opäť miesto šéfredaktora *La Rivista Liturgica*. Tento časopis sa pre neho stal nástrojom účinnej liturgickej formácie. Pod Marsiliho vedením sa úroveň časopisu zdvihla, stal sa z neho naozaj erudovaný vedecký časopis, ktorý publikoval najnovšie poznatky, projekty a výskumy z oblasti posvätnéj liturgie.<sup>13</sup> Okrem toho, v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch

<sup>10</sup> Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*. Roma: Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe, 2007, s. 146.

<sup>11</sup> Porov. COLOMBO, A. – SOZI, G. *Don Salvatore (Marino) Marsili OSB, l'uomo, il monaco, il docente, l'Abate, il teologo – liturgo*. Roma: Xrijegentes, 2009, s. 28.

<sup>12</sup> Porov. ALBERTA, M. L'abate Salvatore Marsili o.s.b. In *Liturgia*, 1984, roč. 18, č. 403 – 404, s. 83.

<sup>13</sup> Porov. I MONACI DI FINALPIA. Salvatore Marino Marsili. In *Quaderni di Rivista Liturgica – Nuova Serie*. 1981, č. 5, s. XII. – XIII.

zastával funkciu vysokoškolského pedagóga na viacerých pápežských univerzitách a inštitútoch, a to nielen v Ríme, ale i v Miláne a iných mestách. Na liturgických témach pracoval neúnavne až do svojej náhlej smrti 27. novembra 1983. Marsili sa zaoberal liturgickou teológiou a pracoval na podobných témach ako Vagaggini. Aj Marsili predstavil svoju koncepciu vzťahu liturgickej teológie a teológie vo všeobecnosti. Jeho názory na túto tému boli v kontraste s Vagagginiho teóriami.

### Vzťah posvätnéj teológie a liturgie podľa C. Vagagginiho

Definovanie vzťahu medzi posvätnou teológiou a posvätnou liturgiou a jej výskumom považoval Vagaggini za zásadné.<sup>14</sup> Aj v riešení tejto otázky vychádzal zo svojej koncepcie *všeobecnej syntetizujúcej teológie*, do ktorej sa usiloval zahrnúť i posvätnú liturgiu a jej štúdium. Sám seba vždy považoval za teológa a nie za liturgistu a z tohto pramenil aj jeho postoj k štúdiu predmetných otázok. Súčasný španielsky liturgista J. J. Arcas Flores poznamenáva, že C. Vagaggini, vychádzajúc z tohto kritéria, smeroval k stanoveniu teologického videnia liturgie, avšak tento cieľ napokon pre neho zostal nedosiahnutý. Naplnil ho iba čiastočne.<sup>15</sup> Vagaggini vo svojej koncepcii určenia vzťahov medzi teológiou a liturgiou obsiahnutou v *Il senso teologico della liturgia* rozvinul dve základné línie: prvou bolo stanovenie teologického obsahu liturgie a druhou bolo stanoviť teologický

<sup>14</sup> Pre pochopenie Vagagginiho, ale i Marsiliho práce na tému vzťahu teológie a posvätnéj liturgie je nutné terminologické rozlíšenie. Podľa Andrea Grilla sa v taliančine výraz *liturgia* používa, alebo môže použiť, aspoň v piatich základných lexikálnych sémantických rovinách: a) *liturgia* ako *ephápax*, základná udalosť, t. j. jedinečný charakter skutočností a udalostí Zjavenia Ježiša Krista; b) *liturgia* ako sviatostné slávenie tejto jedinečnej udalosti tajomstva Ježiša Krista, ktoré sa uskutočňuje *per ritus et preces*; c) *liturgia* ako liturgické knihy (*ordines*), ktoré obsahujú posvätnú liturgiu v zmysle údaje *lex credendi* obsiahnuté v *lex orandi*; d) *liturgia* ako liturgická veda, štúdium základnej udalosti (ktorá je epifániou) v euchologicko-rituálnej štruktúre obsiahnutej v *ordines*; e) *liturgia* ako život, ako kresťanská existencia vo svojej globálnosti a kompletnosti, presnejšie ako obeta ľudí v spirituálnom kulte. Porov. GRILLO, A. *Introduzione alla teologia liturgica*. Padova: Edizioni Messaggero di S. Antonio, 1999, s. 47.

Grillove rozlíšenie pojmu liturgia nám napomáha lepšie identifikovať používanie tohto slova vo Vagagginiho a Marsiliho dielach. Aj oni tento výraz používajú vo viacerých zmysloch. Preto je v niektorých prípadoch (u oboch autorov) identifikovanie pravého významu tohto slova ťažké a možno ho prípadne rozlíšiť len z kontextu. Obaja tento výraz používajú aj na označenie komplexu celebratívnej praxe Cirkvi, ale zároveň aj na označenie štúdia tohto komplexu. U súčasných talianskych autorov sa používajú pre rozlíšenie týchto dvoch skutočností termíny *liturgia* a *teologia liturgica*. Podľa P. Cabana, v slovenčine v tomto zmysle používame tiež dva rozdielne termíny *liturgia* (slávenie vo svojej komplexnosti) a *liturgika* (*liturgiké epistémé* – *liturgická veda*) ako úvaha nad liturgiou. Porov. CABAN, P. *Liturgika: princípy a teológia liturgie*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2010, s. 13 – 15.

<sup>15</sup> Porov. ARCAS FLORES, J. J. La teología litúrgica después de Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili, In: *Liturgia opus Trinitatis: Epistemologia liturgica*. Ed. Carr, E. Roma: Centro Studi S. Anselmo, 2003, s. 125.

poriadok pre liturgickú vedu.<sup>16</sup> Podľa Vagagginiho základnou „premisou“ pre stanovenie vzťahov medzi teológiou, liturgiou a liturgickou vedou musí byť teológia. V žiadnom prípade v stanovení týchto vzťahov nemožno vychádzať z liturgického apoštolátu, ktorý propagovalo a uskutočňovalo liturgické hnutie, ale výskum sa musí odvíjať z teologickej bázy.<sup>17</sup> Ide teda o zásadne teologickú otázku a nie liturgickú. Vagaggini považoval teológiu za jedinú autoritu, pretože ona je najvyššou vedou a iba ona môže stanoviť tieto vzájomné vzťahy. Jeho *všeobecná syntetizujúca teológia* (podľa neho ju možno nazvať aj dogmatickou teológiou) je základom, do ktorého teda musí byť začlenená posvätná liturgia, jej výskum i celá liturgická veda. Východiskový bod, určený Vagagginiom následne limitoval celú jeho koncepciu vzťahu teológia – liturgia bola najvyššia autorita teologickej vedy.<sup>18</sup>

Z tohto začlenenia liturgie do komplexu posvätnej teológie potom vyplývali pre Vagagginiho ďalšie závažné skutočnosti. Zaoberal sa nimi aj vo svojej inauguračnej prednáške *Liturgia e pensiero teologico recente*<sup>19</sup>, ktorú prezentoval pri založení Pápežského liturgického inštitútu v roku 1961. Po vymenovaní všetkých zásadných etáp a súvislostí vzhľadom na teologický a liturgický výskum, ktorý sa uskutočnil od začiatku dvadsiateho storočia do šesťdesiatych rokov, Vagaggini stanovil zásadnú otázku pre všeobecnú teologickú metodológiu. Pripomenul, že celý komplex liturgie Cirkvi, spolu so všetkým z Biblie a z patristiky, je predmetom skúmaným teologickou metodológiou a práve realita posvätnej liturgie kladie pred teologickú metodológiu nasledovnú otázku: ako môže teológia dospieť k tomu, aby do seba organicky zahrnula aspekt posvätných dejín spásy, ktoré sa stále dejú a realizujú sa predovšetkým v posvätných obradoch a sú ponúknuté veriacim v posvätnej liturgii Cirkvi?<sup>20</sup> Vagaggini túto svoju metodologickú otázku ešte špecifikoval tým, že doplnil limitácie pre teologickú metodológiu. Ona musí mať pri výskume otázky vzťahu teológie a posvätnej liturgie na pamäti, že môže napredovať jedine cez neustále prehlbovanie svojej metódy a musí byť založená na metodologických, metafyzických a gnozeologických princípoch stanovených sv. Tomášom Akvinským, spolu s použitím jeho špekulatívnej metódy.<sup>21</sup> Tu sa prejavilo Vagagginiho napojenie na scholastickú teológiu a jej systém skúmania. Avšak vytvorenie komplexnej syntetizujúcej odpovede na stanovené

<sup>16</sup> Porov. MARSILI, S. *Teologia liturgica*. In *Liturgia*. Ed. Sartore, D. - Triacca, A. M. - Cibien, C. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo, 2001, s. 2010 – 2011.

<sup>17</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, s. 511.

<sup>18</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, s. 512.

<sup>19</sup> VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*. In *Liturgia e pensiero teologico recente*. Roma: Pontificio Ateneo Anselmiano, 1961, s. 21 – 76.

<sup>20</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 43.

<sup>21</sup> Porov. Tamže, s. 43.



otázky, pri zachovaní ním určených metodologických princípov, sa napokon javilo aj jemu samému ako veľmi ťažké.

Teologické školy, ktoré sa usilovali rozriešiť túto problematiku od dvadsiatych rokov minulého storočia, sú podľa Vagagginiho svedectvom toho, že nájsť odpoveď na takú komplexnú tému nie je vôbec jednoduché. Napriek tomu, že tieto školy alebo snaženia jednotlivých autorov nepriniesli celostné, a najmä nie definitívne riešenie, predsa len rozvinuli sa viaceré dôležité témy, ktoré napríklad vyzdvihli duchovný a liturgický zmysel Písma.<sup>22</sup> Ďalšou významnou vecou bola snaha o odkrývanie typológie u otcov, keď sa viacerí autori zaoberali najmä typológiou sviatosti krstu, ktorú nachádzali početne zastúpenú u otcov. Z tohto hľadiska, podľa Vagagginiho, spomenutí autori, neraz sympatizanti alebo aj predstavitelia liturgického hnutia, posunuli chápanie významu Svätého písma v liturgickom živote Cirkvi a osvetlili svojou prácou i texty patristických autorov a ich prínos nielen pre liturgiu, ale i pre teológiu. Podarilo sa im odhaliť patristický teologicko-biblický pohľad na problematiku kultového života Cirkvi a jej prepojenie so Svätým písmom.<sup>23</sup>

Vagaggini vymenovávaním týchto zásadných udalostí zo života liturgického hnutia a jeho vzťahu k biblickým a patristickým témam poukázal na dôležitý posun, ktorý táto snaha do dejín teológie priniesla. Najmä vydávanie vzácnych liturgických prameňov z prvých storočí umožnilo vytvoriť komplexnejší pohľad na celú problematiku, avšak progres nastal aj v otázke chápania posvätnéj liturgie ako prameňa teologickej vedy.<sup>24</sup> Skúmanie liturgie, Biblie a otcov prinieslo poznanie, že medzi týmito jednotlivými materiálmi existuje silné prepojenie. Podľa Vagagginiho Zjavenie predložené v liturgickej perspektíve vedie k objaveniu biblickej a patristickej perspektívy a na druhej strane odkrytie biblického a patristického pohľadu, najmä vo veľkých témach, vedie v konečnom dôsledku k pochopeniu toho prvku, pod ktorým sa Zjavenie predstavuje v posvätnéj liturgii.<sup>25</sup>

Vagaggini akceptoval aj chápanie posvätnéj liturgie v zmysle *locus theologicus* ako prejav riadneho magistéria Cirkvi.<sup>26</sup> Avšak hoci tento pohľad chápal ako správny a platný, predsa len pripomenul, že ide v určitom zmysle o pohľad príliš zúžený. Chápanie posvätnéj liturgie len ako *locus theologicus* riadneho magistéria Cirkvi

<sup>22</sup> Porov. Tamže, s. 44.

<sup>23</sup> Porov. VAGAGGINI, C. Liturgia e pensiero teologico recente, s. 45.

<sup>24</sup> Porov. Tamže, s. 45.

<sup>25</sup> „... si può dire, in massima, che frutto generale del recente più intimo contatto tra liturgia e pensiero teologico sia il costruirsi di una teologia della liturgia e di una teologia liturgica, come oggi sempre più nettamente vanno delineandosi.“ VAGAGGINI, C. Liturgia e pensiero teologico recente, s. 42.

<sup>26</sup> Porov. JUHÁS, V. Liturgia ako Locus theologicus – Teológia ako Locus liturgicus, s. 17.

nemôže postačiť na vysvetlenie vzťahu teológie a posvätnéj liturgie.<sup>27</sup> Vagaggini sa usiloval pochopiť celý komplex skutočností. Preto, aby sa mohla realizovať správna teologická interpretácia posvätnéj liturgie, je potrebné vnímať posvätnú liturgiu v omnoho širších súvislostiach, nielen ako *locus theologicus*. Podľa Vagagginiho treba hľadať odpovede na otázku, akým spôsobom, v akej vízii, s akými zvláštnosťami celá Cirkev, ktorá je mystickým Kristovým telom (hierarchia i laici), žila a žije svoju vieru vyjadrenú v určitej doktríne a zahalenú do vnímateľných a účinných liturgických úkonov, a to na pozadí dejín spásy a prostredníctvom liturgickej oslavy Boha.<sup>28</sup>

Vagagginiho myšlienky vyjadrené v *Il senso teologico di liturgia* a v *Liturgia e pensiero teologico recente* ponúkajú teologickej obci jeho špecifický pohľad na problematiku vzťahu teológie a posvätnéj liturgie a liturgickej vedy. Podľa neho posledné desaťročia teologických a liturgických snažení jednotlivých autorov priniesli svetlo do tejto problematiky v zmysle, že úzky vzťah medzi posvätnou liturgiou a teologickým myslením dosiahol vytvorenie tzv. *teológie liturgie* a *liturgickej teológie*.<sup>29</sup> Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že ide len o slovnú hračku, ale Vagaggini obidva pojmy vysvetľuje.<sup>30</sup> Pod pojmom *teológia liturgie* chápe štúdium posvätnéj liturgie, avšak nielen ako štúdium rubriík a dejín liturgie, ale predovšetkým ako výskum jej podstaty a toho, čo jej prináleží, pričom pri tomto štúdiu treba použiť všeobecné princípy výskumu a vedeckú metódu dogmatickej teológie.<sup>31</sup> Naproti tomu *liturgická teológia* sa podľa Vagagginiho zaoberá materiálom teologickej hodnoty obsiahnutým v posvätných obradoch a v posvätných liturgických textoch. Musí sa pritom pamätať na jednotlivé špeciálne charakteristiky, perspektívy a limity, ktoré sú v nich (obradoch a textoch) naozaj prítomné.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 45 – 46.

<sup>28</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 46.

<sup>29</sup> Porov. Tamže, s. 42.

<sup>30</sup> Problém stanovenia obsahu alebo predmetu záujmu jednotlivých termínov je problémom i dnes. Podľa českého teológa a liturgistu Františka Kunetku sa tento problém rozvíja vo viacerých rovinách. Niektorí autori sa nezhodujú v názore, že systematická liturgika je to isté ako teológia liturgie. Problém spočíva v predmete výskumu. Systematická liturgika má ako objekt svojho skúmania *liturgiu*. *Liturgická teológia* zasa v *liturgii* vidí prameň, zdroj. Preto *systematická liturgika* uvažuje nad liturgiou, ktorá sa slávi, *liturgická teológia* zasa nad vierou, ktorá je živená liturgickým slávením. Z uvedeného je zrejmé, že medzi jednotlivými termínmi, čo do obsahu i spôsobu skúmania, sú rozdiely. Severoamerickí (Kavanagh, Irwin, Fagerberg), ale i talianski teológovia a liturgisti (Marsili, Grillo, Triacca) zasa používajú termín *liturgická teológia* (angl. *Liturgical Theology*, tal. *teologia liturgica*) pre označenie systematickej liturgiky. V nemecky hovoriacich oblastiach sa termín *liturgische Theologie* (v zmysle systematická liturgika) v poslednom období začína objavovať častejšie. Naproti tomu P. de Clerk vo Francúzsku je radšej za používanie termínu *théologie de la liturgie* ako termínu *théologie liturgique*. Porov. KUNETKA, F. Podněty systematické liturgiky pro liturgickou mystagogii. In *Liturgia*, 2011, roč. 21, č. 2, s. 121 – 122.

<sup>31</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 42.

<sup>32</sup> Porov. Tamže, s. 42.

Vagaggini pripomína, že ide o podobný proces, aký sa odohral v iných disciplínach: podobne ako vznikla teológia misií alebo biblická teológia, ktoré hovoria o teologickom obsahu jednotlivých matérií a nielen o ich historickom, či právnom kontexte, tak podobne vďaka úsiliu mnohých sa mohla skonštruovať *teológia liturgie* a *liturgická teológia*. Podľa Vagagginiho však tieto dva pohľady na teologickú realitu liturgie nevytvárajú samostatné traktáty v rámci *všeobecnej syntetizujúcej teológie*, resp. dogmatickej teológie, akoby stáli vedľa klasických traktátov *De Deo uno*, či *De Deo Trino*, ale je možné na tieto témy zostaviť určité monografie.<sup>33</sup> Vagaggini teda vo svojom prístupe k problematike vzťahu teológie a posvätnéj liturgie explicitne zaraďuje posvätnú liturgiu a jej štúdium do komplexu *všeobecnej syntetizujúcej teológie*. Podľa neho aj iné teologické matérie, ktoré sa študovali v minulosti, alebo ktoré sa objavili v posledných desaťročiach, sa podobne stali súčasťou teologického komplexu. Vagaggini považuje teológiu za najvyššiu disciplínu a jednotlivé oblasti, ktoré skúmajú jednotlivé teologické disciplíny, medzi nimi i *liturgická teológia* a *teológia liturgie*, musia sa napokon stať súčasťou tohto jedného veľkého komplexu *vedenia-poznania* v celej jeho šírke a hĺbke.

Vagaggini pri stanovení týchto záverov a definovaní *liturgickej teológie* a *teológie liturgie* poukazuje na epistemologické etapy vývoja liturgickej vedy.<sup>34</sup> Podľa neho východiskovým bodom bola normatívno-ceremoniálna koncepcia, ktorá redukovala liturgickú vedu na súčasť kánonického práva. Potom nasledovala epocha, v ktorej teológovia a historici podstatne rozšírili predmet záujmu v posvätnéj liturgii a hľadali samotné obrady, jednotlivé ríty pri rôznych sláveniach v ich historickom a vývojovom kontexte. Do pozornosti sa dostala nielen svätá omša a breviár, prípadne sviatosti a sväteniny, ale teológovia chceli poznať aj vývoj ďalších súčastí posvätnéj liturgie, ako liturgické stavby, liturgické paramenty, liturgický priestor, gregoriánsky spev či liturgický rok, jeho štruktúru a význam. Vznikla komparatívna liturgika, ktorá porovnávala jednotlivé obrady liturgických rodín na kresťanskom Západe a Východe.<sup>35</sup> Napriek tomu zásadnému rozšíreniu predmetu výskumu v oblasti posvätnéj liturgie ich pohľad na tieto veci bol stále len v zmysle historickom – ako sa to slávil v minulosti, aký to malo historický vývoj. Napriek tejto limitácii, podľa Vagagginiho, predsa len dochádza k posunu od „rubricistiky“ k opravdivej „histórii liturgie“. Tento posun v konečnom dôsledku priniesol omnoho hlbšie a širšie pochopenie posvätnéj liturgie, už nešlo len o aktuálne platné rubriky, ktoré riadia jednotlivé obrady, ale začal sa lepšie chápať historický progres celého liturgického života Cirkvi. Tieto

<sup>33</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Liturgia e pensiero teologico recente*, s. 42 – 43.

<sup>34</sup> Porov. BONACCORSO, G. *Introduzione allo studio della liturgia*. Padova: Edizioni Messaggero, 1990, s. 62.

<sup>35</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, s. 8.

historické štúdie sa stali nevyhnutným predpokladom pre ďalší výskum a bez nich by nebolo možné robiť adekvátnu pastorálnu liturgiu, štúdium liturgického práva a najmä liturgickú reformu.<sup>36</sup> Podľa Vagagginiho táto etapa historického výskumu liturgie a jej obradov viedla k rozvinutiu ďalších troch základných smerov, ktoré napokon prekonali historickú etapu a predložili nové poznatky, ale i nové problémy. Prvým smerom bol asketický smer. Tomuto smeru sa podarilo z posvätnéj liturgie vyšpecifikovať jej doktrinálny a spirituálny charakter. Druhým smerom bol pastorálny smer. V ňom sa autori usilovali nájsť najvhodnejšie prostriedky, ako priviesť Boží ľud k posvätnéj liturgii a ako priviesť posvätnú liturgiu k Božiemu ľudu. Tretím, pre Vagagginiho najdôležitejším smerom bol smer teologický, ktorý stále pracuje na prehĺbení poznatkov i samotnej posvätnéj liturgie z teologického hľadiska. Pre Vagagginiho je podstatné, že ide o proces zahrnutý do *všeobecnej syntetizujúcej teológie* (dogmatická teológia).<sup>37</sup>

Touto svojou konštrukciou Vagaggini teda dospel v určení vzťahu teológia – posvätná liturgia a liturgická veda k jedinej vízii, a to k zahrnutiu posvätnéj liturgie a jej výskumu do komplexu posvätnéj teológie. Tieto skutočnosti potom nazval pojmom *teologická liturgia*<sup>38</sup> (liturgika), čo podľa neho znamená štúdium teologickej hodnoty posvätnéj liturgie, kde je základom historický aspekt a výstupom spirituálny, pastorálny a právny aspekt.<sup>39</sup> Vagaggini rozlíšil v teologickej liturgike dve oblasti. Prvou je tzv. *všeobecná teologická liturgika* – predmetom jej výskumu z teologického hľadiska sú všeobecné prvky vlastné jednotlivým častiam posvätnéj liturgie. Špeciálna teologická liturgika je druhou oblasťou – cieľom jej výskumu sú zase špeciálne prvky vlastné jednotlivým častiam posvätnéj liturgie, teda prvky, ktoré špeciálne prináležia sláveniu svätej omše, jednotlivým sviatosťami, sväteninám či samotnému liturgickému roku.<sup>40</sup>

V takomto videní potom štúdium posvätnéj liturgie zaujíma v komplexe *všeobecnej syntetizujúcej teológie* čestné miesto, nie však prvé miesto, to je rezervované teológii. V tomto zmysle Vagaggini vidí stále posvätnú liturgiu a jej štúdium v podriadenom vzťahu k teológii. *Liturgická teológia* podľa jeho koncepcie nemôže byť autonómna vzhľadom na teológiu, a tak sa liturgická veda v jeho

<sup>36</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, s. 9.

<sup>37</sup> Porov. Tamže, s. 10.

<sup>38</sup> V slovenčine by bolo správnejšie použiť termín *teologická liturgika*, keďže tu ide o vedný odbor. Talianske spojenie *liturgia teologica* preložené do slovenčiny ako *teologická liturgia* by mohlo byť pre slovenského čitateľa zavádzajúce, pretože slovo liturgia v slovenčine nepoužívame na označenie liturgickej vedy, ale na označenie slávenia, kultového prejavu Cirkvi. Preto ďalej v texte budeme používať radšej termín *teologická liturgika*.

<sup>39</sup> Porov. VAGAGGINI, C. *Il senso teologico della liturgia*, s. 10.

<sup>40</sup> Porov. Tamže, s. 10.

ponímaní stále predstavuje v úlohe *ancilla theologiae*.<sup>41</sup>

### Marsiliho interpretácia posvätnéj teológie

Marsili, podobne ako Vagaggini, predstavil svoj pohľad na teológiu už v roku 1935 vo svojom článku s názvom *Theologia*<sup>42</sup>, ktorý publikoval v *La Rivista Liturgica*. Marsili sa usiloval v tejto štúdii predstaviť súvislosť teológie a liturgie, pričom teológiu nazýva „vedou o Bohu“. Ak majú byť analyzované podstata a príčiny tejto vedy o Bohu, tak je podľa Marsiliho nevyhnutné vstúpiť do oblasti posvätnéj liturgie. Nechce sa pritom zaoberať liturgiou ako *locus theologicus* v zmysle už spomínaného výroku Prospera z Akvitánie *legem credendi lex statuat supplicandi* a naopak.<sup>43</sup> Marsili sa chce na celý problém pozrieť v novej optike, kde východiskovým bodom je posvätná liturgia.

Svoju analýzu začína od pojmu Eucharistia. Ten neznamena len *vzdávanie vďaky*, ale ktorý má aj konotáciu *odčiniť*, *uzmieriť* a *vyprosovať*. Vo východných cirkvách *vzdávanie vďaky* rýchlo nadobudlo aj charakteristiku poďakovania za Boží stvoriteľský čin: za stvorenie sveta, za stvorenie človeka na jeho obraz, za záchranu od hriechu prostredníctvom Božieho tajomstva uskutočneného skrze Ježiša Krista. Východné anafory potom plynulo prechádzajú k slovám ustanovenia Eucharistie, ktoré je často úzko spojené s epiklézou, a tým sa zavŕši obeta – Eucharistia. Na kresťanskom západe je to podľa Marsiliho trochu inak. Za najstaršiu zachovanú anaforu považuje anaforu z diela Apoštolská tradícia. Tá bola stáročia pripisovaná sv. Hippolytovi Rímskemu. Dnes už vieme, že určenie autorstva tejto anafory a jej pôvod je nejasný a nedá sa jednoznačne pripísať západnej liturgickej tradícii.<sup>44</sup> Marsili však analyzuje skôr text ako pôvod spisu, o ktorom nepochybuje. Podľa neho, za predpokladu, že ide o integrálny text eucharistickej anafory, bez vynechaných častí, tak tento text sa orientuje výlučne na Kristovo vykupiteľské dielo, bez spomienky na stvoriteľský čin Boha a na prozreteľné konanie Boha počas dejín. Marsili tento text charakterizuje ako text čisto kristocentrický<sup>45</sup>, v čom mu možno dať za pravdu. V každom prípade najstaršie texty kresťanských anafor bez ohľadu na provenienciu majú za najvlastnejší obsah obetu slávenú ako pamiatku Ježiša Krista. Podľa Marsiliho však východné anafory obsahujú niečo, čo anafora z Apoštolskej tradície neobsahuje. Ide o spev *Trishagion*, v latinskom obrade nazvaný *Sanctus*, popísaný prorokom Izaiášom

<sup>41</sup> Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 163.

<sup>42</sup> MARSILI, S. *Theologia*. In *Rivista Liturgica*, 1935, roč. 22, č. 9, s. 273 – 278.

<sup>43</sup> Porov. MARSILI, S. *Theologia*, s. 273.

<sup>44</sup> Porov. ČEMUS, R. Úvod. In HIPPOLYT ŘÍMSKÝ. *Apoštolská tradice*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 10.

<sup>45</sup> Porov. MARSILI, S. *Theologia*, s. 274.

ako spev serafínov v nebi na oslavu Boha.<sup>46</sup>

Pre Marsiliho je tento spev, spomenutým ako súčasť liturgie sv. Klementom Rímskym v jeho liste Liste Korintňanom, kľúčom k opravdivému pochopeniu pojmu *teológia*. Je to spev, triumfálny hymnus, ktorý archanjeli ustavične prevolávajú Bohu a s týmto spevom sa spájajú ľudia prostredníctvom posvätnej liturgie. Práve východná Anafora sv. Jakuba<sup>47</sup> používa tento oslavný spev a označuje ho pojmom *theologia*. V tomto texte je teda podľa Marsiliho teológia hymnusom obdivu, ktorý spieva anjel ohromený veľkosťou a majestátnosťou Boha, zjavujúceho sa v jeho dielach.<sup>48</sup>

Z týchto súvislostí Marsili vyvodzuje záver, že podobne ako v pohanských náboženstvách sa termín teológia používal pre označenie hymnusu na oslavu božstva alebo zbožstveného imperátora počas konkrétnych liturgických slávení, tak podobne *Trishagion* predstavuje *teológiu* anjelov, ktorá je spievaná počas najvýznamnejšej a najslávnejšej kresťanskej liturgie – Eucharistie. A rovnako tento hymnus spievajú anjeli Bohu v nebeskom kráľovstve, totiž oni sú duchovné bytosti, ktoré oslavujú Boha liturgiou – *leitourgika pneumata*.<sup>49</sup>

Aj sám človek je schopný pripojiť sa k tomuto spevu, ale je to len na základe Božieho pôsobenia, prostredníctvom Ducha Svätého, ktorý účinne v človeku pôsobí, aby chválil Boha. Kristus priniesol ľuďom spásu a ľudia majú na jeho vykupiteľskom diele účasť prostredníctvom slávenia Eucharistie. Ľudia v nej chvália Boha a vzdávajú mu za dielo vykúpenia uskutočnené prostredníctvom Krista vďaka. Preto spev, ktorý je súčasťou eucharistického slávenia, sa stáva z *teológie* na oslavu Boha *kristológiou* na oslavu Krista, pretože On, vtelené Slovo Otca, je slávou Otca, ktorá naplňa zem, je ten, ktorý ju nanovo utvára a privádza

<sup>46</sup> „V roku, keď zomrel kráľ Oziáš, videl som Pána sedieť na vysokom a vznešenom tróne; lem jeho rúcha naplňal chrám. Nad ním stáli serafíni; každý mal po šesť krídel: dvoma krídlami si zakrývali tvár, dvoma si zakrývali nohy a dvoma lietali. A jeden druhému volal: «Svätý, svätý, svätý je Pán zástupov, celá zem je plná jeho slávy.» Prahy dverí sa chveli od hlasu volajúceho a dom sa naplnil dymom.“ (Iz 6, 1 – 4).

<sup>47</sup> Na Slovensku sa v poslednom období otázkou starokresťanských anafor podrobnejšie zaoberal Peter Caban v časopise *Liturgia*. V texte je priblížená i základná štruktúra Anafor sv. Jakuba. Porov. Caban, P. Textové východiská zapojenia sa veriacich v textoch starokresťanských východných anafor. In *Liturgia*, 2008, roč. 18, č. 2, s. 139 – 140.

<sup>48</sup> Porov. MARSILI, S. *Theologia*, s. 274.

<sup>49</sup> Porov. Tamže, s. 275.

ju do stavu jej prvých dní<sup>50</sup>, keď bola stvorená.<sup>51</sup>

Podľa Marsiliho staroveké anafory, ako aj diela otcov potvrdzujú, že človek sa zapája do *teológie* na oslavu Boha jedine v Duchu Svätom, ktorý človeka zdokonaľuje a uvádza do stavu, aby bol schopný vzdávať takúto oslavu Bohu. Táto schopnosť spievať Trishagion a spájať sa pri jeho speve s anjelmi je podmienená stavom kresťanskej dokonalosti. Táto dokonalosť je v zmysle sakramentálnom, ale i v zmysle morálnom. Tak ju chápú aj otcovia. Podľa Marsiliho, pre Origeneša, Evagria Pontika a Diadocha z Photiky<sup>52</sup> *teológia* vytvára to najvyššie, je sumou, je vyjadrením dokonalosti/svätosti, účasťou na živote anjelov. Origenes ju chápe ako hymnus na oslavu božstva, Evagrius Pontikus ako poznanie Boha, v zmysle posledný stupeň kontemplácie a Diadochus z Photiky ako rozpravu o Bohu, ktorú môže predniesť iba ten, kto je dokonalý.<sup>53</sup>

Marsili na záver týchto úvah predstavuje svoj pohľad na teológiu. Podľa neho, naša pozemská účasť na anjelskom a na nebeskom živote, ktorý je cieľom a ku ktorému celé Kristovo vykupiteľské dielo smeruje a ktorého *teológia* je vyjadrením (myslená v akomkoľvek zmysle), sa dosahuje účasťou na liturgii, na tajomstvách Nového zákona.<sup>54</sup> Marsili poukazuje aj na ďalší fakt. Morálna dokonalosť, ktorej cieľom je podľa spomenutých starovekých kresťanských autorov *teológia* – teda oslava Boha, je napokon dôsledkom nebeského života, ktorý sa nadobúda prostredníctvom tajomstiev.<sup>55</sup>

Hoci Marsili vo svojej štúdiu z roku 1935 nepredložil nejakú vyčerpávajúcu definíciu posvätnéj teológie, ktorá by sledovala klasické zásady tvorby definície, alebo by bola verná scholastickej metóde, ako to bolo vidieť u Vagagginiho, predsa len z textu je možné vidieť Marsiliho jasnú inšpiráciu Caselovým<sup>56</sup> dielom. Marsiliho štúdia vychádza z filologického rozboru patristických a liturgických

<sup>50</sup> Myšlienka akéhosi znovustvorenia sveta je blízka viacerým ocom. Podľa Matiasa Augého ide o ideu pochádzajúcu zo starokresťanských čias. Kristus vstáva z mŕtvych v rovnaký deň v aký bol stvorený svet a teda zmŕtvychvstanie Pána znamená nový poriadok a nové stvorenie. Preto napríklad sv. Augustín považuje Veľký týždeň pred Veľkonočnou nedeľou za posledný týždeň liturgického roka. Podobne hovorí o sv. Lev Veľký, keď Veľkú noc nazýva *exordium* – t.j. nový začiatok sveta, v ktorom sa rodí kresťan. Porov. AUGÉ, M. *L'anno liturgico: E Cristo stesso presente nella sua Chiesa*. 2009. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2009, s. 15 – 16.

<sup>51</sup> Porov. MARSILL, S. *Theologia*, s. 275.

<sup>52</sup> Diadochus z Photiky, jeden z najväčších askétov piateho storočia, bol biskupom v Photike, v Grécku. Na Chalcedónskom koncile (451) vystupil proti monofyzitom. Porov. MANZANARES, C. V. *Diadoco di Fotice*. In *Dizionario sintetico di patristica*. Ed. Manzanares, C. V. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, s. 66.

<sup>53</sup> Porov. MARSILL, S. *Theologia*, s. 278.

<sup>54</sup> Porov. Tamže, s. 278.

<sup>55</sup> Porov. Tamže, s. 278.

<sup>56</sup> Dom Odo Casel (1886 – 1948) bol nemecký benediktínsky mních, ktorý žil v kláštore Maria Laach.

prameňov, posvätnú liturgiu a jej obrady interpretuje ako *tajomstvá*, aby sa napokon zo zozbieraných faktov črtala základná koncepcia celej jeho náuky o *liturgickej teológii*. Podľa J. J. Arcasa Floresa, Marsili už v tomto prvom dôležitom článku predstavil koncept, v ktorom je teológia vložená do liturgie. Neskôr vo svojich ďalších dielach tento koncept ešte viac prehĺbil. Jeho článok *Theologia* so svojimi východiskami sa stal akousi intuíciou budúcich veľkých tém, ktoré možno zhrnúť pod pojmy *theologia prima* a *theologia secunda*.<sup>57</sup>

Marsili sa tak postupne prepracoval k vlastnej analýze vzájomných vzťahov medzi liturgiou a teológiou, medzi liturgiou a Svätým písmom a ďalšími teologickými disciplínami. Počas jeho aktívnej tvorby je vidieť určitý progres v týchto témach. V roku 1971 publikoval článok s názvom *La liturgia nella strutturazione della teologia*<sup>58</sup> a v roku 1972 článok *Liturgia e teologia – Proposta teoretica*<sup>59</sup>. Práve v tomto článku sa venoval aj teológii. V jeho závere sa pokúsil naznačiť v určitej opozícii voči Vagagginimu, ktorého dielo *Il senso teologico della liturgia* v tomto článku komentoval, svoju interpretáciu dogmatickej teológie. Marsili dogmatickej teológii ponecháva jej kompetencie, ale nič viac, nič menej. Podľa neho dogma je sformulovanou myšlienkou, pojmovou formuláciou reality. Preto *dogmatická teológia* má byť historicko-kulturálnou reflexiou nad spôsobom, ako sa formulovali *dejiny spásy* a *tajomstvo Krista* v priebehu časov a kultúr. Z tohto pohľadu ide o veľmi široký záber, ale pre Marsiliho to neznamena, že je to celá teológia. Dokonca hovorí, že to nie je teológia, ale kontemplatívna a zároveň kritická reflexia prínosu, ktorý ľudské myslenie nadobudlo v procese poznania spásneho Božieho konania.<sup>60</sup>

Marsili aj neskôr publikoval ďalšie diela s vyššie nastolenou problematikou. V roku 1974 vyšiel po prvýkrát prvý diel viacväzkového liturgického manuálu *Anamnesis*. Čitateľom v ňom ponúkol pod názvom *La Liturgia, momento storico della salvezza*<sup>61</sup> analyticky spracovaný traktát o posvätnej liturgii. Aj tu možno nájsť viaceré podnety k uvedenej problematike. Problematiku sviatostí, posvätnej liturgie a najmä liturgickej teológie, naposledy spracoval aj pre *Nuovo dizionario*

<sup>57</sup> Porov. ARCAS FLORES, J. J. *Introduzione alla Teologia della liturgia*, s. 173. Pod pojmom *theologia prima* súčasní autori chápu posvätnú liturgiu ako takú. Pod pojmom *theologia secunda* rozumejú následnú, sekundárnu vedeckú teologickú reflexiu. Porov. KUNETKA, F. Podnety systematické liturgiky pro liturgickou mystagogii, s. 121.

<sup>58</sup> MARSILI, S. La liturgia nella strutturazione della teologia. In *Rivista Liturgica*, 1971, roč. 58, č. 2, s. 153 – 162.

<sup>59</sup> MARSILI, S. Liturgia e teologia – Proposta teoretica. In *Rivista Liturgica*, 1972, roč. 59, č. 4, s. 455 – 473.

<sup>60</sup> Porov. Tamže, 470 – 471.

<sup>61</sup> MARSILI, S. La liturgia, momento storico della salvezza. In *Anamnesis 1.: La liturgia momento nella storia della salvezza*. Edd. Neunheuser, B. – Marsili, S. – Augé, M. – Civil, R. Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, 2004, s. 33 – 156.



*di Liturgia*, ktorý vyšiel roku 1984. Tento slovník však bol publikovaný až po Marsiliho smrti.<sup>62</sup>

**Pavol Zvara, ThDr. PhD.**

Základnú teológiu vyštudoval na Teologickom inštitúte v Nitre. Je kňazom Žilinskej diecézy. Licenciát z posvätnnej liturgie (SLL.) získal na Pápežskom liturgickom inštitúte Atenea sv. Anzelma v Ríme. V roku 2012 dosiahol doktorát z posvätnnej teológie (špecializácia liturgia) na Rímskokatolíckej teologickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti prednáša posvätnú liturgiu a sakrálnu umenie na Teologickom inštitúte v Nitre. Zároveň je tajomníkom Diecéznej liturgickej komisie Žilinskej diecézy a prizvaným poradcom Liturgickej komisie Konferencie biskupov Slovenska.

---

<sup>62</sup> Všetky tri heslá boli publikované aj v najnovšom slovníku *Liturgia* z roku 2001, ktorý nahradil *Nuovo dizionario di Liturgia*. Porov. *Liturgia*. Ed. Sartore, D. - Triacca, A. M. - Cibien, C. Cinisello Balsamo : Edizioni San Paolo, 2001. 2154 s.

### Kristianizácia neskorej antiky a téma pokánia

#### Abstract

The paper traces the christianization of the West by focusing on the practice of penitence and discipline. It attempts to uncover hidden traces of a changing mentality of the individual and the society. This procedure is presented as a viable path toward obtaining an insight of how Europe had been in fact christianized.

**Keywords:** penitence, christianization, Late Antiquity

Proces kristianizácie štvrtého a piateho storočia nemožno zredukovať na výpočet individuálnych konverzií z pohanstva na kresťanstvo, prípadne rétoriku pádu a zániku Rímskej ríše.<sup>1</sup> Ako upozorňujú znalci kresťanského sveta, za týmito konverziami sa nachádza komplikovaný antropologický proces.

Cirkevní historici piateho storočia (Tyranus Rufinus, Socrates Scholasticus, Sozomenos, Theodoretos z Kyrrhu a iní) prinášajú euforický obraz raného kresťanstva.<sup>2</sup> Prejavy pokánia v *cirkevno-historickom výskume* neskorej antiky však odhaľujú, že opisy triumfálneho víťazstva sú rozmazávané ľudskou realitou, ktorá zanechala stopy v dobových prameňoch. S reálnejšou (pesimistickou) verziou prichádzajú ranokresťanskí biskupi, ktorí odmietli euforické vysvetlenia a naopak ich nahradili obrazom úpadku Cirkvi, čím varujú pred dôverčivým opakovaním zjednodušených výkladov súdobých písomných prameňoch.<sup>3</sup>

Je pochopiteľné, že zmena mentality sa nemohla uskutočniť bez kontrastov a napätí. Zákaz pohanských kultov nevyrazil všetky pozostatky predchádzajúceho spôsobu života. Okrem skepticizmu málopočetných skupín intelektuálov mnohé pohanské prejavy zostali pri živote ešte dlho po tom, čo cisár Konštantín zvolal

<sup>1</sup> Hlavnú inšpiráciu mi ponúkli historici: Peter Brown, *Évelyne Patlagean, Robin Lane Fox, Lutz von Padberg a Ramsay MacMullen, Rastislav Kožiak, ale aj religionista Miroslav Volf.*

<sup>2</sup> V článku sa nebudeme venovať jednostrannosti dochovaných písomných prameňov vysokej ideologickej povahy, v ktorej ako upozorňujú kritické výskumy, treba v rozprávaní autorov stojacich na tzv. strane víťazov rozlišovať vrstvu nazývanú *interpretatio Christiana*. Sledovanie kristianizácie očami víťaznej strany simplifikuje a skresľuje prebiehajúcu konfrontáciu v intenciách akoby nevyhnutného a úplného víťazstva kresťanstva nad pohanstvom. Tento zápas sa viac ako na nebi, musel odohrať aj v mysliach a srdciach ľudí na zemi. Por. BROWN, Peter. *Autorita a posvätné: Aspekty christianizácie rímskeho sveta*. Brno : CDK, 1999, s. 15 - 17; KOŽIAK, Rastislav. *Conversio Gentum a christianizácia vo včasnom stredoveku*. In ZMÁTLO, Peter (ed.). *Ružomberský historický zborník I.* Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2007, s. 84-86.

<sup>3</sup> BROWN, *Autorita a posvätné, c. d.*, s. 69n.

Nicejský koncil (325). Ľudí v chrámoch bolo potrebné opakovane napomínať, aby zanechali pohanské zvyky. Pod vplyvom migrácie a náboženského chaosu nebolo jasné, koľko zo starých spôsobov si možno preniesť do nového spôsobu života. Najzaujímavejšie sa to ukazuje pri výskume (nepolitických) fenoménov ako je pokánie, predstavujúcich kresťanstvo v jeho najživšej podobe. Navyše sa takto možno dopracovať k obrazu doby nie prostredníctvom elit tradične fixovaných v starovekých prameňoch, ale prostredníctvom plebsu, v zmysle akákoľvek definície, ktorá sa naň imputuje.

Ako je z uvedeného zrejme, článok si aj napriek názvu nerobí nárok vyčerpať tému pokánia v kresťanskom ranoveku.<sup>4</sup> Jeho nedostatkom je, že sa sústreďuje len na západnú časť Cirkvi (ospravedlňujem sa obľúbenému Jánovi Zlatouštemu a kapadóckym otcom, ktorí majú k tomu čo povedať) a používa pramene západnej kultúrnej proveniencie. Navyše, zameraním článku je história, mohla by byť teológia, ale nie je. Náš pohľad sa teda koncentruje na dominantný príbeh kristianizácie Západu, ktorý sa cez prizmu pokánia snaží vo vzdialenej histórii vystopovať znaky meniacej sa mentality majúcej za následok menej euforický pohľad, než ho mali spomínané vysvetľujúce príbehy neskorej antiky. Ilustráciou nejednoznačnosti procesu kristianizácie môže byť príklad z konca štvrtého storočia, keď pohanský rétor Márius Viktorín bol presvedčený, že je kresťanom, kým mu milánsky biskup Simplician (397 - 401) nepovedal, že musí chodiť do chrámu. „A sú to vari múry, čo robia človeka kresťanom?“<sup>5</sup> Evidentne - nielen múry. Podľa zmenenej paradigmy výskumu<sup>6</sup> neskorej antiky môžeme zostúpiť do centra javu, ktorý vedie k procesu nazývanému „kristianizácia“.

\* \* \*

Svätý Augustín (354 - 430) ako biskup vo Vyznaniach (*Confessiones*) kriticky napísal, že keď ako chlapec ťažko ochorel, chcel sa dať pokrstiť. Matka však, len čo vyzdravel, krst odložila, pretože nechcela, aby bol pokrstený, kým neprejde

<sup>4</sup> Súhrnnú cudzojazyčnú bibliografiu k tejto téme obsahuje kolektívna práca SODI, Manlio - SALVARANI, Renata (ed.). *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2012. Z domáceho prostredia treba spomenúť publikáciu: MORDEL, Štefan. *Pokánie ako výzva otcov*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtáššáka, 2000.

<sup>5</sup> AUG., *Conf.*, 8, 2, 3-5.

<sup>6</sup> Zmena spočíva v prehodnotení sémantickej roviny tradične používaných historických pojmov „konverzia“ (alebo „obrátene“) a „kristianizácie/christianizácia“. Staršia cirkevná historiografia tieto významy nerozlišovala a kristianizačné procesy prebiehajúce na individuálnej, ale i kolektívnej úrovni označovala rovnako pojmom „konverzia“. Tým nadhlo implantovala zjednodušenú a jednostrannú predstavu, v ktorej navzájom splyvali kvalitatívne rôznorodé procesy. Starších autorov skôr zaujímali vonkajšie aspekty celého procesu, ťažko v nich hľadať záujem o dianie v duši „obrátenej“. Viac k tejto zmene, jej autorom a používaniu pojmov odporúčam prácu kolegu: KOŽIAK, Rastislav. *Conversio Gentum a christianizácia, c. d.*, s. 88n.

krízami mladosti, ktoré by ho mohli pripraviť o milosť.<sup>7</sup> V tejto línii sa kresťania obdarení pri krste darom Ducha Svätého považovali za svätých a patrične sa aj očakávalo, že sa to na nich bude prejavovať.<sup>8</sup> Matka Monika (331 – 387) považovala za úplne samozrejmé, že po krste bude mať prorocké sny pochádzajúce od Boha.<sup>9</sup> Augustín pred obrátením tiež očakával, že by ho od bolestivých zubov mohli vyliečiť modlitby kresťanských priateľov v Cassago Brianza (Cassacium).<sup>10</sup> Napriek tomu sa medzi kresťanmi potvrdzovali epizódy priemerosti a zlyhania.<sup>11</sup> Hermasov Pastier sa už v druhej polovici druhého storočia prispôbil dobovým potrebám a uviedol, že kto sa po krste poškrvni vraždou, smilstvom či apostázou, nemá inú možnosť ako pokánie. Dejiny však zaregistrovali, že pokrstení po závažnom hriechu nemali snahu o „druhý krst“ alebo o „namáhavý krst“, ako sa nazývalo pokánie. Typickejší bol strach zo straty krstnej milosti, ktorý bol taký veľký a rozšírený, že hraničil s poverčivosťou a preto sa krst neraz vysluhoval až na smrteľnej posteli.

Problémom pokánia bolo samotné pokánie. Ambróz, ktorý v roku 395 v reči *De obitu Theodosii* ponúkol prvú bilanciu spoločenskej zmeny po Konštantínovi, v prepĺnenej bazilike povedal, že Konštantín sa nechal pokrstiť až na smrteľnej posteli, aby zmyl svoje hriechy, ale „aj tak zanechal nespochybniteľné dedičstvo, kvôli čomu navždy zostane prvým kresťanským vládcom a patrí mu miesto hodné jeho zásluh“.<sup>12</sup> A tak na tomto mieste treba začať tam, kde by kresťan neskorej antiky očakával, že začneme: bázňou pred Bohom. Svedectvá o tom boli v ranej Cirkvi početné a ohromujúce. Tertulián (150 – 220) začiatkom tretieho storočia<sup>13</sup> napísal prvú prácu o pokání (*De paenitentia*). Na základe zjavenia Starého a Nového zákona kresťanským súčasníkom rozprával o jeho podstate, o konverzii spočívajúcej v odvrátení sa od hriechov, pričom hlavnou pohnútkou konverzie je bázeň pre Bohom (*metus in Deum*). Konverzia, ako ju vnímal, nebola potrebná iba pri krste zmývajúcim všetky hriechy, ale vytvárala predpoklad pre odpustenie hriechov aj po ňom.<sup>14</sup> Pre Tertuliána, ktorého osobná história bola poznačená montanizmom, pokánie bolo synonymom asketiky. Jej vrcholom bola pohlavná zdržanlivosť po krste, odmietanie (druhého) manželstva, ale aj odsudzovanie tých, ktorí odmietali prenasledovanie. Kresťania sa mali navzájom povzbudzovať k spontánnemu prihláseniu sudcom a verejnému vyznávaniu viery pred pohanskými autoritami.

---

<sup>7</sup> Aug., *Conf.*, 1, 11, 17.

<sup>8</sup> Rim 1, 7; 1Kor 1, 2

<sup>9</sup> Aug., *Conf.*, 6, 13, 23.

<sup>10</sup> Aug., *Conf.*, 9, 4, 12.

<sup>11</sup> BROWN, Peter. *Autorita a posvätné, c. d.*, s. 73.

<sup>12</sup> Ambr., *Obit. Theod.*, 40.

<sup>13</sup> S najväčšou pravdepodobnosťou v rokoch 203 – 204.

<sup>14</sup> Tert., *Paen.*, 6, 4-6.

Silný asketický prúd v rámci *limes Romanus* bol prítomný vo všetkých tradíciách a askéti boli rizikom pre náboženské kultúry. Moderní historici majú k dispozícii dôkazy, že ranokresťanskí askéti mali s nimi spoločné niektoré praktiky. V kruhoch tradičných kultov bolo možné stretnúť sa s tendenciami dehonestujúcimi svetskú, telesnú a materiálnu.<sup>15</sup> Utrpenie, krvácajúce rany boli považované za záslužné a znak vyššej nábožnosti. Zámožný pohanský klérus v očiach ľudových más nikdy nebol taký dôveryhodný ako chudobní askéti. Diváci na brehu Tiberu nemali len pocity pohrdania a výčitiek, ale aj rešpektu, keď videli, ako sa vyznávači Izis (Eset) raz ročne ponárajú do studenej vody a potom bosí a trasúc sa od zimy putujú do jej svätyne.<sup>16</sup> Okrem toho, mithraizmus vysoko hodnotil pohlavnú zdržanlivosť a ľudové masy túžili po zjavení božstva, ktoré sa prihovárало v snoch, rešpektovali dar prorocstva a obdivovali tých, čo zomierali za vlastné presvedčenie. Na druhej strane v pohanských predstavách „žiť ako anjeli a prísť do raja“ bolo v otázkach pohanskej sexuálnej morálky absolútne irelevantné a kresťanské mučeníctvo nemalo nič spoločné so vznešenou samovraždou pohánov. Vďaka Plíniovi (63/64 – 113) vieme, že medzi úradníkmi panovalo presvedčenie, že medzi náboženstvom a mentálnou úrovňou vyznávačov je akýsi súvis, čo za sebou zanechávalo obrovské množstvo vystupňovanej nenávisti.

Takéto správanie samozrejme nebolo prekvapujúce a predstavovalo krok smerom k novej interakcii. Biskup Cyprián (210 – 258), ktorý pred prenasledovaním sám ušiel z Kartága, sa v exile dopyčoval, že niektorí kňazi tým, čo zapreli vieru, dávajú Eucharistiu na základe „odpuškov“ mučeníkov. V roku 251 zvolal synodu, kde africkí biskupi nariadili povinné pokánie. Jeho adresnosť mal zabezpečovať individuálny prístup k lapsom. Pre Cypriána kajúcnici po vykonaní pokánia boli dostatočne očistení a ich zlyhanie sa im viac nepripomínalo. Dokonca horlivejších ochotne začlenil medzi klerikov, keďže ich počas prenasledovania ubudlo, a uzmierených laikov poveroval službami v cirkevnom spoločenstve. Premiešavanie pokánia a štedrého odpustenia bolo jedným z príznakov praktického cirkevného úsudku. Ako ilustrácia môže poslúžiť príbeh istého Celerína (zomrel v roku 280). Cyprián ho ustanovil za lektora a neskôr vysvätil za diakona, kým jeho sestry, ktoré tiež zo strachu pred smrťou apostatovali, po obrátení s biskupovým poverením pracovali medzi väzňami. Aj ďalšia Cypriánova synoda (252) sa venovala lapsom. Biskupi v obave pred hroziacim prenasledovaním rozhodli, že v prípade pogromu dokážu mučeníctvo ľahšie zvládnuť len tí, čo ich Cirkev na tento zápas „vzbrojí“. Biskupi a kňazi udeľovali *reconciliatio a Eucharistiu* všetkým, ktorí svoj skutok oľutovali a konali pokánie. K prenasledovaniu

<sup>15</sup> LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. Penguin Books : London, 2006, s. 219-221, 590.

<sup>16</sup> ELIADE, Mircea. *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. Agora* : Bratislava, 1997, s. 96.

nedošlo, ale Cypriánových protivníkov to povzbudilo k úplnému zrušeniu predchádzajúcej peniténčnej disciplíny. Biskup však trval na pokání a počas svojho krátkeho episkopátu ho veľmi propagoval. Pozostávalo z modlitby, pôstu, nosenia kajúcneho odevu, almužny a sebaumŕtvovania.

Proti rigoróznej predstave, že jedinou formou zmierenia je iba krst, sa vedľa orda pre katechumenov objavilo ordo pre penitentov. Svojimi podnetmi ho obohatil Irenej Lyonský (130 – 202). Jeho *Regula fidei* obsahovala stopy veľmi starej tradície zdedenej od apoštolov, že Boh „milosrdne dá život, daruje neporušenosť a zaisťuje život večný tým, ktorí zotrávajú v jeho láske buď od začiatku, alebo po pokání“<sup>17</sup>. V tejto súvislosti sa hovorilo o druhom krste. Veriaci aj po krste mohli prostredníctvom pokánia získať od Boha stratenú lásku a obnoviť s ním svoje priateľstvo. V tejto súvislosti Origenes (185–254) obrazne prirovnal biskupov k lekárom, keď im treba ukázať svoje rany. Liečili napomenutím a *exkomunikáciou*.<sup>18</sup> Okrem toho tvrdil, že moc odpúšťať hriechy je spojená nielen s osobnou svätosťou a statočnosťou kňaza, ale ju majú aj veriaci na istom stupni dokonalosti.<sup>19</sup>

Ak pristúpime k podrobným svedectvám z najrôznejších častí ríše, privedú nás k formulácii všeobecného záveru, že v procese kristianizácie arbitrami posvätného sa stávali svätci. Išlo o mužov a ženy, čo prostredníctvom mučeníctva, heroizmu, nútených prác v lomoch a dlhotrvajúceho asketického úsilia dosiahli výnimočný stupeň blízkosti pri Bohu, a ten si ich osobitne zamiloval. Boh potom odpovedal na ich prednesené modlitby v mene priemerných a hriešnych veriacych. Svätí muži a ženy takto začali v predstavivosti kresťanov hrať jednu z kľúčových úloh. Stávali sa známymi vďaka výnimočnej askéze a odmietaniu sveta podľa vzoru Jána Krstiteľa. Príbehy ich úspešných exorcizmov, keď diabol s krikom opustil telo posadnutého a on na znak úľavy odpadol, neboli ničím iným ako opismi triumfujúceho kresťanstva. To, čo robilo tieto príbehy účinnými, bola ich nadprirodzená povaha.<sup>20</sup> Z toho pohľadu sa Theodosiovo povýšenie kresťanstva na štátne náboženstvo a zákaz pohanských kultov považovali iba za poslednú upratovaciu akciu cisára v procese kristianizácie.

Pri pokání ako aj pri všetkých psychologických skutočnostiach ide predovšetkým o duchovný vzťah, ktorý si vyžaduje dôveru a jej základ je vždy etický.<sup>21</sup> Aby došlo k praktickému efektu pokánia v živote západnej civilizácie, bolo potrebné získať dôveru ľudí pre vnútornú konverziu. Neofiti, prijímajúci krst v masách,

---

<sup>17</sup> Irenej, *Regula*, 6.

<sup>18</sup> ORIG., *Jes. Nav.*, 7, 6.

<sup>19</sup> ORIG., *De or.*, 28, 8.

<sup>20</sup> BROWN, *Autorita a posvätné, c. d.*, s. 17-19, 90.

<sup>21</sup> HUIZINGA, Johan. *Kultúra a kríza*. Bratislava : Kaligram, 2002, s. 70.

z dôvodu postupného zániku katechumenátu už nepodliehali prísnemu výberu a ukázali sa ako menej schopní zachovávať krstnú nevinnosť tak, ako to dokázali kresťania v predchádzajúcich desaťročiach. Pohanské praktiky síce boli zakázané, avšak kresťanstvo sa napriek tomu, že oficiálne triumfovalo, ešte zďaleka nestalo náboženstvom „uvedomelej väčšiny“ Západu. Robin Lane Fox preto dvíha varovný prst. Kontrola sa síce vykonávala, ale bola rozptýlená, nikto nekontroloval tento proces ako celok. Skutočná kristianizácia sa preto môže javiť ako cieľová stanica na hony vzdialená, podobne ako úplná zamestnanosť či záhrada, v ktorej by nerástla nijaká burina. Masu *hommes moyens sensuels*<sup>22</sup> nezasahovali vlny odsudzovania sexuálnej rozkoše, utopické výroky proti bohatstvu, otroctvu a vojnám, ktoré zaplňali zväzky latinskej patrológie. Augustín pre naše lepšie pochopenie uvádza, že začiatkom piateho storočia svätyne Neptúna ešte stále strážili vrchy okolo hlavného mesta prokonzulárnej Afriky a sochy klasického obdobia stáli na verejných priestranstvách, kde boli predmetom úcty pohanov a tajného obdivu kresťanov. Z pohľadu biskupov to bola mimoriadne zlá situácia, keďže víťazstvo kresťanstva ani po zákaze pohanských kultov nevymazalo všetky pozostatky predchádzajúceho spôsobu života.

Pri otázke konverzie a pokánia biskupi konca štvrtého a začiatku piateho storočia apelovali na kresťanov, že ak majú byť pripravení na ďalšie usporiadané spolunažívanie, musia sa nevyhnutne vrátiť k vedomiu metafyzického pozadia svojej existencie. Nielen ako ríša alebo občania štátu, ale ako jednotlivci. Ako lídri kresťanských spoločenstiev mohli uplatňovať svoj vplyv zvnútra, s možnosťou kontroly svojho angažovania. Aj keď išlo o interakciu odlišných aktérov, ich skúsenosť je v tomto ohľade mimoriadne užitočná. Ich reči nie sú plačom moralistov, ktorí nariekajú nad akútnym úpadkom mravov svojej doby a neoddávali sa idylickej ilúzii, že minulosť bola lepšia. Sami boli obrátencami z pohanstva a k dispozícii nemali nijaké štatistiky z minulosti. Augustín s pohľadom na trosky sveta (410 vpád Alaricha do Ríma) bol presvedčený, že pokánie môže zachrániť svet od blížiacej sa civilizačnej krízy. Jedným z problémov bolo odmietanie liturgického pokánia, ktoré sa stávalo archaizmom. Niektorí hovorili o krízovom jave v Cirkvi. Verejné pokánie existovalo iba pre ťažké hriechy. Na odpustenie ľahkých hriechov stačilo konať dobré skutky. Pacián (zomrel niekedy medzi rokmi 374 až 392) namiesto termínu ľahké hriechy používal výraz každodenné a kresťanom radil, aby ich odčinovali každodennými dobrými skutkami. Augustín rozlišoval tri druhy pokánia: prvé pred krstom, druhé, ktorým sa odpúšťali bežné hriechy, a tretie liturgické pokánie alebo *absolutio*, ktorým sa odpúšťali ťažké hriechy. Práve to posledné bolo pokáním v pravom

<sup>22</sup> LANE FOX, *Pagans and Christians, c. d.*, s. 21.

zmysle slova a malo slávnostný liturgický charakter.

Biskupi si uvedomovali, že v procese kristianizácie spoločnosti prispôsobovanie sa tomu, čo kresťania neutvárali a neformovali je pomýlenou stratégiou. Na druhej strane ako sa mali kresťania angažovať vo svete? Kresťanská identita bola vytvorená komplexnou sieťou menších a väčších odmietnutí, divergencií, radikálnych návrhov a nariadení, zároveň obklopených akceptáciou množstva kultúrnych daností.<sup>23</sup> Záujemcovia o vieru v Krista sa o tom mohli presvedčiť v kresťanských bazilikách, kde biskupi ku každému hriešnemu skutku pripájali trest. Najdlhšie zoznamy hriechov zostavil Augustín a neskôr Cézarius z Arles. Augustín medzi ťažké hriechy radil: modloslužbu, cudzoložstvo, smilstvo, krádež, podvod, nenávisť, herézu, schizmu, ale aj divadlá.<sup>24</sup> V traktáte *De natura et gratia* sa zasa nachádzal zoznam ľahkých hriechov: posmešky, bujarosť, žarty, nečisté žiadosti, závisť, obžerstvo, nesústredenosť počas modlitby a nedostatky z roztržitosti.<sup>25</sup> V Augustínových metaetických pozíciách možno nachádzať odkazy na myšlienku prirodzenej morálky. Keďže vážnosť skutku závisela od úmyslu, rozlišoval medzi hriechmi podľa toho, či boli vykonané úmyselne, alebo zo slabosti. Problematický bol však subjektívny výklad skutku, preto ho mal posúdiť biskup.<sup>26</sup> Ďalšie zoznamy hriechov sa nachádzali v homíliách galského biskupa Cézaria, ktorý bol jedným z aktívnych protagonistov „novej“ kristianizácie. Medzi kapitálne hriechy počítal svätokrádež, vraždu, falošné svedectvo, krádež, žiadostivosť, smilstvo, cudzoložstvo, pýchu, závisť, hnev, opilstvo, klamstvo a za rovnako ťažký hriech považoval aj tanec.<sup>27</sup>

Nedá sa povedať, že by na pozadí konca dejín Rímskej ríše, poznačených masovým prílivom nových pokrstených do Cirkvi, vzrástla mravná úroveň spoločnosti. Človek nemusel byť kresťanom, aby vedel, že niektoré skutky sú zlé alebo nemorálne a že niektoré konanie sa približuje láske a spravodlivosti viac ako iné. To o čo išlo v dielach týchto biskupov, bolo potvrdenie špecifickej identity kresťanstva. Ak by to tak nebolo, prispôsobovanie sa by nieslo v sebe zárodok jeho sebazničenia. Staroveké kázne prezrádzajú, že medzi priemernými ľuďmi dochádzalo k relativizovaniu morálky. Cézarius sa horlivo angažoval pri vykorenení tzv. nižšieho manželstva (*inaequale connubium*). Spočívalo v súžití snúbencov v spoločnej domácnosti. Lamentoval nad situáciou v diecéze, kde kvôli vysokému počtu prípadov nebolo možné exkomunikovať všetkých, čo žijú

<sup>23</sup> VOLF, Miroslav. Identita a odlišnosť. In ONDRÁŠEK, Lubomír Martin - MOĎOROŠI, Ivan (eds.). *Cirkev a spoločnosť. Smerom k zodpovednej angažovanosti*. Ružomberok : Verbum, 2015, s. 25.

<sup>24</sup> AUG., *Paenit.*, 3, 51.

<sup>25</sup> AUG., *C. Pelag.*, 1-70.

<sup>26</sup> AUG., *Serm.*, 351; *Symb.*, 7, 15.

<sup>27</sup> CAES. AREL., *Serm.*, 1.



v konkubináte alebo cudzoložia. Veriaci si naopak sťažovali, že preháňa. Stačilo im, že dodržiavajú svetské zákony, ktoré boli omnoho zhovievavejšie, nakoľko biskup za konkubinát považoval aj manželstvá medzi otrokmi a slobodnými.<sup>28</sup> Sexuálna etika sa do pút náboženských noriem dostávala oveľa zložitejšie než povinnosť hovoriť pravdu a byť úprimný.<sup>29</sup>

Svedomie nie je historickou kategóriou. Historici si pod vplyvom teológov dlho mysleli, že konverzie boli doktrínálnou záležitosťou. Ľudia neskorej antiky prijímali novú vieru, pretože ich nadchlo jej učenie, zvlášť keď sa im zdalo, že rieši ich vážne problémy a odpovedá na ich nespokojnosť.<sup>30</sup> Sociologické výskumy vyvrátili tieto predstavy a potvrdili tušenia niektorých znalcov raného kresťanstva zo sedemdesiatych rokov, že osoby, ktoré sa podriadili procesu kristianizácie nezaujímala doktrína, ale čoraz intenzívnejšie priateľstvá medzi členmi komunity.<sup>31</sup> Najmarkantnejšími znakmi solidarity boli vonkajšie prejavy. Medzi kajúcnikov vstupovali veriaci, ktorí nemali ťažké hriechy. Šlo o formu zbožného cvičenia. Ich kolektívne a zároveň osobné oduševnenie získavalo na novej tematizačnej sile meniacej sa mentality človeka. V prijímaní kresťanstva sa niektoré oblasti čiastočne prekrývali a vytvárali meniace sa hybridné subkultúry. V Galii si penitenti na znak pokánia vyholili hlavu, na Hispánskom polostrove si nechávali narásť dlhé vlasy a bradu.<sup>32</sup> Pokánie zároveň predstavovalo vstúp do osobitného cirkevného stavu, kde svoju úlohu zohrávalo mesto. Biskupi sa v tomto kontexte mohli oprieť o *plebs Dei*. Práve ten mohol byť v meste účinným nástrojom propagandy tak v pozitívnom ako negatívnom zmysle. Kajúcnici okrem apostatov mohli navštevovať chrám, ako aj udržiavať kontakty s ostatnými členmi komunity. Liturgické vyprevadenie z chrámu naznačovalo, že určitý čas nebudú prijímať Eucharistiu, pokiaľ nebudú zmierení. Penitenti však zostávali na celej liturgii, iba nedávali oferu, neprijímali Eucharistiu, mali vyhradené miesta v predsieni, prípadne v átrii chrámu. K tejto forme umŕtvovania patrilo aj pôst od mäsa, Augustín hovorí, že niektorí boli takí netrpezliví, že sa nevedeli dočkať, kedy obdobie abstinencie skončí a budú sa môcť zabávať a jesť na hostinách.<sup>33</sup> V Galii bola penitencia omnoho rigidnejšie. V galskom prostredí vládla predstava,

<sup>28</sup> CAES. AREL., *Serm.*, 64; 179.

<sup>29</sup> CAES. AREL., *Serm.*, 150.

<sup>30</sup> O tom istom bol presvedčený aj Friedrich Engels. Podľa neho kresťanstvo bolo náboženstvom utlačaných, ktoré sa o svoje miesto v dejinách prihlásilo ako náboženstvo emancipovaných otrokov, chudobných ľudí bez akýchkoľvek práv, ujarmených národov ďaleko od Ríma. Por. ENGELS, Friedrich. *On the History of Early Christianity*, 1894. Dostupné <http://marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm>.

<sup>31</sup> STARK, Rodney. *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York : Harper Collins, 2006., s. 17

<sup>32</sup> ISID., *Offic.*, 2, 5, 8.

<sup>33</sup> AUG., *Paenit.*, 1, 28.

že stav, do ktorého vstúpil verejný kajúcnik, si vyžaduje od neho dokonalú čistu, akú majú mnísi. Podľa dekrétu pápeža Syrícia (384 – 399) španielskemu biskupovi Himériovi z Tarragony (zomrel v roku 385) tí, čo prestali konať pokánie a zanechali tento stav, mohli prijať viatikum až na smrteľnej posteli.<sup>34</sup> Pokánie sa stávalo čoraz prísnejším. Preto dochádzalo k jeho odkladaniu až na záver života. Najčastejším dôvodom boli sociálne dôsledky pokánia. „Ja, ktorý som v armáde, akože môžem konať pokánie? Ja, ktorý som ešte mladý muž, ženatý, akože si môžem ostrihať vlasy alebo obliecť kajúcnny odev a vstúpiť medzi kajúcnikov? Akože odo mňa, ktorý mám manželku, môžete chcieť, aby som konal pokánie?“<sup>35</sup>

V dejinách môžeme hovoriť o dôležitej zmene iba vtedy, keď zasiahla „mnohých“ v „mnohom“. Napriek tomu však nemožno súhlasiť s úvahou Michela de Certeau o kolonizácii kultúrneho prostredia kresťanskými spoločenstvami. Jeho téza neladí s obdobím neskorej antiky.<sup>36</sup> Afinita diel štvrtého a piateho storočia hovorí v prospech neprispôsobovania sa kresťanstva dobovej kultúre a politickej moci. Treba povedať, že kresťanská identita nespočívala primárne v odmietaní a bojovaní s tým, čo sa nachádzalo mimo nej, ale vyzdvihovaní jadra svojej viery, ktorým je Ježiš Kristus, Baránok Boží, ktorý sníma hriechy sveta.<sup>37</sup> Takto sa dostávame k udalostiam v Tesalonikách (390). Osobná vina za krvavý masaker v tamojšom amfiteátri padala na Theodosia, čo nebola vina hocikoho, ale kresťanského cisára. Okrem biskupa Ambróza a kresťanskej morálky ho zo zneužitia moci obviňovali aj pohania, ktorí, okrem iného, vyčítali Cirkvi, že odpustí neodpustiteľné. Biskup v Miláne, kde sa cisár príležitostne zdržiaval, mu nariadil verejnú pokánie a zakázal vstup do baziliky. Obsah listu z roku 390 dostatočne jasne hovorí, kto nad kým vládol. „Si crederis sequere, si, inquam, agnosce quod dico, si non credis ignosce quod facio, in quo Deo praefero.“<sup>38</sup> Z prameňov vyplýva, že pohania by sa vo veciach nadprirodzenej moci nad univerzom a cisárom nikdy nevyjadřili s takýmto pátosom. Ani Theodosius nebol zvyknutý na podobný typ vyhrážok. V Konštantínopole bol cisársky dvor v nadriadenej role, takže cisár bez diskusie zasahoval do života Cirkvi. Vyplývalo to z historicky odlišného vzťahu, ktorý mal Východ k svetskej moci, čo môžu dosvedčiť historici, archeológovia

<sup>34</sup> SIR., *Himer. Episc.*, 14, 18.

<sup>35</sup> CAES. AREL., *Serm.*, 56, 65.

<sup>36</sup> De Certeau píše: „Indiáni často využívali zákony, zvyky a symboly, ktoré im dobyvatelia nanucovali násilím alebo fascinovaním na iné účely, než mali dobyvatelia v úmysle; urobili z nich čosi iné - rozorútili ich zvnútra, nie tým, že by ich odmietali alebo pretvárali (hoci aj to sa objavilo), ale rozličným spôsobom ich zapájali do svojich vlastných pravidiel, zvyklostí a presvedčenia, ktoré boli kolonizácii, ktorej sa už nedalo uniknúť, cudzie. Metaforizovali dominujúce zriadenie - plnili príkazy, ale v odlišnom rozsahu. Zostávali sami sebou v systéme, ktorý asimilovali a ktorý navonok asimiloval ich. Odklonili sa od neho bez toho, aby ho opustili.“ Citát preberám z eseje VOLF, *Identita a odlišnosť, c. d.*, s. 23.

<sup>37</sup> VOLF, *Identita a odlišnosť, c. d.*, s. 26-29.

<sup>38</sup> Ambr., *Epis. extra coll.*, 11.

a antropológovia. Toto je aj jedna z príčin, ktorá vysvetľuje, prečo sa Konštantín po konverzii usilovať vytvoriť nové hlavné mesto mimo Ríma.<sup>39</sup> Problém narušeného poriadku, však viedol z oblasti etiky, do náboženstva, do oblasti milosti a spásy. Ambróz po piatich rokoch mohol na cisárovom pohrebe hovoriť o pokore človeka, ktorý konal verejné pokánie (*paenitentiam gessit et peccatum suum confessus veniam postulavit*)<sup>40</sup>. Latinské kresťanstvo kráčalo v ústrety vlastnému výrazu kristianizácie vo svedomiach vládcov, čo vytvorilo predpoklady novej Európy, ktorá zabránila césaropapizmu. Nebola to náhoda, že uprostred desiateho storočia cisársky titul ešte stále znel *Imperator Romanorum*, alebo lepšie *Imperator tout court*, ktorého svätý Augustín vo svojom *De civitate Dei* pokladal za vládcu nad svetom, a mal panovať do tých čias, pokým bude jestvovať tento dočasný svet. Pokánie koncom štvrtého storočia, tak ako sa tu objavilo, nespočívalo v rezignácii na pozemské veci, ale znamenalo sebaovládanie a umiernené oceňovanie moci a pôžitku. Theodosius okrem toho pod vplyvom Ambróza v roku 394 udelil pohanským prívržencov svojho úhlavného uzurpátora Eugénia (345 – 394) amnestiu. Augustín tvrdil, že pohanskí rebeli si takto svojou konverziou mohli zachrániť život u milosrdného cisára, ktorý si želal, aby sa po tomto odpustení stali kresťanmi.<sup>41</sup>

V tomto duchu treba rozlišovať medzi mravoukou a mravnosťou, teóriou a praxou. Potvrďuje sa, že v centre robustného rastu komunity bol psychologický moment. Koncily ustanovovali, že pre spásu neveriacich stačí krst a vkladanie rúk bez akéhokoľvek osobitného vyučovania.<sup>42</sup> Že pokánie bolo zároveň aj záležitosťou inkultúracie, dosvedčujú dva pápežské listy, ktorých obsah prispieva k doplneniu obrazu a obohateniu termínov dobovej debaty. Prvý je list pápeža Inocenta I. (pápežom 401 – 417) Exuperiovi, biskupovi v Toulous, z 20. februára 405. Pápež sa v ňom zmieňoval o tom, že v udeľovaní pokánia v predkonštantínovskom období bola nevyhnutná väčšia prísnosť, aby sa zabránilo odpadom od viery.<sup>43</sup> Len o pár rokov neskôr sa pápež Celestín I. (pápežom 422 – 432) opäť vrátil k pokániam adresujúc list biskupom vo Vienne a v Narbone.<sup>44</sup> Zachycuje emócie pápeža, ktorý sa dopyčul o čudných zvykoch. Odmietanie rozhršenia zomierajúcim v ňom vzbudzovalo hrôzu z toho, že niektorí biskupi sa poškvŕňujú „nevýslovnou bezbožnosťou“, ak pochybujú a nedôverujú blahosklonnosti

<sup>39</sup> HUIZINGA, Kultúra a kríza, c. d., s. 200-209.

<sup>40</sup> Ambr., *Obit. Theod.*, 27.

<sup>41</sup> Aug., *Civ. Dei.*, 5, 26.

<sup>42</sup> Hefele, 1, 1, s. 242. Ak sa pozrieme len na 1. konštantínopolský koncil (381), 7. kánon hovorí, že: „prvý deň sa pokrstia, druhý sa katechizujú a na tretí príjmu exorcizmus tak, že sa im trikrát dýchne do tváre a do uší.“

<sup>43</sup> INN. 1, *Epis.*, 6.

<sup>44</sup> CEL. 1, *Epis.*, 4.

(*pietas*) Boha. Žiadal, aby sa vyšlo v ústrety každému človeku, ktorý prosí o rozhrešenie hriechov.<sup>45</sup> Aj podľa Leva Veľkého platilo, že „ak Božia milosť účinkuje nezávisle od našich zásluh, tejto milosti nemôže nič zabrániť, aby bola účinná tak na smrteľnom lôžku, ako v ktoromkoľvek inom momente života“.<sup>46</sup>

\* \* \*

Naratívny diskurz súčasníkov kristianizácie odkrýva zložitost' a nejednoznačnosť celého procesu. Neprekvapuje nás, že dobové informačné médiá sa neobmedzovali len na vonkajšie aspekty celého procesu, ale zaujímalo ich aj dianie hlboko v duši. Možno povedať, že až na tejto vnútornej úrovni sa začala uskutočňovať „faktická“ kristianizácia rímskeho sveta. V dynamike zmien, ktoré sa diali v štvrtom a piatom storočí, je potrebné rozlišovať v používaní historického pojmu „kristianizácia“, či odkazuje na proces formovania nového vnútorného vedomia, alebo len na akt prijatia kresťanstva, ktorý sa už v tomto období prijímal masovo a jeho príprava sa hodne simplifikovala.<sup>47</sup> V každom prípade ide o dva rôznorodé javy s odlišným priebehom, trvaním i vplyvom na mentálnu hĺbku premeny jednotlivca i jeho spoločnosti. Pokánie bolo v tomto procese najmarkantnejším znakom definovania identity súvisiacej s jadrom viery kresťanov a vzájomných ústupkov vo vzťahu k okolitému prostrediu. Kresťanské spoločenstvá štvrtého a piateho storočia sa jednoznačne usilovali kráčať v šľapajach ukrižovaného Mesiáša a ohlasovať nádej v milosrdného Boha a radosť zo vzkrieseného Pána. Veď to bol On, kto ich nabádal „hlásať pokánie na odpustenie hriechov“ (Lk 24, 47).

### **PhDr. Peter Olexák, PhD.**

Peter Olexák (1973) študoval na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme, kde získal doktorát z cirkevných dejín. Je odborným asistentom na Katedre histórie Filozofickej fakulty Katolíckej univerzity v Ružomberku, prednáša cirkevné dejiny a pomocné vedy historické. V oblasti cirkevných dejín sa výskumne zaoberá neskorou antikou. S touto problematikou publikoval: *Neskorá antika a rané kresťanstvo* (2010) a *Kristianizácia prvých storočí. Okolnosti, procesy a zmeny mentality* (2015).

---

<sup>45</sup> Synoda v Orange (441) sformulovala kánon, podľa ktorého: ak kajúcnik zomrel na poli alebo na ceste pred zavŕšením pokánia a nemohol prijať Eucharistiu, aj tak dosiahol vytúžený podiel medzi svätými, pretože, ak by bol žil, toto *reconciliatio* by bol zaiste dosiahol. Viditeľným znakom zmierenia mal byť preto kresťanský pohreb.

<sup>46</sup> LEO M., 167, 14.

<sup>47</sup> KOŽIAK, *Conversio Gentum, c. d.*, s. 89.

Peter VOLEK

**Možnosť bañezianizmu**  
**[Possibility of Bañesianism]**

**Abstract**

In this article the author tries to justify the possibility of Bañezianism as a form of Thomism. Bañezianism, the teaching of Domingo Bañez OP (1528-1604) and his followers, claims that human beings act in cooperation with God in such a way that the act is preceded by a previous divine concurrence (*praemotio physica*). Nevertheless, humans remain free to act differently. The defense of the possibility of Bañezianism is based on refuting the critique of Bañezianism presented in the work of some molinists, who see contradictions in Bañezianism. First, the paper clarifies the concept of physical premotion in Thomas Aquinas. Second, it discusses the views of Bañez and Alvarez OP (cca. 1550-1635) on the same topic. Third, it introduces the critique of Bañezianism formulated by some molinists. Last, the author refutes this criticism, showing the possibility of the views of Bañez on the topic.

**Keywords:** bañezianism, physical premotion, divine foreknowledge, human freedom.

Problém možnosti zosúladenia Božieho predpoznania a slobody človeka je súčasťou židovsko-kresťanskej náboženskej tradície. Diskusiu o ňom rozvinul Augustín v polemike s Pelágiom. Táto diskusia pokračovala v priebehu celého stredoveku, často v teologických kontextoch. Zaoberal sa ňou aj Tomáš Akvinský či Viliam Ockham. Náuka Tomáša Akvinského bola prehľbená v druhej scholastike, kde sa rozvinuli rozsiahle diskusie medzi Dominikom Bañezom OP (1528-1604) a Luisom de Molinom SJ (1535-1600). Bañezianizmus predstavuje tomistickú náuku Dominika Bañeza OP a jeho stúpencov, molinizmus náuku Luisa de Molinu SJ a jeho stúpencov. Pôvodné teologické spory sa dostali na úroveň diskusií filozofických systémov a tak sú diskutované aj v súčasnosti.<sup>1</sup> V nasledujúcom príspevku celú problematiku zúžim hlavne na vysvetlenie spolupráce Boha a človeka pri vykonávaní ľudských skutkov.

<sup>1</sup> K súčasnému stavu filozofických diskusií na tému Božieho predpoznania a slobodnej vôle človeka pozri Dvořák 2013, s. 617-634. V tomto historickom a systematickom úvode som sa inšpiroval aj Svobodou (2004b, 559-563). K diskusií bañezianizmu a molinizmu pozri Dvořák (2004, 2009, 2010), Svoboda (2005).

Tieto filozofické systémy rozlične predstavujú spoluprácu Boha a človeka. Bañezianizmus rozlišuje dvojaké spolupôsobenie Boha a človeka pri ľudských skutkoch, ktoré označuje aj termínom konkurs (*concursum*): simultánne a predchádzajúce. Pri predchádzajúcom Boh predchádza účinkovanie človeka, pri simultánnom ide o kauzálne súčasné spolupôsobenie. Predchádzajúce pôsobenie označuje bañezianizmus ako fyzickú premóciu či predeterminizmus. Bañezianizmus hovorí, že človek svoje skutky vykonáva v spolupráci s Bohom tak, že Boh pred skutkom fyzickou premóciou (pohnutím) pohne človeka ku skutku, pričom mu ale ponecháva slobodu konať inak. Božie pôsobenie pritom predchádza skutku, nie časovo, pretože obe príčiny časovo naraz spolupôsobia, ale kauzálne. Ľudská vôľa pred skutkom je v potencii ku skutku. Vykonávanie skutku je aktualizáciou tejto potencie. Fyzická premócia predstavuje pohnutie k prevedeniu potencie do aktu. Neodníma to schopnosť druhým príčinám, teda aj ľudskej vôli, vlastnej kauzálnej pôsobnosti. Podobne ako Svoboda (Svoboda 2004b) sa sústredím iba na fyzickú premóciu.

Predstavitelia bañezianizmu, podobne ako aj molinizmu, používajú pri riešení problému slobodnej vôle a Božieho pôsobenia modálne výrazy, čiže modálne operátory. Práve spôsob, kde sa modálny operátor umiestni vo výroku, spôsobuje rozlišovanie medzi dvoma druhmi aplikácií modálnych operátorov v zmysle rozdelenom (*in sensu diviso*) a v zmysle zloženom (*in sensu composito*). Veľmi dobre to predstavuje Alvarez (Alvarez 1620, l. IX, disp. 92, p. 381 C IV [p. 404]). V modálnej propozícii rozlišuje diktum a modus. Diktum je spojenie subjektu a predikátu, modus je modálny operátor, ktorý určuje spôsob spojenia subjektu s predikátom. Ak sa modálny operátor aplikuje na celú modálnu propozíciu, vtedy ide použitie modálneho operátora v zmysle zloženom, pričom vznikne zložená modálna propozícia. Ide o modalitu *de dicto*. Ak sa modus vkladá do dikta, tak ide o použitie modálneho operátora v zmysle rozdelenom, pričom vznikne rozdelená modálna propozícia. Ide o modalitu *de re*. Ako príklad modálnej propozície *de re* udáva Alvarez výrok „Biely človek nemôže byť čierny“. Ako príklad modálnej propozície *de dicto* udáva výrok „Je nemožné, aby predurčený [pre nebo] bol zatratený“.

Okrem toho predstaviteľia bañezianizmu chápu fyzickú premóciu tak, že uvádza činnosť človeka do činnosti a ona nastáva neodchylne (*infallibiliter*).<sup>2</sup> Zároveň však človek dokáže tejto fyzickej premócií odporovať (Bañes 1614, *In 1 STh*, q. 83, a. 1, ad 3, 373C [p. 382]).

V tomto článku sa budem snažiť obhájiť neprotirečivosť náuky bañezianizmu

<sup>2</sup> Výraz „infallibiliter“ prekladám podľa vzoru Dvořáka (2010, 123) a Svobodu (2004b, 561) ako neodchylne.

ako určitého druhu tomizmu, pretože Boh pri svojom predpoznaní fyzickou premóciou pohne človeka ku skutku, pričom človek tomu môže vo svojej slobode aj odporovať. Tento cieľ sa budem snažiť dosiahnuť vyvrátením kritiky bañezianizmu, ktorá vidí v náuke bañezianizmu protirečenie. Najprv predstavím náuku Tomáša Akvinského o spolupráci človeka a Boha pri ľudských skutkoch. Následne priblížim náuku Bañeza a Alvareza k tej istej téme. Potom predstavím kritiku bañezianizmu molinistami, ktorá v nej nachádza protirečenie. Nakoniec poukážem na neopodstatnenosť tejto kritiky, a tým na neprotirečivosť náuky Bañeza a Alvareza.

## 1 Náuka Tomáša Akvinského o spolupráci človeka a Boha pri ľudských skutkoch

Podľa Tomáša Akvinského človek vykonáva svoje skutky v spolupráci s Bohom (Dvořák 2013, 618-630, Pešek 2013, Rojka 2013). Boha chápe ako prvotnú príčinu, človeka ako inštrumentálnu príčinu, ktorá koná v sile hlavnej, čiže prvotnej príčiny.<sup>3</sup> Účinkovať v sile hlavnej príčiny znamená mať na nej účasť, participáciu. Druhotné príčiny teda participujú na príčine prvotnej,<sup>4</sup> účinkuje v jej sile. Boh ako hlavná príčina dáva bytie, človek ako inštrumentálna príčina dáva vlastné účinky tomuto bytiu.<sup>5</sup> To znamená, že keď človek napr. vystrúha píšťalku z dreva, vytvorí novú vec, ale bytie píšťalky dáva prvá príčina, Boh. Výsledný účinok je výsledkom súčasného konania človeka a Boha, čiže duálneho konania, ako ho označuje Dvořák, kde každý koná svojím spôsobom, čiže Boh ako hlavná a človek ako inštrumentálna príčina (Dvořák 2013, 623).<sup>6</sup> Chápanie duálneho konania môže byť dvojaké (Dvořák 2013, 628): 1) Primárna príčina priamo ovplyvňuje

<sup>3</sup> ScG, III, q. 67 - „... omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile, et primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.“ STh, I-II, q. 21, a. 4, arg. 2 - „Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis ...“ Preklady z latinčiny sú moje vlastné.

<sup>4</sup> STh, I, q. 45, a. 5, c - „Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius ... causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.“

<sup>5</sup> ScG, III, q. 66 - „Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi participantibus et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.“

<sup>6</sup> ScG, III, q. 70 - „Sicut igitur non est inconueniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconueniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo. ... Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.“

nástrojovú príčinu, teda pôsobí skrze ňu. 2) Primárna príčina nepriamo ovplyvňuje inštrumentálnu príčinu cez iné vyššie príčiny tak, že je príčinou bytia, ale nie špecifickej prirodzenosti účinku. Ostáva vysvetliť, ako tento vzťah spolupráce Boha a človeka pri ľudských skutkoch vníma Tomáš Akvinský. Ak by sa to chápalo v prvom zmysle, tak by inštrumentálna príčina nebola slobodná. Ak by sa to chápalo v druhom zmysle, tak ostáva priestor pre slobodu. Podľa Dvořákovej interpretácie spisy Tomáša Akvinského pripúšťajú obe interpretácie (Dvořák 2013, 628), lebo Boh je príčinou našej vôle, ako aj aktu vôle.<sup>7</sup> Vôľa nemôže byť slobodná, keď je determinovaná vonkajšou príčinou rovnakej úrovne, čiže sekundárnou príčinou, čo však nevylučuje vplyv vyššej príčiny, ktorá ju hýbe ako prvá, a tým je Boh.<sup>8</sup> Toto hýbanie ľudskej vôle Bohom znamená v jednom zmysle jej zameranie na všeobecné dobro, ktoré je cieľom každého ľudského skutku.<sup>9</sup> To znamená, že každý ľudský skutok je nevyhnutne zameraný na všeobecné dobro. Tento variant teleológie prevzal Tomáš Akvinský od Aristotela (EN, I, 1). Konkrétne dobro, ktoré si človek volí, je už výsledkom jeho slobodnej vôle. Vplyv Boha je tu taký, že Boh dáva náklonnosť k všeobecnému dobru, ale aj hýbe ku konkrétnemu dobru a podobne vplýva aj dávaním Božej milosti pri nadprirodzene záslužných skutkoch.<sup>10</sup> Tým by však bolo možné aj to, že Boh by hýbal aj zlý skutok človeka. Tomáš Akvinský sa to snaží riešiť tým, že podľa neho Boh hýbe ku konkrétnemu dobru, nie k zlu. Pri vykonávaní zla teda človek hýbe svoju vôľu sám. To je jeden možný výklad tohto textu Tomáša Akvinského. Iný výklad prináša Yul Kim (Kim 2007, 180-181), podľa ktorého determinácia ku konkrétnemu dobru znamená pohnutie vôle Bohom k všeobecnému dobru, pretože táto náklonnosť k všeobecnému dobru nemusí byť vždy aktualizovaná. V teologickom kontexte chápe Tomáš Akvinský tento vplyv Boha na skutok človeka ako Božiu milosť. Text v nasledujúcej otázke približuje vysvetlenie hýbania vôle Bohom. Tam Tomáš Akvinský objasňuje, že Boh hýbe vôľu v zhode s jej prirodzenosťou, čiže

<sup>7</sup> ScG, III, q. 89 - „Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.“

<sup>8</sup> ScG, I, q. 68 - „Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterioris agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis ...“

<sup>9</sup> STh, I-II, q. 9, a. 6, c - „Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum.“ K hýbaniu vôle Bohom u Tomáša Akvinského pozri napr. Kim (2007, 173-182).

<sup>10</sup> STh, I-II, q. 9, a. 6, ad 3 - „Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicitur.“



tak, že uchová jej slobodu.<sup>11</sup> To sa dá chápať dvoma spôsobmi. Podľa prvého spôsobu Boh vôľu determinuje, nie nutne, ale tak, že si akt ľudskej vôle uchová kontingentnosť. Podľa druhého spôsobu Boh vôľu nedeterminuje, ale ona sama sa determinuje, čím si vôľa uchová kontingentnosť. Prvá interpretácia sa zdá byť prirodzenejšia. Tomáš Akvinský ju výslovne potvrdzuje v ďalšej otázke, keď tvrdí, že „hoci vyššia príčina je nevyhnutná, jej účinok môže byť kontingentný, na základe blízkej kontingentnej príčiny“<sup>12</sup>, kde tou kontingentnou príčinou je pri Božom spoluúčinkovaní s ľudským konaním práve slobodná vôľa človeka.

Podľa Dvořáka texty Tomáša Akvinského pripúšťajú možnosť interpretácie, že Boh hýbe aj ľudský skutok špecificky, čiže človeka determinuje ku konkrétnemu skutku. Kim interpretuje texty Tomáša Akvinského tak, že determinácia Bohom k ľudského skutku znamená len determináciu k všeobecnému dobru. To sa potom dobre zhoduje s tu naznačenou prvou interpretáciou, že Boh vôľu nedeterminuje nutne, čiže nutne k jednému špecifickému skutku. Avšak možnosť týchto dvoch odlišných interpretácií textov Tomáša Akvinského o spolupráci Boha a človeka pri ľudských skutkoch poukazuje na to, že Tomáš Akvinský ešte nechal otvorené rozličné interpretácie. Tie potom prehlbovali autori v druhej scholastike od 16. do 18. storočia.

## 2 Náuka Bañeza o spolupráci človeka s Bohom pri slobodných skutkoch

Náuku Tomáša Akvinského o vplyve Boha na človeka pri ľudských skutkoch sa snažil objasniť Dominik Bañez OP. Pri predstavovaní Bañezovej náuky o fyzickej premócii vychádzam zo Svobodom uskutočnenej analýzy (2004a, 2004b) založenej na sémantike možných svetov. Fyzická premócia znamená vplyv Boha na človeka tak, že človek je Bohom pohnutý ku konaniu. Presnejšie to ešte bude vysvetlené nižšie. Vplyv Boha na slobodné konanie človeka označujú scholastici ako konkurentizmus (Gredt 1961, Vol. II, nn. 835-848). Konkurentizmus znamená spolupôsobenie Boha a človeka pri konaní ľudského skutku. Tomisti zastávajú názor o ľudskej slobode aj pri spolupráci s Bohom pri konaní ľudského skutku. Tento názor vyjadrujú sebadetermináciou, ktorú chápú ako aktívne sebaurčenie schopnosti vôle ku skutku alebo jej nepoužitie pri danosti nevyhnutných predpokladov (Gredt 1961, Vol. I, n. 593). Svoboda sa snažil vyjadriť náuku Bañeza

<sup>11</sup> STh I-II, q. 10, a. 4, c - „Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.“

<sup>12</sup> STh I, q. 14, a. 13, ad 1 - „... licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem ...“

pomocou moderných prostriedkov analytickej filozofie, aby sa lepšie a precíznejšie vystihol jej zmysel (Svoboda 2004a, 328). Z tohto dôvodu aj ja použijem Svobodove vyjadrenie. Ľudskú slobodu podľa Bañeza definuje Svoboda pomocou sémantiky možných svetov nasledovne:

„Nejestvuje taký možný svet, v ktorom vôľa (*v*) v tom istom časovom okamihu tvorí dva nekompatibilné skutky, ale jestvuje taký svet  $w_a$ , v ktorom vôľa (*v*) tvorí skutok *p* a v tom istom čase jestvuje iný možný svet  $w_p$ , v ktorom vôľa (*v*) za tých istých podmienok a v tom istom (absolútnom) momente tvorí skutok nie-*p*.“ (Svoboda 2004b, 562)

Podľa Bañeza možno prijímať slobodnú vôľu iba v jednoduchom a rozdelenom zmysle (*simpliciter et in sensu diviso*), nie v zloženom zmysle (*in sensu composito*). Podľa Bañeza totiž človek dokáže odolať fyzickej premócii v chápaní slobody v rozdelenom zmysle (*in sensu diviso*), nie v zloženom zmysle (*in sensu composito*).<sup>13</sup> Predbežne si môžeme rozlíšenie týchto dvoch významov priblížiť tak, že slobodná vôľa v jednoduchom a rozdelenom zmysle je taká, keď človek má možnosť aj konať ináč, zatiaľ čo slobodná vôľa, v zloženom zmysle by bola taká, že človek by už nemal možnosť konať ináč.

Svoju náuku o fyzickej premócii a spôsobe ľudskej spolupráce s Bohom pri ľudskom skutku zhrňuje takto:

„... neodkladnosť Božieho predpoznania čiže účinná Božia vôľa iba privádza nám nevyhnutnosť, ktorú teológovia nazývajú z predpokladu, čiže v zloženom zmysle; kým touto nevyhnutnosťou sa optimálne zachraňuje absolútna sloboda a v zmysle rozdelenom. Toho dôvodom je, ako určuje božský Tomáš v čl. 3, že Boh spolupôsobí so sekundárnymi príčinami na spôsob týchto príčin, a s prirodzenými príčinami spolupôsobí prirodzene a nevyhnutne, s príčinami opravdivo slobodnými, čiže kontingentnými, spolupôsobí slobodne, a preto zachováva slobodu jednoducho privádza nevyhnutnosť z predpokladu, ktorá sa označuje ako nevyhnutnosť podľa toho, čo je.“<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. V, ad 7, col. 836B [p. 495]) - „... liberum arbitrium simpliciter et in sensu diviso potest dissentire si velit, non autem in sensu composito.“ Skratky uvedené v textoch Bañeza a Alvareza uvádzam v plnom texte tak, ako sa mi ich podarilo dešifrovať. Pri tom som používal ako pomôcku slovník Capelliho (Capelli 2012).

<sup>14</sup> Bañes (1614, *In 1 STh*, q. 83, a. 1, ad 3, col. 373C [p. 382]) - „... infallibilitas diuinae praescientiae aut efficacia diuinae voluntatis solum inducunt nobis necessitatem, quam Teologi vocant ex suppositione, siue in sensu composito; cum qua necessitate saluatur optime libertas absolute et in sensu diuiso. Cuius ratio est, quam assignat D. Tho. in articulo 3. quod Deus concurrat cum causis secundis ad modum ipsarum causarum, et cum causis naturalibus concurrat naturaliter et necessario, cum causis vero liberis siue contingentibus concurrat libere, et propterea manente libertate simpliciter inducitur necessitas ex suppositione, quae solum dicitur necessitas secundum quid.“

Tento text je zhrnutím náuky z predchádzajúceho textu v komentári k 8. a 10. článku 19. otázky Teologickej sumy Tomáša Akvinského, kde sa Bañez podrobne zaoberá vysvetlením spolupráce človeka a Boha pri ľudskom skutku. Bañez tam vysvetľuje štyri významy nevyhnutnosti. Prvý význam sa týka samotného Boha, ktorého bytie je jeho esenciou, a to najabsolútnejšou nevyhnutnosťou. O stvorení súcne možno túto nevyhnutnosť vysloviť iba analogicky.<sup>15</sup> Druhý význam nevyhnutnosti je logický alebo metafyzický. Ten sa používa napr. v definícii „Človek je rozumný živočích“, kde sa tvrdí večná pravda.<sup>16</sup> Tretí význam je fyzický alebo prirodzený. Je to fyzická alebo prirodzená nevyhnutnosť neba alebo anjelov, ktoré sú neporušiteľné, ale Boh chce a dáva im bytie a tak ich zachováva v bytí.<sup>17</sup> Štvrtý význam je z predpokladu (*necessitas ex suppositione*). Je to nevyhnutný predpoklad niečoho v zmysle nevyhnutnej podmienky. Táto je silnejšia ako nevyhnutnosť dôsledku, lebo keď niekto nevyhnutne chce nejaký cieľ, chce aj prostriedky, ktoré sú nevyhnutné na dosiahnutie cieľa. Ako príklad uvádza Bañez Petra, ktorý absolútne chce zdravie. Usudzuje, že nevyhnutným prostriedkom je užitie horkého nápoja, chce ho teda, ale nie nevyhnutne. Lebo ako môže nechcieť zdravie, môže aj nechcieť nápoj. Bañez ďalej tvrdí, že o tomto píše Tomáš Akvinský v Teologickej sume I-II, q. 13, a. 6.<sup>18</sup> Bañez rozlišuje logickú (dialektickú), prirodzenú (fyzickú) a morálnu kontingentnosť. Logická kontingentnosť označuje možnosť jestvovať aj možnosť nejestvovať. Ako príklad

<sup>15</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 700D [p. 427]) – „Primo modo dicitur principaliter de ipso Deo, cuius esse est sua essentia supre omne genus entis. Unde Deum esse est necessarium necessitate absolutissima, quae nullo modo pendet ab aliquo. ... Quo pacto nihil est necessarium praeter Deum sed analogicae creatum aliquid potest dici necessarium esse.“

<sup>16</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 700E-701A [p. 427-428]) – „Secundo modo dicitur necessarium logice vel metaphysice et ita verificatur de quibusdam propositionibus, vel de significatis ipsarum, in quibus affirmat definitio de definito, vel pars diffinitionis vel propria passio de proprio subiecto, vt v. g. homo est animal rationale, homo est risibilis, est aliquid necessarium, et eterne veritatis.“

<sup>17</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 701B-E [p. 428]) – „Tertio modo dicuntur aliqua esse necessaria phisice seu naturaliter, v. g. celos esse, angelos esse, mundum esse. Sed observandum est, quod necessitas harum rerum non oritur ab intrinseca ratione ipsarum per se primo, et positive, sicut oritur risibile ex ipsa essentia rationali; ... Cum hoc tamen stat, quod coeli simpliciter dicantur esse incorruptibiles, ita ut hec propositiones sint eterne veritatis, coelum est incorruptibile, angelus est incorruptibilis. Quia incorruptibilitas importat negationem principii intrinsece corruptibilitatis. ... Deus libere voluit dare ille esse, et voluntate eius est immutabilis, qua statuit Deus conseruare istud esse in eternum.“

<sup>18</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 701E [p. 428]) – „4. Modo dicitur necessarium ex suppositione. Quae necessitas potius est consequentiae, quatenus aliquid necessario sequitur ex alio presupposito per bonam consequentiae, v. g. supposita uolitione absoluta finis necessario, voluntas vult media, quae iudicantur necessaria ad finem, idest ista consequentia est necessaria, Petrus uult absolute sanitatem, et iudicat medium necessarium esse potionem amaram, ergo uult potionem illam, non tamen consequens est necessarium, vult potionem absolute loquendo. Nam sicut potest non uelle sanitatem; ita potest non velle potionem. De qua re videndus est D. Tho. 1.2, q. 13, at. 6.“

uvádza stvorenie sveta Bohom a kontingentnosť neba.<sup>19</sup> Fyzická kontingentnosť obsahuje aj vnútorný vzťah k príčine, ktorá môže niečo pozmeniť a zabrániť.<sup>20</sup> Morálna kontingentnosť môže spôsobiť, že účinok bude proti úmyslu konajúceho. Na rozlíšenie fyzickej a morálnej kontingentnosti uvádza Bañez príklad: keď niekto chce zavraždiť človeka a zavraždí ho, je to fyzicky kontingentné, lebo tomu mohlo byť zabránené. Ak chce zabiť človeka a zabije divú zver, zabitie divjej zveri je kontingentné fyzicky aj morálne.<sup>21</sup> Preto pri Božom predpoznaní ide v spolupráci pri vykonávaní ľudského skutku zo strany Boha o nevyhnutnosť v zmysle predpokladu, nevyhnutnej podmienky (*necessitas ex suppositione*), zo strany človeka ide o morálnu kontingentnosť, ktorá sa týka ľudských skutkov. Preto človek môže danému účinku aj zabrániť.<sup>22</sup> Pozrime sa, v čom prehlbuje Bañez náuku Tomáša Akvinského. Tomáš Akvinský pri riešení problému Božieho predpoznaní a slobodnej ľudskej vôle tvrdí, že „hoci vyššia príčina je nevyhnutná, jej účinok môže byť kontingentný, na základe blízkej kontingentnej príčiny“<sup>23</sup>. Bañez túto náuku prehlbuje tým, že účinok Boží pri spolupôsobení s človekom pri jeho skutkoch označuje ako neodchylný (*infallibiliter*), a jasnejšie vysvetľuje charakter nevyhnutnosti, ako aj kontingentnosti rozlíšením viacerých druhov nevyhnutnosti a kontingentnosti.

Prijatie chápania slobodnej vôle v jednoduchom a rozdelenom zmysle, čiže nie v zloženom zmysle, je podľa Bañeza v súlade s náukou Tridentského koncilu, ktorý spomína, že človek sa môže vzoprieť Božej pomoci (Bannes 1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. V, ad 7, col. 836B [p. 495]). Z tohto textu vychádza aj Svoboda pri interpretácii Bañeza. Preto sa mi zdá najlepším Svobodovým čítaním vôle v rozdelenom zmysle (*in senso diviso*) u Bañeza jeho čítanie v 1. zmysle:

<sup>19</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 702D [p. 428]) – „Nam contingens dialectice solum dicit possibiliter aliquid esse, et possibiliter non esse; ponit aliquam imperfectionem in causa: et ita Deus contingenter creavit mundum, et celum contingenter est, eo quod in Deo est potestas simpliciter ad creandum, et annihilandum coelum.“

<sup>20</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 702E [p. 428]) – „At vero contingens physice addit intrinsece et formaliter respectum ad causam defectibilem et impedibilem.“

<sup>21</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 702E-703A [p. 428-429]) – „Denique; contingens moraliter addit intrinsece et formaliter, quod effectus productus contingens sit praeter intentionem operantis, v.g. intendit aliquis occidere hominem, et occidit, illa occisio hominis effectus est contingens physice, quia poterat impediri: si autem intendens occidere hominem occidit feram, tunc occisio ferae fuit contingens moraliter et naturaliter.“

<sup>22</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIX, a. VIII, col. 703B-703E [p. 429]) – „Ex eo quod Deus ab eterno sciuit, aut voluit, aut prouidit omnia futura, non sequitur necessario absolute ita fieri aut ita esse v. g. effectus contingentes naturales, aut actiones libere non fiunt absolute loquendo ex necessitate. ... Intelligitur si causae propriae effectus impedibilis est, uel etiam impeditur, ergo non necessario absolute operatur ac per consequens effectus est contingens.“

<sup>23</sup> *STh* I, q. 14, a. 13, ad 1 - „... licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem ...“

„(1) Vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  a v tom istom čase môže produkovať  $\text{nie-}p$ .<sup>24</sup> To isté možno formulovať nasledovne: vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  vo svete  $w_a$  a v tom istom čase jestvuje možný svet  $w_p$ , v ktorom vôľa ( $v$ ) za tých istých podmienok a v tom istom (absolútnom) momente tvorí skutok  $\text{nie-}p$ .“ (Svoboda 2004b, 563)

Svoboda hneď za tým približuje aj ďalšie dve možné čítania rozdelenej vôle podľa Bañeza:

„(2) Vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  vo svete  $w_a$  a v tom istom čase jestvuje možný svet  $w_p$ , v ktorom vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $\text{nie-}p$  vtedy a len vtedy, ak sa tam nevyskytuje žiadna premócia.“ (Svoboda 2004b, 563)

Svoboda toto riešenie hneď zavrhuje, lebo sa vyslovuje proti fyzickej premóci, teda toto riešenie nepredstavuje názor Bañeza, ale jeho protivníka Molinu.<sup>25</sup> Za tým prináša Svoboda aj tretie možné čítanie vôle v rozdelenom mysle (*in senso diviso*):

„(3) Vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  vo svete  $w_a$  a v tom istom čase jestvuje možný svet  $w_p$ , v ktorom vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $\text{nie-}p$  vtedy a len vtedy, ak naň pôsobí numericky odlišná premócia od tej, ktorá de facto – vo svete  $w_a$  – tvorí skutok  $p$ .“ (Svoboda 2004b, 564)

Dôsledkom takejto interpretácie je podľa Svobodu strata sebadeterminácie, čo zas obmedzuje slobodu človeka a skutočne nie je v súlade s Bañezovým názorom, ako je na to nižšie poukázané z Bañezových textov.

Pozrime sa na to, ako Bañez predstavuje svoje chápanie slobodnej vôle v zloženom zmysle (*in senso composito*). Slobodnú vôľu v zloženom zmysle predstavuje negatívne, aká ona nie je.

„... túto propozíciu, že slobodná vôľa môže nesúhlasiť, ak chce, treba chápať hovoriac jednoducho, avšak nie v zloženom zmysle, tak aby súčasne mohli jestvovať tieto dve, totiž v človeku jestvuje účinná pomoc, a človek jej nesúhlasom vzdoruje. Dôvod toho je evidentný, veď ktože by vzdoroval jeho vôli? Totiž jeho účinnej a absolútnej vôli.“<sup>26</sup>

<sup>24</sup>  $a \text{ et } \diamond \sim a$ , kde „ $a$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$ “.

<sup>25</sup> Jezuita Luis de Molina (1535-1600) viedol ostré polemiky s Bañezom súvisiace s náukou o Božom predpoznání a slobode človeka. Molina tento problém vysvetľoval odlišne, pomocou náuky o strednom poznání v Bohu, Podľa nej Boh pozná nielen pravdy o aktuálnom svete, ale aj to, čo by mohlo nastať, čo sa dá vyjadriť výrokom: „Ak by  $x$  bol v okolnostiach  $s$ , konal by  $t$ “. Jeho náuka sa označuje ako molinizmus. Bližšie pozri Dvořák (2004), Dvořák (2013, 631-632), Svoboda (2004b, 560).

<sup>26</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. III, col. 800E-801A [pp. 477-478]) „... haec propositio, liberum arbitrium potest dissentire si velit, debet intelligi simpliciter loquendo, non autem in sensu composito, ita ut possint stare simul haec duo, scilicet hoc auxilium efficac existit in homine, et homo resistit dissentiendo. Ratio autem est evidens. Voluntati enim eius quis resistet? Scilicet voluntati efficac, et absolute ipsius.“

Pozrime sa znova na kontext tohto tvrdenia. Na jednom mieste je súčasťou komentára k 3. článku 23. otázky I. knihy Teologickej sumy Tomáša Akvinského. 3. článok 23. otázky rieši problém, či Boh niekoho zavrhne (Bannes 1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. III, col. 767 [p. 461], *STh*, I, q. 23, a. 3). Bañez tu výslovne spomína seba-determináciu pri spolupráci s Bohom, pričom podľa neho človeku zostáva možnosť konať dobro alebo zlo.<sup>27</sup> Zachovanie slobody spočíva podľa Bañeza v tom, že Boh dovolí človeku zhrešiť (Bannes 1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. III, col. 783 [p. 469]). Samotná vôľa človeka je podľa Bañeza indiferentná, čo znamená, že sama nie je naklonená skutok vykonať alebo nevykonať. Boh tak ponúka svoju pomoc, že determinuje vôľu a zároveň zachová jej slobodu.<sup>28</sup> Na iných miestach chápe Bañez fyzickú premóciu aj pri prirodzených skutkoch.<sup>29</sup> U Bañeza môžeme ťažko nájsť výraz *praemotio physica* pri vzťahu Božieho predpoznania a slobodnej vôle človeka, skôr používa výraz *concurrere* (spolupôsobiť) (Peroutka 2010, 113).

V komentári Tomáša Akvinského pri riešení problému, či Boh pozná budúce kontingentné udalosti, Bañez vysvetľuje, že pri chápaní Božej vôle v zmysle zloženom Boh nemá možnosť, aby nevedel, že Antikrist v budúcnosti bude, čo vysvetľuje, že je to za predpokladu, že ak sa to stane, nemôže o tom nevedieť na základe nemeniteľnosti Božieho intelektu.<sup>30</sup> Toto miesto pomáha pochopiť všeobecný význam slobody vôle v zloženom zmysle. Je to vtedy, keď už niečo nastalo, vtedy sa to nemôže stať ináč, nedáva to možnosť ani spätne ináč konať, či už Bohu alebo človeku.

Bañez sa učením o fyzickej premócií snažil podrobnejšie ako Tomáš Akvinský vysvetliť úlohu a účasť Boha na konaní slobodných ľudských skutkov.

### 3 Kritika Bañezovho chápania slobody

Svoboda predstavuje takto jedno čítanie Bañezovho chápania slobody vôle podľa zloženého zmyslu (*in senso composito*), pri ktorom vôľa nedokáže vzdorovať fyzickej premócií:

<sup>27</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. III, col. 781A [p. 468]) - „... Deus omnibus hominibus et praedestinatibus et reprobis confert auxilium sufficiens quo possint bene operari in omni euentu (si uelint) non tamen determinat neque applicat eorum voluntates ad bonum vel malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii uolentis se determinare ad bonum vel ad malum operationem.“

<sup>28</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XXIII, a. III, col. 800C [p. 477]) - „Dicendum ergo iuxta doctrinam catholicam, quod divina misericordia ita prebet auxilium quando homo convertitur, et bene operatur, quod etiam determinet auxilio suo liberum arbitrium, quod de se est indifferens, ut bene, efficaciter, et libere operetur...“

<sup>29</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIV, a. XIII, col. 619A [p. 387]) - „Quia nulla secunda causa potest operari, nisi fit efficaciter a prima determinata.“

<sup>30</sup> Bannes (1587, *In 1 STh*, q. XIV, a. XIII, 611B [p. 383]) - „Quia secundum quid, et in sensu composito non habet Deus potentiam, ut non sciat Antichristum fore, idest supposito, quod fit, non potest non scire propter immutabilitatem divini intellectus.“

„(4) Nie je možné, aby vôľa ( $v$ ) tvorila skutok  $p$  a v tom istom momente tvorila skutok nie- $p$ .<sup>31</sup> Takže nie je možný taký svet, v ktorom vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$  a v tom istom momente tvorí skutok nie- $p$ .“ (Svoboda 2004b, 564)

Ako poznamenáva Svoboda, platnosť tohto tvrdenia sa zakladá na platnosti princípu vylúčenia protikladu, je teda triviálna (Svoboda 2004b, 564). Problém však spočíva v tom, že (4) nie je adekvátnou interpretáciou náuky Bañeza o slobodnej vôli v zloženom zmysle, keďže sa v nej nespomína premócia. Oponenti tomistickej teórie o konkurze (molinisti) chápu podľa Svobodu význam slobodnej vôle v zloženom zmysle nasledovne:

„(5) Nie je možné, že vôľa ( $v$ ) má premóciu ku skutku  $p$  a v tom istom čase vôľa tvorí skutok nie- $p$ .<sup>32</sup> Takže nie je žiaden taký možný svet, v ktorom vôľa ( $v$ ) má premóciu ku skutku  $p$ , ale vôľa v tom istom svete s tou istou premóciou tvorí skutok nie- $p$ .“ (Svoboda 2004b, 564)

Téza (5) je správnym interpretovaním náuky Bañeza o slobodnej vôli v zloženom zmysle, ktorú ale Bañez neprijíma pre človeka v spolupôsobení s Bohom pri vykonávaní skutku. Ako som už spomenul predtým, podľa Bañeza možno správne chápať slobodnú vôľu človeka iba v jednoduchom a rozdelenom zmysle (*simpliciter et in sensu diviso*), nie v zloženom zmysle (*in sensu composito*). Slobodná vôľa v zloženom zmysle totiž znamená takú schopnosť vôle, pri ktorej neschopnosť vzdorovať Božej determinácii (premócií) predstavuje možnosť v tom istom momente tvoriť výlučne  $p$ , lebo vylučuje nie- $p$ , ak Boh, ktorý je zvrchované slobodný, determinuje  $k$   $p$ . Svoboda tvrdí, že téza (5) ťažko umožňuje slobodu človeka (Svoboda 2004b, 564). V tom má pravdu, lebo v takomto chápaní by človek nemohol tvoriť  $p$  alebo nie- $p$ , nemal by voľbu medzi dvoma možnosťami, čiže by mohol konať iba  $p$ . Bañez výslovne tvrdí:

„... neodkladnosť Božieho predpoznania čiže účinná Božia vôľa iba privádza nám nevyhnutnosť, ktorú teológovia nazývajú z predpokladu, čiže v zloženom zmysle; kým touto nevyhnutnosťou sa optimálne zachraňuje absolútna sloboda a v zmysle rozdelenom.“ (Bañes 1614, *In 1 STh*, q. 83, a. 1, ad 3, col. 373C [p. 382])

To znamená, že neodkladná nevyhnutnosť z predpokladu, čiže v zloženom zmysle, spočíva v privádzaní účinnej Božej vôle, čiže vo fyzickej premócií, ale v slobodnej vôli človeka pri spoluúčinkovaní s Bohom sa uskutočňuje sloboda v zmysle rozdelenom. Nevyhnutnosť v zloženom zmysle prijíma Bañez iba pre fyzickú premóciu, teda pre činnosť Boha, nie pre slobodný skutok človeka. Nevyhnutnosť z predpokladu je nevyhnutná podmienka skutku človeka. Ďalšou

<sup>31</sup>  $\sim\Diamond (a \text{ et } \sim a)$ , kde „ $a$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$ “.

<sup>32</sup> Garrigou-Lagrange (1934-1936, 361).  $\Diamond (r \text{ et } \sim a)$ , kde „ $r$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) je určená premóciou ku skutku „ $p$ “ a „ $a$ “ označuje tvrdenie „vôľa ( $v$ ) tvorí skutok  $p$ “.

nevyhnutnou podmienkou pre získanie postačujúcej podmienky slobodnej vôle je sebadeterminácia človeka pri jeho skutku (Dvořák 2010, 124). Túto má, lebo u človeka pri fyzickej premócií zostáva možnosť odporu, čiže slobody v rozdeľnom zmysle (Dvořák 2010, 123). To však neukazuje protikladnosť predeterministického konceptu slobody, ako si to myslí Dvořák, ktorá podľa neho nastáva iba za určitých libertariánskych predpokladov chápania slobody (Dvořák 2010, 126). Libertariánske mu chápaniu slobody sa nebudem bližšie venovať, nakoľko sú to už ďalšie predpoklady, ktoré nie sú nevyhnutne spojené s tvrdeniami bañezianizmu, ich skúmaním by sa rozsah článku neúmerne zväčšil, pričom sa tu snažím poukázať na neopodstatnenosť protirečenia v náuke samotného bañezianizmu.

#### 4 Náuka Alvareza

Náuku Bañeza prehlbuje Didacus Alvarez OP (cca. 1550-1635). Bañez tvrdí, že chápať slobodu človeka v zloženom zmysle značí nedokázať jej odporovať (5). Alvarez túto náuku prehlbuje tým, že prináša rozlišovanie medzi potenciou ku skutku a samotným skutkom. V teologickom kontexte označuje fyzickú premóciu ako účinnú pomoc (*auxilio efficaci*), čo je iné označenie pre Božiu milosť. Sloboda človeka v zloženom zmysle chápaná ako skutok nesúhlasu nie je zlučiteľná s účinnou pomocou.<sup>33</sup> Avšak účinná pomoc je zlučiteľná s potenciou k súhlasu alebo nesúhlasu s ňou.<sup>34</sup> Alvarez udáva aj príklad: „Peter je hýbaný Božou účinnou pomocou a Peter môže nesúhlasiť, ak chce.“<sup>35</sup> Pri zdôvodnení toho potom vysvetľuje, že aj keď Božia účinná pomoc účinkuje neodchylne (*infallibiliter*), keďže sa týka schopnosti ľudskej slobody, človek jej môže odporovať a tak zostáva slobodný (Alvarez, 1620, I. IX, disp. 92, p. 382 VI A [p. 405]; Svoboda 2004b, 566). Svoboda podrobne rozoberá Alvarezovu náuku. Prichádza k tomu, že je za určitého výkladu neprotirečivá. Podľa Svobodu možno Alvarezovu pozíciu vykladať v dvoch zmysloch: a) je nemožné, že slobodná druhá príčina s premóciou k aktu *p* pôsobí akt nie-*p*; b) je neodchylné, že slobodná druhá príčina s premóciou k aktu *p* pôsobí akt *p*. Podľa tohto druhého výkladu v aktuálnom svete Boh svojou fyzickou premóciou pôsobí na slobodnú vôľu tak, že ona v skutočnosti s ňou súhlasí. Jej schopnosť odporovať v aktuálnom svete sa podľa Svobodu uskutoční v zloženom zmysle, ale v inom možnom svete je mu schopná odporovať, čiže

<sup>33</sup> Alvarez 1620, I. IX, disp. 92, p. 381 V C [p. 404] - „Vnde in praesenti controuersia, quando dicitur, hominem motum auxilio efficaci non posse dissentire in sensu composito, nihil aliud significatur, nisi quod motio efficax et actualis dissensus non sint simul compossibiles in eodem.“

<sup>34</sup> Alvarez 1620, I. IX, disp. 92, p. 381 VI E [p. 404] - „Si compositio fiat vnus actus cum potentia ad oppositum, verissime affirmatur, quod, Motus a Deo auxilio efficaci simul retinet potentiam, quod potest dissentire, si velit.“

<sup>35</sup> Alvarez, 1620, I. IX, disp. 92, p. 382 VI A [p. 405] - „Petrus mouetur a Deo auxilio efficaci, et Petrus potest dissentire, si velit.“



tam sa uskutoční v rozdelenom zmysle. Zdá sa, že správnejší bude tento druhý výklad, lebo sa v ňom spomína premócia aj neodchylnosť, ktorá sa v prvom výklade nespomína. Lenže pri podrobnejšom skúmaní textu Alvareza zistíme, že neodchylnosť sa týka Božej premócie, nie ľudského skutku, podobne ako pri Bañezovi. Alvarez označuje fyzickú premóciu ako predetermináciu.<sup>36</sup>

Ďalšia možná výhrada voči bañezianizmu spočíva v tom, či náuka Alvareza interpretovaná v zmysle b) nevedie k tomu, že Boh je priamym pôvodcom fyzického i morálneho zla (Svoboda 2004b, 567). Proti tom sa dá argumentovať, že Boh môže fyzickou premóciou predeterminovať ľudský skutok vtedy, ak vo svojej vševedičnosti predpozná, že skutok nebude zlý a človek bude s ňou súhlasiť, aj keď mu ostáva možnosť s ňou nesúhlasiť.

## 5 Nedostatky kritiky bañezianizmu

Viacerí autori kritizujú bañezianizmus tým, že popiera slobodu človeka, čiže hlása protikladnosť. Všimnime si, ako postupujú. Svoboda interpretuje Bañezov text z pozn. 26 tak, že ho treba chápať podľa tézy (5). Potom následne tvrdí, že v chápaní molinistov tézy (1) a (5) nemôžu súčasne platiť a tým je Bañezovo riešenie neuspokojivé (Svoboda 2004b, 565). S týmto posledným názorom molinistov v ich prezentácii Svobodou nesúhlasím. Logický vzťah medzi tézami (1) a (5) v chápaní molinistov Svoboda interpretuje tak, že nemôžu byť obe kompatibilné.<sup>37</sup> Potom podľa Svobodu z toho možno usúdiť, že Bañez musí prijať tretiu interpretáciu významu v rozdelenom zmysle, čiže 3), kde už nie je možná sebadeeterminácia. Lenže to nie je správna interpretácia Bañezovho názoru o ich vzťahu vo všetkých možných svetoch. Treba si totiž všimnúť, čo tvrdí Bañez v textoch v pozn. 14 a 26. Podľa nich iba fyzickú premóciu možno chápať ako nevyhnutnosť v zloženom zmysle, slobodu človeka treba chápať v zmysle rozdelenom (*in senso diviso*), čiže platí (1), nie v zmysle zloženom (*in sensu composito*), čiže neplatí (5). Tým je Bañezovo riešenie zbavené problémov a je obhájiteľné proti kritike molinistov. Inými slovami to znamená, že Bañezovo riešenie nie je protirečivé. Petr Dvořák má tiež problémy s chápaním ľudskej slobody u tomistov druhej scholastiky 16. storočia (Bañez, Zumel, Alvarez) (Dvořák 2013, 629-630). Pohyb a smerovanie druhotných príčin skrze prvotnú príčinu obmedzuje slobodu

<sup>36</sup> Alvarez, 1620, l. III, disp. 22, p. 103, XXXIV B-C [p. 126] - „... sine praedeterminatione Dei extrinseca, et absque decreto diuinae voluntatis, homo non sit futurus liber in actu secundo ...“

<sup>37</sup> Svoboda 2004b, 565 - „Molinisti tvrdia, že Bañezove chápanie je nezlučiteľné so slobodou rozhodovania ... Tomisti teda nemôžu prijať ani vyššie uvedené prvé čítanie aplikácie in sensu diviso - 1) Interpretácie 1) a 5) sú totiž nezlučiteľné. Interpretácia 1) pripúšťa existenciu takeého možného sveta, v ktorom je daná nejakej druhej príčine premócia k aktu p, ale táto príčina zároveň pôsobí akt ~p. Práve toto ale popiera výklad 5), preto sa navzájom vylučujú.“ Svoboda tu čerpá myšlienky k predstaveniu náuky molinistov od Šandu (Šanda 1916, 46-48).

druhotných príčin a sprostredkovanie skrze úmysel druhotných príčin obmedzuje slobodu Boha. Podľa Dvořáka tak tomisti tvrdia, že Boh tvorí vôľový skutok človeka aj jeho špecifickú prirodzenosť. Ak by Boh tvoril aj špecifickú prirodzenosť ľudského skutku, znamenalo by to, že by ho hýbal iba jediným možným smerom. Ale aj vtedy ostáva možnosť sebadeterminácie, lebo neodchylnosť sa týka Božej premócie, nie ľudského skutku. Presná formulácia slobodnej vôle v rozdelenom zmysle cez sémantiku možných svetov ukazuje, že Bañezove texty umožňujú zachovanie slobodnej vôle človeka.

Historicky bol spor medzi bañezianizmom a molinizmom v teologickej formulácii o tzv. pomociach s milosťou (*de auxiliis*) po 120 zasadnutiach komisie na ich posúdenie v rokoch 1598-1607 rozhodnutý pápežom Pavlom V. dňa 5. IX. 1607 tak, že možno slobodne zastávať oba systémy v katolíckej viere, čo znamená, že ani jeden z nich neprotirečí katolíckej viere (DH 1997-1997a, 611-612).

Týmito vysvetleniami je priblížené, že Bañezianizmus teda nepredstavuje logicky protirečivý systém. To zdôvodňuje logickou analýzou základných tvrdení bañezianizmu odlišným spôsobom aj Walter Redmond, pričom podľa neho ani molinizmus nie je logicky protirečivý (Redmond 2013).

### **Záver**

V tejto stati som sa snažil obhájiť prijateľnosť náuku bañezianizmu o Božom predpoznaní a slobode človeka pri ľudských skutkoch vyvrátením jej kritiky. Oprávnenosť bañezianizmu spočíva v tom, že ponecháva človekovi slobodu, aj keď Boh fyzickou premóciou hýbe človeku ku skutku. Najprv som predstavil učenie Tomáša Akvinského o slobode človeka a Božom vplyve na jeho skutky. Potom som priblížil náuku Bañeza a Alvareza o fyzickej premócii pri vykonávaní ľudských skutkov. Následne som predstavil kritiku náuky Bañeza o slobode človeka pri fyzickej premócii molinistami. Nakoniec som túto kritiku vyvrátil ako neopodstatnenú dôslednou interpretáciou textov Bañeza.<sup>38</sup> Týmto som poukázal na to, že Bañezianizmus v podobe náuky Bañeza nie je protirečivý. Tým ešte nie je podané zdôvodnenie, že tento názor treba prijať a že má prednosť pred molinizmom.

*Tento text je napísaný v rámci riešenie grantu VEGA 1/0192/14 Problém realizmu a antirealizmu v humanitných vedách.*

---

<sup>38</sup> Za cenné pripomienky k predchádzajúcej verzii textu ďakujem Pavlovi Labudovi a jednému anonymnému posudzovateľovi.

**Prof. Peter Volek**

sa narodil v roku 1964 v Bojniciach. Vyštudoval katolícku teológiu v Bratislave a filozofiu v Innsbrucku, kde v roku 1995 získal doktorát z filozofie. Habilitoval sa v odbore katolícka teológia v roku 2002 a na profesora v odbore katolícka teológia bol vymenovaný v roku 2009. Od roku 1995 prednášal filozofiu na Teologickom inštitúte CMBF UK Bratislava v Badíne. Od roku 2001 prednáša na Filozofickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku, kde je od roku 2002 vedúcim katedry filozofie.

## PREKLAD

**Wolfgang KLAUSNITZER / Ján KRUPA, Ježišov obraz v Koráne**

Pätnásť súr (v asi 108 veršoch) Koránu hovorí o Ježišovi<sup>1</sup>. Tri z toho sú najpodrobnejšie. Sú to súra 3 („Imránov rod“<sup>2</sup>) s príbehom (predstaveným azda v Medine) o Ježišovom detstve (súra 3,42-49), potom súra 5 („Stôl“) s opisom jedného z Ježišových zázrakov (súra 5,112-115) a napokon súra 19 („Mária“) s ďalším (pravdepodobne tiež z Mediny pochádzajúcim) príbehom o Ježišovom detstve (súra 19,16-33). Oslovené témy sa dajú rozdeliť na tri oblasti:

**Ježišovo narodenie**

Ježiš sa uvádza v Koráne na 16-tich miestach menom ‘Isa (ibn Marjam) a najčastejšie (na 33 miestach) ako „syn Márie“, resp. „Máriin Syn“ (ibn Marjam). Meno Jozef sa v tejto spojitosti vôbec nespomína<sup>3</sup>. K opísaniu Ježišovho narodenia treba vytiahnuť súry 3 a 19.

Súra 3 informuje o Máriinom narodení (súra 3,33-36), pobyte v chráme, v ktorom stretáva Zachariáša (súra 3,37), vydaji, bez uvedenia nejakého mena (súra 3,42-44<sup>4</sup>) a oznámení Ježišovho narodenia Márii (súra 3,45-48). Nachádzajú sa tu podobnosti s apokryfným Jakubovým protoevanjeliom<sup>5</sup>. Navzájom korešpondujú súra 3,35n a Jakubovo protoevanjelium 4,1; 5,2; 6,1 (sklamanie Máriinej matky, že dostane dcéru a nie syna), súra 3,37 a Jakubovo protoevanjelium 7 a 8 (Mária dostáva priamo od Boha potravu) a súra 3,44 a Jakubovo protoevanjelium 8,2; 9,1 (vrhanie pier o „spoločníkovi“ Márie, pričom tento sa v Jakubovom protoevanjeliu stotožňuje s Jozefom).

<sup>1</sup> Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur’an*, London (1965) dotlač: 1982; Günther Ríše, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran (Begegnung 2), Bonn 1989, s. 87n; Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity. The Representation of Jesus in the Qur’an and the Classical Muslim Commentaries*, London 1991; Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln 2001. Ohľadom recepcie koránskej „kristológie“ (lepšie by bolo hovoriť: Ježišovho obrazu v Koráne) v teológii nemecky hovoriaceho priestoru: Martin Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Koran und die deutschsprachige Theologie (KVRG 29)*, Köln 2000.

<sup>2</sup> „Imránom“ sa myslí Amrám, ktorý sa v starozákonnej knihe Numeri 26,59 uvádza ako otec Mojžiša, Árona a Mirjam a ráta sa k Ježišovým predkom (súra 3,33).

<sup>3</sup> V Novom zákone je to inak! Porov. Lk 3,23; Jn 1,45; 6,42 („Jozefov syn“) alebo Mt 13,55 („syn tesára“). Avšak pozri aj Mk 6,3 („syn Márie“).

<sup>4</sup> Je tu reč o perách, ktoré sa vrhajú, aby sa rozhodlo, ktorý muž sa „ujme Márie“ (súra 3,44).

<sup>5</sup> Porov. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vyd. Wilhelm Schneemelcher, zv. 1, Tübingen 1987, s. 334-349.

Súra 19 opisuje oznámenie Ježišovho narodenia Márii (súra 19,16-21), zázrak s palmou (súra 19,22-26: Mária je pri pôrode Ježiša sama a novonarodený Ježiš ju vyzve, aby sa napila vody z prameňa a zatriasla palmou, ktorá jej daruje d'atle, a reakciu ľudí na narodenie (vrátane príhovoru novonarodeného dieťaťa k okolostojacim) (súra 19,27-33). V tejto súre sa Mária nazýva „Áronovou sestrou“ (súra 19,28). Ide tu asi o semitský jazykový úzus, ktorým sa myslí široký príbuzenský vzťah (z Árovného pokolenia a tým z Léviho kňazského kmeňa)<sup>6</sup>. Aj tu nachádzame podobnosti s apokryfnými spismi. Aj Pseudo-Matúšovo evanjelium (z 8./9. storočia, ktoré však spracúva staršie ústne tradície) pozná zázrak s palmou, ktorý sa odohral krátko po narodení (na úteku Jozefa a Márie s dieťaťom do Egypta), pričom je vymožený Ježišovým slovom, ktorý vyzve palmu, aby sa sklonila<sup>7</sup>. Rozprávanie zo súry 3,49 (dieťa Ježiš utvára vtákov z hlíny a svojím dychom ich oživuje), ktoré treba priradiť k Ježišovmu detstvu, je taktiež podané v apokryfnom spise, Tomášovom evanjeliu o Ježišovom detstve<sup>8</sup>.

Korán jednoznačne označuje Ježišovo narodenie za panenské narodenie z Márie<sup>9</sup>. Súra 21,91: „A tá [Mária], ktorá ochránila svoju poctivosť, do tej sme vdýchli z nášho ducha a učinili sme ju i jej syna znamením pre stvorených.“ V kontexte Ježišovho narodenia Korán používa naskrze kresťanské teologické pojmy, napríklad „duch“ (súra 21,91) alebo Ježiš ako „slovo“ (súra 3,45): „Mária, Boh ti odkazuje radostnú zvesť o slove od Neho, jeho meno bude Mesiáš Ježiš, syn Márie, bude mať vysoké postavenie v živote najnižšom i v živote poslednom a bude medzi priblíženými [k Bohu]<sup>10</sup>. Bolo by však nedorozumením, ak by sme týmto

<sup>6</sup> Claus Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, neu übersetzt und erklärt*, Wien 1978, s. 404n.

<sup>7</sup> Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, zv. 1, s. 364n. Riše, „Gott ist Christus, der Sohn Marias“, s. 183-187, špekuluje, či to nebola koptská otrokyňa menom Marija, ktorú si Mohamed vzal za manželku, kto Mohamedovi sprostredkoval rozprávanie o Ježišovom detstve (ktoré sa podáva v týchto apokryfných spisoch), resp. či nebolo Mohamedovo rozprávanie ovplyvnené Pseudo-Efrémom (Dve reči o Bohorodičke). O koptskej otrokyni je reč v súre 66,1n.

<sup>8</sup> Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, zv. 1, s. 349-360, s. 353n.

<sup>9</sup> Martin Bauschke, *Jesus in Koran*, s. 32. Paralelne k Lk 1,34 sa v súre 3,47 píše: „Pane môj, ako môžem mať dieťa a nedotkol sa ma človek?“. Podobne aj súra 19,16-21. K vnútroislamskej diskusii o narodení z panny: Johannes M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1961, s. 69n.

<sup>10</sup> Slová uvedené v hranatých zátvorkách predstavujú vysvetľujúce dôrazy autora článku Wolfganga Klausnitzerera.

označeniam podsúvali kresťanský významový obsah<sup>11</sup>. Ježišovo narodenie je obklopené zázrakmi. Podľa Koránu k tomu patrí Máriino panenstvo, zázrak s palmou a schopnosť novonarodeného dieťaťa hovoriť. Podľa Koránu však tieto zázraky nerobia z Ježiša vtelenie Boha, resp. Božieho Syna. Toto sa konštatuje výslovne (súra 3,64): „Ludia Knihy, poďte k spravodlivému slovu medzi nami a vami, že nebudeme uctievať iné ako Boha a že nebudeme k Nemu nič pridružovať a že nik z nás si nebude z ostatných činiť pánov popri Bohu.“ Podobne formuluje aj zhrnutie príbehu o detstve v súre 19,34n: „Taký bol Ježiš, syn Márie. Je to pravdivá správa, o ktorej pochybujú. Boh by si nikdy neučinil akéhokoľvek syna. Jedinečný je, nemá sa Mu pripisovať to, čo nezodpovedá pravde. Keď rozhodne akúkoľvek vec, len jej povie: ‚Bud‘ a ona bude.“ Posledná citovaná veta je paralelou ku koránskemuznámению anjela Márii o Ježišovom narodení (súra 3,47).

### Ježišovo ukrižovanie a vyzdvihnutie

Východiskovým bodom pohľadu na Ježišovo ukrižovanie v Koráne je ťažko zrozumiteľné (a vo svojom význame veľmi sporné) miesto v súre 4,157n. Táto súra vznikla asi v Medine (a snád' patrí do kontextu Mohamedovej protižidovskej polemiky). Oslovení sú židia, ktorí sa – takto to vysvetľuje súra 4,153-156 – znova a znova vyslovujú proti Božiemu poslovi či preukázaným Božím zázrakom. Text znie: „...a za to, že hovorili: ‚My sme zabili Mesiáša, Ježiša, syna Márie, posla Božieho‘. Oni ho ale [v skutočnosti] nezabili a ani neukrižovali, len sa im tak zdalo [zjavil sa im niekto podobný, ktorého si omylom zamenili s Ježišom a zabili]. A tí, ktorí sa o tom sporili, pochybujú o tom. Nemajú o ňom jednoznačné poznanie, len nasledovať dohady môžu. A úplne naisto ho nezabili. Boh ho vyzdvihol k Sebe. Boh je mocný a múdrosťou oplýva.“

Táto súra kladie (židovský) odpor voči Ježišovi do toho istého radu podobných pokusov protirečiť Božiemu poslovi alebo ho dokonca odstrániť. Konšpirovanie ľudí proti Ježišovi (ako Božiemu poslovi) je exemplárne. Aj Mohamed prežíva rovnaké skúsenosti<sup>12</sup>. Ale – ako tvrdí Korán – Boh zakaždým zmarí tieto

<sup>11</sup> O to sa pokúšajú Ignazio di Matteo, *La divinità di Cristo a la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani* (BibOr 8), Rím 1938, s. 6 (pojem „slovo“ Boha Mohamed prevzal vo vedomí o kresťanskom význame z kresťanských prameňov), a Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, zv. 1, Paríž 1958, s. 205.213. Porov. Heikki Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans* (Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik 20), Helsinki 1971, s. 32. Kriticky k tomu: Ludwig Hagemann – Ernst Pulsfort, *Maria, die Mutter Jesu*, in *Bibel und Koran* (WFMR.R 19), Würzburg 1992, s. 116-119.

<sup>12</sup> Porov. súra 3,54 so súrou 8,30; aj súry 20,40; 21,68-71; 29,24; 37,97n.

pokusy<sup>13</sup>. Je nesporné, že Korán popiera historickosť evanjeliových správ o ukrižovaní. Diskutuje sa o tom, *ako* to Korán robí. Komentáre sa dajú rozdeliť na dva základné typy interpretácie, teória doketizmu (tzv. teória zdanlivosti) a substitučná teória (teória náhrady)<sup>14</sup>. Podľa doketickej teórie (ktorá je však v klasických komentároch zastúpená skôr zriedkavo) je Ježiš síce ukrižovaný, ale ukrižovaný iba *zdanlivo*; jeho utrpenie a zomieranie sú iba ilúziou pre vonkajších pozorovateľov. Tu sa ukazujú pri niektorých islamských okrajových skupinách paralely s (gnostickými) kresťansko-doketickými predstavami, podľa ktorých pravé (božské, resp. od Boha pochádzajúce) bytie toho, ktorý je naplnený Bohom, vôbec nemôže byť zabitý (aj keď sa materiálne telo zničí)<sup>15</sup>. Niekedy sa v tejto súvislosti cituje súra 3,169n (podobne 2,154): „Nemyslíte si, že tí, ktorí boli zabíjajúci za cestu, ktorú Boh určil, sú mŕtvi. Ba nie, sú živí u Pána svojho a je im dané. Radujú sa z toho, čo im Boh dal z dobrodení Svojich a tešia sa z toho, že o tých, ktorí ich ešte nenasledovali a ostali za nimi, niet strachu a nebudú ani zarmútení.“ V hnutí Ahmadíja, vzniklo vzniklom v Indii a odmietanom moslimskou väčšinou, je dokonca znovu oživená teória zdanlivej smrti, taká obľúbená niektorými autormi počas osvietenstva<sup>16</sup>.

Substitučná teória hovorí, že namiesto Ježiša bola ukrižovaná iná osoba. Táto interpretácia prevažuje medzi islamskými komentátormi Koránu<sup>17</sup>. Týmto „iným“ je (aby sme z veľkého počtu návrhov uviedli aspoň niektoré) buď (anonymný) Ježišov učeník, ktorého (s jeho či bez jeho súhlasu) Boh urobil podobným čo do

<sup>13</sup> Súra 3,54 (k Ježišovi): „I strojili úklady, i Boh nástrahy nastražil. A Boh je ten najlepší, kto niečo nastraží.“ Rovnako súra 8,30 (k Mohamedovi): „Úklady strojili proti tebe tí, ktorí odmietli veriť, aby ťa znehybnili, alebo ťa zabili alebo ťa vyhli. Úklady strojili, ale aj Boh nástrahy nastražil a Boh je ten najlepší, kto nástrahy nastraží.“

<sup>14</sup> Porov. Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, s. 87n.

<sup>15</sup> Porov. napríklad: *Gnosis-Texte der Ismailiten* (AAWG.PH 28), vyd. Rudolf Strothmann, Göttingen 1943, s. 43. Porov. k tomu Jánove skutky (Act. Io.) (Kap. 97-101) (in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1989, zv. 2, s. 168-171) a Petrovu apokalypsu (ApcPt) (Nag-Hammadi Codex [NHC] IV 3,81-83) (in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, zv. 2, s. 642n). Podobným smerom argumentuje Schedl, *Muhammad und Jesus*, s. 469n: „Omyl židov nespočíval vtedy v tom, že namiesto Ježiša ukrižovali dvojníka, ale v tom, že v človekovi Ježišovi neuznali prichádzajúceho Mesiáša. Mohli síce ukrižovať telo Mesiáša, medzičasom človeka Ježiša, ducha Mesiáša však už nedokázali dosiahnuť klineciami, lebo Alláh ho zdvihol k sebe (3,55).“

<sup>16</sup> Porov. Johannes M.S. Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden 1949, s. 82. K tomu: Günter Grönbald, *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende*, München 1985, s. 15n. 43-48.

<sup>17</sup> Bauschke, *Jesus im Koran*, s. 88.

výzoru Ježišovi, alebo presnejšie popísaná osoba, ako napr. Šimon z Cyrény<sup>18</sup>, alebo (variant v zmysle Božieho trestného súdu) židmi poverený Ježišov vrah menom Titajus alebo Titanus alebo dokonca sám zradca Judáš<sup>19</sup>.

Keď Ježiš nebol ukrižovaný, natíska sa otázka, čo sa potom s ním stalo podľa názoru Koránu. Konkrétne: ako sa dá zmieriť súra 4,158 („Boh ho zdvihol k Sebe“) so súrou 19,33 (ako Ježišova reč) („Mier so mnou v deň, keď som sa narodil a v deň, keď zomriem a v deň, keď budem vzkriesený k životu“)?

Islamská ľudová zbožnosť vykresľuje stav vyvýšeného Ježiša (ktorý bol bez smrti priamo vyzdvihnutý k Bohu)<sup>20</sup> veľmi plasticky<sup>21</sup>. Ibn Išaq napríklad informuje, že Mohamed počas svojej „cesty do neba“, ktorú prináša súra 17,1, v rozličných nebesách stretne svojich predchodcov (a v druhom nebi vyzdvihnutého Ježiša)<sup>22</sup>. Podľa tejto islamskej tradície vyzdvihnutý Ježiš príde ešte raz, aby z islamu urobil jediné náboženstvo na zemi, aby napokon (po období pozemskej vlády) zomrel<sup>23</sup> a bol v Medine pochovaný vedľa Mohameda, až kým sa neuskutoční na konci dejín všeobecný súd nad svetom<sup>24</sup>.

Korán je tu oveľa zdržanlivejší. Pre Korán je najskôr jednoznačné, že každý človek je smrteľný (a Ježiš je podľa islamského chápania len človek) (súra 21,34n). Pre Korán je takisto jasné, že Ježiš nezomrel na kríži<sup>25</sup>. Avšak o nijakom z poslov

<sup>18</sup> Tento názor Irenej z Lyonu pripisuje gnostikovi Bazilidesovi (†160) (*Adversus haereses* I 24,4). Porov. Irenej z Lyonu, *Epideixis*. *Adversus haereses*. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien, zv. 1 (FC 8/1), übersetzt und eingeleitet v. Norbert Brox, Freiburg 1993, s. 301: Kristus nepodstúpil umučenie, „ale istý Šimon z Cyrény, ktorého prinútili, aby mu niesol kríž (porov. Mt 27,32). Toho potom ukrižovali z nevedomosti a omylu, lebo on (Kristus) ho tak premenil, že ho považovali za Ježiša; sám Ježiš vzal na seba Šimonovu podobu, bol pri ukrižovaní a zabával sa na ňom.“ Porov. tiež text „Druhý traktát veľkého Séta“, in: Karl Wolfgang Tröger, *Doketistische Christologie in Nag-Hammadi-Texten*. Ein Beitrag zum Doketismus in frühchristlicher Zeit, in: *Kairois* 19 (1977), s. 45-52, 50n.

<sup>19</sup> Tatko to predstavuje apokryfné Barnabášovo evanjelium (vzniklo v 14. alebo 16./17. storočí). Porov. *Das Barnabas-Evangelium*. *Wahres Evangelium Jesu, genannt Christus, eines neuen Propheten, von Gott der Welt gesandt gemäß dem Bericht des Barnabas, seines Apostels*, ins Deutsche übersetzt und hrsg. v. Safiyya M. Linges, Bonndorf 1994, s. 298-304 (= kap. 215-217).

<sup>20</sup> Porov. súra 19,56n: „Spomeň, čo je v Knihe o Idrisovi. On bol pravdovravný a bol i prorokom, A pozdvihli sme ho na vysoké miesto.“ V niektorých komentároch je Idrís stotožňovaný s Henochom, ktorý bol vyzdvihnutý k Bohu v Gen 5,24. Podobne Sir 44,15 (k Henochovi), Mudr 4,10 (k „spravodlivému“)! Motív „vzatie do neba“ je známy už v predislamskej tradícii (a v islame aj mimo Ježišovho príkladu).

<sup>21</sup> Porov. Bauschke, *Jesus im Koran*, 107n.

<sup>22</sup> Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten*, (Bibliothek arabischer Klassiker 1), aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet v. Gernot Rotter, Stuttgart 1986, s. 85.

<sup>23</sup> Toto zomretie Ježiša *po* jeho opätovnom príchode sa dokladá súrou 4,159: „Niet nikoho z Ľudí Knihy, kto by v neho neuveril predtým, než [Ježiš] zomrie.“

<sup>24</sup> Porov. však protichodný hlas: Charles C. Adams, *A Fatwa on the „Ascension of Jesus“*, in: *MW* 34 (1944), s. 214-217.

<sup>25</sup> Iného názoru je Schedl, *Muhammad und Jesus*, s. 469, ktorý predpokladá vplyvy gnostickej kristológie.



uvedených v Koráne sa nehovorí, že zomrel násilnou smrťou<sup>26</sup>. Rozpráva sa, že Boh Ježiša „vzdvihol“ (súra 4,158) a povolal späť (súra 3,55: „Ježiš! Vezmem ťa a vyzdvihnem k Sebe...“). V každom prípade sa spomína aj Ježišov deň smrti (súra 33,19), no bez spresnenia, kedy nastal či nastane. Korán nevysvetľuje, ako presne treba chápať toto vyzdvihnutie (resp. vyvýšenie). Ďalej sa konštatuje, že Ježiš hrá aj na druhom svete dôležitú úlohu (súra 3,45: „bude mať vysoké postavenie v živote najnižšom i v živote poslednom a bude medzi priblíženými [k Bohu]“). Výslovne sa tiež hovorí, že Ježiš (ako sa analogicky z každého náboženstva predvoláva svedok, ktorý bude vypovedať o viere či neviere: súra 5,41; 16,85.89) bude pri súde nad svetom eschatologickým svedkom (nie sudcom) o viere a neviere kresťanov (súra 4,159), avšak tiež – ako ostatní Boží poslovia (vrátane Mohameda) – bude musieť skladať účty aj za seba samého (porov. súra 33,7n; 5,116-119)<sup>27</sup>.

### Ježišovo posolstvo v podaní Koránu

Korán vedie v rozličných súrach priam dogmatický spor s kresťanskou teológiou. Táto polemika je koncentrovaná v súre 5,110-120, ktorej sa dostalo označenie „summa contra christianos“<sup>28</sup>. Nesie názov „Stôl“. V chronológii súr Koránu je asi posledná (a preto ju možno považovať za Mohamedov testament)<sup>29</sup>.

Podľa islamského presvedčenia Korán obsahuje Božie slová, ktoré Boh cez sprostredkovanie „Ducha“ (súra 26,192-194: „[Korán] zoslaný je od Pána tvorstva. Zostúpil s ním dole Duch poctivý. Na srdce tvoje, aby si patrilo medzi varovateľov“) alebo skrze „anjela“, ktorý sa v súre 2,97 stotožňuje s Gabrielom, oznámil (ako zjavenie) Mohamedovi. Pre moslimov Korán predstavuje (čiastkovú) reprodukciiu v nebi predstaveného pra-Koránu (arabsky: um mal-kitab, doslovne „Matky Knihy“), ktorý je večný a nestvorený a nesmie sa porovnávať s nejakou ľudskou rečou<sup>30</sup>. Mohamed učil, že nielen jeho zjavenie, ale aj zjavenia skorších prorokov Abraháma, Mojžiša a Ježiša sa zakladajú na tomto nebeskom

<sup>26</sup> Riše, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, s. 194.

<sup>27</sup> Súra 5,116-119 má výslovne voči kresťanstvu kritickú tendenciu. Porov. k tomu súru 21,26-29; 3,79n (s kritikou kresťanskej kristológie).

<sup>28</sup> Riše, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, s. 204.

<sup>29</sup> Riše, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“, s. 204.

<sup>30</sup> Ortodoxný islamský zákaz prekladať Korán do iného jazyka (alebo prinajmenšom používať jeho vlastnojazyčnú verziu v liturgii) neznamená, že pra-Korán bol napísaný po arabsky (a Boh preto hovorí po arabsky), ale chce predísť zmenám obsahu, ktoré sú nevyhnutne späté s každým prekladom.

praspise<sup>31</sup>. Židovstvo, kresťanstvo a islam sa preto všetky vzťahujú na jednu „Knihu“; Korán nazýva židov a kresťanov ľuďmi (pra-)Knihy<sup>32</sup>.

Podľa Koránu sa Ježiš predstavuje ako „prorok“ (nabi) (súra 19,30: „Ja som Bohu poddaný, dal mi Knihu a prorokom ma učinil“)<sup>33</sup>. Ďalšie označenie Ježiša (a ostatných) v Koráne je posol (rasul). Trocha záhadné miesto Koránu (súra 2,253: „Tých poslov sme uprednostnili jedných pred druhými. K niektorým Boh prehovoril a niektorých pozdvihol o niekoľko stupňov“) sa javí tak, akoby sa medzi poslami (a snáď prorokmi) predpokladali úrovňové stupne. Otázky hierarchického postavenia sa nedajú ľahko zodpovedať. Islamská tradícia označuje štyri postavy, totiž Mohameda, Mojžiša, Abraháma a Ježiša, ako v Koráne uvedených „poslov, ktorí ukázali rozhodnosť (?)“<sup>34</sup>. Do tej miery zaujímajú v tradícii rozličným spôsobom zvláštne postavenie. Preto majú – v podaní – aj zakaždým osobitný titul: Abrahám ako „Boží priateľ“ (halil Allah), Mojžiš ako „Bohom oslovený“ (kalim Allah), Ježiš ako „Boží duch“ (ruh Allah) a Mohamed ako „Boží posol“ (rasul Allah)<sup>35</sup>.

Pozoruhodné je, že titul „prorok“ (nabi) sa objavuje spravidla v kontexte s Abrahámom a dejinami Izraelského ľudu. Avšak veľkí (a malí) proroci „spisovatelia“ Biblie sa nespomínajú nikde v Koráne. Eliáš, Elizej a Jonáš sa naopak objavujú.

<sup>31</sup> Súra 4,163-165: „My sme ti vnukli [zjavenia], podobne ako sme vnukli Noemovi a prorokom, ktorí nasledovali po ňom. A vnukli sme Abrahámovi a Ismailovi a Izákovi a Jakubovi a kmeňovým spoločenstvám a Ísovi a Jóbovi a Jonášovi a Áronovi a Šalamúnovi. A dali sme Dávidovi Zabúr [žaltár]. A poslom, o ktorých sme ti predtým rozprávali, ale i poslom, o ktorých sme ti nerozprávali. A Boh prehovoril k Mojžišovi priamo, k poslom oznamujúcim radostnú zvesť a varujúcim, aby ľudia nemali voči Bohu žiadnu výhovorku po poslaní týchto poslov. A Boh je veru mocný a múdrosťou oplýva.“ Podobne súra 26, 195-197: „[Korán] v arabskom jazyku jasnom je zoslaný [zjavený]. Je spomenutý v knihách tých prvých [generácií]. Nebolo pre nich [vtedajších Arabov] znamením [pravdy koránskeho zjavenia], že o ňom vedeli tí z radov synov Izraela, ktorí mali poznanie?“

<sup>32</sup> Boh vyjadruje – podľa chápania Koránu – svoju vôľu v *Knihe*. Analogicky k pojmu inkarnácia v kresťanstve sa preto niekedy hovorí o „inlibrácii“ Boha v islame.

<sup>33</sup> K používaniu prorockého titulu v Novom zákone pre Ježiša: Mk 6,4.15; 8,28; Lk 13,33; Jn 4,19. V Koráne existujú rozliční proroci (vrátane Ježiša), totiž súra 42,13 (Noach, Mohamed, Abrahám, Mojžiš, Ježiš), súra 2,136 (Abrahám, Izmael [Ismail], Izák, Jakub a kmene [Izraela], Mojžiš, Ježiš a proroci), súra 3,84 (Abrahám, Izmael [Ismail], Izák, Jakub a kmene [Izraela], Mojžiš, Ježiš a proroci). Súra 4,163n (Mohamed, Noach, Abrahám, Izmael [Ismail], Izák, Jakub a kmene [Izraela], Ježiš, Jób, Jonáš, Áron, Šalamún, Dávid, Mojžiš), súra 6,83-86 (Abrahám, Izák, Jakub, Noach, Dávid, Šalamún, Jób, Jozef, Mojžiš a Áron, Zachariáš, Ján, Ježiš, Eliáš, Izmael [Ismail], Elizej, Jonáš, Lót) a súra 33,7 (Mohamed, Noach, Abrahám, Mojžiš a Ježiš). Takéto rady prorokov sa nachádzajú aj v Talmude: Adam, Sét, Matuzalem, Abrahám, Jakub, Mojžiš, Dávid (= rad siedmich pastierov), v skorom židokresťanstve: Henoch, Noach, Abrahám, Izák, Jakub, Mojžiš, Ježiš, alebo v manicheizme: Adam, Budha, Zoroaster, Ježiš, Mání (porov. Bauschke, *Jesus im Koran*, s. 39). Porovnanie pohľadu na prorocké postavy Abraháma, Ježiša a Mohameda v Koráne s biblickým predstavením prvých troch uvedených: Ludwig Hagemann, *Propheten – Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen*, Altenberge 1993.

<sup>34</sup> Bauschke, *Jesus im Koran*, s. 40.

<sup>35</sup> Bauschke, *Jesus im Koran*, s. 40.

Titul „posol“ (rasul) treba chápať zjavne univerzálne. Súra 35,24 hovorí o tom, že Boh v každom spoločenstve (t.j. kmeni alebo národe) poslal „varovateľa“, ktorý zakaždým vo vlastnej reči oznamuje ľudu Božiu vôľu. V rade týchto poslov stojí aj Mohamed. Poslovia prichádzajú so spisom zjavenia (súra 35,25). Boh natoľko zviazal svoju vlastnú slávu s poslami, že podľa Koránu proroci síce môžu byť zabíjaní ľuďmi (porov. súra 2,91; 3,21.112.181; 4,155), no nie poslovia. Alebo vyjadrené opatrnejšie: o žiadnom z deviatich v Koráne po mene spomenutých poslov sa nepodáva správa, že bol zabitý skrze ľudí, resp. násilne. Proti „Bohu a jeho poslovi“ (tento zvrät sa 85 krát vzťahuje na Mohameda, raz na Krista [súra 5,111] a štyrikrát v pluráli) nič nedokázu ľudská opozícia či ľudské intrigy<sup>36</sup>. V tejto spojitosti stojí občas v tradícii zastupovaná formula o „bezhriešnosti“ proroka (Mohameda), hoci Korán predpokladá previnenia („vinu“) poslov a Mohameda (súra 40,55; 48,2; 80,1-10). Bucharí a Muslim podávajú vo svojich zbierkach hadítov Mohamedovo slovo: „Ani jeden Adamov potomok sa nenarodí bez toho, aby sa ho v okamihu jeho narodenia dotkol démon. Koho sa démon dotkne, ten vykrikuje. Neexistovala iná výnimka než Mária a jej syn.“ Súra 19,19 nazýva dieťa Ježiša „čistým“<sup>37</sup>; matka Márie vyprosuje od Boha v súre 3,36 uchovanie dcéry a potomstva „pred satanom vyvrhnutým“.

Podľa tvrdenia Koránu je Ježiš poverený priniesť „Evanjelium“ židom (súra 5,46; porov. 3,48n<sup>38</sup>). Boh mu ho odovzdal vo forme „Knihy“ (súra 19,30). Vo výskume sa občas poukazuje na to, že tým *jedným* Evanjeliom v knižnej forme, na ktoré sa Mohamed odvolával, by snáď mohol byť Tacíanov Diatessaron. Podľa Koránu Ježiš má za úlohu „potvrdiť“ alebo obnoviť Tóru. Ježišovo posolstvo je teocentrické (súra 3,51): „Boh je mojím Pánom i vaším Pánom, tak Ho uctieajte. To je veru cesta rovná.“<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Prívetká systematika v rozlišovaní medzi „prorok“ a „posol“ je Koránu cudzia. Abrahám sa v Koráne (na rozdiel od islamskej tradície) uvádza len ako prorok (súra 19,41). Porov. Willem A. Bijlefeld, A prophet and more than a Prophet? Some observations on the Qur'anic use of the terms „prophet“ and „apostle“, in: MW 59 (1969), s. 1-28. Podľa názoru väčšiny islamských vykladáčov sú prorokmi len muži. Je to menšinový názor (napríklad Ibn Hazm z Cordoby, †1064), že aj ženy (konkrétne Mária, Ježišova matka) môžu byť prorokyňami (porov. Jane I. Smith – Yvonne Y. Haddas, The Virgin in Islamic Tradition and Commentary, in: MW 79 [1989] s. 161-187, 177-179. Poslami sú výlučne muži.

<sup>37</sup> Avšak v slovenskom preklade Koránu sa nachádza slovo „očistený“, ktoré nekorešponduje z uvedenou autorovou myšlienkou, preto sme ponechali výraz nemeckého originálu článku. [poznámka prekladateľa]

<sup>38</sup> V súre 5,47 sa kresťania nazývajú „Ľudia Evanjelia“.

<sup>39</sup> Porov. Ježišovu otázku s odpoveďou učeníkov (súra 3,52n): „Kto budú tí, ktorí mi pomôžu a podporia ma vo výzve [na ceste] k Bohu? Učenci [učeníci] povedali: ‚My pomôžeme vo výzve [na ceste] k Bohu, uverili sme v Boha a bud' svedkom toho, že sme muslimovia [že sme oddaní Bohu]. Pane náš, uverili sme v to, čo si zoslal dole a nasledovali sme posla. Zapíš nás teda medzi svedkov“.

Sám Ježiš poukazuje – podľa predstavy Koránu – na Mohameda<sup>40</sup>. Toto formuluje súra 61,6: „Ježiš, syn Márie povedal: ‚Synovia Izraela, ja som posol Boží poslaný k vám, potvrdzujúci to, čo mám v rukách z Tóry a zvestujúc radostnú zvesť o poslovi, ktorý príde po mne a ktorého meno bude Ahmad.‘“ Tento posol s „veľaváženým menom“ je narážkou na Mohameda (takto to chápe islamská tradícia), „pochválený“<sup>41</sup>.

Poukazy na Ježišovo kázanie, ako ho poznáme z evanjelií, sa nachádzajú snáď v nasledujúcich súrach:

Súra 2,261-265 má podobnosti s Mk 4,3-8 (podobenstvo o rozsievачovi) a Mt 7,24-27 (podobenstvo o dvoch staviteľoch);

Súra 104 a súra 18,32-44 majú podobnosť s podobenstvom o nerozumnom boháčovi (Lk 12,19-21);

Súra 57,12-15 siaha po prvkoch Mt 25,1-13 (podobenstvo o desiatich pannách)<sup>42</sup>.

Korán výslovne spomína Ježišove zázračné konania. Uvádza sa takzvaný zázrak v kolíske (súra 19,29-33; 3,46; 5,110), keď Ježiš ako novonarodené dieťa osloví matku a okolostojacich ľudí (na rukách Márie alebo v „kolíske“)<sup>43</sup>, zázrak s vtákom (súra 3,49; porov. 5,110), keď Ježiš oživí podobu vtáka z blata, resp. z hlíny<sup>44</sup>, a zázrak so stolom s jedlami (súra 5,112-115), keď Boh vyhlási úmysel, že z neba zošle dole učeníkom prestretý stôl<sup>45</sup>. Vykonanie posledne uvedeného zázraku však Korán neopisuje.

Sumár Ježišovho zázračného pôsobenia sa nachádza v súde 5,110: „Ježiš, syn Márie, spomeň si na Môj dar daný tebe aj tvojej matke, keď som ťa podporil duchom svätým, keď si hovoril s ľuďmi z detského lôžka [kolísky] a ako muž stredného veku. A keď som ťa naučil Knihu, múdrosť, Tóru a Evanjelium. A keď si stvoril z hlíny podobu vtáka s Mojm povolením a potom si do nej dýchol a stala sa

<sup>40</sup> V islame sa pasáž z Dt 18,15.18n (oznámenie proroka ako Mojžiš) vzťahuje na Mohameda. Sk 3,22; 7,37 sa vzťahujú na Ježiša.

<sup>41</sup> Islamská exegéza poukazuje zvyčajne na Jn 15,26 (prisľúbenie parakléta). Barnabášovo evanjelium, ktoré pochádza asi z konca maurského Španielska, obsahuje v kapitole 12 ohlásenie Mohameda skrze Ježiša.

<sup>42</sup> Johann-Dietrich Thyen, *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen* (KVGR 19), Köln 2000, nachádza podobnosti so slovami kázania na vrchu (Mt 5-7) (s. 216-221) a Ježišovými slovami o súde (s. 238) v rozličných súrach.

<sup>43</sup> Motív, že dieťa Ježiš hovorí na rukách svojej matky, nachádzame v Petrových skutkoch (kap. 15) a v Arabskom evanjeliu o Ježišovom detstve (kap. 1).

<sup>44</sup> V súde 2,260 sa nachádza Abrahámov zázrak s vtákmi: štyri zabitú vtáky vzlietnu na Abrahámovo volanie. Ježišov zázrak s vtákom sa nachádza v Tomášovom evanjeliu o Ježišovom detstve, kap. 2, ako aj v Arabskom evanjeliu o detstve, kap. 46; Arménskom evanjeliu o detstve, kap. 18; Pseudo-Matúšovom evanjeliu, kap. 27.

<sup>45</sup> Čo sa týka dejín tohto motívu, ide asi o podobnosti so Žalmom 78,18-29 (kde sa zas pripomína zázrak s prepelicami a mannou Ex 16), snáď aj s prosbou o chlieb v Otčenáši (Mt 6,1; Lk 11,3) (porov. súra 5,114) alebo s Jn 6,30-35 („chlieb z neba“) (porov. Mt 6,11). Vzťah s kresťanských lámaním chleba pri „Pánovom stole“ (1Kor 10,21) je skôr nepravdepodobný.

vtákom s povolením Mojím. A keď si liečil slepých a malomocných s Mojím povolením. A keď si s Mojím povolením kriesil mŕtvych. A ako som zabránil synom Izraela, aby ti ublížili, keď si k nim prišiel s jasnými dôkazmi...”

Okrem už uvedených zázrakov je reč o uzdraveniach chorých a vzkrieseniach mŕtvych. To trochu pripomína podobné sumáre v Novom zákone (napríklad Lk 6,17-19). Nápadné je štyrikrát uvedené „s Mojím povolením“. Podľa Koránu Ježiš pôsobí tieto zázraky nie z vlastnej moci, ale Boh ho us pôsobil k tomu, aby konal takého „dôkazy“ ale „znamená“ (ako sa to uvádza v Koráne).

Ježiš však patrí napriek týmto skutkom a Božím zázračným prejavom pri jeho narodení (narodenie z panny, posilnenie Márie skrze palmový strom) a jeho vyzdvihnutiu (záchrana pred nepriateľmi pri ukrižovaní) – ako každý človek (a ako *všetci* proroci a poslovia) – jednoznačne na stranu ľuď. Ježiš nie je Boží Syn, ale Boží služobník (súra 19,30-35): „[Ježiš] povedal: ‚Ja som Bohu poddaný, dal mi Knihu a prorokom ma učinil. A učinil ma požehnaným, kdekoľvek by som bol a odkázal mi konať modlitbu a dávať zakát [almužnovú daň], pokiaľ budem živým. A úctivým k svojej matke ma učinil a neučinil ma povyšujúcim sa a nešťastným. Mier so mnou v deň, keď som sa narodil a v deň, keď zomriem a v deň, keď budem vzkriesený k životu.‘ Taký bol Ježiš, syn Márie. Je to pravdivá správa, o ktorej pochybujú [t.j. neveriaci (medzi kresťanmi?)]. Boh by si nikdy neučinil akéhokoľvek syna. Jedinečný je, nemá sa Mu pripisovať to, čo nezodpovedá pravde.“

Ježiš sa tu predstavuje ako moslim, ktorý praktizuje dva z piatich „pilierov“ islamu, totiž dennú modlitbu a daň pre chudobných. (Ostatné tri, t.j. šahada, islamské vyznanie viery: „Svedčím, že niet boha okrem Boha a že Mohamed je jeho poslaný“, pôst v mesiaci ramadán a púť do Mekky, sú späť s Mohamedom, ktorý prichádza po Ježišovi.) Podobne formuluje toto presvedčenie súra 4, 172: „Mesiáš nikdy neopovrhne tým, aby bol Bohu poddaný, a ani priblížení anjeli.“<sup>46</sup>

Polemika proti kresťanskému tvrdeniu, že Ježiš je Boží Syn, je prítomná aj v iných súrach. Dva príklady:

Súra 43,57-60: „Keď bol uvedený Máriin syn ako príklad, hľa, tvoji ľudia hlučnými sa stali, Povedali: ‚Sú lepšie naše božstvá, alebo on?!‘ Uviedli ti ho [Ježiša] len preto, aby sa s tebou sporili. Oni sú len ľudia, ktorí sa sporia. On [Ježiš] je len poddaný, ktorému sme podarovali mnohé dary a ktorého sme učinili príkladom pre synov Izraela.“

Podobne súra 3,59-63: „Ježišov príklad u Boha je podobný príkladu Adama.

<sup>46</sup> Súry 4,171n a 19,33-36 sú zachytené ako nápis na známej mešite na jeruzalemskom chrámovom vrchu (Bauschke, Jesus im Koran, s. 67). Porov. Heribert Busse, Monotheismus und islamische Christologie ind der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem, in: ThQ 161 (1981), s. 168-178, 173-176.

Stvoril ho zo zeme a potom mu povedal: „Bud“ a on je. Je to pravda od Pána tvojho, tak nepatri k tým, ktorí pochybujú. Kto by sa s tebou o ňom sporil po tom, ako sa ti dostalo poznania, tak povedz: „Poďte, vyzveme našich synov i vašich synov a naše ženy i vaše ženy a naše duše i vaše duše a potom sa obrátíme s našimi výzvami na Boha a budeme prosiť, aby Božie prekliatie dopadlo na luhárov“. To je veru príbeh pravdivý. A niet boha okrem Boha. A Boh, On je veru ten mocný, ktorý múdrosťou oplýva. Ak by sa odvrátili, tak Boh dobre vie o tých, ktorí skazu šíria.“

V islamskej tradícii sa špeciálne súra 3,59-63 zvykne vzťahovať na údajný spor o kristológiu z roku 631 medzi Mohamedom a jednou kresťanskou skupinou z juhoarabského mesta Nadžran<sup>47</sup>. Či je toto historické zakorenenie správne, o tom sa vo výskume dodnes kontroverzne diskutuje. Súra 3 a 43 ale dokladujú, že rozdielnosť názorov medzi islamom a kresťanstvom – podľa názoru Koránu – spočíva principiálne v kristológii. V Koráne použité kvalifikácie Ježiša („zo zeme“ [súra 3,59!], „stvorený“, rovnakej podstaty s Adamom) a (najskôr proti polyteizmu, ale aj voči kresťanstvu<sup>48</sup>) opakovane formulované varovanie pred „pridružovaním“ niekoho k Bohu (porov. súry 7,190n; 9,31; 10,18; 16,1-3; 17,42n; 23,92; 27,63n; 28,68-70; 30,40; 39,67; 52,43; 59,23), resp. pred pripisovaním potomka Bohu (súry 2,116n; 10,68; 19,35.88.92; 21,26; 43,81), ktoré výslovne odmietajú kristologickú dogmu (súra 9,30: „A tí, ktorí podporovali a nasledovali Mesiáša, povedali: „Mesiáš je synom Božím.“), ktorú Korán predstavuje ako „preháňanie“ (súra 4,171), vedú Korán k dôsledku, že tvrdenie „Ježiš Kristus je Boží Syn“ je výrazom, resp. vyznaním neviery (súra 5,17.72).

Východiskovým bodom je iste monofyzitská kristológia, ktorá Krista plne oddeľuje od jeho ľudstva, resp. popiera samostatnú ľudskú prirodzenosť v Ježišovi Kristovi<sup>49</sup>. Kritika ale cieľi aj na veľkocirkevnú dogmu (porov. súra 112,3: „Ne-

<sup>47</sup> Tým istým smerom ide aj pokračovanie súry 3,64: „Ľudia Knihy, poďte k spravodlivému slovu medzi nami a vami, že nebudeme uctievať iné ako Boha a že nebudeme k Nemu nič pridružovať a že nik z nás [ľudí] si nebude z ostatných činiť pánov popri Bohu.“ Ak by sa odvrátili, povedzte: „Budte svedkami, že sme muslimovia [oddaní Bohu].“

<sup>48</sup> Na jednom pozoruhodnom mieste sa aj o židoch hovorí, že pridružovali k Bohu. Porov. súra 9,30: „Tí, ktorí pokánie činili [židia], povedali: ‚Ezra je synom Božím.‘ A tí, ktorí podporovali a nasledovali Mesiáša, povedali: ‚Mesiáš je synom Božím.‘ To sú ich slová prednesené ich vlastným ústami. Napodobňujú slová tých, ktorí odmietali veriť už predtým. Boh nech je proti nim. Kam sú zvedení?“

<sup>49</sup> Porov. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, zv. II/4, Freiburg 1990, s. 343-386, s. 358 (s dokladmi z Etiópskej cirkvi). Tiež: Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, zv. II/2, Freiburg 1989, s. 161-183 (ku kristológii Severa z Antiochie, †538). Niektorí monofyzitskí teológovia zastupujú takmer triteizmus (porov. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, zv. II/4, Freiburg 1990, s. 109-149, s. 137). Ešte aj dnes proklamuje etiópska cirkev (proti monoteizmu islamu) výslovne veľmi masívnu Trojicu, ktorá hovorí aj o istom druhu inkarnácie tretej božskej osoby: Friedrich Meyer, *Die Kirche Äthiopiens, Eine Bestandsaufnahme*, Berlin 1971, s. 253. V tomto kontexte treba chápať argument Koránu, že Ježiš (ako aj jeho matka Mária) konzumoval jedlá (súra 5,75).

splodil a nebol splodený“). Na muške je tu prirodzene aj predstava o Trojici (súra 5,73: „Odmietli veriť tí, ktorí povedali: ‚Boh je tretí z trojice.‘ Niet boha okrem Boha jedného jediného“; porov. aj súra 4,171). V pozadí „trojice“, Boh, Kristus a Mária, explicitne uvedenej v Koráne (súra 5,116), stojí asi aj nejaká forma kresťanskej ľudovej zbožnosti, ktorá bola rozšírená v Egypte alebo Sýrii (a snáď aj v častiach južnej Arábie) a Márii preukazovala božskú úctu. Uviesť tu treba sektu „kollyridianiek“, ktorú spomína Epifán zo Salaminy (†402)<sup>50</sup> alebo montanistickú odštiepenú skupinu s názvom „marianiti“ (podľa výkladu Písma, ktorý sa [vo výskume trochu sporne] odvoláva na arménskeho biskupa Maruthu z Maipherkatu (†419))<sup>51</sup>. V arabskom evanjeliu o detstve obyvateľa jedného egyptského mesta vyhlasujú po zázraku dieťaťa Ježiša počas pobytu Svätej rodiny<sup>52</sup>: „Neexistuje nijaká pochybnosť: Jozef (!) a Mária a tento chlapec sú bohovia, a nie ľudia“.

Korán teda výslovne protirečí *osobitnému* synovskému vzťahu Ježiša s Bohom, ako ho formuluje napríklad Mt 11,25-27. Ježiš je (ako všetci ľudia<sup>53</sup>) služobník (alebo sluha, otrok) Boha, abd Allah. To platí aj o Noachovi (súra 17,3), Dávidovi (súra 38,17), Šalamúnovi (súra 38,30), Jóbovi (súra 38,41), Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi (súra 38,45) – a, mimochodom, aj o Mohamedovi.

Z kresťanského pohľadu je však zaujímavá súra 43,81, v ktorej je položená otázka týkajúca sa pravdy: „Povedz [Mohamed]: ‚Keby mal Ten, v moci ktorého je milosť, dieťa, ja by som bol prvý, kto by ho uctieval‘“. Pozoruhodné je ďalej známe miesto z Koránu adresované kresťanom, ktoré sa takisto (popri „summa contra Christianos“ v súre 5,110-120) nachádza v súre 5 (súra 5,82-85):

„Zistíš, že z radov ľudí najväčšie nepriateľstvo k tým, ktorí uverili, chovajú židia a tí, ktorí k Bohu pridružili. A zistíš, že najláskavejší k tým, ktorí uverili sú tí, ktorí povedali: ‚My sme tí, ktorí nasledovali Mesiáša‘ [kresťania]. To preto, že z ich radov pochádzajú kňazi a mnísi, a preto, že sa nepovyšujú. A keď počujú [pri recitácii počas bohoslužby], čo bolo zoslané poslovi, vidíš, ako sa ich oči zaplavia slzami pre pravdu, ktorú v tom spoznali. Hovoria: ‚Pane náš, uverili sme, zapíš nás medzi svedkov. Ako by sme nemali veriť v Boha a v pravdu, ktorá nám prišla, keďže dúfame v to, že nám náš Pán dá vojsť medzi dobrých a zbožných ľudí.‘

<sup>50</sup> Táto skupina sa sama nazvala „philomarianiti“: Theodor Klauser, článok Gotessgebäerin, in: RAL 11 (1981), s. 1071-1103, 1079. Porov. Franz Joseph Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, zv. 1 Münster 1929, s. 107-142, s. 117n. Kriticky k téze, že táto sekta pre Mohameda niečo znamenala: Josef Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (SNZM 10), Schöneck/Beckenried 1951, s. 54.

<sup>51</sup> Klauser, článok Gottesgebäerin, s. 1080. O tejto skupine hovorí aj Eutychius z Alexandrie (†944): MPG 111, 1006, 440C.

<sup>52</sup> Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, zv. 1, s. 365.

<sup>53</sup> Porov. súra 25,63; 34,9; 39,17.

A tak ich Boh odmenil za to, čo povedali, záhradami, pod ktorými tečú rieky a v ktorých budú naveky. A to je odmena tých, ktorí dobro konajú [sú zbožní].<sup>54</sup> 82. Zistíš, že z radov Ľudí najväčšie nepriateľstvo k tým, ktorí uverili, chovajú židia a tí, ktorí k Bohu pridružili. A zistíš, že najláskavejší k tým, ktorí uverili sú tí, ktorí povedali: „My sme tí, ktorí nasledovali Mesiáša“. To preto, že z ich radov pochádzajú kňazi a mnísi a preto, že sa nepovyšujú. 83. A keď počujú, čo bolo zoslané poslovi, vidíš, ako sa ich oči zaplavia slzami pre pravdu, ktorú v tom spoznali. Hovoria: „Pane náš, uverili sme, zapíš nás medzi svedkov“, 84. „Ako by sme nemali veriť v Boha a v pravdu, ktorá nám prišla, keďže dúfame v to, že nám náš Pán dá vojsť medzi dobrých a zbožných Ľudí“. 85. A tak ich Boh odmenil za to, čo povedali, záhradami, pod ktorými tečú rieky a v ktorých budú naveky. A to je odmena tých, ktorí dobro konajú.

Tá istá súra (súra 5,48) rozvíja víziu sporu náboženstiev, ktorá takmer pripomína podobenstvo o prsteni osvietenstva: „Zoslali sme ti dole Knihu s pravdou, potvrdzujúcu to, čo jestvuje z Knihy a ako svedectvo o nej. Rozhodni teda medzi nimi podľa toho, čo Boh zoslal a nenasleduj a neuprednostňuj ich túžby pred tým, čo sa ti dostalo z pravdy. Každému z vás sme učinili zákony a cestu svoju. A keby bol Boh chcel, bol by vás učinil jedným spoločenstvom, ale neurobil tak, aby vás skúške podrobil v tom, čo vám dal. Predbiehajte sa preto v konaní dobrých vecí. K Bohu sa vrátite všetci a vtedy vám oznámi to, o čom ste sa sporili.“

**Wolfgang Klausnitzer**, profesor fundamentálnej teológie a teológie ekumenizmu na univerzite Bamberg v Nemecku.

**Preložený článok je vzatý z publikácie:** Wolfgang Klausnitzer, *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung*, Herder Freiburg.Basel.Wien 2007, s. 157-169.

**Preklad:** Dipl.-Theol.Univ. Ján Krupa

---

<sup>54</sup> Na druhej strane sa krátko predtým píše (súra 5,51): „Vy, ktorí ste uverili [veriaci], neberte si židov a kresťanov za dôverníkov. Jedni sú dôverníkmi druhých. A kto z vás by si ich vzal za dôverníkov, ten patrí k nim [a už viac nepatrí k spoločenstvu veriacich].“



## RECENZIE

**Amatijus AKIMJAK. *Pastorácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstvá*.  
Prešov: Michal Vaško – Vydavateľstvo, 2015, 220 s. ISBN 978-80-7165-965-5.**

Vedecká monografia „Pastorácia vo farnosti cez liturgiu a spoločenstvá“ prináša široké odborné informácie týkajúce sa pastorácie vo farnosti. Publikácia je určená všetkým, ktorí prijali „Božieho ducha“, dali sa mu k dispozícii a on svojou milosťou i cez ich pôsobenie má moc obnoviť tvárnosť našich farností a spoločenstiev. Oceňujeme komplexnosť tohto diela, keďže autor problematiku rozpracoval obširne a popísal všetky kľúčové determinanty, ktoré ovplyvňujú pastoráciu vo farnosti. Publikácia je rozdelená do štyroch základných kapitol. Posledná kapitola je však obsahovo užšia, čo následne v nás vyvolalo dojem miernej nevyváženosti. Prvá kapitola je uvádzaná pod názvom Pastorácia vo farnostiach. V tejto časti je rozoberaná ekleziálna koncepcia pastorácie, pričom autor poukazuje na štyri základné štruktúry pastoračnej činnosti, ale popisuje aj základné funkcie pastorácie. Už na začiatku úvodnej kapitoly sme očakávali všeobecnú charakteristiku pastorácie, autor ju však v texte uvádza neskôr, až po definícii ekleziálnej pastorácie. V časti, ktorá sa venuje teológii domácej Cirkvi je uvedené, že tento pojem sa objavuje až po Druhom vatikánskom koncile, autor pritom opomenul, že tento termín sa objavil už v staroveku, a to v dielach cirkevných otcov.<sup>1</sup> V rámci prvej kapitoly sa podarilo veľmi prehľadne popísať formy biblických stretnutí, ale aj formy biblického rozjímania – meditácie. Následne boli predstavené možnosti odovzdávania viery prostredníctvom masmédií, pričom je upriamená pozornosť na dokumenty: *Miranda prorsus*, *Inter mirifica*, *Communio et progressio* a *Aetatis Novae*. Súčasne si myslíme, že v tejto podkapitole mohli byť masmédiá, predovšetkým internet, vyzdvihnuté výraznejšie, a to ako nové formy šírenia evanjelizácie. Súčasťou prvej kapitoly je aj časť venovaná teológii liturgického zhromaždenia. V tejto podkapitole sa autor sústreďí na teologické základy liturgického zhromaždenia, ale i na podstatné prvky, ktoré liturgické zhromaždenie charakterizujú. Farnosť je predstavená ako centrum liturgického života, pričom je poukázané aj na to, že farnosť je pre veriacich prvým a základným prostredím celého ich náboženského života. Na túto časť nadväzuje podkapitola venovaná

<sup>1</sup> SCAGLIONI, C. *Ideale coniugale e familiare in San Giovanni Crisostomo*, in: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, red. R. Cantalamessa, Milano 1976, 273-422

liturgickému rituálu v kontexte rituálu svetského.

Druhá kapitola popisuje pastoráciu cez liturgiu, pričom podľa autora je liturgia svätým znakom a vykonáva ju Cirkev – Telo spolu s údmi – Ježiš Kristus s Božím ľudom, a tak aj Cirkev je svätým znakom. Liturgia je chápaná v dvoch rovinách, a to liturgia ako služba Boha pre ľudí a liturgia ako služba Cirkvi pre Boha. Autor sa v tejto kapitole venoval aj antropologickému a teologickému rozmeru liturgického znaku, pričom antropologicky chápe znak ako symbol pre spájanie a zlučovanie, na strane druhej rozmer liturgického znaku poníma autor teologicky ako signum – teda statický znak. Následne je dedukované, že všetko v liturgii je vo svojej podstate znakom, no na prvé miesto sú dávané sviatosti a sväteniny.

Tretia kapitola je venovaná pastorácii cez spoločenstvá a v poslednej kapitole sú opisované niektoré špecifiká súčasnej pastorácie, a to cez slávenie svätej omše za účasti detí, slávenie veľkonočnej vigílie a pokračuje sa až k ľudovej zbožnosti – pobožnosti. Polemizujeme však s autorom pri názve štvrtej kapitoly. Je uvádzaná pod názvom „Špecifická pastorácia“, čo napríklad u laika môže vyvolať dojem, že ide o špecifickú pastoráciu väzňov, pastoráciu v ozbrojených silách, prípadne v domovoch sociálnych služieb. V súlade s obsahom kapitoly by sa nám viac hodil názov „Špecifická pastorácie“.

Vo všeobecnosti oceňujeme odborný prístup, ale i komplexné ukotvenie témy. Okrem toho boli v publikácii vyzdvihnuté niektoré aktivizujúce prvky z koncilových dokumentov a bolo ponúknuté ich zavedenie do praxe. Autor čerpal z odbornej vedeckej literatúry zameranej na teológiu, z dokumentov všeobecnej Cirkvi, z dokumentov pápežov a rímskych kongregácií, z liturgických kníh, ale i z dokumentov slovenských biskupov a ordinárov. Publikáciu hodnotíme ako prínosnú pre širokú odbornú verejnosť a jej prínos vidíme aj v kontexte pomoci pri obnove slovenských farností, pričom monografia je obsahovo široko nasýtená relevantnými informáciami, ktoré sú podávané zrozumiteľným odborným štýlom.

*Katarína Kotradyová*

**Tomáš HABURAJ – Peter ZUBKO, *Financovanie cirkvi v medzivojnovom období. Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach 1918 – 1938.* Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2016, 200 s. + obrazová príloha 16 s., ISBN 978-80-7165-980-8**

Jedným z ostatných knižných titulov univerzitného profesora a vedeckého pracovníka SAV Petra Zubka a jeho kolegu cirkevného historika Tomáša Haburaja je *Financovanie cirkvi v medzivojnovom období* s podtitulom *Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach v rokoch 1918 – 1938*. Téma je na ponovembrovom Slovensku prítlačivá minimálne z dvoch dôvodov. Prvý sa týka spoločensky mimoriadne zaujímavého predmetu, ktorým je odluka cirkvi od štátu. Spoločnosť na Slovensku smeruje k odluke aj vzhľadom na stupňujúce sa kritiky a tlak na finančnú politiku. Otázka, aké miesto pre život a chod cirkví má ekonomická stránka a ako sa od jej kvantity a kvality odvíja existencia alebo neexistencia cirkevných spoločenstiev, spokojnosť alebo nespokojnosť, a to nielen klerikov, určite nie je zanedbateľná. Hoci odluka môže posilniť, ale i oslabiť pozície jednotlivých cirkví, vrátane štátu, nemala by narúšať kultúrne prostredie krajiny.

K druhému prínosu knihy patrí, že zaplňa málo prebádanú oblasť dejín katolíckej cirkvi na Slovensku v časoch fungovania prvej Česko-Slovenskej republiky (Č-SR). Konštatovania cirkevných historikov na Slovensku v rámci výskumov medzivojnového obdobia sú väčšinou zamerané na porovnávanie pomerov medzi českými krajinami a Slovenskom, vymenovanie biskupov v roku 1921, *modus vivendi*, vznik slovenskej cirkevnej provincie, politický katolicizmus či školskú otázku. Avšak až doteraz absentovali podrobné sondy do hospodárskych dejín cirkvi. Invenčnosť knihy možno preto vidieť v doposiaľ prvom spracovaní cirkevno-hospodárskych dejín istej partikulárnej komunity, ako aj v aktuálnosti vzhľadom na súčasné spoločenské diskusie o financovaní cirkví.

K hospodárskym dejinám dnes už existujú metodologické návody výskumu a tému možno reflektovať viacerými spôsobmi. Obaja historici si za výskumnú oblasť zvolili financovanie katolíckej cirkvi v jednom jedinom meste, ktorým sú Košice. Podľa francúzskeho sociológa H. Lefebvra analyzovať javy mestského prostredia je ako pozorovať obraz spoločnosti načrtnutý do zeme. Táto definícia je dôležitá, pretože skúmať a opisovať materiálne kontúry a ich zmeny v meste implicitne evokuje, opisuje a predpokladá spoločenské zriadenie, ktoré ho ovplyvňuje a vytvára. Dobrú príležitosť im ponúkla samotná pestrá cirkevno-inštitucionálna skladba Košíc. Tá sa netýka len endogénnych vzťahov (demografické dynamiky, rozvoj hospodárskych a spoločenských štruktúr, národnostná skladba), ale aj exogénnych vzťahov (ekonomické a sociálne zmeny, technologický a produkčný progres, zmeny prostredia). Tieto skutočnosti sú

pevne v hľadáčiku oboch autorov a predstavujú pre nich výzvu i východiskový bod. Z tohto dôvodu zachytávajú historické udalosti (ide o celú škálu politických, spoločenských, právnych, hospodárskych a kultúrnych zmien), v ktorých spoločnosť predstavuje samu seba, svoju minulosť, inovácie systému a postupy, ktoré navrhuje vo vzťahu ku katolíckej cirkvi.

V čase prvej Č-SR sa v Košiciach nachádzalo sídlo biskupa, kapituly, seminár, charita, spolky, katolícke školy. V knihe sa však neobjavujú rehoľné spoločenstvá, ktorých na území Košíc bolo tiež niekoľko, za čím podľa konštatovania autorov treba vidieť nedostatok relevantného, prípadne neúplného materiálu potrebného k rekonštrukcii hospodárskeho zabezpečenia rehoľí.

Zaujímavý je prístup. Téma ohraničená časom (prvá Č-SR) a miestom (Košice) vytvorila rámec ekonomického, sociálneho a kultúrneho života skúmanej oblasti, synchronne reagujúcej s dobre známymi udalosťami politického zriadenia medzi svetovými vojnami. Aj keď politicko-inštitucionálne prostredie odkrýva napätia medzi historickými osobnosťami, dôvody takýchto konfliktov spočívali v podmienkach materiálneho zabezpečenia konkrétneho územia. Deliacou čiarou bolo vlastníctvo a spôsob jeho nadobúdania. Tu treba povedať, že podľa zistenia autorov Košická diecéza v medzivojnovom období bola najchudobnejšou na Slovensku, pričom ostatné diecézy boli v porovnaní s ňou 15 až 26-násobne bohatšie (s. 15), takže štát aj napriek proklamovanej sekularizácii a túžbe po odluke, uvalil na jej majetky nútenú správu, aby neskrachovala a mohla plniť vlastné i celospoločenské ciele.

Knihá má sedem kapitol. V prvej kapitole je zachytená právna situácia. Ide o jednu z kľúčových častí, ktorá môže pomôcť aj ostatným bádateľom, ktorí sa rozhodnú na prácu nadviazať. Na ňu sa odvoláva i problematika v nasledujúcich kapitolách, ktoré podľa zámeru autorov majú logiku radenia „od najdôležitejších k menej dôležitým“ podľa umiestnenia subjektov v rebríčku cirkevnej hierarchie. Druhá kapitola sa venuje tzv. kmeňovému vlastníctvu biskupstva, vojnovým pôžičkám, stavu, rozdeleniu a vývoju hospodárenia. Tretia kapitola reflektuje dvoch hlavných protagonistov spravujúcich diecézu v záujmovom období (A. Fischer-Colbrie a J. Čársky) a ich spolupracovníkov. Tým, že popisuje osobné príjmy biskupov, robí sondu do každodennosti vysokej hierarchie, ukazuje princípy správy spoločného cirkevného i osobného majetku a kvalitu vedenia diecézy v medzivojnovom období. Nasledujúce tri kapitoly sa venujú Košickej kapitule a jej členom, ktorí predstavovali poradný zbor biskupa, semináru a jeho predstaveným, košickej fare a jej klerickému osadenstvu. Posledná kapitola popisným spôsobom mapuje zabezpečenie charity a katolíckych dobročinných spolkov koordinovaných v rámci miestnej farnosti v prospech núdzných a chudobných veriacich v meste.

Na záver treba poukázať ešte na jeden prínos tejto knihy, ktorým je snaha prebudíť záujem moderných bádateľov o hospodárske dejiny cirkvi, pre ktorých môže byť táto publikácia návodom s inšpiratívnou formálnou stránkou a bezchybnou metodológiou.

*Peter Olexák*

BANSKÁ BYSTRICA	102,9
BARDEJOV	99,1
BRATISLAVA	93,8
BREZNO	103,4
ČADCA	105,8
KOŠICE	94,4
LEVOČA	99,8
LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ	89,7
LUČENEC	106,3
MARTIN	89,4
MICHALOVCE	103,3
NÁMESTOVO	105,8
NITRA	95,7
PREŠOV	92,9
PRIEVIDZA	98,1
ROŽŇAVA	106,3
SITNO	93,3
SENICA	96,1
SKALICA	105,2
SKALITÉ	90,6
SNINA	93,2
STARÁ ĽUBOVŇA	99,8
ŠTÚROVO	93,5
TATRY	102,9
TOPOĽČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8

**RÁDLO LUMEN**

**SVETLO TVOJICH DNÍ**