

EDITORIÁL	3
ŠTÚDIE	
Matthias Joseph Scheeben – „teológ nadprirodzena“ <i>Lucia PEČOVSKÁ</i>	5
Rarl Rahner a koncept anonymného kresťana <i>Mathias GOČIK</i>	16
Dejinný kontext a teologické otázky dogmatickej konštitúcie Prvého vatikánskeho koncilu <i>Dei filius</i> <i>Gabriela GENČÚROVÁ</i>	31
Enviromentálna teológia <i>Dalibor ONDREJ</i>	55
PREKLAD	
Kristológia a nasledovanie <i>Elmar SALMANN / Ján KRUPA, Vladimír JUHÁS</i>	70
RECENZIE	
MÜLLER, Gerhard Kardinal: <i>Der Papst. Sendung und Auftrag</i> . Herder : Freiburg-Basel-Wien 2017, 608 s. <i>Viliam Štefan DÓCI OP</i>	79

CONTENTS

EDITORIAL3

STUDIES

Matthias Joseph Scheeben – „a theologian of the supernatural”

Lucia PEČOVSKÁ5

Kark Rahner and the Anonymous Christian Concept

Mathias GOČIK..... 16

**The Historical Context and Theological Issues of the Dogmatic
Constitution *Dei filius* of the First Vatican Council**

Gabriela GENČÚROVÁ31

Environmental Theology

Dalibor ONDREJ55

TRANSLATION

Kristology and Fellowship

Elmar SALMANN / Ján KRUPA, Vladimír JUHÁS..... 70

REVIEWS

MÜLLER, Gerhard Kardinal: *Der Papst. Sendung und Auftrag*. Herder :
Freiburg-Basel-Wien 2017, 608 s.

Viliam Štefan DÓCI OP79

Milí čitatelia, ani toto číslo nechce zaostávať za obsahovou rozmanitosťou tých predošlých. Pokúša sa ponúknuť témy teológie, presahujúce do aktuálnych polí ekológie, antropológie, ale i klasických „rahnerovských“ tém.

Prvá štúdia Lucie Pečovskej obsahovo nadväzuje na predchádzajúce číslo, v ktorom sa Richard Kucharčík pokúsil nasmerovať človeka k celistvému vnímaniu seba samého a pozitívnemu nastaveniu voči vlastnej telesnosti. Autorka však skúma hlbšie korene potreby rehabilitovať materiálne, telesné zoči-voči duchovnému. Pomáha si pritom logikou nemeckého teológa Matthiasa Josepha Scheebena, ktorý hľadá ten správny vzťah prirodzeného a nadprirodzeného v myšlienkovom priestore Tomáša Akvinského. Lebo tak, ako sa Boh znižuje k človeku, je stvorenie pozdvižené smerom k nemu. Nadprirodzené chce prirodzené dopĺňať, nie potláčať ho a konkurovať mu.

Mladý teológ Mathias Gočik sa pustil do ťažkej a konfrontačnej Rahnerovej témy anonymného kresťana. Môže človek odpovedať Bohu vlastným svedomím? Môže byť človek z pohľadu kresťanov „anonymný“, a pritom úplne Boží? Môže byť niekto Boží, aj keď sa explicitne nepriznáva ku kresťanstvu, ale žije rozumne podľa Slova? Mohlo kresťanstvo implicitne jestvovať už pred svojou dejinnou formou? V rámci týchto, ale aj mnoho ďalších provokatívnych otázok nám autor ponúka zaujímavú konfrontáciu dvoch velikánov minulého storočia – Rahnera a von Balthasara. Do fiktívnej debaty sú pozvaní aj francúzsky jezuita Jacques Dupuis či teologička, pôsobiaca vo Veľkej Británii, Karen Kilby.

Rovnako odvážny krok do neznáma urobila vo svojej štúdii Gabriela Genčúrová. Jej text významne podčiarkuje fenomén dejinnosti v teológii. Na príklade vývoja konštitúcie *Dei Filius* Prvého vatikánskeho koncilu ukazuje potrebu brať vážne historický a teologický rámec akejkol'vek udalosti v cirkvi. To, čo autorka nazýva „atmosférou“, nie je len banálnym pomenovaním nálad, ale presným zachytením historickej a myšlienkovej kontextuálnosti koncilu. Iba tak dokáže teológ odstrániť sterilnosť a zaručiť živosť jeho textov. V druhej časti nám autorka ponúka základné témy spomínanej konštitúcie: otázku existencie Boha a vzťahu viery a rozumu.

Aktuálnu tému ponúka Dalibor Ondrej. Je to problém, ktorý trápi a zamestnáva dnešného človeka zrejme najviac – ekológia. Zdanlivo prehľadnuteľné a odsúvané nabok. „Niečo“, na čo človek nechce mať čas ani peniaze. Enviromentálna teológia sa však pokúša upozorniť na naše korene a pôvod, na zodpovednosť za

prírodu, v ktorej žijeme. Ak sa jej teraz my nemúdro a zámerne postavíme chrbtom, ona sa nám neskôr nutne bude musieť postaviť tiež. Autor nám biblickou argumentáciou chce ukázať, že kresťanstvo a ekológia sú „veľkým synonymom“. Číslo uzatvára nekonvenčná teologická reflexia, ktorú nám ponúka nemecký benediktín Elmar Salmann, dlhoročný profesor na Gregoriánskej univerzite v Ríme. Autor predstavuje rôzne typy teologického myslenia. Je zaujímavé sledovať rozličnosti v prístupe k Nepochopiteľnému. Aj keď je mnoho ciest, predsa všetky smerujú k tomu istému cieľu. Text je pochúťkou pre „gurmánov v teológii“. Jeho „alchymistická kuchyňa“ nenechá bez chuti žiadneho čitateľa.

Táto posledná veta nech je zároveň pozvaním a motiváciou pre čitateľa pristúpiť a ponúknuť sa z nášho „koláča“. Verím, že aj toto číslo dokáže obohatiť, prekva-piť, prinútiť zastaviť sa a potom ísť dopredu.

Vladimír Juhás

Lucia PEČOVSKÁ

Matthias Joseph Scheeben – „teológ nadprirodzena“

Abstract

The aim of this article, dedicated to a German theologian Matthias Joseph Scheeben, is to introduce this nineteenth century man and his theological thought. Scheeben is considered by some to be a fitting example of authors who were able to reconcile the wealth of the Christian Tradition with various challenges of modernity. He does so by pointing to the *supernatural* origin of Christianity, its *mysterious* nature, while uniting, not opposing, the *grace*-faith with the *nature*-reason via the image of *connubium*

Keywords: *connubium*, faith, mystery, mysteries of Christianity, Scheeben, reason

Životopisné údaje¹

Matthias Joseph Scheeben sa narodil 1. marca 1835 v rodine jednoduchých robotníkov, v mestečku Meckenheim pri Bonne. Po ukončení základných štúdií v Müsterfelde a vyšších štúdií v Kolíne vstupuje do seminára a v roku 1852 prichádza do Ríma. Tam, na Pápežskej Gregoriánskej univerzite, začína svoje filozofické a teologické štúdiá. Stretáva sa tu s váženými profesormi, čo do akademickej pripravenosti, no i vernosti učeniu Cirkvi, ktorým sa podarilo skĺbiť historicko-pozitívnu metódu so špekulatívnou. Sú medzi nimi Perrone, Passaglia, Franzelin, Schrader a ďalší, ktorým, okrem iného, vďačíme za „znovuobjavenie“ tomizmu, prehĺbenie učenia cirkevných Otcov i historicko-biblickej teológie v druhej polovici osemnásteho storočia. Scheeben sa oduševnene vrhá do štúdia a prehlbovania poznania diel cirkevných Otcov aj scholastických teológov. Je taktiež zbehlý v poznaní tvorby teológov post-tridentskej éry, ale i tvorby teológov, ktorí, tak ako on, pochádzajú z Nemecka. V roku 1858 je vysvätený na kňaza a vracia sa do vlasti, kde, po niekoľkých rokoch v pastorácii, začína vyučovať dogmatickú teológiu v seminári v Kolíne, avšak bez toho, aby sa akýmkoľvek spôsobom zúčastnil na dišputách tej doby. Práve do tejto doby sa datujú jeho prvé diela a začína tvoriť aj ako teológ, publikujúc sprvu svoje články a neskôr i svoje rozsiahlejšie a najvýznamnejšie diela. Umiera 2. júla 1888 v Kolíne, vo veku len 53 rokov.

¹ Porov. *Lessico dei teologi*, Queriniana, Brescia 1991, ss. 267 - 268; porov. tiež: PANCHERI, F.S., *Introduzione v: Scheeben. Il mistero di Cristo*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1984, ss. 15-19.

Z jeho tvorby spomeňme dielo „Nátúra/nátura/prirodzenosť a milosť“ - *Natur und Gnade* (1861), „Kto je človek?“ - *Quid est homo* (1862), „Krásy milosti“ - *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1863), „Tajomstvá kresťanstva“ - *Mysterien des Christenthums* (1865) či „Manuál dogmatickej teológie“ - *Handbuch der katholischen Dogmatik* (1873 – 1877), ktorý nikdy nedokončil.

Historicko-kultúrny kontext diela M. J. Scheebena²

Predtým, ako predstavíme a popíšeme teologické myslenie nášho Autora, bude dobré priblížiť si trochu historický a kultúrny kontext doby, v ktorej Scheeben žil a tvoril a ktoré nepochybne ovplyvnili spôsob, akým sa stvárnňoval jeho pohľad na teologické otázky a v rámci ktorých sa vykryštalizovala jeho, ak ju tak môžeme nazvať, doktrína.

Nemecko XIX. storočia

Nachádzame sa teda v Nemecku XIX. storočia. Toto obdobie je bohaté na mnohé dôležité udalosti, ktoré mali vplyv tak na civilný život spoločnosti, ako aj na jej kultúrny a náboženský život. Táto doba nastolila v Nemecku zmeny na poli politiky i spoločnosti, pokrok v oblasti výroby i vedy napreduje vskutku až zarážajúco rýchlo. Nemôžeme pochybovať o tom, že i na poli filozofie, a následne i teológie, sme svedkami veľkého „znovuzrodenia“ a „prebudenia“ vo všeobecnom slova-zmysle. Toto sa v určitom smere deje vďaka rokom osvietenectva a racionalizmu, ktoré dobe, keď Scheeben žil a tvoril, tesne predchádzali. Je pochopiteľné, že v podobnej atmosfére zmien sú prítomné nielen pozitívne reakcie. Ťažkosti a neistota, ktorých sme v takomto kontexte svedkami, nie zriedkakedy končili v pravých a skutočných odklonoch, napríklad aj zo strany katolíckych teológov od takzvanej zdravej doktríny. Zároveň ale treba povedať to, že možno práve i vďaka týmto „pomýleniam“ niektorých katolíckych autorov sme v tom istom období následne svedkami takých protireakcií a objasnení v rámci pravej náuky, ktoré verne nasledujú dedičstvo spoločnej katolíckej tradície, hoci už v nových podmienkach, daných dejinným momentom XIX. storočia.

Vzťah medzi osvietenskou filozofiou a teológiou

Užším kontextom bolo práve osvietenstvo, kde v záujme vedeckosti a možnosti garantovať ju, všetko muselo byť podriadené rozumu. Čiže, každá vec a všetky fenomény, ktoré sa nenachádzali, nepatrili do oblasti rozumu, boli posudzované ako nehodnotné, dokonca škodlivé pre dôstojnosť človeka, a preto odmietané. Teológia, ktorá sleduje tento typ uvažovania, sa dostala do rozporu s tradíciou

² Porov. PANCHERI, F.S., *Scheeben. Il mistero di Cristo*, ss. 5-15.

Cirkvi, pretože jej cieľom bolo zúžiť, ak nie úplne odstrániť, suché scholastické zmýšľanie. Môžeme si predstaviť, že základným a najvyhrotenejším konfliktom sa stal vzťah medzi rozumom a vierou, a, následne na to, vzťah medzi prirodzenom a nadprirodzenom. Problémom však je, že práve tento vzťah predstavuje gro a akoby „srdce“ celého kresťanstva...

Niektorí katolícki teológovia boli citeľne zasiahnutí práve týmito filozofickými prúdmi danej epochy a chceli, aby sa úplne obnovila aj teológia, presne tak, ako sa to stalo s filozofiou. Kráčajúc v Hegelových šľapajách, podčiarkovali rozdiel medzi stredovekým človekom a človekom moderným, opisujúc ich vzťah ako vzťah maloletého dieťaťa k dospelému človeku. Maloletý by bol teda taký človek, ktorý je, v oblasti morálky, resp. morálnosti, ovládaný objektivnosťou a extrinsecizmom. Naproti tomu človek dospelý je autonómny, je subjektom, rozumným subjektom, a teda svojím rozumom a kritikou toho, čo ho obklopuje, je pánom samého seba, vrátane morálky. Najdôležitejším sa teda stáva autonómny subjekt, ktorý (sa) sám rozhodne o tom, čo je správne a čo nesprávne. Takýmto spôsobom sa otvára cesta tomu, čo by sme mohli nazvať „absolútnym“ subjektivismom.

Ako príklad možno uviesť nasledovné: Istotu pokiaľ ide o schopnosti rozoznať správne od nesprávneho dosahuje človek rozumom. Toto hovorí napr. Giorgio Hermes, profesor katolíckej teológie na Univerzite v Bonne. Buď rozumom „čistým“, ktorý potvrdzuje pravdu len vtedy, keď je k tomu akoby „donútený“ logickou evidenciou, dôkazmi, a teda vtedy, keď nemôže tvrdiť opak toho, čo je (logicky) zjavné; alebo ju možno dosiahnuť rozumom praktickým, ktorý je operatívny v oblasti kontingentného sveta, a teda sveta historického (čas a priestor) a sveta morálnosti. Tento rozum akceptuje ako pravdivé všetko to, čo si život, city, konanie, vyžadujú, a následne hodnotí nie na základe logickej nutnosti, ale nasledujúc kategorický imperatív svedomia. Morálnosť následne vychádza práve z tohto. A základom morálneho konania človeka v takomto kontexte je osoba. Preto morálne konanie nemá absolútny charakter.

Viera patrí k alebo pochádza z praktického rozumu. Kvôli tomu ale, že človek je slabý, nie je schopný správať sa podľa toho, čo mu praktický rozum ukazuje vo forme kategorického morálneho imperatívu. Toto je miesto alebo moment, kde vstupuje do hry božia milosť s úlohou jednoducho doplniť a podporiť prirodzenosť. Milosť vskutku nie je novým životom, ktorý pozdvihuje. Nadprirodzeno nie je racionálne. A teda, ako ne-reálne ho nemožno dovoliť.

Možno sa ťažko verí tomu, že takéto a podobné myšlienky sú myšlienkami jedného profesora katolíckej teológie, vyučujúceho na katolíckej univerzite. Na počudovanie, nie málo autorov bolo nasmerovaných podobne. Sú takí, ktorí tvrdia, že rozum človeka má schopnosť pochopiť a vysvetliť, a to prirodzene, všetky

tajomstvá kresťanstva.³ Ak by to tak bolo, okrem poriadku rozumu by neexistovalo nič ďalšie. Neostalo by teda žiadne miesto pre nadprirodzeno, nakoľko – nadprirodzeno by nebolo treba (napr. Antonio Günter z Viedne)⁴... Sú takí, ktorí tvrdia, že ľudský rozum sa historicky vyvíja, teda že je schopný spoznať každú pravdu, a predovšetkým pravdu o Bohu. Absolútno je poznateľné cez imanentno. Rozum v priebehu dejín dozrieva, vyzdvihuje sa a realizuje sa tak, aby, keď bude konečne „historicky vychovaný“⁵, mohol dospieť k svojej plnosti a aby mohol s-poznať všetko. Ani tu niet miesta pre zjavenie. Úplne stačí rozum.

Nemecký romanticizmus a myšlienkový prúd Tübingenskej školy

Racionalizmus, ktorý je charakteristický pre osvietenstvo, následne vyvažoval, alebo sa snažil vyvážiť, *nemecký romantizmus*. Jeho hlavnými hodnotami boli záujem o sentimenty, o život, o dejiny. Povstal oduševnený záujem o život a kultúru stredoveku. Toto viedlo k pozornosti aj vo vzťahu ku katolicizmu, ktorý bol dušou stredoveku. Vo vzťahu ku kresťanstvu sa vytvorila odlišná a priateľskejšia klíma. Už sa naň nehľadí ako na niečo, čo je nemeckému svetu cudzie. Akokoľvek, aj zmeny, ku ktorým priviedol práve tento nemecký romanticizmus, boli mnohokrát ambivalentné a v podstate cudzie myšlienke kresťanstva. Spoliehajú sa na srdce a na cit nebolo vôbec ťažké sklznúť do područia vášni či podporovať príliš silný nacionalizmus.

Napriek všetkému môžeme s pokojným svedomím spomenúť *teologickú fakultu Univerzity v Tübingene* ako tú, ktorá predstavuje tú pravú tvár nemeckého romanticizmu, a hlavne teda jeho historického krídla. Existencia Cirkvi a ekleziológie, ktorá je jej vyjadrením, je touto školou chápaná ako spoločenstvo zaštepené a žijúce v ľudských dejinách cestou svojej viditeľno-neviditeľnej podstaty. Takýto konkrétny a reálny pohľad na Cirkev napomáhal, okrem iného, aj tomu, ako bola videná a chápaná ľudská osoba a následne jej vlastná a konkrétna realita, žitá a žijúca, ktorá nezodpovedá abstrakciám racionalizmu. Aj kvôli tomuto je návrat k starovekej tradícii Otcov a tiež scholastiky pochopiteľný a jasný. A tak aj vo vzťahu k naliehavému problému obdobia XIX. storočia v Nemecku (vzťah medzi vierou a rozumom), ktorý sa odrážal i v spôsobe nahliadania na vzťah medzi dejinami a nemenným nadprirodzenom, Tübingenská škola zastávala názor, podľa ktorého charakter kresťanstva je, áno, nadprirodzený, ale kresťanstvo je zároveň i živé, žije uprostred ľudských dejín a skrze ne.

³ Porov. PANCHERI, F.S., *Scheeben. Il mistero di Cristo*, s. 10.

⁴ Porov. tamže.

⁵ Tamže.

Tak ako sa Tübingenská univerzita stala centrom obnovy záujmu o patristickú a scholastickú teologickú tradíciu, tak sa stala *univerzita v Mníchove* centrom historicko-vedeckého skúmania teologických a náboženských problematik.⁶ Pomerne zaujímavým je život jej najznámejšieho predstaviteľa, J. Döllingera, nazývaného tiež „celý mozog, žiadne srdce“, ktorý bol kňazom a profesorom na spomínanej Mníchovskej univerzite. Tento muž sa spočiatku veľmi opatrne, ale po vyhláseniach Prvého vatikánskeho koncilu o neomylnosti rímskeho biskupa, oveľa razantnejšie, až „zúriivo“ postavil v mene teologickej vedy, a nie ako jediný nemecký intelektuál, proti doktríne, ktorá prichádzala z Ríma. V roku 1871, po tom, čo sa odmietol podriaďiť vyhláseniam Koncilu, bol exkomunikovaný. Svoje postoje viac nezmenil a zomrel „*ex communio*“ v roku 1890.

Teológia M. J. Scheebena: Prím Nadprirodzena a kategória „snubnosti“

Po tom, čo sme sa pokúsili, aspoň v skratke, popísať vcelku zložitú situáciu v Nemecku XIX. storočia, dúfame, že bude o čosi ľahšie pochopiť tak idey, ako aj základné piliere Scheebenovej teológie a teologického myslenia. Videli sme, že osvietenstvo silne a ničivo vplývalo i na samotnú teológiu, keď domienkou o všehomúcnnej schopnosti ľudského rozumu a v mene prispôsobenia sa teológii pokroku na poli filozofického zmyšľania, inak povedané, prispôsobenia sa teológii pokroku a vplyvom racionalizmu, v podstate odviedlo teológiu a odviedlo človeka od učenia Cirkvi. A videli sme zrod nemeckého romantizmu, jeho návrat k hodnote nie len rozumu a racionality, ale aj k hodnote túžob človeka, k hodnote života ako takého, či života v jeho dejinnom a reálnom aspekte, ako aj jeho návrat k dedičstvu a kultúre stredoveku, spolu s ich silným zakorenением v učení Otcov Cirkvi.

Scheebenova teológia a jej všeobecný kontext. Otázka prameňov

Matthias Joseph Scheeben je jednou z najkomplexnejších postáv znovuzrodenia „katolíckeho kresťanstva“ v Nemecku – čo potvrdzuje skutočnosť, že bol uznaný za „najväčšieho teológa XIX. storočia“.⁷ Tým, že sa, ako teológ formoval mimo svoju vlasť, *nevstúpil, a nevstupoval do polemík* a do zapálených dišput, ktoré sa v tom čase tiahli jeho domovinou. Nie je predstaviteľom žiadneho ideového

⁶ Porov. PANCHERI, F.S., *Scheeben. Il mistero di Cristo*, s. 13.

⁷ Za najväčšieho teológa XIX. storočia môžeme pokladať M. J. Scheebena. Bol to muž geniálnej špekulácie, vynikajúci znalec Patristiky, hlavne Gréckych otcov, ďalej stredovekej i post-trident-skej teológie, ktorý dokázal vyjadriť, v harmonicky usporiadanej syntéze metafyziky, teologickej špekulácie a hlbokkej mystiky, organickú jednotu Dogiem, vzťah medzi nimi navzájom i jednotu vzťahu, ktorý existuje medzi nimi a rozumom. Toto všetko v jednom živom, samostatnom a nezávislom, „organizme“, celku. Porov. PANCHERI, F.S., *Il pensiero teologico di M.J. Scheeben e S. Tommaso*, *Il Messaggero di San Antonio*, Padova 1956, s. XXXV, pozn. 65.

krídla, čo však neznamená, že keď sa viera a život Cirkvi ocitli v nebezpečenstve práve kvôli vplyvu nových názorov a nových „náuk“, nebol by sa ozval, či že by nebol mal odvahu vieru aj život Cirkvi brániť. Jeho schopnosť ostať vždy objektívnym, vo vzťahu k tým či oným prúdom je možno práve výsledkom toho, že v čase ich vzniku bol od nich ďaleko. Ostal *objektívny* a mierny v uchovávaní toho, čo bolo nutné uchovať a v obnovení toho, čo obnovené byť mohlo a malo byť. To, čo ho vždy, ak nie najviac, charakterizovalo, bola práve jeho pripútanosť k tradícii a k duchu Cirkvi.

Určite by však bolo nesprávne tvrdiť, že z týchto dôvodov bol Scheeben uzavretý jeho kultúre a onomu dejinnému spôsobu myslenia, vrátane toho, ako sa tieto navonok v jeho krajine prejavovali. Práve naopak. Všeobecný kontext danej doby poznal dobre, tak, ako dobre poznal i diela svojich súčasníkov, či spoločenské či náboženské potreby Nemcov. Vedel „zhodnotiť každé obdobie teologického vývoja... Práve v tomto spočíva jeden z dôvodov jeho veľkosti a jeho rovnováhy.“⁸ Nikto v pred-poslednom storočí vskutku neoživil a nepremyslel tradičné doktríny tak ako on; nikto ich neprevzal hlbšie a organickjšie... Jeho knihy nie sú výkladmi, ale „konštrukciami“. Badať v nich rozličné hlasy, smery, známe už z dejín teológie, ale usporiadané, rielaborované, prerobené tak, že ako celok znejú 'novo', po 'scheebenovsky'.“⁹ Veľmi jasný a pozitívny názor na Scheebena! Kým alebo čím sa teda nechal inšpirovať? Z ktorej „*alma mater*“ čerpal, čo formovalo jeho myslenie? Sledoval nejakú presne vymedzenú myšlienkovú líniu alebo možno bolo tých línií a škôl viac? V citácii, ktorú sme uviedli vyššie, boli spomínaní tak Otcovia Cirkvi, ako aj scholastické myslenie a jeho vplyv, ako aj vplyv teológie z obdobia po Tridente. Pozrime sa teda teraz trochu zblížia na *pramene*, ktoré „napájali“ jeho teologické zmýšľanie. Takže...

Môžeme povedať, že by Scheeben v pravom slova zmysle „vykladal“ Tomáša Akvinského? Alebo postačí, ak mu pripíšeme to, že patrí medzi tzv. „neotomistov“ či „neoscholastikov“? V behu dejín totiž môžeme stretnúť skutočných tomistov, ktorí s úctou a dôstojnosťou, a i veľmi zaujímavo, reprezentovali Tomášovskú doktrínu. Taktiež ale v dejinách existujú takí autori a myslitelia, ktorým sa Akvinského tézy „podarilo“ „len“ nudne a donekonečna z-opakovať. Teda? Scheebena nemožno zaradiť ani medzi tých prvých, ani medzi tých druhých, a to i napriek tomu, že Sv. Tomáš zastáva uprostred scheebenovského myslenia bez pochýb *dominantné* miesto. Sám Scheeben, v predslove k svojej Dogmatike spomína, že pri výbere prameňov sa uchýľuje predovšetkým k Sv. Tomášovi, hoci súčasne pripomína, že v tomto diele cítiť aj vplyv *všetkého* toho, čo považoval za

⁸ Tamže, p. XXXV.

⁹ Tamže.

dôležité a významné, a teda napr. aj vplyv františkánskej školy, ktorú predstavuje Alexander z Halles, či Sv. Bonaventúra.¹⁰ Všetko toto, či už Tomáš, alebo iné, sa stalo súčasťou a bolo obohatené o spôsob myslenia vlastný Scheebenovi.

Ďalší veľký vplyv na Scheebena mali i, ako sme už spomínali, Otcovia Cirkvi, hlavne tí grécki. Ich vplyv a „inšpiráciu možno cítiť hlavne v momentoch scheebenovej najvyššej teologickej špekulácie; *nie zriedka je podstatou jeho doktríny práve učenie východných Otcov, zatiaľ čo Scholastika a západná teológia mu ponúkli predovšetkým metódu*“.¹¹ Metódu čisto teologickej špekulácie kombinuje nadôvažok často s metódou *pozitívnych vied*, ako napr. s metódou exegézy alebo s historickou metódou. Schopnosť syntézy, ktorú mal Scheeben, je teda tým, čo ukazuje, ako *špekulatívnu metódu* možno zjednotiť s, resp. rozšíriť o *pozitívnu historickú metódu*. A práve toto je *metodológiou vlastnou, charakteristickou práve jemu* – a síce, že sa snaží o predstavenie kresťanstva a jeho tajomstiev nielen z uhla pohľadu teologickej abstrakcie a špekulácie, ale taktiež v ich živosti, životaschopnosti, víťalnosti, konkrétnosti a jednote. Scheeben bol schopný zachytiť a vyjadriť to, čo je viditeľné a konečné vo vzťahu k tajomstvu Božieho života, ktorý je neviditeľný a nekonečný. Nikdy nebol abstraktný. Vždy smeroval ku konkrétnosti reálneho života.

Týmto jeho prístupom by bolo zrejme možné vysvetliť, prečo tak často využíva symboly a *analógie*, a tiež význam, ktorý on sám v rámci teológie analógii pripisoval. „Nie je veľa teológov, ktorí by vo svojej tvorbe používali takú hojnosť obrazov a analogických conceptov, vychádzajúcich zo všetkých oblastí života, prírody... Stačí sa pozrieť na analógie, ktorými (Scheeben) symbolicky vyjadruje trojičné procesy, hypostatickú jednotu či manželskú jednotu. To, s akou obľubou používa analogické symboly, naznačuje, resp. ponúka vysvetlenie jeho tendencie a snahy ponúknuť syntetický a živý pohľad na teologické tematiky. A práve symbol je prostriedkom, ako ‘preložiť’ nadprirodzeno do zrozumiteľnej reči“.¹² Napriek všetkému, čo sme doteraz povedali, v Nemecku žili a pôsobili i teológovia, ktorí nasledovali *tradičnú náuku* Cirkvi, vychádzajúc verne z dedičstva scholastiky.¹³ Nazývali ich „*ultramontani*“ a sústred’ovali sa hlavne v Kolíne, *Würtzburgu* alebo v *Collegio Germanico* v Ríme. Ich základným cieľom bolo demonštrovať/ukázať, že autentickú katolícku teológiu je možné robiť aj v kontexte nových tematík a problematík, a to bez toho, aby sa len jednoducho preberalo a kopírovalo to, čo teológia riešila predtým. Ich prínosom je hlavne to, že sa im podarilo osvetliť predovšetkým nadprirodzenú podstatu/esenciu kresťanstva.

¹⁰ Potov. PANCHERI, F.S., *Il pensiero teologico di M.J. Scheeben e S. Tommaso*, s. XXXVII, pozn. 70.

¹¹ Tamže, s. XXXVII.

¹² Tamže, s. XXXVIII.

¹³ PANCHERI, F.S., *Introduzione v: Scheeben. Il mistero di Cristo*, s. 16.

Scheeben je často zaraďovaný práve do tohto prúdu „ultramontanov“, i keď je nutné povedať, že on, hoci v ňom nachádza inšpiráciu (svoje študentské časy, vrátane filozofickej a teologickej formácie, prežil v Ríme, presnejšie v už spomínanom *Collegio Germanico*), tento prúd presahuje a v určitom zmysle slova ho rozširuje.

„Teológ Nadprirodzena“

Takto Matthiasa Josepha Scheebena tituluje Francesco Saverio Pancheri, autor Úvodu k dielu *Scheeben. Il mistero di Cristo* („Scheeben. Tajomstvo Krista“), ktoré je časťou úplného prekladu Scheebenovho diela *I misteri del cristianesimo* („Tajomstvá kresťanstva“), zrealizovaného v roku 1960 autorom Innocenzom Gorianim. A je pravda, že tento titul veľmi dobre vystihuje dielo Matthiasa Josepha Scheebena. Kresťanstvo totiž je náboženstvom plným tajomstiev. Jeho tajomný charakter je mu – kresťanstvu – viac než vlastný. Tajomstvo je jeho podstatou, je tým, čo kresťanstvo robí kresťanstvom. A to až do takej miery, že kresťanstvo bez tajomstva by už nebolo kresťanstvom. A Scheeben vsadil všetko práve na obhajobu nadprirodzenosti kresťanstva a jemu vlastných nadprirodzených právd, keď ale súčasne chce dať vyniknúť skutočnosti, že ono, i napriek svojej nadprirodzenosti, nemusí nutne ostať nepoznané a človekovi nepoznatelné. Kresťanstvo je nadprirodzené, lebo nadprirodzeným je život Boha, ktorý sa nám komunikuje skrze Jeho Syna, v osobe Ježiša Krista. Kresťanstvo je, hovorí Scheeben, nadprirodzené ontologicky. Už sme hovorili o hodnote, ktorú pre Scheebena predstavujú tajomstvo aj nadprirodzeno, keď sme spomínali pramene jeho myslenia a jeho teologického tvorenia, o tom, akým dôležitým bol pre neho vzťah medzi špekuláciou a žitou pravdou, ten vzťah, ktorý je často ozrejmený, osvetlený cestou analógií a symbolov. Pozrime sa teraz, čo toto naše tvrdenie obnáša.

Tajomstvo – „zlatá niť“ scheebenovho myslenia a tvorby. A môžeme spokojne rozviesť. Nielen tajomstvo samo osebe, ale tajomstvo *nadprirodzena*, tajomstvo *milosti*. Nasledujú mnohé otázky pokiaľ ide o to, čo táto znamená, ako aj čo sa týka toho, v akom vzťahu stojí s prirodzenosťou, s „náturou“, s poznaním, ktoré je obsiahnuteľné ľudským rozumom, i so všetkými ostatnými tajomstvami. Tajomstvami Boha, tajomstvom Krista, Cirkvi... Možno by bolo vhodné na tomto mieste upresniť, že pojem, koncepcia tajomstva u Scheebena je zhodný s jeho – toho tajomstva – biblickou koncepciou a s koncepciou, ktorú malo tajomstvo v tvorbe cirkevných Otcov. Scheeben toto vyjadruje pojmom *sviatostné tajomstvo* („mistero sacramentale“), teda tajomstvo nejakej božskej skutočnosti, ktorá sa zjednocuje a je vyjadrená cestou nejakej skutočnosti ľudskej. V takejto perspektíve bude tajomstvom *par excellence* nepochybne tajomstvo Človeka-Boha, teda Ježiša Krista, vteleného Božieho Syna, ktorý je archetypom každého

d’alšieho a všetkých ostatných kresťanských tajomstiev. To, že bol človekom a Bohom zároveň je garanciou, a zároveň skúškou správnosti, pravosti všetkého ľudsko-božského, je garanciou pravosti kresťanských tajomstiev-sviatostí.

V takomto kontexte hrá rozhodujúcu rolu *viera*, dôvera, *úžas* zoči-voči takej veľkej, fascinujúcej a zároveň tajomnej pravde, akou je Boh a jeho láska a túžba zjaviť sa, a teda sa komunikovať, priblížiť k svojmu stvoreniu. Tvárou v tvár dvom podstatným aspektom tohto jedného a doslova pravého tajomstva, a síce tvárou v tvár aspektu nepoňateľnosti jeho podstaty rozumom a súčasne nemajúc inú možnosť jeho „pochopenia“, ako tú cestou analógie, človeku neostáva iný postoj, iná možnosť, ako možnosť totálnej a úplnej viery a dôvery.

Scheebenom práve takto vnímané kresťanstvo stretávame v jednom z jeho najznámejších diel, v *Tajomstvách kresťanstva* („I misteri del cristianesimo“). V tomto diele jeho Autor predstavuje zjavenú pravdu vo svetle *deviatich základných tajomstiev*, a síce tajomstva Najsvätejšej Trojice, tajomstva Boha vo stvorení, tajomstva Eucharistie, tajomstva Cirkvi a jej sviatostí, tajomstva kresťanského ospravedlnenia, tajomstva budúceho veku, tiež známeho pod pojmom „novissimi“, a napokon tajomstva predurčenia. V závere, ako „zlatý klinec“ celého diela, rozoberá vzťah medzi vedou a *rozumom* na jednej strane, a *vierou* na strane druhej. Práve v poslednej kapitole Tajomstiev sa venuje otázke, veľmi dôležitej a dlho diskutovanej mnohými teológmi jeho doby, vzťahu medzi vierou a rozumom. Snaží sa o to, aby bol tento vzťah vyrovnaným, podobne, ako sa snaží o vyrovnaný vzťah medzi filozofiou a teológiou. Práve z neho totiž vyplynulo mnoho otázok, ktoré sa najskôr zrodili v oblasti filozofie no následne sa preniesli do teológie, ktorá nechcela, čo do abstraktného spôsobu nazerania na skutočnosť, za filozofiu zaostať. A zároveň, práve ním, teda vzťahom medzi filozofiou a teológiou, boli alebo mohli byť, podľa Scheebena, mnohé zo vzniknutých otázok zodpovedané. Scheeben ponúkol „tomášovský“ prístup, teda prístup rozlíšenia bez rozdelenia. Viera a rozum totiž predstavujú určitý spôsob, ktorým človek nadobúda poznanie. Obe sa od seba ale podstatne líšia. Napriek tejto ich odlišnosti ale nemožno jednoducho tvrdiť, že by museli, alebo mali byť od seba oddelené, alebo že by si mali dokonca protirečiť. Rozum dominuje v otázkach poznania prírody, natúry, prirodzena a viera je kráľovnou nadprirodzeného poznania. Čo sa týka otázky kresťanstva a jeho tajomstiev, medzi rozumom a vierou existuje vzťah pomoci/nápomocnosti, ale nie podriadenosti, rozumu viere!

Analogon alebo obraz, ktorým Scheeben vyjadruje tento vzťah medzi rozumom na jednej strane a vierou na strane druhej, je obraz *svadby (connubio)*. Obraz vzťahu medzi mužom a ženou. Obraz vzťahu medzi dvoma podstatami v jednej jedinej osobe Krista. „Rozum sám o sebe, ‘bez plodného semienka viery’ nevie

dospieť k teologickému poznaniu Božích tajomstiev”¹⁴. Viera a rozum sú teda Scheebenom chápané ako dva princípy, dva spolu-princípy, ktoré sa odvolávajú na seba navzájom a vzájomne spolupracujú tak, ako v manželstve na vzniku nového života spolupracujú muž aj žena. Vzťah milosti a prirodzenosti je presne taký istý.¹⁵

Toto je teda ústredná myšlienka – *myšlienka Nadprirodzena*. A jej prameňom? Je pre Scheebena samotné tajomstvo Najsvätejšej Trojice, „z ktorej plodnosti *‘ad intra’* a *‘ad extra’* sa rodí poriadok milosti. A vzťahy účinnej, exemplárnej aj finálnej kauzality ako tie, ktorými je možno vysvetliť textúru, fyzionómiu a dynamiku tajomstiev, ich ontologický a intelektívny aspekt uprostred tohto tajomstva Trojediného Boha a vo vzťahu k nemu.”¹⁶

¹⁴ MONDIN, B., Scheeben, M.J., v: *Dizionario dei teologi*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992, s. 530.

¹⁵ (Ľudské) stvorenie (*la creatura*) je „pozdvihnuté nahor”, k Boha, cestou akéhosi „prvého, počiatočného, uponíženia sa, zníženia sa Boha smerom k nemu, k stvoreniu, cestou prelínania sa Ľudskej náture s milosťou. Scheeben toto dianie, od samotného začiatku až po najmenšie detaily dogmatiky, popisuje a vyjadruje pojmom „sobáša“ (*sposalizio*); jeho teológia sa stáva doktrínou erosu. Pre vieru je Boh Trojicou, vnútornou a nekonečnou plodnosťou, ktorá sa skrze hypostatickú jednotu Krista vylieva na celé stvorenie. Stvorenie je takto Božou milosťou už pred-pripravené na milosť Krista, a dosahuje svoju plnosť v snubnom materstve Márie“, porov.: BALTHASAR, H.U. von, *Gloria. Una estetica teologica.*, Jaca Book 1975, vol. I, s. 95.

¹⁶ PANCHERI, *Il pensiero teologico di M.J. Scheeben e S. Tommaso*, s. XXXIX.

ThDr. Lucia Pečovská, PhD.

Základné teologické štúdiá absolvovala na Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte UPJŠ v Prešove a na Teologickej fakulte Pápežskej Gregorovej Univerzity v Ríme, licenciát a doktorát z teológie ukončila na Pápežskom Inštitúte Jána Pavla II. v Ríme.

Je odbornou asistentkou na Katedre spoločenských vied Teologickej fakulty Katolíckej univerzity v Košiciach, kde na odbore Náuka o rodine vyučuje dogmatickú teológiu, špeciálnu morálnu teológiu a bioetiku.

Je autorkou monografií *Il vincolo sacramentale del matrimonio secondo Matthias Joseph Scheeben* (2013), *L'amore al prossimo come Equal Regard in „Agape. An Ethical Analysis“ di Gene Outka* (2014), *Amore cristiano del prossimo come Self-Subordination in „Christian Neighbor-Love“ di Garth L. Hallett* (2015) a *La natura umana, l'ordo dell'amore e amore cristiano del prossimo in The Evolution of Altruism and the Ordering of Love di Stephen J. Pope* (2016), ako aj niekoľkých ďalších publikácií.

Rarl Rahner a koncept anonymného kresťana

Abstrakt

In this article the author deals with an evaluation of the Anonymous Christian theory as presented by German theologian Karl Rahner SJ. The first part of the article, the theory itself, is to be found in the theological magazine *Verbum* XXVIIIvol 1. The portion presented here provides a basic overview of the most relevant criticisms and evaluations of the theory by various theologians. The article includes references from Holy Scripture, Early Church Fathers, the Magisterium of the Church, as well as the most significant piece of criticism written by Swiss theologian, Hans Urs von Balthasar. It attempts to present an unbiased view of these evaluations and their reference, positive or negative, to the Anonymous Christian theory itself.

Keywords: Holy Scripture, Justin, Balthasar, Pius XII, Second Vatican Council, Dupuis

Jedným z najväčších teológov 20. storočia je Karl Rahner. Jeho myšlienky ovplyvnili teológiu katolíckej Cirkvi vo veľkej miere. Jednou z nich je teória o anonymnom kresťanovi, prezentovaná v šesťdesiatych rokoch minulého storočia. Rahnerova náuka je predstavená v časopise *Verbum* (ročník XXVIII, č.1). Tento článok sa zaoberá jej hodnotením rôznymi teológmi minulého storočia až do súčasnosti. Teória anonymného kresťana je neustále aktuálna a je predmetom reinterpretácie, zvlášť v dnešnej dobe.

Rahnerove myšlienky o anonymnom kresťanovi priniesli zmätok a neistotu v súvislosti s dôležitosťou explicitného kresťanstva. Aj keď Rahner často obhajoval svoju teóriu, že nečiní explicitné kresťanstvo zbytočným, mnohí ju stále spochybňovali. Veľkou obavou teológov bolo relativizovanie explicitného kresťanstva. Ak by relativizovala kresťanstvo, potom Ježiš Kristus a jeho vykupiteľské dielo by boli taktiež relativizované.

Aby sa dalo odpovedať na túto otázku, treba vnímať históriu teórie – od biblických čias až do súčasnosti – a následne posúdiť platnosť teórie v súvislosti s teologickými krokmi, ktoré k nej viedli. Primárne hodnotenie teórie bolo predstavené Rahnerovým súčasníkom, švajčiarskym teológom Hans Urs von Balthasarom. Hodnotenie teórie v tomto príspevku si všíma zlučiteľnosť so Svätým písmom,

s ranými cirkevnými otcami a s Magistériom Cirkvi. Teológovia Jacques Dupuis a Karen Kilby prezentujú moderné hodnotenia Rahnerovej teórie.

Sväté Písmo

Sväté písmo je kritérium pre autentickú teológiu. Aj keď pojem „anonymný kresťan“ sa nenachádza vo Svätom písme, existujú mnohé náznaky podobných myšlienok tak v Starom, ako aj v Novom zákone.

Od začiatku dejín spásy sa Boh zjavoval človeku mnohokrát a pomaly mu odhaľoval jeho univerzálnu spásanosnú vôľu (porov. DV 24). Títo ľudia boli pohania, ale ich viera v Boha ich urobila svätými a spravodlivými. Spravodliví pohania Starého zákona sú Ábel (porov. Gn 4,4), Enoch (porov. Gn 5,21-24), Noe (porov. Gn 5,32-9,27) a Melchizedech (porov. Gn 14,18-20). Aj po tom, čo sa Boh zjavil Mojžišovi (porov. Ex 3,1-4,17), existovali ľudia, ktorí sa Bohu zapáčili, aj keď nepatrili vyslovene do vyvoleného izraelského národa. Medzi nimi patria kráľovná zo Sáby (porov. 1 Kr 10,1-13), Jób (porov. Jób 1,1), Kýros (porov. Iz 44,28-45,1)¹ a dokonca aj Ninivčania (porov. Jn 1,1-4,11). Ich svedectvo viedlo teológa Daniéλου k tvrdeniu, že v Starom zákone človek skutočne mohol milovať Boha a stať sa svätým jednoducho tým, že odpovedal Bohu svedomím a bol poslušný morálnemu zákonu.² Legrand podobne vysvetľuje, že Boh Izraela je nielen ich Bohom, ale je jediným pravým Bohom všetkých národov sveta.³

V Novom zákone je Ježiš poslaný primárne k strateným ovciam z domu Izraela (porov. Mt 15,25), ale existujú prípady, v ktorých sám Ježiš obdivuje veľkú vieru pohanov. Veriaci pohania poskytujú Ježišovi príležitosť vysvetliť, že mnohí „cudzi“ budú naozaj prijatí do Božieho kráľovstva (porov. Mt 8,11-12). Ježiš uznáva autentickú vieru u niekoľkých pohanoch. Medzi nich patria stotník s paralyzovaným sluhom (porov. Mt 8,10), kanaánska žena s posadnutou dcérou (porov. Mt 15,28), Samaritánka pri studni (porov. Jn 4,7-15), malomocný Samaritán (porov. Lk 17,18-19), stotník pod Kristovým krížom (porov. Mk 15,39) a cudzinec, ktorý vyháňa démonov v Ježišovom mene (porov. Mk 9,38-40). Tieto texty jasne dokazujú, že Božia milosť a autentická viera sú prítomné v pohanoch. Súčasne, keďže Duch Svätý je dostupný všetkým ľuďom a vane, kam chce (porov. Jn 3,8),

¹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll : Orbis Books, 2001. s. 34-37.

² Porov. DANIÉLOU, J. *Holy Pagans in the Old Testament*. London : Longmans, Green and Co., 1957. s. 136.

³ Porov. LEGRAND, L. *Unity and Plurality: Mission in the Bible*. Maryknoll : Orbis Books, 1990. s. 27.

pohania so živou autentickou vierou naozaj majú prístup k spásu a k Božiemu kráľovstvu.⁴

Na začiatku misijnej činnosti, po Ježišovom nanebovstúpení, apoštoli prekvapivo objavovali vieru u druhých. Peter si veľmi rýchlo uvedomil, že Boh nenadŕža nikomu a prijíma všetkých, ktorí sa ho boja a robia, čo je správne (porov. Sk 10,34-35). Taktiež Pavol si pri misijnej činnosti s pohanmi uvedomil (to), nakoľko majú sami požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach (porov. Rim 2,14-15). Nábožnosť Grékov a úcta neznámemu bohu boli pre Pavla príležitosťou ohlásiť Ježiša Krista (porov. Sk 17,22-31). Pavlova evanjelizácia dokazuje, že naplnenie všetkých náboženstiev je v Ježišovi Kristovi.⁵

Vo svojej teórii sa Rahner primárne opiera o dva texty Nového zákona: Božia univerzálna spásonosná vôľa (porov. 1 Tim 2,4) a nevyhnutnosť viery (porov. Hebr 11,6). Lenže treba taktiež povedať, že táto teória nie je vôbec tematizovaná vo Svätom písme, je iba sekundárnou témou. To znamená, že nie je normou na dosiahnutie spásy a Rahner si je toho vedomý. Vzhľadom na spásu, treba spolupracovať s milosťou Ježiša Krista a snažiť sa prejsť tesnou bránou (porov. Mt 7,13-14).

Cirkevní otcovia

Teologický prológ k Jánovmu evanjeliu s uvedením, že sebazjavenie sa Boha vyvrcholilo vo vtelení Slova (porov. Jn 1,14), sa stalo v ranej Cirkvi vedúcim teologickým prúdom známym ako teológia Logosu. Ježiš Kristus, pomenovaný Logosom v Jánovom evanjeliu, zdôrazňuje skutočnosť, že v jeho osobe bolo naplnené zjavenie Starého zákona. To viedlo niektorých cirkevných otcov k tomu, aby rozpoznali v ľudských dejinách jednotlivé etapy sebazjavenia sa božského Logosa vo svete. Justín, Irenej, Klement Alexandrijský, Origenes a dokonca aj Augustín patria medzi cirkevných otcov, ktorí spozorovali vplyv Logosu v iných národoch ešte pred vtelením Ježiša Krista.⁶

Teológia, ktorá sa najviac podobá teórii anonymného kresťana, pochádza od gréckeho filozofa a mučeníka Justína z druhého storočia po Kristovi. Vo svojej teológii Justín najprv zdôrazňuje kozmologickú funkciu Logosu, ktorý je energetickým Božím Slovom a organizátorom celého kozmu. Pojem *Kristus* je pre Justína kreatívna a organizačná rola Logosu, cez ktorého Boh všetko stvoril. Justín chápe Otca ako pôsobiaceho cez Syna, a preto, keď sa Boh zjavuje vo svete, je to len skrze svojho Syna. Justín je teda presvedčený, že Božie sebazjavenie cez jeho

⁴ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 46-47.

⁵ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 48-49.

⁶ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 53-56.

Slovo vôbec nie je obmedzené len na kresťanstvo, ale je prítomné vo svete aj pred samotným vtelením.⁷

Jeho filozofia ho presvedčila, že tí, ktorí žili rozumne, podľa Slova, sú kresťanmi, aj keď neverili v Boha explicitne. Spomedzi Grékov to boli Sokrates, Herakleitos a ďalší a spomedzi biblických postáv Abrahám, Ananiáš, Azariáš, Mizael a Eliáš.⁸ Vo svojej druhej apológii Justín pokračuje: Kresťania sú aj tí zo stolickej školy, ktorí boli podľa ich morálky obdivuhodní, rovnako ako boli básnici v niektorých prípadoch, z dôvodu semena rozumu [Logosu] zasiatého v každom národe.⁹ To znamená, že aj antickí filozofi, ktorí nepoznali Krista, skutočne kontemplovali Slovo [Logos], ale len sčasti, a preto si mnohokrát navzájom aj protirečili. Je ale pravdou, že čo povedali správne, patrí kresťanstvu, lebo iba kresťanstvo má plnosť zjavenia Slova [Logosa] v Ježišovi Kristovi. Napriek tomu každý je schopný uchopiť pravdu, lebo rozsievateľ Slova rozsieva vo všetkých. Preto každý, kto poznal pravdu a žil spravodlivo, má plné právo byť nazývaný kresťanom.¹⁰

Justínova teológia navrhuje, že kresťanstvo naozaj existovalo vo svete ešte pred jeho dejinnou formou, ale zostáva implicitným. Je jednoznačne evidentné, že teória anonymného kresťana od Karla Rahnera obsahuje veľa podobných konceptov Justínovej teológie o rozsievateľovi Slova [Logosa] z druhého storočia.¹¹

Hans Urs von Balthasar

Ďalším významným teológom dvadsiateho storočia je švajčiarsky duchovný spisovateľ Hans Urs von Balthasar. Balthasar a Rahner boli najprv blízki priatelia, ale pastoračné faktory okolo Druhého vatikánskeho koncilu a rozdiely v teologických myšlienkach prispeli k odcudzeniu týchto dvoch teologických velikánov. V čase koncilu Rahner predstavil svetu teóriu anonymného kresťana vo svojich Teologických spisoch. V roku 1966, Hans Urs von Balthasar publikoval svoju knihu *Cordula oder der Ernstfall*, ktorá sa stala primárnou kritikou teórie anonymného kresťana. Rahner sa stal pre Balthasara hlavným teologickým súperom, ktorý podľa neho zjednodušuje vieru, prispôsobuje teológiu pastoračným potrebám a ktorého teológia obsahuje logické a doktrinálne chyby. Rahner na adresu Balthasara raz povedal, že na rozdiel od svojej teológie, teológia Balthasara o vnútornom živote Najsvätejšej Trojice – výrazne vyvodená z osobných mystických

⁷ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 57.

⁸ Porov. JUSTIN, MARTYR. *The First Apology of St. Justin Martyr* [online]. [cit. 2017-03-18]. Online: <<http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>>.

⁹ Porov. JUSTIN, MARTYR. *The Second Apology of St. Justin Martyr* [online]. [cit. 2017-03-18]. Online: <<http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm>>.

¹⁰ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 60.

¹¹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 60.

videní Adrienne von Speyr – má tendenciu byť dosť elitárska a gnostická. Teológia Balthasara je prevažne duchovná a povzbudzuje kresťanov k mysticizmu, askéze a autentickému kresťanskému svedectvu mučeníctvom.¹²

Relativizácia Cirkvi a Ježiša Krista

Balthasar chápal teóriu anonymného kresťana ako nebezpečnú relativizáciu Cirkvi a zvlášť Ježiša Krista a jeho vykupiteľského diela. Podľa Balthasara by jej dôsledky mohli byť pre explicitné kresťanstvo katastrofálne. Hans Urs von Balthasar oponuje: ak nekresťania sú schopní odpovedať, aspoň implicitne, na Božiu ponuku milosti a táto implicitná odpoveď je považovaná za dostačujúcu pre spásu, potom naozaj netreba ani Cirkev, ani explicitné kresťanstvo.¹³ Prečo byť kresťanom, ak jednoducho stačí byť anonymným kresťanom?

Paralelne Balthasar odmieta ideu, že implicitný akt viery a lásky môže slúžiť ako náhrada za explicitnú lásku k Bohu, a teda boli by dostačujúce pre spásu. Podľa Balthasara takéto tvrdenie by určite relativizovalo Ježiša Krista a jeho kríž a bolo by to už len krôčikom k tomu, aby altruizmus nahradil Krista a jeho evanjelium.¹⁴

Cordula oder der Ernstfall

Balthasar bol nespokojný s teóriou anonymného kresťana, a preto ju kritizuje vo svojom diele *Cordula oder der Ernstfall*¹⁵, kde ponúka vlastný teologický návrh. Podľa Balthasara kresťanstvo je *vedomé uvedomenie si* Božej lásky naplno zjavené v Ježišovi Kristovi. Toto uvedomenie je pripravené čeliť riziku mučeníctva. Pre Balthasara sám Ježiš Kristus privádza kresťanov k mučeníctvu – aby položili život pre neho (porov. Mt 10,37-39; porov. Jn 15,13). Mučeníctvo sa stáva pre Balthasara centrálnym osudom a normálnym stavom autentického učeníka Ježiša Krista. To ale neznamená, že každý je hneď povoláný k mučeníctvu, ale skôr chce, aby si kresťania uvedomili a pochopili, že kresťanstvo je rozhodnutie úplne odovzdať svoj život Ježišovi Kristovi, ktorý ako prvý dal svoj život za nás (porov. 1 Jn 3,16).¹⁶

¹² Porov. VORGRIMLER, H. *Understanding Karl Rahner*, s. 123-125.

¹³ Porov. CONWAY, E. *The anonymous Christian – a relativized Christianity?*, s. 107-108.

¹⁴ Porov. CONWAY, E. *The anonymous Christian – a relativized Christianity?*, s. 120-121.

¹⁵ Hans Urs von Balthasarova kniha *Cordula oder der Ernstfall* (*Kordula, alebo vážny prípad*), predstavuje najvýznamnejší okamih v živote kresťana: mučeníctvo. Doslovný preklad názvu – *Cordula alebo rozhodujúci okamih* – nesie dva opisy rovnakej reality o mučeníctve. Prvý opis: *Cordula*, mladá panna a mučenica z počiatkov Cirkvi a druhý: *der Ernstfall*, samotný rozhodujúci okamih kresťanského života. Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness* (*Cordula oder der Ernstfall*). (tr. R. Beckley), San Francisco : Ignatius Press, 1994, s. 37, 133.

¹⁶ Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness* (*Cordula oder der Ernstfall*), s. 17-27.

Kritika teórie anonymného kresťana začína v tretej kapitole *Cordula oder der Ernstfall*. Rozsiahlo citujúc Rahnerove diela, Balthasar predstavuje svoje chápanie teórie a tvrdí, že je to relativizácia Ježiša Krista a jeho vykupiteľskej smrti a vzkriesenia.¹⁷ Odlišný pohľad je z dôvodu odlišných soteriológií Balthasara a Rahnera, ktoré si neprotirečia, ale sa dopĺňajú. Soteriológia Balthasara zdôrazňuje Synovu milujúcu poslušnosť Otcovi a drámu opustenosti Krista na kríži, ktoré prinášajú vykúpenie celému ľudstvu.¹⁸ Na druhej strane Rahnerova soteriológia, ktorá je podľa Balthasara relativizáciou Kristovho kríža, zdôrazňuje Božiu univerzálnu spásonosnú vôľu (porov. 1 Tim 2,4). Rahner trvá na tom, že nie dráma kríža privádza Boha k odpusteniu a vykúpeniu ľudstva, ako tvrdí Balthasar, ale Kristov kríž sa uskutočnil preto, lebo Boh chce vykúpiť ľudstvo skrze obeť svojho Syna.¹⁹ Podľa Balthasara, Rahnerova teória a soteriológia relativizujú Kristov kríž, hriech a taktiež odstraňujú potrebu *Ernstfallu*, lebo nezdôrazňujú Kristovo vykupiteľské dielo, ale skôr Božiu spásonosnú vôľu.²⁰

Najkonkrétnejšia kritika teórie anonymného kresťana je na troch stranách Balthasarovej knihy. Táto kritika sa odohráva v krátkom satirickom dialógu medzi komisárom – osoba, ktorá symbolizuje sekularizovanú modernú kultúru – a Rahnerovským kresťanom.²¹ V tomto dialógu komisár chce zistiť, prečo je jeho kolega stále kresťanom. Kresťan mu odpovie, že morálka a láska k blížnemu sú nevyhnutné, ale zároveň popiera dôležitosť viery a lásky k Bohu. Dialóg medzi nimi pokračuje tým, že sám kresťan zredukuje kresťanstvo na osobnú skúsenosť. Komisár nie je presvedčený a vyhlasuje, že také kresťanstvo nie je hodné byť soľou zeme. Výsledkom dialógu je rovnaké tvrdenie obidvoch, že každý z nich presvedčil toho druhého. Kresťan pokojne tvrdí, že komisár je svojím postojom anonymným kresťanom, zatiaľ čo komisár sa mu vysmieva, že je sekulárny a jeho anonymné kresťanstvo všetkým ušetrilo tú námahu ho prenasledovať ako aj ďalších jemu podobných.²²

Satirickým spôsobom Balthasar dokázal tak zosmiešniť teóriu anonymného kresťana, že napokon sa vysmieva aj kľúčovým pojmom, ktoré tvoria jej základ

¹⁷ Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness (Cordula oder der Ernstfall)*, s. 101-113.

¹⁸ Porov. CONWAY, E. *The anonymous Christian – a relativized Christianity?*, s. 127.

¹⁹ Porov. RAHNER, K. *Theological Investigations 8: Further Theology of the Spiritual Life II*, s. 186.

²⁰ Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness (Cordula oder der Ernstfall)*, s. 109.

²¹ Porov. ENDEAN, P. Von Balthasar, Rahner, and The Commissar. In *New Blackfriars* [online]. 1998, vol. 79, no. 923 [cit. 2017-03-23]. Online: <<http://www.theway.org.uk/endeandweb/vonbrc.pdf>>.

²² Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness (Cordula oder der Ernstfall)*, s. 101-113.

(poslucháč slova a nadprirodzený existenciál).²³ Nakoniec, pre Balthasara teória anonymného kresťana zostáva mylnou koncepciou, ktorá ohrozuje Cirkev a redukuje kresťanskú vieru na etiku a lásku k blížnemu. Rahnerova náuka je podľa Balthasara nebezpečenstvom pre samotné kresťanstvo, a preto ponúka jedine autentické kresťanské svedectvo: mučeníctvo.²⁴

Učiteľský úrad Cirkvi

Učiteľský úrad Cirkvi chráni poklad viery a zjavenia mocou, ktorú Ježiš Kristus dal Petrovi a apoštolom (porov. Mt 16,17-19; 18,18). Vzhľadom na teóriu anonymného kresťana, v niekoľkých cirkevných dokumentoch sa nachádzajú podobné myšlienky, teda o možnosti spásy pre tých mimo Cirkvi. Encykliky pápežov a dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu patria k týmto kľúčovým dokumentom.

Pápež Pius XII

Encyklika pápeža Pia XII. *Mystici Corporis* (1943) je jeden z dokumentov otvorených pre možnosť spásy ostatných. Táto encyklika stotožňuje rímskokatolícku Cirkev s Kristovým tajomným telom, pričom jej členovia sú exkluzívne katolíci (pokrstení, vyznávajú pravú vieru a sú zjednotení s pápežom).

S pastoračnou starostlivosťou o tých mimo Kristovho tajomného tela, mimo rímskokatolíckej Cirkvi, pápež Pius XII. hovorí: „Všetkých, ktorí nepatria do Cirkvi, láskavo vyzývame, aby ochotne nasledovali vnútorné volanie božej milosti a urobili všetko, žeby sa dostali z toho stavu, v ktorom nemôžu mať zaistené večné spasenie. Hoci majú akúsi nevedomelú túžbu po tajomnom Kristovom tele, jednako sú zbavení toľkých nebeských darov a pomoci, z ktorých sa tešia len tí, čo sú v katolíckej Cirkvi“ (MC 103; zdôraznené autorom). Možnosť spásy mimo Cirkvi je uznaná pápežom Píom XII., ale zostáva nespoľahlivou a neistou cestou.

Len o niekoľko rokov neskôr, v roku 1950, so vzostupom *la nouvelle théologie*, pápež Pius XII. vydáva encykliku *Humani Generis*. Autoritatívne odmieta niekoľko otázok v teológii, vrátane tých z *la nouvelle théologie*. Pápež Pius XII. je veľmi jasný, keď hovorí: „V prípade, že pápeži vo svojich oficiálnych dokumentoch zámerne posúdia spornú otázku, je zrejmé, že táto záležitosť, podľa rozhodnutia a vôle pápežov, nemôže byť už považovaná za otázku otvorenú na diskusiu medzi teológmi“ (HG 20). Kvôli *Humani Generis* mnohí významní teológovia sa zdržali zverejňovania ich teologickej práce (Henri de Lubac SJ, Jean Daniélou SJ,

²³ Porov. ENDEAN, P. Von Balthasar, Rahner, and The Commissar. In *New Blackfriars* [online]. [cit. 2017-03-23]. Online: <<http://www.theway.org.uk/endeandweb/vonbrc.pdf>>.

²⁴ Porov. BALTHASAR, H. U. *The Moment of Christian Witness (Cordula oder der Ernstfall)*, s. 141, 149.

Pierre Teilhard de Chardin SJ, Marie-Dominique Chenu OP, Yves Congar OP, Karl Rahner SJ a ďalší).

Čo sa týka možnosti spásy mimo rímskokatolíckej Cirkvi, zdá sa, že *Humani Generis* ignoruje vyhlásenia v *Mystici Corporis*. Je to zvláštne, lebo v iných otázkach sa opiera o *Mystici Corporis*, keď dôrazne opakuje, že explicitné členstvo v Cirkvi nie je bezvýznamná požiadavka, ale absolútna nutnosť (porov. HG 27). Encyklikou *Humani Generis* pápež Pius XII. v podstate vylúčil akúkoľvek možnosť anonymného kresťana a koniec koncov učinil Rahnerovu teóriu úplne nepotrebnou.

Druhý vatikánsky koncil

Cirkev mala veľké očakávania s príchodom Druhého vatikánskeho koncilu. Karl Rahner bol súkromným teologickým poradcom viedenskému kardinálovi Franzovi Königovi. Rahner bol vymenovaný pápežom Jánom XXIII. za oficiálneho teológa koncilu (*peritus*), ale nemal povolenie zúčastniť sa na oficiálnych zasadnutiach. Po niekoľkých situáciách, pri ktorých Rahner ukázal hlbokú znalosť cirkevnej tradície a vynikajúcu argumentáciu, otcovia koncilu prijali Rahnera ako aktívneho účastníka jednotlivých zasadnutí koncilu.²⁵ Rahnerove príspevky ovplyvnili koncilových otcov v hľadaní nových ciest a ako výsledok sa zmenila aj pozícia Cirkvi voči možnosti spásy pre nekresťanov. Koncilové dokumenty, ktoré podporujú túto možnosť, a teda aj teóriu anonymného kresťana, sú konštitúcie *Lumen Gentium* a *Gaudium et Spes* a dekrét *Ad Gentes*.

Ježiš Kristus, prítomný v Cirkvi, je jediným prostredníkom spásy, a preto tí, ktorí by to vedeli a stále by odmietali členstvo v Cirkvi, by nemohli byť spasení (porov. LG 14). Na druhej strane, ak ide o tých, ktorí bez vlastnej viny nepoznajú evanjelium, ale žijú podľa svojho svedomia, úprimne hľadajú Boha a vďaka Božej milosti robia dobré skutky, títo môžu dosiahnuť spásu (porov. LG 16).

Na základe skutočnosti, že človek je stvorený na Boží obraz (porov. Gn 1,26), v *Gaudium et Spes* (porov. GS 12-22) koncil vysvetľuje dôstojnosť ľudskej osoby. Ježiš Kristus, dokonalý človek, odhaľuje význam a cieľ človečenstva. Kresťania nasledujú Ježiša Krista v pravde a slobode, aby sa spojili s Kristovým veľkonočným tajomstvom. Spolu s Kristom zomrieť a vstať k životu je cesta k spáse. Pre koncil, nekresťania sú taktiež spojení s Kristovým veľkonočným tajomstvom, lebo svojím krížom Ježiš Kristus vykúpil každého človeka. Kvôli Kristovmu krížu sa Božia milosť realizuje u všetkých neviditeľným spôsobom. Preto spôsobom známym jedine Bohu je možnosť spásy pre nekresťanov, skutočne ponúknutá a dosiahnuteľná všetkým ľuďom (porov. GS 22).

²⁵ Porov. VORGRIMLER, H. *Understanding Karl Rahner*, s. 95-98.

Dekrét *Ad Gentes* uvádza, že Cirkev odvodzuje svoju misijnú činnosť z Božej vôle, aby všetci ľudia boli spasení, kým Ježiš Kristus je jediným prostredníkom spásy (porov. 1 Tim 2,4-5). Je povinnosťou Cirkvi priviesť všetkých ľudí do jej lona prostredníctvom krstu, lebo viera a krst sú nevyhnutné k spásu (porov. Mk 16,15-16). Výrok *mimo Cirkvi niet spásy* platí pre tých, ktorí poznajú pravdu, ale aj tak ju odmietajú – nemôžu byť spasení. Na druhej strane tí, ktorí bez vlastnej viny nepoznajú evanjelium, môžu byť spasení, lebo hlboko v sebe majú semená Slova (porov. AG 11) a Boh ich vedie spôsobmi známymi iba jemu k vyjadreniu pravej viery (porov. Hebr 11,6; porov. AG 7).

Pápež Ján Pavol II

Možnosť spásy pre nekresťanov je prijatá pápežom Jánom Pavlom II. v uznaní aktívnej prítomnosti Božieho Ducha medzi nimi. V encyklike *Redemptoris Missio* (1990) pápež uvádza, že je to Duch Boží, ktorý ovplyvňuje nielen jednotlivca, ale aj celé nekresťanské náboženstvá, rozsieva v nich semená Slova a pripravuje ich na Krista (porov. RM 28).

Čo sa týka tých, ktorí nepoznajú evanjelium a vyrastali v nekresťanských náboženstvách, pápež Ján Pavol II. uznáva, že spása je ponúknutá všetkým ľuďom, aj tým mimo Cirkvi (porov. RM 10). Pápež Ján Pavol II. taktiež zdôrazňuje: „Im je spása v Kristovi prístupná skrze milosť, ktorá ich síce formálne nezačleňuje do Cirkvi – hoci sú tajomným spôsobom s ňou spojení – ale prináša im primeraným spôsobom vnútorné a vonkajšie svetlo. Táto milosť pochádza od Krista, je ovocím jeho obety a je darovaná Duchom Svätým. Umožňuje každému človekovi dosiahnuť spásu vlastnou slobodnou spoluprácou“ (RM 10; zdôraznené autorom). Pápež Ján Pavol II. jednoznačne učí, že všetky náboženstvá na svete majú svoje naplnenie iba v Ježišovi Kristovi.

Pápežská rada pre medzináboženský dialóg

Dokument *Dialóg a proklamácia* (1991), vydaný Pápežskou radou pre medzináboženský dialóg v spolupráci s Kongregáciou pre evanjelizáciu národov, sa taktiež snaží objasniť možnosť spásy pre nekresťanov. Ide o prvý dokument Magistéria, ktorý sa zaoberá príslušníkmi iných náboženstiev a ich tradíciami. Záujem o iných je zvlášť badateľný v prvej časti dokumentu: *Kresťanský prístup k náboženským tradíciám* (DP 14-32). Vzhľadom na spásu nekresťanov *Dialóg a proklamácia* opakuje podstatné vyhlásenia Druhého vatikánskeho koncilu (porov. LG 16, 17; porov. GS 22; porov. AG 4, 11; porov. NA 2). Týmto dokumentom spása stále ostáva dostupná všetkým ľuďom, aj tým z iných náboženstiev, pretože ich náboženstvá skutočne obsahujú lúče pravdy a slúžia ako príprava pre evanjelium (porov. DP 15-18).

Pokiaľ ide o históriu Božej spásynosnej vôle, *Dialóg a proklamácia* rozoznáva iba jedny dejiny spásy pre celé ľudstvo s konečným naplnením v Ježišovi Kristovi. Práve preto dobrá zvesť evanjelia a spása nie sú iba pre niektorých, ale sú určené pre všetkých ľudí (porov. DP 21-23). *Dialóg a proklamácia* si taktiež všíma tradíciu Cirkvi, v ktorej spása s naplnením v Ježišovi Kristovi sú evidentné u Justína, Ireneja, Klementa z Alexandrie a Augustína. Preto, tak ako je iba jeden plán spásy v Ježišovi Kristovi, podobne sú všetci ľudia povolaní cez Krista k účasti na plnom živote v Bohu (porov. DP 24-28).

Prvýkrát v dejinách Cirkvi tento dokument trochu otvoril dvere iným náboženským tradíciám, a to tým, že rozpoznal v nich participovanú mediáciu pre spásu svojich príslušníkov. To znamená, že všetci spasení participujú, hoci rôznym spôsobom, cez Božieho Ducha na tajomstve spásy Ježiša Krista. Kresťania sú si toho vedomí, zatiaľ čo ostatní nevedia, že Ježiš Kristus je zdrojom ich spásy. Tajomstvo spásy k nim prichádza spôsobom známym iba Bohu, neviditeľným pôsobením Kristovho Ducha. Aj keď neuznávajú Ježiša Krista za svojho spasiteľa, získavajú v ňom spásu úprimným zachovávaním vlastných náboženských tradícií a nasledovaním svojho svedomia (porov. DP 29). Toto tvrdenie dáva prednosť teórii aktívnej prítomnosti tajomstva Ježiša Krista v samotných tradíciách, a preto podporuje aj teóriu anonymného kresťana Karla Rahnera.

Kongregácia pre náuku viery

Začiatkom tohto storočia sa niektorí teológovia začali prikláňať k rôznym relativistickým teóriám, ktoré sa snažili ospravedlniť náboženský pluralizmus a znehodnotiť nárok Ježiša Krista. Aby chránila katolícku vieru, Kongregácia pre náuku viery, na čele s prefektom kardinálom Ratzingerom, uverejnila dokument *Dominus Iesus* (2000). Dokument čerpá z tradície Cirkvi ako aj z Magistéria, aby definitívne potvrdil kresťanom ústredné postavenie Ježiša Krista za jediného prostredníka spásy a univerzálneho spasiteľa ľudstva (porov. DI 5-15). V tomto dokumente sú najzákladnejšie pravdy katolíckej viery presne zadefinované a zároveň sú vytvorené veľmi jasné hranice pre ekumenický a medzináboženský dialóg.

Vzťah medzi teóriou anonymného kresťana a *Dominus Iesus* je minimálna, pretože nemá cieľ kritizovať teóriu anonymného kresťana.²⁶ Predsa len ho niektorí stále vnímajú ako skrytý útok na Rahnerovu teológiu, a preto aj útok na jeho teóriu. Na druhej strane teológ Harvey Egan SJ obhajuje presný opak, keď tvrdí, že Rahnerova teológia je takmer celá v súlade s *Dominus Iesus*, najmä v otázke

²⁶ Porov. VIVIANO, B. T. *Dominus Iesus* [email]. Emailová správa pre: Mathias GOČIK. 2016-03-29, [cit. 2017-03-27]. Osobná korešpondencia.

kristológie a kristocentrickej ekleziológie.²⁷ Navyše, podobne ako Rahnerova teória, *Dominus Iesus* taktiež uznáva aktívnu prítomnosť tajomstva Ježiša Krista v iných náboženských tradíciách. Toto sa realizuje v spôsobe aktívnej spolupráce ich spasiteľných osobách, ale iba ako účasť do istej miery, v jednom a jedinom spasiteľovi Ježišovi Kristovi (porov. DI 14).

Najpodstatnejšia časť v *Dominus Iesus*, vzhľadom na teóriu anonymného kresťana, je posledná kapitola: *o Cirkvi a iných náboženstvách vo vzťahu k spásu*. Opakuje z *Lumen Gentium* a *Redemptoris Missio*, že Božia univerzálna spásonosná vôľa a explicitné členstvo v Cirkvi sú nevyhnutné k spásu (porov. DI 20). Na druhej strane, *Dominus Iesus* neustále povzbudzuje teológov hľadať nové spôsoby vysvetliť, ako je Boží spásonosný plán zrealizovaný v nekresťanoch, pričom sa Cirkvev nestane rovnocennou cestou spásy popri iných, ale vždy zostane jediným zdrojom spásy pre všetkých ľudí (porov. DI 21). Teória anonymného kresťana, tak ako ju navrhuje Rahner, môže byť jednou možnosťou riešenia tejto otázky. Záver dokumentu vyzerá byť v súlade s teóriou anonymného kresťana, keď zdôrazňuje, že spása je v poznaní pravdy (porov. 1 Tim 2,4). Každý človek, ktorý počúva pravdu, už je na ceste k spásu. Preto Cirkvev, keďže jej bola zverená pravda, musí druhým zodpovedne ohlasovať túto pravdu, byť misionárskou a tak ich priviesť na cestu spásy (porov. DI 22).²⁸

Jacques Dupuis

Medzi modernými teológmi, ktorí uvažovali nad teóriou anonymného kresťana, je francúzsky jezuita Jacques Dupuis. Svoje myšlienky prezentuje vo svojej knihe *Smerom ku kresťanskej teológii náboženského pluralizmu* (2001). Kongregácia pre náuku viery si jeho knihu dôkladne preštudovala a s jeho súhlasom vypracovala dodatok (s odkazmi na *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Redemptoris Missio*, *Dominus Iesus* a ďalšie dokumenty) s úmyslom chrániť základné pravdy viery.²⁹

Reakcia na teóriu anonymného kresťana

So zreteľom na teóriu anonymného kresťana Dupuis súhlasí s teologickým názorom, ktorý uznáva anonymnú, ale činnú prítomnosť tajomstva Ježiša Krista v iných náboženských tradíciách.³⁰ Dupuis pripúšťa možnosť spásy bez pozna-

²⁷ Porov. EGAN, H. A Rahnerian response to Dominus Iesus. In *Australian eJournal of Theology* [online]. 2004, vol. 2, no. 1 [cit. 2017-03-27]. Online: <http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0009/395667/AEJT_2.1_Egan_Rahnerian_Response.pdf>.

²⁸ O nevyhnutnosti a naliehavosti misijnej činnosti Cirkvi porov. RAHNER, K. *Theological Investigations 12: Confrontations II*, s. 161-178.

²⁹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 434-438.

³⁰ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 143.

nia evanjelia, ale určite nie mimo veľkonočného tajomstva smrti a zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Dupuis takisto toleruje názor, že nekresťania, ktorí nepoznajú evanjelium (anonymní kresťania v Rahnerovej terminológii), sú spasení Ježišom Kristom zachovávaním vlastných náboženských tradícií a úprimnou vierou. Toto znamená, že prostredníctvom vlastných tradícií získavajú spásu cez Ježiša Krista neznámymi spôsobmi, a teda anonymne.³¹

Čo sa týka teórie anonymného kresťana, Dupuis súhlasí s Rahnerom, že mimo kresťanského zjavenia skúsenosť Božej ponuky milosti v Ježišovi Kristovi zostáva zahalenou. Aj keď tematizovanie tejto skúsenosti môže byť čiastočne už prítomné v rôznych náboženských tradíciách, predsa len ostáva neúplné, nenaplnené a anonymné. Takúto anonymitu možno odstrániť iba kresťanským posolstvom o Ježišovi Kristovi.³² V prípade, že nie je odstránená misijnou činnosťou a prijatím evanjelia, potom rôzne mediácie spásonosného tajomstva v jednotlivých náboženských tradíciách ostávajú efektívne.³³

Dupuis si uvedomil, že treba vyriešiť túto otázku, a preto hľadá inšpiráciu a odpovede v teológii Božieho kráľovstva. S myšlienkami z teórie anonymného kresťana a s prvkami z ďalších teórií, koncilových dokumentov a pápežských encyklík, Dupuis aktualizuje teológiu Božieho kráľovstva a navrhuje nový model kristocentrického Božieho kráľovstva ako riešenie.³⁴

Model kristocentrického Božieho kráľovstva

Tento model používa primárne teológiu Božieho kráľovstva. Božie kráľovstvo je veľká eschatologická skutočnosť, nastolená vo svete smrťou a zmŕtvychvstaním Ježiša Krista a smeruje ku konečnej dokonalosti na konci časov (porov. LG 9). Božie kráľovstvo je obrovská realita vo svete, oveľa väčšia ako Cirkev (porov. DP 35) a patrí do nej nielen Cirkev, ale aj ostatní, ktorí sú zároveň povolani k Cirkvi (porov. LG 16). Kristov Duch a jeho milosť sú aktívne vo všetkých tradíciách sveta a prinášajú všetkým možnosť spásy (porov. RM 10). Preto všade, kde ľudia prijímajú Boha, sú mu poslušní vo svedomí a žijú podľa evanjeliových hodnôt, je realita Božieho kráľovstva skutočne prítomná (porov. RM 18). Podľa *Lumen Gentium*, Cirkev v Božom kráľovstve je univerzálnou sviatosťou spásy pre všetkých ľudí, lebo jej zdroj je spasiteľ sveta Ježiš Kristus (porov. LG 48; porov. RM 20).³⁵ Tento model je kristocentrický (Ježiš Kristus je v centre modelu), zatiaľ čo jeho kráľovský majestát a spása siaha k všetkým. Ježiš Kristus je zdrojom a stredom

³¹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 143.

³² Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 145.

³³ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 145.

³⁴ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 332-333.

³⁵ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 334-341.

troch rôznych subjektov, v tvare sústredných kružníc – Božieho kráľovstva ako najväčšieho subjektu, potom Kristovej Cirkvi a konečne katolíckej Cirkvi, ktorá sa teší z plnosti Kristovho zjavenia.³⁶

Slávny výrok koncilu „táto Cirkev [...] *jestvuje v (subsistit in) katolíckej Cirkvi*“ (LG 8), umožňuje autentické uznanie tajomstva Cirkvi a posväcujúce prvky milosti v nekatolíckych cirkvách. Aj keď nie sú spojené s katolíckou Cirkvou prostredníctvom pápeža, ostatné kresťanské cirkvi sú spojené s Kristovou Cirkvou krstom, svätým Písmom a náboženskou horlivosťou (porov. LG 15). Univerzálnosť Božieho kráľovstva spočíva v zdieľaní rovnakého tajomstva spásy v Ježišovi Kristovi, a to aj v prípade, že Kristovo tajomstvo k nim dôjde rôznymi spôsobmi.³⁷ Preto vďaka tejto milosti stanú sa príslušníkmi Božieho kráľovstva v dejinách a môžu dosiahnuť spásu.³⁸ Ľudia mimo Cirkvi, ale zároveň príslušníci kristocentrického Božieho kráľovstva, získavajú spásu vo všetkých prípadoch jedine milosťou Ježiša Krista spôsobmi známymi iba Bohu (porov. AG 7; porov. GS 22). Nemennou pravdou ale ostáva, že milosťou Ježiša Krista je Cirkev vlastnou cestou spásy a jedine ona má plnosť prostriedkov spásy (porov. RM 55).³⁹ Dupuis súhlasí s teóriou anonymného kresťana, ktorá zdôrazňuje a vyzdvihuje vzťah k Ježišovi Kristovi v poriadku milosti a spásy⁴⁰ namiesto explicitného vzťahu k Cirkvi členstvom. Dupuis si uvedomuje, že nie každý dostal milosť byť explicitne členom Cirkvi prostredníctvom krstu, ale bezpochyby každý dostal milosť byť príslušníkom väčšieho kristocentrického Božieho kráľovstva, kde je spása autenticky ponúknutá a dostupná všetkým. Spása dosiahnutá mimo Cirkvi, ale v kristocentrickom Božom kráľovstve skrze Kristovho Ducha, naznačuje všeobecné povolanie a orientáciu všetkých ľudí k Cirkvi (porov. LG 16). Ak toto povolanie k Cirkvi dozreje, ono opúšťa svoj anonymný stav a prijíma explicitné príslušenstvo k Cirkvi prostredníctvom sviatosti krstu.⁴¹ Model kristocentrického Božieho kráľovstva, ako ho uvádza Jacques Dupuis, ponúka možné riešenie otázky spásy pre nekresťanov.

Karen Kilby

Medzi ďalšími teológmi so záujmom o Karla Rahnera je Karen Kilby, ktorá prednáša systematickú teológiu na Nottingham University vo Veľkej Británii. Vo svojej knihe, *Karl Rahner: teológia a filozofia* (2004), Kilby objasňuje hlavné témy

³⁶ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 344.

³⁷ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 344.

³⁸ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 346.

³⁹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 351.

⁴⁰ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 352.

⁴¹ Porov. DUPUIS, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, s. 352.

Rahnerovej teológie: *Vorgriff auf esse*, nadprirodzený existenciál, teóriu anonymného kresťana.⁴² Kilby vyzýva na úplne nové čítanie Rahnerovej teológie, známe na Západe ako *nonfoundationalist*.⁴³ Kilby uvádza *nonfoundationalist* čítaním úplne nový pohľad na Rahnerovu teológiu, a tak otvára nové otázky o jeho teológii, vrátane teórie anonymného kresťana.

Pokiaľ ide o teológiu teórie anonymného kresťana, Kilby si je vedomá toho, že je v prvom rade hlboko pastoračnou myšlienkou. Teória je reakciou na otázku slabnúcej viery vo svete a zo strachu z večného zatratenia pre tých, ktorí vieru nemajú.⁴⁴ S ohľadom na túto skutočnosť Kilby odmieta populárny dojem, že teória anonymného kresťana je priamym dôsledkom Rahnerovej teológie. Kilby odmieta prijať základy teórie za skoršie filozofické diela *Duch vo svete* a *Poslušnosť slova*. So svojím novým *nonfoundationalist* prístupom Kilby nielen nesúhlasí s hlavným kritikom teórie Hans Urs von Balthasarom, ktorý sám tvrdí, že teória je dôsledkom Rahnerovej filozofie, ale taktiež hodnotí Balthasarovu kritiku za nespravodlivú a irelevantnú.⁴⁵

Kilby rovnako odmieta prijať uznanie, že teória je podstatný nástroj v medzináboženskom dialógu. Kilby tvrdí, že teória je určená len pre kresťanov, aby jasne pochopili, ako môžu byť nekresťania spasení. Teória taktiež uisťuje, že Boh nie je voči nekresťanom nespravodlivý v otázke spásy, lebo len on skutočne vidí do srdca každého človeka. Teória nikdy nesmie byť použitá ako hlavný argument v ekumenickom alebo medzi-náboženskom dialógu s povýšeneckým tvrdením, že ten druhý je anonymný kresťan, či sa mu to páči, alebo nie.⁴⁶

Kilby je definitívne presvedčená, že teória anonymného kresťana je iba teologickým návrhom, ktorý vôbec nesúvisí s Rahnerovou filozofiou. Preto Kilby navrhuje nečítať Rahnera ako logicky zjednotený filozofický a teologický celok, pretože podľa nej rozhodne nie je jednotný korpus. Ako riešenie Kilby odporúča čítať Rahnera *nonfoundationalist* spôsobom, čím je Rahner celkovo menej presvedčivý, ale aj menej náchylný na kritiku.⁴⁷

⁴² Porov. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*. New York : Routledge, 2004. s. i.

⁴³ Nonfoundationalist – *terminus technicus* z anglického jazyka. Istý druh čítania, v ktorom teologické myšlienky vôbec nesúvisia s filozofickými. Teológia nie je vôbec logicky závislá na filozofii, ale stojí samostatne, bez akejkoľvek súvislosti s filozofiou. Teológia a filozofia sú vnímané ako dva samostatné subjekty, bez vzťahu k sebe navzájom. Porov. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, s. 76.

⁴⁴ INTERVIEW WITH K. KILBY, Nottingham 08.03.2011, Why study Karl Rahner, with Karen Kilby, online In: <https://www.youtube.com/watch?v=ZWeqGTaxJFM>.

⁴⁵ Porov. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, s. 115-117.

⁴⁶ Porov. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, s. 120, 151.

⁴⁷ Porov. KILBY, K. *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, s. 126.

Záver

Kresťanstvo bolo v minulosti pre väčšinu ľudí prakticky exkluzívnou nábožen-skou voľbou. V súčasnosti je situácia mierne iná. Spoločnosť sa dnes javí čím ďalej, tým viac multikultúrna a preto aj multináboženská. Toto už neplatí iba o Západe, ale takmer o celom svete. Mnohí kresťania dnes žijú v takej spoločnos-ti, v ktorej kresťanská viera a hodnoty už nie sú prioritou, ale len jednou z mož-ností. Preto stále aktuálnejšou otázkou v súčasnosti je jedinečnosť kresťanstva a s ňou spojená možnosť spásy pre nekresťanov. Rahnerova teória anonymné-ho kresťana ponúka kresťanský postoj k daným otázkam. Je to vnútorná teória určená výslovne pre explicitných kresťanov, aby pochopili, že spása je možná a reálna aj pre nekresťanov, ale vždy len prostredníctvom Ježiša Krista. Rôzne hodnotenia teórie, rozobraté v tomto článku, potvrdzujú tento fakt. Hodnotenia rovnako prezentujú jasný súlad teórie s učením Magistéria Cirkvi. Teória ano-nymného kresťana, správne pochopená, poukazuje na naliehavosť misijnej čin-nosti a povinnosť všetkých kresťanov svedčiť o viere, aby sa naozaj všetci mohli tešiť z Božej spásy.

Mgr. Mathias Gočík

Narodil sa v roku 1990. Teológiu študoval na Teologickej fakulte Katolíckej uni-versity. Je kňazom Košickej arcidiecézy. V súčasnosti pôsobí ako kaplán vo Far-nosti sv. Františka z Assisi vo Vranove nad Topľou.

Gabriela GENČÚROVÁ

**Dejinný kontext a teologické otázky dogmatickej konštitúcie
Prvého vatikánskeho koncilu *Dei filius*****Abstract:**

The article presents the historical context of the formation of the dogmatic constitution of the First Vatican Council *Dei Filius*. It systematically describes its content, taking into account its hermeneutical significance in the area of God's Revelation, God's existence, and the relationship of reason and faith. It critically evaluates the ways of grasping the theological questions and problems of that time, presented in *Dei Filius*, as a response to the political and church changes of the then-society. At the same time, it points to the consequences of the dogmatization of radical changes in the Church. Finally, it outlines the perspectives of their further development.

Keywords: God's Revelation, God's existence, relationship of reason and faith, First Vatican Council, *Dei Filius*, dogma

Dejinno-teologické pozadie konštitúcie *Dei Filius*

Podstatné pohyby v teológii, ktorá v otázkach súvisiacich s hermeneutikou Božieho Zjavenia a Svätého písma, sa začali citeľnejšie prejavovať v druhej polovici 19. storočia. Dovtedy dominantnému postaveniu alegorickej metódy,¹ prednostne používanej pri interpretácii Písma, ale tiež aj slovnému hermeneutickému zmyslu,² začali konkurovať iné metodické prístupy podstatne ovplyvnené cirkevnými, teologickými aj historickými udalosťami.³

Z dejinného hľadiska ovplyvnila formovanie nasledujúcich cirkevných a teologických udalostí Veľká francúzska revolúcia, jakobínska diktatúra, napoleonské boje s následnými národne-liberálnym povstaniami či budúcou reštauráciou. Sociálne, politické a ekonomické revolúcie, sprevádzané vykorisťovaním a dobývaním, spôsobili nekontrolovateľný vzostup socializmu a komunizmu, ktoré v dôsledku ich programovej činnosti spôsobili zánik vtedajšieho feudálneho

¹ Alexandrijská škola - alegorická interpretácia.

² Antiochijská škola - historicko-gramatická interpretácia.

³ Porov. TYROL, A. *Percepcia historicko-kritického výskumu Písma v Katolíckej cirkvi*. [online]. [cit. 2012-1-5]. Dostupné na internete: < www.kbd.sk/dokumenty/percepcia_pisma.doc >, s. 1; PO-KORNÝ, P. a kol. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2006, s. 322.

pápežského štátu. Podobne aj vedecký pokrok a zasadenie produktov jeho bádania do života spoločnosti i jednotlivca menil postupne vzťah obyčajných ľudí i vlád ku kresťanským konfesiam. Silný vplyv sekularizácie a strata cirkevného majetku vydávala Katolícku cirkev na milosť a nemilosť svetskej moci. Samotný proces novej konfesionalizácie sa takto stal charakteristickým prvkom spoločnosti 19. storočia, čím citeľne vplýval na ďalší teologický vývoj vo vnútri Cirkvi.⁴ Výsledkom jej systematickej činnosti namierenej proti ideám osvietenstva, prejavujúcich sa radikálnym racionalizmom, sekularizáciou a agnosticizmom, bolo obnovenie tradície stredovekej scholastiky. Ale novoscholastika⁵ sa v dôsledku rozvoja priemyslu, profánnych vied a pokroku spôsobenému francúzskou revolúciou začala zmietať medzi dvoma postojmi, ktoré si začali protirečiť, medzi vedou a vierou. Nevedela sa adekvátne vysporiadať s filozofickými i teologickými prúdmi, ktoré mali mnohé slabiny. Išlo hlavne o prejavy liberalizmu. Práve ten podstatne vyzdvihoval význam slobody vo všetkých aspektoch ľudského konania a principiálne zasahoval aj do hierarchických štruktúr Cirkvi. Podobne sa Cirkev nevedela vyrovnáť s tradicionalizmom. Na jednej strane sa predstavení Cirkvi snažili v rámci ochrany tradície zachovávať všetko podstatné vo viere, ale na druhej nebolo možné stredovekú tradíciu opakovať bez ohľadu na dejinnosť teológie. V tomto teologickom napätí sa začala meniť aj politická situácia Cirkvi. Naliehavý proces „modernizácie“ Cirkvi sa odhodlal uskutočniť Giovanni Maria Mastia-Ferretti ako pápež Pius IX. (1846 – 1878). Spočiatku veľmi liberálne a moderne orientovaný pápež po udalostiach roku 1848 podstatne zmenil svoje postoje a sklamaný ďalším politickým vývojom ohrozujúcim jeho pápežský štát a samotnú pozíciu hlavy štátu, prehodnotil svoje nasledujúce politicko-cirkevné angažovanie a utiahol sa do Gaety (1849).⁶

⁴ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha: KRYSTAL OP, 2006, s. 5, 8; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 27; Porov. STELLNER, F. a kol. *Kapitoly z dejín mezinárodných vzťahů 1648 – 1914*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994, s. 126-130; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 30; Porov. GELMI, J. *Pápežové. Od svätého Petra po Jana Pavla II.*, s. 245-246; Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*. Košice : Viena, 2009, s. 86; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*. Bratislava : Dobrá kniha, 1997, s. 167-169.

⁵ K novoscholastike (neoscholastika) patrí aj učenie novotomizmus, novoaugustinizmus, novoscotizmus. Najvýznamnejší predstavitelia boli hlavne jezuiti z Talianska (Perrone, Franzelin, Libertore) a Nemecka (Klautgen, Klemens, von Schälze). Novoscholastiku odmietala Tübingenská škola (oživená antiochijská), kde sa presadil historicko-kritický prúd. Encyklikou *Aeterni Patris* pápež Lev XIII. uzemnil spory medzi nimi vyhlásením tomizmu ako oficiálnej teológie katolíckej cirkvi a Tomáša Akvinského za patróna katolíckych škôl, aby porazil moderné omyly doby.

⁶ Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf > s. 29; Po-

Teologické omyly 19. storočia

Pápež Pius IX., dovtedy verejne známy svojím kladným prístupom k liberalizmu a zjednoteniu Talianska, si v tom čase dovolil odsúdiť encyklikou *Qui pluribus* (9. november 1846) základné princípy liberalizmu vyplývajúce z ideí osvietenec-kého racionalizmu.⁷ Týmto gestom akoby chcel ukázať a dokázať, že i napriek tomu, že pápež nemá svoj štát, stále má moc ako hlava Cirkvi.

V encyklike *Qui pluribus* sa začal pápež venovať aj sporným otázkam Božieho Zjavenia. Motivovala ho k tomu situácia, ktorá postavila novovekú katolícku teológiu i základy samotnej kresťanskej viery pred výzvu radikálnej negácie akéhokoľvek Božieho, teda nadprirodzeného Zjavenia, dokonca i jeho samotnej možnosti. Túto zmenu optiky na zjaveného Boha vyprovokoval novoveký deizmus, prezentujúci sa v tej dobe ako radikálna náboženská forma. Božie zjavenie, ktoré bolo dovtedy prijímané i chápané ako nemý predpoklad viery a nikdy dovtedy nebolo vystavené kritickej reflexii, ani pojmovo tematizované, sa odrazu úplne otriaslo vo svojich teologických základoch a viera sa vo svetle emancipovaného rozumu začala chápať ako vážna prekážka pokroku.⁸

Deizmus sa navonok javil ako jediný možný variant schopný vzájomného náboženského dialógu medzi protestantmi (protestantizmom) a katolíkmi (katolicizmom), ale v istých bodoch bol s katolicizmom vyslovene nezlučiteľný. I napriek tomu si získal medzi kresťanskými teológmi veľkú popularitu, pretože ponúkal rozumové zdôvodnenie náboženstva.⁹ Popri kresťanských racionalistoch sa v katolíckej Cirkvi našli aj takí, ktorí v snahe brániť duchovnosť katolicizmu, začali výhradne uprednostňovať vieru pred rozumom. Táto defenzívna fáza

rov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 30; Porov. JUDÁK, V. *Na petroovom stolci II. Krátke dejiny pápežov*. Trnava : SSV, 2011, s. 262-263; Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 9; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*. Praha : Česká katolická charita, 1990, s. 81-82; Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 92; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 170.

⁷ Porov. SKALICKÝ, K. *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha: KRYSTAL OP, 2006, s. 21.

⁸ Porov. SKALICKÝ, K. *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 18; Porov. TYROL, A. *Percepce historicko-kritického výskumu Písma v Katolickéj cirkvi*. [online]. [cit. 2012-1-5]. Dostupné na internete: < www.kbd.sk/dokumenty/percepce_pisma.doc >, s. 2; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 173.

⁹ Racionalisti prezentovali Boha ako Architekta (alebo Hodinára), ktorý stvoril dokonalý svet podľa uzavretého systému zákonitostí, ktoré nedovoľujú viac doň zasahovať (deizmus). Len prirodzenosť je absolútna, preto zázraky, Zjavenie a ani vtelenie nie sú prakticky možné. Deistický osvietenec-ský boh je chápaný ako čisto transcendentná bytosť, nachádzajúca sa mimo sveta. Prípadne boh imanentný, teda totožný so svetom či prírodou (panteizmus, naturalizmus). Porov. SKALICKÝ, K. *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 19-20; Porov. TYROL, A. *Percepce historicko-kritického výskumu Písma v Katolickéj cirkvi*. [online]. [cit. 2012-1-5]. Dostupné na internete: < www.kbd.sk/dokumenty/percepce_pisma.doc >, s. 2.

účinkovania Cirkvi vo svete, sprevádzaná nekompromisnou snahou brániť integritu viery (fideizmus), cirkevnej jednoty i disciplíny za každú cenu, ovplyvnila jej ďalšie teologické smerovanie nielen v otázkach interpretácie Zjavenia, ale aj hermeneutiky Svätého písma.

Vzhľadom na tieto osvietenské tendencie sa názorovo rozdelili na dve skupiny aj katolícki teológovia. Zvlášť v otázkach týkajúcich interpretácie a poznateľnosti Zjavenia. Prvá skupina tzv. semiracionalistov¹⁰ tvrdila, že k Zjaveniu síce v minulosti došlo, ale pokrokom sa rozum vyvinul a osvietil do takej miery, že sa pravdy viery zdali byť rozumu plne pochopiteľné a prehľadné. Naopak, druhá skupina tzv. tradicionalistov, sa vydala po ceste fideizmu¹¹. Ale podceňovala rozum až do takej miery, že bol považovaný za neschopný niečo o Bohu a náboženstve samostatne poznať a spoľahlivo vypovedať.¹²

Tieto dve tendencie a mnohé iné teologické, politické, ideologické či filozofické smery¹³ však ponúkali príliš málo pravdivých argumentov, ktorými by dokázali adekvátne reagovať na výzvu deistického osvieteneckého racionalizmu a spoľahlivo definovať vzťah medzi rozumom a vierou. Novoscholastika, stále pretrvávajúca v katolíckom myslení, nebola na takéto konfrontácie dostatočne pripravená, a preto zaujala striktné odmietavé stanovisko.¹⁴ Aj napriek tomu, že sa týmto stanoviskom citeľne ocitla v hlbokjej dekadencii, podnietila ďalšie teologické snahy Cirkvi hovoriť o Zjavení a katolíckej viere na solídnom dogmatickom základe.

Napätý názorový stav v Cirkvi čiastočne Pius IX. eliminoval tým, že v encyklike *Qui pluribus* jasne odmietol semiracionalizmus s hermesizmom,¹⁵ ako aj fideizmus s tradicionalizmom. Pápež v nej tvrdí, že nemôže existovať rozpor medzi rozumom a vierou, pretože obe pochádzajú z toho istého zdroja, ktorým je večná Pravda. Vzjomne si neodporujú, ale sa osvecujú a pomáhajú. Podobne upozorňuje na riziko redukovať náboženstvo len na produkt ľudskej mysle, alebo, naopak, čistý výsledok viery. V encyklike vysvetľuje, že kresťanstvo bolo

¹⁰ Oplyvnení darvinizmom a evolucionizmom.

¹¹ Fideizmus sa rozšíril hlavne vo Francúzsku a Belgicku (L. de Bonald, J. de Maistre, CH. de Montalembert a i.).

¹² Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 20; Porov. KURUC, Š. Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 91.

¹³ L. Feuerbach, D. Hume, A. Comte, Th. Hobbes, J. S. Mill, H. Spencer, K. Marx a i.

¹⁴ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 21; Porov. KURUC, Š. Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 91.

¹⁵ G. Hermes – teológ, ktorý sa snažil nájsť také východisko teológie, ktoré by zahrňovalo karteziánsky princíp pochybnosti. Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teológia I.*, s. 42.

Ľudstvu „milostivo zjavené“ (*clementissime patefacta*) autoritou hovoriaceho Boha (*ex eiusdem Dei loquentis autoritate*), aby ho poznalo, a preto nie je možné o ňom akokoľvek pochybovať.¹⁶ Je významné, že už v tejto encyklike sa Božie zjavenie prezentuje ako Božie hovorenie (*Deus loquens*), čiže sa črtá následné rozdelenie medzi faktom Zjavenia (že Boh hovorí) a jeho obsahom (čo Boh hovorí), ktoré sa konkrétne objaví v *Dei Filius*. I napriek týmto snahám však otázka Zjavenia nebola v tom čase dostatočne argumentačne vyriešená.

Ďalšie spoločenské myšlienky, doktríny, ideológie a iné zásadné omyly doby, ktoré sa podstatne vymykali z náuky kresťanského náboženstva, vyjadril pápež v encyklike *Quarta cura*, ku ktorej pripojil aj tzv. *Syllabus errorum* (8. december 1864).¹⁷ *Syllabus* obsahoval zoznam omylov, ktoré by mali byť, z katolíckeho hľadiska, úplne zavrnuté a pripravil pôdu pre zreteľné formulovanie katolíckeho učenia namiereného proti spomínaným najvýraznejším teologickým omylom.¹⁸

Okrem otázok interpretácie Božieho zjavenia sa do popredia dostávali aj otázky o neomylnosti Písma i jeho autority ako zdroja inšpirácie Zjavenia. Nové objavy o veku zeme či vývoji človeka, rozvoj historických vied a archeológie podstatne ovplyvnili aj postoj k interpretáciám Svätého písma. Cirkev ich však chápala ako hrozbu, ktorá oslabovala autoritu tisícročných interpretácií Písma. Preto tieto snahy aplikovať výsledky bádania historických vied do výkladu písma vyvolávali odmietavé stanovisko cirkevnej hierarchie. Nevyrovnanosť medzi novým obrazom sveta a starými tradičnými výkladmi Písma sa podujali vyriešiť novoveké apologéti rôznymi úspešnými alebo menej vydarenými metódami.¹⁹

¹⁶ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přehledy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 22; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 60; Porov. ZUBKO, P. Historické pozadie vyhlásenia dogmy o pápežskom primáte a neomylnosti rímskeho biskupa. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*. Košice : Viena, 2009, s. 54.

¹⁷ *Syllabus* bol z pôvodných 85 viet upravený na 61. Odsudzoval výroky, ktoré možno zhrnúť do štyroch sekcií 1. omyly panteizmu, naturalizmu, absolútneho racionalizmu (svojprávnosť rozumu), umierneného racionalizmu (rovnosť rozumu a Zjavenia) a indiferentizmu (voľnosť viery), lalitudinarizmu (rovnosť viery) 2. morálne omyly, predovšetkým okolo manželstva, 3. omyly okolo prirodzenosti Cirkvi a jej právach a jej vzťahu so štátom (socializmus, komunizmus, tajné biblické, klericko-liberálne spolky a 4. omyly liberalizmu, sloboda kultu myslenia a tlače. V rámci nich podobne odsúdil aj náuku o nacionalizme, o neobmedzenej viere v pokrok, bludy o kresťanskej morálke a mnohé ďalšie.

¹⁸ Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 286; Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 9-10; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf > s. 29-30; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 30-31, 60; Porov. JEDIN, H. *Malé dejiny koncilů*, s. 81-82; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín*, s. 136-137; Porov. ZUBKO, P. Historické pozadie vyhlásenia dogmy o pápežskom primáte a neomylnosti rímskeho biskupa. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 54-55; Porov. KURUC, Š. Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdeň 19. storočia. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 93-94.

¹⁹ Konkordizmus – metóda, ktorá sa vo všetkom a za každú cenu snaží prispôsobiť poznatky

Vo vzťahu k interpretácii Písma sa v čase osvietenstva prejavovalo mnoho rôznych postojov charakteristických pre jednotlivé krajiny. Osvietenstvo sa pozitívne prejavilo mnohými prekladmi Svätého písma do národných jazykov, hlavne v slovanských krajinách, kde sa vyzdvihoval hlavne jeho pedagogický význam.²⁰ V západných krajinách sa začali objavovať počiatky interpretácie biblických textov s využitím nových hermeneutických metód, zväčša používaných protestantskými teológmi. I napriek tomu, že chýbala osvedčená metodológia a exegetická prax, bibliisti sa odhodlali nájsť také interpretačné postupy, ktoré by zodpovedali vtedajším požiadavkám kritického rozumu a súčasne nestáli v opozícii ku katolíckej viere a Tradícii. Pius IX. sa však nevedel zmieriť s modernými interpretačnými tendenciami a neustále vyvíjal aktivity, ktorými chcel chrániť tradičné katolícke hermeneutické prístupy.²¹

Keď v prvej polovici 19. storočia, vplyvom romantizmu²² a spomínaných dejinných udalostí postupne začali ustupovať osvietenenské myšlienky, hlavne medzi intelektuálmi, spontánne sa formovalo nové teologické hnutie zaoberajúce sa interpretáciou Svätého písma. Obnovovanie stredovekých kresťanských hodnôt a politické zmeny liberálneho charakteru, zasahujúce do vnútra samotnej Katolíckej cirkvi, podnietili rýchly rozmach hnutia do všetkých krajín Európy. Avšak kresťania rovnako ako aj teológovia sa po revolučných udalostiach a napoleonských vojnách opäť názorovo rozdelili na dva diametrálne odlišné katolícke tábory. Na tradičný, tzv. konzervatívny²³ a moderný, tzv. liberálny katolícky tábor.²⁴ Z ich chaoticky uskutočňovaných snáh však vznikla naliehavá potreba definitívne vyriešiť aj tento teologický problém.²⁵

vedy tradičnej interpretácii Písma.

²⁰ Hlavne počas tereziánskych či jozefínskych reforiem v Rakúsko-Uhorsku. Písmo slúžilo ako výchovný inštrument zreformovanej Cirkvi.

²¹ Porov. TYROL, A. *Percepcia historicko-kritického výskumu Písma v Katolíckej cirkvi*. [online]. [cit. 2012-1-5]. Dostupné na internete: < www.kbd.sk/dokumenty/percepcia_pisma.doc >, s. 3; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 228.

²² Filozofický prúd, ktorý vznikol ako reakcia na osvietenstvo.

²³ Tradicionalisti sa snažili vrátiť sa k starým poriadkom, zachovať hodnoty kresťanstva, silnú autoritu Cirkvi a pápežstva z obdobia pred francúzskej revolúcie.

²⁴ Porov. Liberálny (Montalembert, Lacordainre, Ozanam) sa usiloval o pochopenie moderných procesov v spoločnosti a začlenenie kresťanských liberálnych myšlienok do cirkevných štruktúr. Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf > s. 28; Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 6; Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 87-91; Porov. FRANZEN, A. *Malé cirkevné dejiny*, 1995 s. 252.

²⁵ Porov. BOUMA, D. *Vývoj apologetiky medzi Prvým a Druhým vatikánským koncilom*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*. Košice : Viena, 2009, s. 23; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi*. Trnava : Dobrá kniha, 2010, s. 286; Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 9-10; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [onli-

Postupne pápež opäť získal svoj cirkevný aj spoločenský vplyv, čoho dôkazom bolo pápežské vyhlásenie dogmy o Nepoškvrnenom počatí Panny Márie „len“ z moci pápežovho úradu v Cirkvi (*ex cathedra*), bulou *Ineffabilis Deus* (1854). Takéto vyhlásenie nemalo dovtedy v cirkevných dejinách obdobu.²⁶ Preto sa aj vyhlásenie dogmy o Nepoškvrnenom počatí Panny Márie, ktorú nevyhlásil koncil, ale sám pápež z moci jeho úradu v Cirkvi, stalo predmetom vážnych teologických debát podobne ako interpretácia Zjavenia a nové metódy hermeneutiky Písma. Problém, či pápež môže sám bez koncilu neomylnne rozhodovať o pravdách viery a následne ich vyhlasovať, umocnilo ešte rozoslanie pápežovho *Syllabu* všetkým biskupom, čo vyvolalo vážne podozrenie, že *Syllabus*, aj keď bol len smernicou a odporúčaním, získa dogmatickú platnosť *ex cathedra*. Tieto a rôzne iné podnety, ako aj početné návštevy nespokojných biskupov vo Večnom meste, povzbudili a utvrdili pápeža Pia IX., aby vyriešil nezhody zvolaním všeobecného koncilu, na ktorom by sa spomínané sporné body adekvátne riešili k širšej spokojnosti kléru, a ktorý by zreteľne sformuloval katolícke učenie o viere, vede, Tradícii, Bohu a Zjavení.²⁷

Atmosféra Prvého vatikánskeho koncilu (1869 – 1870)

Skôr než pápež vyhlásil dvadsiaty všeobecný koncil, zistil si u 21 kardinálov, sídliačich v Ríme, názory na tento významný krok. Tí vo výraznej miere s koncilom súhlasili. Svoj zámer uskutočniť koncil vyslovil Pius IX. 6. decembra 1864 i napriek obavám, ako prijímú tento fakt svetské vlády, prípadne niektorí cirkevní predstavení. Nový pápežský generálny koncil, pripravovaný po viac ako 300 rokoch, vyvolal mediálnu senzáciu. Okrem toho, že Prvý vatikánsky koncil bol pápežským koncilom *par excellence* z hľadiska formy i tém, v podstatnej miere ovplyvnila prípravy i samotný priebeh koncilu aj samotná mediálna technika, ktorá podstatne pôsobila na verejnú mienku. Podobne technická revolúcia

ne]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf > s. 29-30; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 30-31, 60; Porov. JEDIN, H. *Malé dejiny koncilů*, s. 81-82; Porov. PETRÁČEK, T. Počátky historico-kritické metody v zápasech (anti-)modernistické krize. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*. Košice : Viena, 2009, s. 10-11; Porov. BOUMA, D. Vývoj apogetiky medzi Prvním a Druhým vatikánským koncilem. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 41-42.

²⁶ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 9-10; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín*, s. 135; Porov. KURUC, Š. Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdeň 19. storočia. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 92; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 172.

²⁷ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 9-10; Porov. GELMI, J. *Pápežové. Od soatého Petra po Jana Pavla II.* Praha : Mladá Fronta, 1994, s. 243; Porov. ZUBKO, P. Historické pozadie vyhlásenia dogmy o pápežskom primáte a neomylnosti rímskeho biskupa. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 54; Porov. FRANZEN, A. *Malé cirkevní dějiny*. Praha : ZVON, 1995 s. 251.

v doprave skracovala vzdialenosti medzi kontinentmi, vďaka čomu sa umožnila hojná účasť biskupov z rôznych krajín sveta.²⁸

Otvorenie koncilu sa uskutočnilo následne až o 4 roky, a to kvôli dôkladnej príprave podkladov pre plánované cirkevné rokovania. Pápež zriadil päťčlennú kardinálsku komisiu, ktorá zorganizovala päť subkomisií (1865). Ich hlavnou úlohou bolo spracovať daný okruh problémov. Prvá komisia mala pripraviť základné dogmatické predlohy pre otázky viery (24 členov, kardinál Bilio), druhá pre cirkevnú disciplínu (19 členov, kardinál Caterini), tretia pre rehoľu (12 členov, kardinál Bizzari), štvrtá pre východnú cirkev a misie (17 členov, kardinál Barnaby), piata komisia mala predložiť materiály pre cirkevno-politické záležitosti (26 členov, kardinál Reisach). Z návrhov vypracovali predlohy, tzv. schémy, pripravené pre odbornú poradu koncilu. Z päťdesiatjednej schém sa nakoniec do čítania dostali len dve. Subkomisie začali svoju prácu v tom istom roku ako pápež vydal zvolávaciu bulu *Aeterni Patris Unigenitus* (1868). Pozvanie adresoval všetkým biskupom, predstaviteľom mníšskych kongregácií aj generálnym predstaviteľom reholí. Oslovil aj všetky cirkvi oddelené od Ríma, okrem jansenistov a anglikánov.²⁹

Niekoľko dní pred otvorením koncilu (27. septembra 1869) pápež zabezpečil plynulý priebeh koncilu koncilovým rokovacím poriadkom. Popredné miesto na koncile zastával pápež, ktorý jediný mal právo predložiť schému. Pre formuláciu budúcich dekrétov, zhrňujúcich výsledky zasadnutia, boli vymenované štyri stále deputácie zložené z 24 členov. Ich úlohou bolo zapodievať sa pozmeňovacími návrhmi a opravou predlôh. Zároveň pápež vymenoval programovú deputáciu (*de propositis*) pre valné zhromaždenie (tzv. generálne kongregácie³⁰). Pre slávnostné zasadnutia bol zriadený zasadací poriadok. Sekretárom koncilu sa stal biskup Fessler, zo sv. Hypolitu. Koncil bol otvorený bez pozvania svetských

²⁸ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 10; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 81-82; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 32; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 40-41; Porov. ZUBKO, P. Historické pozadie vyhlásenia dogmy o pápežskom primáte a neomylnosti rímskeho biskupa. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 55; Porov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 251.

²⁹ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 11; Porov. PAVELKOVÁ, M. Dogma o pápežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha: KRYSTAL OP, 2006, s. 40; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 83-84; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 32; Porov. GELML, J. *Pápežové. Od svatého Petra po Jana Pavla II.*, s. 244; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 41-42; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 173-174.

³⁰ Úplné zhromaždenie, kde sa diskutovalo o predložených schémach.

panovníkov 8. decembra 1868 v Chráme sv. Petra v Ríme, „aby vymietol z katolíckeho náboženstva rozšírenie bludov, obnovil klérus a kresťanský ľud a prispel k pokoju a svornosti všetkých ľudí“.³¹

Na otváracie zasadanie bola upravená priečna loď svätopeterskej baziliky ako koncilová aula. Biskupskou účasťou prekonal Prvý vatikánsky koncil všetky koncily pred ním. Z počtu asi 1050 biskupov sa koncilu aktívne zúčastnilo 774.³² Ako prvú začali konciloví otcovia pertraktovať schému „O katolíckej viere“ (*De fide catholica*), ktorá veľmi úzko nadväzovala na *Syllabus* Pia IX.³³ Jeho prvé znenie prednesené už 10. decembra bolo účastníkmi zasadnutia prediskutované a následne odmietnuté a poslané subkomisiám na prepracovanie. K téme sa mohol vyjadriť slobodne a kriticky ktorýkoľvek biskup. Schéma podstúpila bez priameho zásahu pápeža od januára do apríla okolo 300 korektúr zväčša štylistického charakteru, ktoré dôkladne spracovali a zredukovali kvalifikované subkomisie. Výsledkom ich podrobnej práce bol v treťom sedení schválený prvý dekrét o viere *Dei Filius*, 24. apríla 1870 veľkou väčšinou hlasov (667).³⁴

Ďalšie zasadnutia koncilu boli nasmerované na otázky cirkevnej disciplíny a duchovnej správy, ktoré podobne ako predchádzajúce, boli vrátené k prepracovaniu a následnému prediskutovaniu. Informácie o duchovnej správe jednotlivých regiónov boli názorovo rozdielne až do takej miery, že len ťažko sa nachádzala spoločná reč. Chýbal jasne a zodpovedne formulovaný problém.³⁵

³¹ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 11; Porov. PAVELKOVÁ, M. Dogma o pápežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 41, 57; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 83-84; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám - Kresťanský novovek II.*, s. 30; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 41-42; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 32-33; Porov. GELMI, J. *Pápežové. Od svatého Petra po Jana Pavla II.*, s. 244.

³² Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 86-87.

³³ Ultramontanistickí katolíci (J. de Maistre, F.R. de Lamennais a i.) stáli bezprostredne za tzv. *Syllabom* pápeža Pia IX. a bezpodmienečne podporovali pápežskú zvrchovanosť, preto nebolo také prekvapivé, že *Syllabus* ako Magna charta vzťahu k modernému svetu mal stáť základom koncilových jednaní. Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 43; Porov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 252.

³⁴ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 12; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 86-88; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 33; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 43; Porov. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*, s. 255.

³⁵ Zároveň sa hodnotili aj schémy o životnom spôsobe duchovných, o breviári, o zavedení jednotného Katechizmu Katolíckej Cirkvi a iné. Žiadne z týchto schém však nenašli doktrinálny charakter, avšak poskytli vynikajúci podklad pre prípravu nového cirkevného zákonníka o niekoľko desiatok rokov neskôr. Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 12; JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 88-89.

Najvýznamnejšou otázkou koncilu však bola otázka pápežskej neomylnosti a jeho primátu v Cirkvi, ktorý mal byť súčasťou konštitúcie o Cirkvi. Názory na tento problém boli rôzne. Ultramontanisti³⁶ videli v pápežstve záruku mravnosti a poriadku, preto žiadali vyhlásenie dogmy o pápežskej neomylnosti a dogmatizovať všetko, čo pápež prehlási. Druhým extrémom boli názory, že výhradné postavenie pápeža v Cirkvi a aj pápežská neomylnosť nikdy v histórii neexistovala, a teda jeho vyhlásenia nemajú žiadny dogmatický význam. Iní zas chceli demokratizáciu Cirkvi, ktorá by jej zaručila otvorenosť svetu a prispôsobenie cirkevnej hierarchie požiadavkám doby. Aj napriek mnohým nespokojnostiam verejnej mienky i z radov biskupov, sa otázka neomylnosti nakoniec vyriešila v rámci schémy „O cirkvi Kristovej“ (od 9. mája 1870 do 18. júla 1870) schválením konštitúcie *Pastor aeternus*, ktorá obsahovala náuku o neomylnosti a primáte pápeža.³⁷ Biskupi vo výraznej väčšine vyslovili svoj súhlas s konštitúciou hneď alebo dodatočne po vyhlásení dogmy. I napriek tomu sa v Cirkvi našlo mnoho zástancov takých názorov, ktoré vypovedali proti zvrchovanosti pápeža nad koncilom. V Katolíckej cirkvi môže každý vyjadriť svoje názory na dané témy, kým nie sú tieto Cirkvou definitívne prekonzultované a jasne vyriešené, teda dogmatizované, preto predpokladaný cirkevnoprávny zákaz odchodu z koncilu sa nakoniec neuskutočnil. I napriek tomu z Ríma na protest demonštratívne odcestovalo 88 biskupov.³⁸

³⁶ Presadzovali sa predovšetkým vo Francúzku a Taliansku (predovšetkým ženevský biskup Mermillod). Presadzovali autoritu pápežskej moci nad orgánmi štátu alebo miestnej hierarchie. Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 92.

³⁷ Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 13; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 84-86, 89-92; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám - Kresťanský novovek II.*, s. 27; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 32; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín*, s. 134-135; Porov. FRANZEN, A. *Malé cirkevní dějiny*, s. 253-254.

³⁸ Špekulovať o otázkach viery už odsúhlasených v konštitúciách však nie je v súlade s katolíckou vierou. Preto na reakcie niekoľkých nemeckých teológov, podporovaných profesormi rôznych teologických fakúlt, ktorými intenzívne vystupovali proti vyhlásenej konštitúcii, nemohli cirkevní otcovia reagovať inak ako na priestupky voči učeniu Cirkvi. Táto skupinka teológov sa aj po vyzvaní Cirkvou odmietla podriaďiť týmto dogmám a navyše ich hodnotili ako tie, ktoré zmenili Cirkev v celej jej podstate. Boli presvedčení, že koncil pretvoril učenie viery na právne postihnuteľný predpis. Týmto postojom odopreli poslušnosť Cirkvi, v dôsledku čoho boli následne cirkvou exkomunikovaní. Z protestu založili novú cirkev, ktorú nazvali starokatolícka. Tú jediná cháпали ako vernú katolíckej tradícii. Neskôr sa v rukách nemeckého ministerského predsedu Bismarcka zneužila ako prostriedok na uskutočnenie jeho vlastnej predstavy národnej nemeckej Cirkvi nezávislej od pápeža. Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 14-15; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 96; Porov. FRANZEN, A. *Malé cirkevní dějiny*, s. 255-256; Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media/webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 32, 38; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 41, 44-45; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín*, s. 135-136; Porov. DO-

Po definovaní konštitúcie bol koncil náhle ukončený 21. júna 1870 z dôvodu vypuknutia nemecko-francúzskej vojny. Francúzske vojsko ministerského predsedu Piemontského kráľovstva Camilla Cavoura, ktoré po roku 1848 ochraňovalo Pápežský štát, vzhľadom na vlastnú mobilizáciu, muselo z Ríma odísť, čím Rímsky štát vystavilo za obeť piemontskému vojsku. Pápež predpokladal ďalší nepriaznivý dejinný vývoj, a preto zriadil pápežské vojsko. I napriek tomu pápežský štát podľahol kráľovskému vojsku (Castelfidar, 1860) a talianska armáda a obsadila Rím (1870). Pápežský štát zanikol. Nová vláda síce sľúbila pápežovi nedotknuteľnosť a právo na vlastníctvo Vatikánu, ale ten sa na protest vyhlásil doživotne za „vatikánskeho väzňa“.³⁹ Počas obdobia Rímskej republiky začal pápež opäť apelovať na európske mocnosti a ešte v ten istý rok francúzske vojsko dobilo Garibaldim obsadený Rím a obnovilo Pápežský štát.⁴⁰

Ďalšie pokračovanie koncilu sa nepodarilo zrealizovať ani po politických zmenách v Rímskej republike, a preto na jeseň 20. septembra 1870 bol koncil odročený bez pevného termínu (*sine die*) na neurčito. Koncil nebol dodnes oficiálne zakončený a ďalšie zasadnutie sa už nikdy nekonalo. Otázka jeho pokračovania či formálneho ukončenia tak vyvolávala množstvo ďalších diskusií.⁴¹

Základné teologické otázky v kontexte konštitúcie *Dei Filius*

Každá teológia musí korešpondovať s Tradíciou Cirkvi. Preto kresťanská teológia vyslovuje pravdu kresťanského posolstva a nanovo tlmočí, interpretuje

LINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 177.

³⁹ Vzťah medzi Vatikánom a Talianskom sa vyriešil až Lateránskymi zmluvami v roku 1929. Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf >, s. 29-30; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 32; Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 15; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 94; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965. Příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 44; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín*, s. 134; Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 93; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 170.

⁴⁰ Porov. LÉBLOVÁ, M. *První vatikánský koncil*. [online]. [cit. 2011-10-16]. Dostupné na internete: < http://antropologie.zcu.cz/media//webzin/webzin_3_2006/03_leblova.pdf > s. 29; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 30; Porov. JUDÁK, V. *Na petrovom stolci II. Krátke dejiny pápežov*. Trnava: SSV, 2011, s. 262-263; Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 9; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolícka charita, 1990, s. 81-82; Porov. KURUC, Š. *Novoscholastika v kontexte spoločných zmien a teologických prúdení 19. storočia*. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 92; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi IV. Novovek*, s. 170.

⁴¹ Porov. SVOBODA, R. *První vatikánský koncil (1869 - 1870)*. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 14; Porov. STELLNER, F. a kol. *Kapitoly z dějin mezinárodních vztahů 1648 - 1914*, s. 166, 174-176; Porov. HIŠEM, C. *Učebné texty k cirkevným dejinám – Kresťanský novovek II.*, s. 27; Porov. DOLINSKÝ, J. *Dejiny Cirkvi*, s. 288; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 - 1965*, s. 44-45; Porov. JUDÁK, V. *Učebné texty z cirkevných dejín* s. 137.

a sprostredkúva túto pravdu pre každú novú generáciu, vždy novými prostriedkami a jej vlastným spôsobom. Pritom toto posolstvo nesmie byť v rozpore z večnou pravdou, jej základom a dobovou situáciou, v ktorej bola prijatá.⁴² Apologetický charakter teológie Zjavenia dogmatizovanej v *Dei Filius* je toho dôkazom. Konciloví otcovia odpovedajú v *Dei Filius* na otázky, ktoré kládla dejinná situácia takým jazykom a pojmovými prostriedkami, aké ponúkala moderná doba. Ich výklad prispôbili dejinnej situácii a zároveň bránili vieru proti svetonázorovým tendenciám vtedajšej doby.

Príliš široká scholastická schéma „o katolíckej viere“ bola predstavená biskupom 10. decembra 1869. Hneď na začiatku sa na kardinála Rauschera z Viedne ako hlavného predstaviteľa schémy spustila vlna kritiky. Vyčítala sa mu nadmerná orientácia na scholastické učenie a tridentskú „zaostalosť“, teda, že neberie do úvahy potreby doby a príliš sa viaže na staré metódy. Následná, veľmi kritická debata si vynucovala úplne túto schému zrušiť, ale v čase od januára až do marca 1870 sa prepracovala a skrátaná subkomisiou sa nakoniec posunula do ďalšieho čítania.⁴³ Počas druhého čítania sa vyhrotil konflikt katolicizmu s protestantizmom, medzi hlavným rečníkom biskupom Strossmayerom z Chorvátska a predsedom komisie Capaltim.⁴⁴ Keďže okrem korektúr len štylistického charakteru sa žiadne iné výhrady už neobjavili, schéma mohla byť schválená pomerne rýchlo bez väčších ťažkostí na treťom zasadnutí 24. apríla 1870.⁴⁵

Otázky Zjavenia v dokumente *Dei Filius*

Zjavenie bolo až do Prvého vatikánskeho koncilu vďaka jeho transkategorialnému charakteru základným mlčky prijímaným predpokladom katolíckej viery. Možno práve z obáv pred zlyhaním sa teológovia nikdy bližšie témou Božieho zjavenia nezaoberali. Zrod osvietenského racionalizmu, ktorý negoval všetko Božie, a teda i Božie zjavenie, prinútil Katolícku cirkev jednoznačne sa vyjadriť k nastoleným fundamentálnym otázkam katolíckej viery.⁴⁶

⁴² Porov. TILLICH, P. *Systematická teológia*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009, s. 7, 9; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 5.

⁴³ Vo veľkej miere sa na nej podieľali teológovia L. Martín a J. Kleutgen. Porov. PETRÁČEK, T. Počátky historicko-kritické metódy v zápasech (anti-)modernistické krize. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 24.

⁴⁴ Capaldi mu naznačil, že si pletie protestantizmus ako náukový systém, ktorý je potrebné dekrétom odsúdiť s protestantmi, ako osobami, ktoré sú tak ako všetky ostatné ľudské osoby, hodné Božej milosti. Strossmayer to zdá sa, nepochopil a pri hlasovaní o otázkach viery, pobúril a rozhorčil svojimi, možno aj opodstatnenými námietkami, zúčastnených do takej miery, že musel opustiť rečnícky pult. Avšak jeho námietky, podobne ako mnohé ďalšie sporné otázky, boli preto radšej z návrhu vypustené a ďalej podrobnejšie neprediskutované.

⁴⁵ Porov. JEDIN, H. *Malé dejiny koncilů*, s. 87-88; Porov. GELMI, J. *Pápežové. Od svätého Petra po Jana Pavla II.*, s. 244; Porov. PESCH, O. H. *Druhý vatikánský koncil 1962 – 1965*, s. 43.

⁴⁶ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánskeho koncilu a její dějinné předejhy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 18.

Brániť najhlbšie korene kresťanskej viery proti osvietenkým vplyvom, začal cieľene Pius IX. prehlásením vyjadreným vo svojej encyklike *Qui Pluribus*. Pápež v nej bez okolkov vyhlásil, že „nepriateľom Zjavenia je osvietenký racionalizmus“, pretože „redukuje kresťanstvo len na ľudský výtvor a filozofický výmysel, podriadený zákonu pokroku.“ Pius IX. vyhlasuje, že kresťanstvo bolo ľudstvu milostivo Zjavené (*clementissime patefacta*) z autority hovoriaceho Boha (*ex eiusdem Dei loquentis autoritate*) ako náboženský fakt Božieho zjavenia (*DS 2777*).⁴⁷ Vďaka tomuto odôvodneniu hovoriaci Boh očakáva od človeka, aby vierou priľnul k tomu, čo už Boh zjavil (obsah Božieho zjavenia) (*DS 2778*). Tento náznak rozlišovania medzi faktom a obsahom Božieho zjavenia jasne a bez pochybností potvrdzuje a opakuje Prvý vatikánsky koncil v celom obsahu dogmatickej konštitúcie *Dei Filius*, ktorou v polemike s deizmom znovuobnovuje a rozvíja tzv. klasickú kresťanskú apologetiku, úzko nadväzujúc na antickú (patristickú) apologetiku.⁴⁸

Štruktúru tejto apologetiky predstavuje *Dei Filius*, v prvom rade autoritatívnou interpretáciou Boha, ktorý hovorí (*Deus loquentis*)(*DS 3032, 3008*). Teda Boh sa dáva človeku poznať pomocou „provokatívneho“ dialógu. Svojim volaním sa chce dotknúť ľudského vnútra a povolať ho do svojej vlastnej existencie. Avšak Boh zjavením seba ukazuje predovšetkým vlastné atribúty. Takto sa človeku vlastne predstavuje. Popri nich upozorňuje aj na kvalitu atribútov človeka i sveta vôbec, čím odôvodňuje svoje úmysly s človekom i svetom. Vytýčením tohto obsahu Zjavenia môžeme slovami *Dei Filius* povedať, že Boh skutočne stále hovoril. Najprv k „otcom skrze prorokov“ a „v posledných dňoch k nám prehovoril v Synovi“ (*Hebr. 1,2; DS 3004*), čím sa koncil jasne vyjadruje proti fideizmu a tradicionalizmu. Zjavenie je týmto chápané ako dejinný čin alebo slovo, alebo slovo aj čin zároveň, preto možno hovoriť o Božom zjavení v udalostiach (*KKC 156*).⁴⁹ Prvý vatikánsky koncil týmto výrokom naznačuje, že východiskom a podmienkou tohto Zjavenia je stvoriteľský Boží čin, teda, že celý svet od svojho stvorenia až dodnes smeruje k Ježišovi Kristovi (*DS 3004*). Zjavenie je teda integrálna udalosť dejín a slova dynamicky smerovaná k udalosti spásy (*KKC 36, 286*).⁵⁰

⁴⁷ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přehledy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. s. 22, 26; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 12-13.

⁴⁸ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přehledy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 22; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 13; Porov. BOUMA, D. Vývoj apologetiky mezi Prvním a Druhým vatikánským koncilom. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 45-46.

⁴⁹ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přehledy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 26; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 49, 13-14.

⁵⁰ Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 20-21, 50.

Zloženie apologetiky Prvého vatikánskeho koncilu tvorí aj nepoznatelný obsah toho, čo bolo Zjavené v Ježišovi Kristovi. Teda to, čo je možné prijať iba úkonom viery. Teda veriť znamená uznať a prijať isté náboženské pravdy na základe autority zjavujúceho sa Boha. Avšak nie „slepým hnutím ducha“, ale pomocou rozumu súhlasiť s Božou pravdou (KKC 154-156). Bohom zamýšľaný význam zjavených udalostí a slov je pravým obsahom Zjavenia.⁵¹ Koncil zvlášť upozorňuje v tomto zmysle na, už naznačený, soteriologický charakter tohto Zjavenia (DS 3008). Anticipácia konca, predstavená vo veľkonočných udalostiach a vzkriesení Ježiša Krista, teda naznačuje aj anticipovanie vzkriesenia všetkých ľudí vôbec. Zjavenie sa týmto stáva skutočným a pravdivým v momente, keď je prijaté vierou. Prvý vatikánsky koncil (DS 3010), podobne ako Tridentický (DS 1529), prehlasuje, že bez viery, ktorá obohacuje nie je spásy (ospravedlivenie). Koncil pomocou rozlišovania faktu a obsahu Božieho zjavenia poskytol svojej apologetike účinné argumenty na obranu kresťanskej viery aj pred racionalizmom a semiracionalizmom a zároveň obohatil fundamentálnu teológiu.

Dei Filius je aj prvým oficiálnym dokumentom cirkevného Magistéria, ktorý sa zaoberá Zjavením ako predmetom (*obiectum*) viery, a teda vlastným obsahom kresťanskej náuky.⁵² Podľa Prvého vatikánskeho koncilu obsahom Zjavenia je teda odpoveď na otázku, kto je objektom Zjavenia, „Boh sám a večná správa jeho vôle“ (*seipsum ac aeterna voluntatis suae decreta*)(DS 3004).⁵³

Otázka existencie Boha

Koncil teda v prvom rade hovorí, že Boh nám zjavuje seba ako absolútnu, svätú, najvyššiu osobnú bytosť, existujúcu samu osebe, nutne a bez príčiny (DS 3001). Neexistuje žiadna iná pozitívna možnosť, ktorá by v ňom nebola aktuálne naplnená (*actus purus*) a nebola založená absolútna Božia duchovnosť (*spiritus purus*). Obe jeho jedinečnú existenciu určujú ako „celok dokonalej jedinečnosti“ (DS 3001). Preto koncil ustanovuje dogmu, ktorá upresňuje jeho podstatu. Deklaruje, že esencia a substancia Boha nie je totožná s ostatnými vecami (DS 3023). Ďalej upozorňuje, že z jeho substancie sa neemanujú žiadne konečné veci (DS 3024)

⁵¹ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 26; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 50; Porov. FIORENZA, F.S. - GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 126-127, 130; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha : Vyšehrad, 2009, s. 476.

⁵² Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 24.

⁵³ Porov. PRVÝ Vatikánsky koncil: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 67; Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 25; Porov. FIORENZA, F.S. - GALVIN, J.P. *Systematická teologie*, s. 110; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 476; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 20, 18 (V citáciách sa udáva nejednotný preklad.)

ani sa Boh svojím stvorením neuskutočňuje, nerozvíja a už vôbec sa z jeho esencie, vďaka jej univerzálnemu charakteru, neurčuje žiadnemu stvoreniu druh, rod alebo individualita (DS 3024). Koncil zdôrazňuje, že Boh stvoril svet a všetky veci v ňom i ich substancie slobodne z ničoho (*ex nihilo*), podľa celej ich podstaty (DS 3002, 3025)(KKC 296-298)(Gn 1,1)⁵⁴ a len pre svoju slávu (*per Gloriam Dei*)(DS 3002, 3025)(KKC 293-294). A teda nutne tak, ako miluje sám seba (DS 3002, 3025). Teda Zjavenie ako slobodná osobná aktivita Boha je gesto lásky (Ž 136; Sk 17,25). Boh miluje svet v sebe nie preto, aby sa prostredníctvom stvorenia zdokonaľoval, či inak uskutočňoval, ale Boh stvoril svet vo svojej добрote, aby dal človeku účasť na Jeho chvále a láske (KKC 295). Stvorením ako historicko-spásnym činom zvrchovanosti Boha (KKC 293, 294) Boh potvrdzuje uzavretie zmluvy a slobodu tvoriteľského aktu (Ef 1,11) a zároveň deklaruje svoju existenciu, ktorej poznanie je predpokladom viery (*preambulum fidei*). Teda po Štvrtom lateránskom koncile (r. 1215) v dekrétu o katolíckej viere proti Albigencom a Katarom (DS 800), ktorý ako prvý deklaruje slobodu tvoriteľského činu upozorňuje na tento fakt aj Prvý vatikánsky koncil.⁵⁵ V dekréte *Dei Filius* Magistérium potvrdzuje bytostnú závislosť sveta od Boha, ale zároveň uznáva aj jeho autonómiu. Desakralizáciou vesmíru koncil implicitne (DS 3001, 3002) aj explicitne (DS 3204) odsudzuje emanáciu ako herézu, ktorá hovorí, že veci sú závislé od božského zdroja. *Dei Filius* sa jasne vyjadruje, že stvorenie nič nemusí pridávať k dokonalosti Boha, lebo Boh presahuje každé stvorenie (KKC 296, 42).

Podobne jednoznačným pohľadom na Boha Stvoriteľa koncil vystupuje proti panteizmu (DS 3001), v náuke ktorého je bytie sveta totožné s absolútnym bytím Boha. Panteizmus stotožňuje kontingenciu ľudského bytia či bytia sveta s Bohom a tvrdí, že závislosť Boha od stvorenia je podmienená rozvojom jeho podstaty. *Dei Filius* opakuje výroky Štvrtého lateránskeho koncilu (DS 800) namierené proti bludnej náuke Albigencov, ktorí hlásali, že stvorenie nemá počiatok. Potvrdzuje, že Boh stvoril svet na začiatku času (*ab initio temporis*) a upresňuje, že svet a všetky tvory vlastnia prvý okamih svojej existencie nezávisle (autonómne) od Boha. Dekrét odsudzuje aj panenteizmus, ktorý koncilovní otcovia považujú za heretický preto, že vovádza bytie stvorenia do bytia Boha (a naopak), pričom neodlišuje konečné bytie od nekonečného. Boh musí byť úplne odlišný od konečného bytia, pretože je absolútne a dokonalé bytie, ktoré udržiava svet v neustálom bytí svojou tvoriteľskou činnosťou (DS 3002, 3021, 3022)(KKC 301). Všetko, čo Boh stvoril zachováva a riadi vo svojej Prozreteľnosti, avšak svojmu stvoreniu

⁵⁴ Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teológia I.*, s. 234-236; Porov. *Dogmatika: O Bohu Stvoriteľovi. Skriptá pre študentov teológie*. Košice : Teologický inštitút, 1999, s. 23.

⁵⁵ Porov. PRVÝ Vatikánsky koncil: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 66-67, 78-79; Porov. RAHNER, K – VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 63-64, 107.

tým neuberá na slobode (DS 3003)(KKC 307, 323). Navyše dogmatická konštitúcia zdôrazňuje, že všetko, čo Boh zjavuje človeku prostredníctvom stvorenia je východiskom, začiatkom a hlavne podmienkou Kristovho zjavenia (DS 3015) (KKC 50, 237). Týmto koncil jasne vystupuje proti materialistom, panteistom, naturalistom, deistom aj dualistom.⁵⁶

Koncil k tejto téme o Zjavení existencie Božej a jeho večnej vôle ďalej hovorí, že nariadenia Jeho večnej vôle, zjavuje Boh ľudskému rodu zo svojej múdrosti a dobroty (DS 3004). Týmto koncil upozorňuje, že Boh sám sa nezjavuje človeku preto, žeby mal nejakú potrebu, ktorá by ho k tomu nútila, ale preto, že jednoducho chce, aby stvorenie bolo účasťou na jeho večnej sláve (DS 3004, 3002, 3025) (Ž 115, 3; 135, 5-12). Od začiatku stvorenia sa Boh milostivo dával ľuďom a „sľuboval im seba na oblažujúcu výmenu“, z čoho vyplýva, že človek je stvorený tak, aby bol schopný počúvať a rozumieť Bohu (DS 3004, 3026) (KKC 36, 47, 286). Z tohto „všeobecného“ Zjavenia samého Boha (prirodzené Zjavenie, v ktorom sa Boh dáva ako otázka, prirodzená sebamanifestácia, teda darovanie Boha prostredníctvom stvorenia⁵⁷), ktoré *Dei Filius* hneď na začiatku deklaruje, vyplýva aj druhý aspekt Božieho zjavenia, a teda „zvláštne“ nadprirodzené zjavenie v dejinách spásy (Zjavenie vo vlastnom zmysle, ktoré má charakter udalosti, teda je dialogické, dejinné, ktoré sa odovzdáva skrze partikulárne udalosti na istom mieste a v určitom čase). *Dei Filius* naznačuje, že Boh z pozície stvoriteľa oslovuje človeka a prostredníctvom Zjaveného Slova komunikuje skutočnosť. Dejinné udalosti zjavené v Svätom písme, predstavujú nielen samého Boha a jeho vlastnosti (atribúty), ale zároveň popisujú aj ľudstvo a svet ako Bohom

⁵⁶ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přehledy a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 25; Porov. PRVÝ Vatikánský koncil: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 75-74; Porov. RAHNER, K – VORGLI-MLER, H. *Teologický slovník*, s. 82, 275-276, 176, 377; Porov. *Dogmatika: O Bohu Stvoriteli*. *Skriptá pre študentov teológie*, s. 17, 26-27; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 20; Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 235-236.

⁵⁷ Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 107.

predurčených adresátov⁵⁸ vykúpenia a slávy, ktorú poskytuje mocná Božia milosť (DS 3004- 3007).⁵⁹

S úzkou nadväznosťou na obsah Zjavenia odpovedá *Dei Filius* aj na otázku, ako sa uskutočňuje zjavenie. Táto otázka v sebe zahŕňa poznanie Zjavenia jeho zvecňovaním. Boh sa zvecneným Zjavením sprístupňuje, prispôsobuje a obracia na adresáta Zjavenia, teda na všetkých ľudí práve takým spôsobom, aby ho vedeli pochopiť a rozumeli mu. Podľa Prvého vatikánskeho koncilu sa Zjavenie uskutočňuje „hovorením“ prirodzenou cestou (*supernaturali via*). Boh tak hovorí ústami prorokov, aby toto Zjavenie, ktorým oslovuje celé spoločenstvo, nielen jednotlivca, legalizoval a svoje Zjavenie tak učinil verejným a oficiálnym. Aby koncil zdôraznil najväčšie zvecnenie, zvecnenie samého Boha - Božieho slova (vtelenie), prikladá citát zo Svätého písma: a „...v tomto poslednom čase k nám prehovoril vo svojom Synovi“ (*Hebr. 1,1-2*)(DS 3004).⁶⁰ Je to volanie, ktoré sa má dotknúť každého človeka v jeho ľudskom vnútri. Toto prehovoreníe (*Deus loquens*) sa jasne a bez omylu ukazuje vo svetle Svätého písma (DS 3005) a prenáša sa z úst Krista cez ruky apoštolov až do rúk dnešných veriacich, pod neustálym vedením Ducha svätého (DS 3006)(KKC 38).

Na túto skutočnosť úzko nadväzuje odpoveď na ďalšiu otázku, kde sa Zjavenie ukazuje a kde je toto Zjavenie uložené. *Dei Filius* zdôrazňuje a potvrdzuje učenie Tridentského koncilu (DS 1506). Svedectvo o správnosti jeho učenia dosvedčuje

⁵⁸ Koncil preto presne odpovedá na otázku, kto je adresátom Božieho Zjavenia. Explicitným vyjadrením, že Zjavenie je určené „ľudskému rodu“ (*humano generi*), zvyrazňuje univerzálny zmysel Zjavenia (DS 3004). Zároveň poukazuje na fakt, že Boh si vybral (stvoril) práve človeka, aby bol účastný na Božích dobrách, ktoré presahujú jeho myslenie (DS 3005). Týmto sa na stvorenie začalo hľadieť nielen ako na predohru Božieho spásonosného konania, ale ako spásonosnú udalosť. Zároveň tým, komu je Zjavenie adresované koncil odhaľuje sociálnu dimenziu Zjavenia upozorňujúc na takú danosť Zjavenia, že sa neobracia len na vnútro jedinca, ale k celému zhromaždeniu, ktoré má byť základným príjemcom Jeho posolstva. Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánskeho koncilu a její dějinné předejry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 25; Porov. PRVÝ Vatikánsky KONCIL: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 69; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 17; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 476, 84, 286.

⁵⁹ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánskeho koncilu a její dějinné předejry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 25; Porov. FIORENZA, F.S. - GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 108, 111-112; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 475-476; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 17-18. Dejinné uskutočňovanie sa či tradičné odovzdávanie zjavenia v priestore a čase obohacuje Zjavenie o dejinnú dimenziu. Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 286; Porov. DANCÁK, F. *Boh Stvoriteľ a Povýšiteľ*, s. 19.

⁶⁰ Týmto pohľadom sa Zjaveniu dodáva verbálna dimenzia. „...viera pochádza z počúvania, ale nie tak ako filozofia z premýšľania.“... „Myslenie v oblasti viery je zásadne premýšľaním o počutom a prijatom.“... „Vo viere má prednosť slovo pred myšlienkou“... Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánskeho koncilu a její dějinné předejry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánskeho koncilu*, s. 25; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 14; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 477, 286; Porov. DRÁB, P. *Kresťanská iniciácia*. Košice: Viena, 2002, s. 126.

skutočnosť, že Boh sa zjavuje „v písaných knihách a nepísaných tradíciách“ (DS 3006). Koncil kvituje význam, posvätnosť a kanonickosť Vulgáty, ktorá obsahuje prvotný proces kerigmatickej objektivizácie Zjavenia. Bez omylu, spoľahlivo a verne Cirkev zaznamenáva a dokumentuje toto Zjavenie vo Svätom písme.⁶¹ Vyzdvihuje fakt, že Písmo spísané z inšpirácie, teda zo zvláštneho iniciatívneho pôsobenia Ducha svätého, má jediného a pravého autora, ktorým navždy ostáva jedine Boh sám (DS 3006 – 3007; DS 1501-1504)(KKC 105-107, 136). *Dei Filius* preto nazýva Sväté písmo „písaným slovom Božím“ a považuje ho za spoľahlivé svedectvo Božieho zjavenia (DS 3011).

Na tomto mieste dáva koncil do povedomia aj autoritu Magistéria či cirkevnej Tradície tým, že si Cirkev vyhradzuje právo súdiť o správnom výklade a zmysle Písma.⁶² Upozorňuje, že Sväté písmo sa nesmie vykladať bez jednomyselného súhlasu otcov (DS 3007). Koncil odporúča veriť bez pochybností a obáv všetkému, čo je Cirkvou predkladané ako božsky zjavené buď slávnostným prehlásením, alebo riadnym či všeobecným Učiteľským úradom Cirkvi (DS 3011).

V tomto zmysle venuje koncil pozornosť bludným názorom semiracionalistov, ktorí považujú Zjavenie pre dnešného človeka za zbytočné z toho dôvodu, že nadprirodzené pravdy, ktoré boli nedospelému rozumu ľudského pokolenia predtým tajomné, sú už dnes súčasnému osvietenému rozumu prehľadné a pochopiteľné. Týmto evolučným bludom sa človek sám vzdáva pozície adresáta a uberá zmysel a príčinu samotnému Zjaveniu.⁶³ Katolícka cirkev takéto prístupy zásadne v *Dei Filius* odmieta (DS 3005-3007) a dogmaticky deklaruje (DS 3027).

Otázka rozumu a viery

Ďalším riešením odpovedí na otázku, prečo sa Boh zjavuje, koncil vystupuje opäť proti deizmu, ktorý popiera akúkoľvek ďalšiu spoluprácu Boha a jeho stvorenia, zvlášť odmieta akékoľvek nadprirodzené Zjavenie. Koncil učí, že prijatie Zjavenia sa uskutočňuje výhradne len vo viere, pretože stvorený rozum je celkom podriadený nestvorenej pravde (DS 3008). Len ňou je možné Bohu preukázať poslušnosť ľudského rozumu a vôle. Viera ako nadprirodzená cnosť je prostriedkom vyjadrenia príslušnosti k Bohu ako tomu, ktorý pravdivo zjavuje seba i svoju vôľu. Človek ňou teda prijíma pravdivé poučenie. To mu poskytuje

⁶¹ Porov. RAHNER, K – VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 287-288; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 182-183; Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 132-133.

⁶² Porov. FIORENZA, F.S. – GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 140; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 175, 160-162.

⁶³ Porov. SKALICKÝ, K. *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. s. 20; Porov. PRVÝ Vatikánský koncil: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 68-69; Porov. RAHNER, K – VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 273-274; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 12.

Zjavenie. Jeho interiorizáciou človek sám preukazuje súhlas s pravdami, ktoré mu Zjavenie sprostredkuje.

Koncil predstavuje Boha ako absolútnu Pravdu, ktorá už zo svojej podstaty „nemôže klamať ani byť klamaná“ (DS 3008)(KKC 154, 156). Sväté písmo predstavuje Mojžiša, prorokov a istým spôsobom aj Krista ako tých, čo svojimi činmi zázrakmi a znameniami, svietia ľuďom na ceste k poznaniu tejto pravdy, aby viera bola v súlade s rozumom. Avšak v „počutí“ má človek vidieť väčšiu spiritualitu ako vo „videní“.⁶⁴ Ony samotné teda nie sú aktom božieho sebazjavenia, nestoja pred človekom ako nejaká všeobecná udalosť, ale tieto znaky Božieho zjavenia majú u neho nájsť špeciálny ohlas, aby mu svojím vonkajším charakterom potvrdzovali a sprostredkovali skutočné vnútorné poznanie Boha (DS 3009).

Prvý vatikánsky koncil interpretuje vieru ako odpoveď na Božie volanie (komunikátor, iniciátor), ktoré človek počuje (komunikant) interiorizuje ho a tým si ho prisvojí ako dar. Takto dáva Boh človeku možnosť vyjadriť svoj súhlas so Zjavením. Týmto sebakomunikovaním osobného Boha koncil nielen vyzdvihuje vieru ako Boží dar, ale zároveň vystupuje touto tézou proti racionalizmu a tradicionalizmu, zdôrazňujúc jej nadrozumnosť (DS 3027, 3010, 3031-3034).

Vieru teda *Dei Filius* predstavuje ako odpoveď na úkon Zjavenia. Avšak koncilu sa nepodarilo tak vplývať na vtedajší nekatolícky svet, aby mohol poznať Zjavenie ako udalosť posolstva spásy.⁶⁵

Na otázky o tom, do akej miery je pre človeka toto Zjavenie poznateľné, *Dei Filius* odpovedá teóriou o dvojitom poriadku poznania (*duplicem esse ordinem cognitionis*, DS 3015). Vieroučný obsah dogmatickej konštitúcie s nadväznosťou na *Qui pluribus* rozlišuje poznanie z pohľadu poznávajúceho subjektu (človek-kresťan) a poznávaného objektu (Boh sám a jeho vôľa). Toto poznanie objektu vníma kresťan-subjekt prirodzeným svetlom ľudského rozumu (DS 3004, 3026) a nadprirodzeným svetlom viery (DS 3015, 3032). Teda podľa *Dei Filius* môže človek poznať Boha jasne a zreteľne „zo stvorených vecí prirodzeným svetlom ľudského rozumu“ (DS 3004) a kto hovorí inak, nech je exkomunikovaný (a.s. - *anathema sit*), dogmatizuje koncil (DS 3015). Ale Boh nám ukazuje aj svoje tajomstvá, ktoré človek nemôže spoznať, pokiaľ ich sám Boh nezjaví (DS 3015)(KKC 237). Zdravý rozum ako základ viery (*cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat*, DS

⁶⁴ Koncil síce explicitne nevysvetľuje pojmy zázraku a prorocstva, ale možno predpokladať, že boli oba pojmy chápané scholasticky, a teda z hľadiska akéhosi presahovania prírodných zákonov (metafyzické zdôvodňovanie). Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 200.

⁶⁵ Porov. SKALICKÝ, K. *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předejhy a dohry*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 25; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 82; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 63, 301- 302, 199-200, 234-236; Porov. FIORENZA, F.S. - GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 108-109; Porov. FISICHELLA, R. *Keď viera myslí*. Trnava : Dobrá kniha, 1999, s. 56.

3019) môže poznávať aj nadprirodzené veci, avšak len do takej miery, do akej je osvietený vierou (*ac ratio quidem, fide illustrata*) a do akej ho viera zušľachtňuje a chráni pred omylom (DS 3016). Ale rozum správne osvietený vierou a Bohom požehnaný (DS 3016)(KKC 38) nemusí poznať všetky nadprirodzené veci (napr. podstatu Svätej trojice či Eucharistie).

Ďalej *Dei Filius* hovorí, že človek takto vybavený, môže „s istotou poznať“ veci, ktoré predtým nepoznal, ale po Zjavení sú mu jasné (napr. primát sv. Petra)(DS 3015-3016). Teda *Dei Filius* učí, že predkladané tajomstvá (*mysterium, sacramentum*) skryté v Bohu, nemôžu byť poznané, ak nie sú božsky zjavené, zjavené samotným objektom ľudského poznania - Bohom. (DS 3015)(KKC 273). Avšak všetky tajomstvá o Bohu pochopené ľudským rozumom, prípadne vierou prostredníctvom Zjavenia či osvietenia, vytvárajú medzi sebou také súvislosti (súvis tajomstiev), vďaka ktorým človek môže pravdivo a s istotou poznať Zjaveného Boha (*ordo cognitionis*, KKC 50, 90). Je teda vylúčené, aby viera a rozum boli v rozpore, pretože pravda nedovolí protirečiť pravde (KKC 159)(DS 3017). Aj keď rozum nedokáže vlastnými silami pochopiť, čo tvorí obsah viery, ale vie kompetentne poukazovať na to, čo vedie k pravdivej viere. Pretože pôvodcom viery i rozumu je ten istý Boh (DS 3019, 3017). Týmito tvrdeniami koncil vystupuje jasne proti tradicionalizmu a fideizmu.⁶⁶

Človek má v sebe, vo svojej bytnosti (*essencia*) zakorenený istý predpoklad, akúsi pozitívnu schopnosť vnímať nadprirodzeno v pravdivom zmysle. Rahner to nazýva *nadprirodzený existenciál*.⁶⁷ Tento transcendentný charakter prirodzeného poznávania Boha predurčuje človeka nadviazať otvorený dialóg s Bohom a prijať sviatosť alebo mimosviatosť Jeho milosť. Boh prostredníctvom tohto predurčenia vedie človeka ponad jeho imanentné možnosti. A teda, aj keď je Boh čosi úplne iné ako človek, to čo hovorí, stáva sa človeku prístupným. Boh svojou všemohúcnosťou uvádza človeka ponad jeho status do nového stavu náboženského vedomia. Boh svojím Zjavením teda vytvára v človeku novú nadprirodzenú situáciu, ktorá mení pohľad na svet, na realitu a na bytie a jeho život vôbec. Teológia to nazýva vnútorné osvietenie. Táto skutočnosť je témou fundamentálnej teológie. Podobne tento fakt môžeme nazývať aj vierou, ktorú tiež môžeme i nemusíme chcieť prijať (prvok slobody).

⁶⁶ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 24, 33; Porov. PRVÝ Vatikánský KONCIL: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 74, 75; Porov. FIORENZA, F.S. - GALVIN, J.P. *Systematická teologie I.*, s. 123.

⁶⁷ Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 322-323; Porov. RAHNER, K - VORGLIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 116-117; Porov. GIBELLINI, R. *Teológia 20. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999, s. 179.

Dei Filius potvrdzuje pravdivosť Božieho zjavenia, odvolávajúc sa aj na zázraky a proroctvá (*miracula et prophetias*), vďaka ktorým Boh poskytuje „najistejšie, celému ľudskému chápaniu primerané znamenia Božského zjavenia“ (DS 3009; 3033-3034)(KKC 156). Dekrét zdôrazňuje funkciu znamenia, ako dôkaz božej existencie a skúsenosť viery. Proroci a zázraky tak naberajú nominálnu funkciu dôkazu. Okrem týchto znamení v podobe zázrakov a proroctiev, koncil vyzdvihuje kvality aj samotnej Cirkvi a prezentuje svedectvo vlastného božského poslania (DS 3013). Konciloví otcovia poukazujú na výnimočnú svätosť, vierohodnosť a užasnú rozšírenosť Cirkvi, ktorá podobne ako znamenia dokumentuje aj prítomnosť Božieho zjavenia. Boh sa zjavuje človeku teda aj skrze Cirkev.⁶⁸ Výkladom týchto dôvodov vierohodnosti Božieho zjavenia či kresťanského náboženstva vôbec, konciloví otcovia podčiarkujú apologetické zameranie dogmatickej konštitúcie. Dokumentom *Dei Filius* vyznávajú, že viera, ktorú učia stojí na pevných základoch, a preto nie je dôvod ju meniť alebo spochybňovať (DS 3014)(KKC 156).

Teológia viery v *Dei Filius* úzko nadväzuje na jeho učenie o Zjavení a o poznateľnosti Boha. Absolutizácia ľudského rozumu či prípadne výlučné presadzovanie viery donútili Cirkev vyznačiť jednoznačnú kresťanskú cestu vedúcu medzi týmito dvoma krajinosťami. Najkontroverznejšou otázkou pre koncilových otcov bola bez pochyb otázka o prirodzenej poznateľnosti Boha, teda samotnej Jeho existencie.⁶⁹ Na ňu úzko nadväzuje vzťah rozumu a viery.

Odpovede na otázky o samotnej viere, ktorú ponúka Prvý vatikánsky koncil, sme vydedukovali nie len na základe analýzy dokumentu ale aj systematickým rozdelením obsahu pojmu viery a zhodnotením jej interpretačných možností. Tieto elementárne časti, vzájomne sa doplňujúce a logicky na sebe závislé a implicitne vyznačujú základné prvky, akési charakteristiky, obrany viery Prvého vatikánskeho koncilu.

Dei Filius teda prezentuje vieru že Boh fakticky existuje. Potom vieru, že Ho v jeho samotnej nadprirodzenej podstate rozumom človek nemôžeme poznať. Ďalej vieru v tajomstvá zjavené skutočným Bohom a vieru v toto Zjavenie uskutočnené vďaka autorite samotného Boha. A nakoniec vieru v samotného Bohu, pretože mu dôverujeme.

Ľudská schopnosť veriť nám teda ukazuje samotný náboženský fakt. Demonštruje, že môžeme nielen slobodne veriť v to, čo chceme, ale môžeme si aj vybrať,

⁶⁸ Porov. SKALICKÝ, K. Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehry a dohry. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 24; Porov. MACHULA, T. Víra a Boží existence v konstitucii *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*. Praha: KRYSTAL OP, 2006, s. 33; Porov. PRVÝ Vatikánský koncil: *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 66-67; Porov. SCHMAUS, M. *Božie zjavenie*, s. 123.

⁶⁹ Porov. MACHULA, T. Víra a Boží existence v konstitucii *Dei Filius*. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 32-33.

čomu chceme veriť. Tým Boh dáva človeku vieru ako nezaslúžený dar a súčasne mu dáva najavo, že rešpektuje jeho ľudskú slobodu. Práve na túto realitu významne poukazuje *Dei Filius*, chrániac tento svoj depozit viery.

Kredibilita Zjavenia

Konštitúcia *Dei Filius* prezentuje intelektualistický prístup k viere, ktorý zodpovedá teoreticko-inštruktívnemu modelu Zjavenia (DH 3008). Snaží sa dokázať jeho kredibilitu logickým odôvodnením existencie viery, a tak poukázať na význam kresťanského náboženstva. Nereflektuje však existenciálny význam náboženstva, Zjavenie ako také, ani božstvo Ježiša Krista.⁷⁰

Preto tejto apologetike, ktorá sa nezaobrá zmyslom a súvislosťami vyplývajúcimi z reálnej situácie človeka a jeho skúsenosti hovoríme extrinsecistická a demonštratívna. Extrinsecistická preto, lebo odlišuje fakt Zjavenia a jeho uskutočnenie od samotného obsahu Zjavenia a jeho posolstva. Akoby bolo mimo seba. A demonštratívna, lebo vecne demonštruje a dokazuje vieru vhodným výberom pojmov, ktorých význam definitívne ustáľuje. Týmto zachádza až k istému druhu nominalizmu. Dokazuje skutočnosť existencie len istých logicky vyprodukovaných názvov diskrepantných, nezhodných s obsahom skutočnosti.

Apologetika nominalizmu preferuje taký typ argumentácie, ktorý za dôkaz platnosti náboženskej pravdy považuje autoritatívny výrok Magistéria, ktorý stavia svoje tézy na rigoróznom, výlučne racionálne a logicky zdôvodnenom dôkaze. Za také dôkazy považuje neoscholastická apologetika dokonca aj zázraky a proctvá.⁷¹ Na tento prístup nadväzuje pokoncilová teologická manualistika, snažiac sa vypracovať logické dôkazy viery.

Kritika tejto apologetiky poukazuje na fakt, že subjektívnym prístupom k náboženskej realite sa pravdy viery stávajú relatívne, podobne, keď sa viera sama osebe chápe ako subjektívny prejav vzťahu človeka k Bohu, bez spoločenskej komparácie. Toto vedie k latentnému (spiacemu) doketizmu, ako ho nazval Verweyen.⁷² V takom prípade sa viera javí ako niečo zdanlivé a vykonštruované ľudskou myslou.

Dei Filius akoby pochyboval o schopnosti človeka reálne posudzovať všeobecné pojmy, a teda i pojem viery ako všeobecne vnímanú pravú skutočnosť. V tomto zmysle extrinsecistického nominalizmu a latentného doketizmu sa zdá byť

⁷⁰ Porov. BOUMA, D. *Provokater Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možní využití ve fundamentální teologii*. Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011, s. 24-25.

⁷¹ Porov. BOUMA, D. *Provokater Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možní využití ve fundamentální teologii*, s. 24.

⁷² Porov. BOUMA, D. *Provokater Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možní využití ve fundamentální teologii*, s. 146.

tento prístup dualistickým, keďže rozdeľuje pravdu viery od pravdy skutočnosti. Iniciátori dokumentu *Dei Filius* možno práve z tohto dôvodu spomínajú Ježiša Krista len raz, aby sa vyhlí hlbšej konfrontácii. Diskusia by totiž mohla spôsobiť vážne nezhody a predĺžiť proces schvaľovania koncilového dokumentu. Mohol to byť len prostý dôsledok nedostatku času a nevhodnosti obdobia pre nové argumentácie a priestor pre hlbšie diskusie, ktoré vtedy neboli možné aj vzhľadom na neúnosné množstvo ďalších iných teologických otázok, ktoré sa plánovali na koncile prerokovať a tiež v ohľade na politickú a spoločenskú napätú situáciu v krajine.

Táto tzv. „evidentná kredibilita“ zjavenia⁷³ deklarovaná v DH 3013, však aj napriek svojim nejasnostiam, otvorila cestu trojitému spôsobu teologickej reflexie o viere: hľadanie analógie viery, hľadanie súvislostí medzi jednotlivými tajomstvami viery a spojenie týchto tajomstiev s posledným cieľom človeka (DH 3016). Tieto teologické otázky priniesli do súčasnosti nové hermeneutické reflexie, štúdie, výskumy a stále sú jednou z najatraktívnejších teologických tém nielen v samotnej Cirkvi, ale sú predmetom aj súčasných humanitných a náboženských vied.

Záver

Dogmatické závery, ktoré vyprodukoval Prvý vatikánsky koncil, síce neboli kvantitatívne široko rozsiahle, ale mali veľký význam pre vnútorný život Katolíckej cirkvi. Pápež si upevnil cirkevnú moc a moc samotnej Cirkvi, vďaka čomu zaujímala významnú pozíciu v modernej Európe a to i napriek zániku pápežského štátu. Dogmatické dekréty koncilu boli bezprostredne potvrdené a prijaté pápežom, čím získali formu pápežských konštitúcií podľa vzoru lateránskych koncilov.

Uskutočnenie Prvého vatikánskeho koncilu, ktorý zásadným a jasným spôsobom riešil sporné teologické otázky malo za úlohu, zavrhnúť nové myšlienkové prúdy druhej polovice 19. storočia a prijateľne legitimovať tradičné učenie Cirkvi. Išlo o otázky vyplývajúce z novodobého myslenia ako liberalizmus, pozitivizmus, materializmus a internacionálny socializmus, ktoré boli explicitne zvrhnuté, pretože siahali na samotné korene kresťanskej vierouky.

Rezultáty koncilu sú i v súčasnej dobe stále prísne reflektované a kriticky hodnotené, čím sa im dodáva význam dlhodobejšieho a širšieho horizontu. I napriek výraznej kritike *Dei Filius* začal upriamovať pozornosť na dlho nevyšímané témy a poukázal na nové cesty hermeneutických a apologetických snáh vtedajších

⁷³ Porov. BOUMA, D. Vývoj apologetiky medzi Prvým a Druhým vatikánskym koncilom. In JUHÁS, V. (ed.) *Dejinnosť teológie*, s. 45.

teológov, ktorými podnietili ďalší dejinný vývoj týchto tém, vyvolali záujem o kresťanské korene, o fundament Cirkvi, jej základ a podstatu.⁷⁴

ThLic. PaedDr. Gabriela Genčúrová, PhD.

Narodila sa v roku 1976 v Čadci. Vyštudovala učiteľstvo filozofie, náboženskej výchovy a dejepisu na TF KU v Ružomberku (2007 – 2012), kde v roku 2015 získala aj doktorát z teológie. V súčasnosti pôsobí ako výskumný pracovník na TF KU v Košiciach, kde prednáša predmetovú didaktiku. Je vydatá a je matkou štyroch detí.

⁷⁴ Porov. SVOBODA, R. První vatikánský koncil (1869 - 1870). In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 16; Porov. PAVELKOVÁ, M. Dogma o pápežském primátu a neomylnosti na I. vatikánském koncilu. In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, s. 52-53; Porov. JEDIN, H. *Malé dějiny koncilů*, s. 95.

Dalibor ONDREJ

Enviromentálna teológia

Abstract

Since human beings are sensible to environment, the catholic theology is answering many questions on environmental problems. Environment is an integral part of God's word. The first book of the Bible is about God's plan with creation and thus harmonizes with others biblical books. Human beings, as part of creation, are called to protect it. In the last decades we can see the popes and their effort to point out to this dimension of human life in our origin and future. **Keywords:** environment, theology, Bible, environmental theology, christianity and ecology

Predstavenie enviromentálnej teológie

Enviromentálna teológia či pohľad teológie na životné prostredie? Možno si povedať, že súčasnosť má iné a väčšie ťažkosti ako je práve životné prostredie. Možno je to aj pravda, a preto si enviromentálny pohľad v teológii nenárokujú byť jej ťažiskom. Hoci sa môžeme stretnúť aj s takýmto postojom pri autoroch zaoberajúcich sa touto tematikou. Je dôležité, a zvlášť, ak to má byť naozaj teológia, vychádzať v našich tvrdeniach z Biblie. Keď už aj ideme hovoriť o pohľade teológie na životné prostredie, nutne tiež potrebujeme kvôli efektívnosti našich snáh zjednotiť svoj slovník a terminológiu, aby Písmo bolo podané zrozumiteľne súčasnému človekovi. Ponúkame preto možnosť zaoberať sa terminológiou a nachádzať vzťahy medzi Písmom a postojom k životnému prostrediu. Budeme používať slovné spojenie „enviromentálna teológia“, ktoré ukrýva pohľad teológie na životné prostredie, ale zároveň preniká do všetkých sfér života.

Základné koncepty a kategórie

Prvýkrát použil pojem ekológie Haeckel v diele *Generelle Monographie der Organismen*. Termín pochádza z dvoch gréckych slov a to *oikos*, čo znamená miesto, na ktorom niečo žije alebo ktoré obýva a *logos*, teda slovo a v prenesenom význame tiež náuka.¹ Haeckel hovorí, že „ekológia je veda o vzájomných vzťahoch medzi

¹ TEREK, J. - DRDOŠ, J. - PRUŽINSKÝ, Š. - VOSKÁR, J. - ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : PU Prešov 2002, s. 9.

organizmami a ich prostredím“.² Neskôr svoju definíciu pozmenil a upravil na: „Ekológia je náuka o ekonómii prírody.“³

Už pri názve témy sa nám môže naskytnúť otázka, či je správne používať termín environmentálna alebo ekologická. Rôzne slovníky, výkladové, internetové, alebo aj cudzích slov vysvetľujú a popisujú oba termíny rovnakým obsahom. V tejto práci som sa rozhodol používať termín environmentálna, hoci sa kde tu môže objaviť aj termín ekologická. Tento druhý termín je častejší v slovenskej a českej literatúre, pričom prvý jednoznačne prevláda v cudzojazyčnej literatúre. Čo to teda znamená environment, environmentalistika či environmentalizmus? Slovník cudzích slov definuje pojem environment v dvoch sférach. Prvá je pre oblasť ekológie, kde vyjadruje „vzťah človeka a prostredia, prostredie a človek ako jediný neoddeliteľný celok“.⁴ Druhá oblasť sa týka umenia, preto je pre nás bezpredmetné to tu uvádzať. Pojmu environmentalistika tiež pripisuje dve interpretácie. Prvou je „vedná disciplína zaoberajúca sa ochranou a tvorbou životného prostredia“ a druhou je „oblasť, sféra ochrany životného prostredia, ekológia“.⁵ Tu vidíme, že naozaj termín environmentalistika a ekológia majú veľmi podobný, ba až totožný obsah. A napokon ten istý slovník uvádza termín environmentalizmus, ktorému takisto pripisuje dvojitý význam. Prvým je, že tento termín hovorí o vzťahu k životnému prostrediu človeka a druhý umiestňuje do sféry psychológie, kde hovorí, že je to smer, ktorý zdôrazňuje prevládajúci vplyv prostredia na formovanie osobnosti a jej schopností.⁶ Prídavné meno environmentálny, environmentálna je odvodené od tohto posledného termínu environmentalizmus, a preto sa nevyhneme, aspoň okrajovo, aj psychologickému aspektu. Kvôli porovnaniu toho, čo sa za termínmi ekológia a environmentalistika skrýva, uveďme si ešte aj iný slovník, ktorý hovorí o ekológii. Definuje ju ako vednú disciplínu a „súbor ľudských činností, zameriavajúce sa na vzťahy medzi rôznymi živými organizmami.“⁷ Môžeme však nájsť aj názory autorov, ktorí uvádzajú rozdiel medzi danými termínmi. „Ekológia poskytuje teoretické a praktické poznatky pre riešenie problémov životného prostredia. Environmentalistika je chápaná ako interdisciplinárna náuka o životnom prostredí človeka a aplikovaná environmentológia je považovaná za technológiu životného prostredia.“⁸ Aj pri

² TEREK, J. - DRDOŠ, J. - PRUŽINSKÝ, Š. - VOSKÁR, J. - ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*, s. 9.

³ TEREK, J. - DRDOŠ, J. - PRUŽINSKÝ, Š. - VOSKÁR, J. - ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*, s. 9.

⁴ HÝLOVÁ, M. (edit.): *Slovník cudzích slov*. Bratislava : SPN 1997, s. 243.

⁵ HÝLOVÁ, M. (edit.): *Slovník cudzích slov*, s. 243.

⁶ Porov. HÝLOVÁ, M. (edit.): *Slovník cudzích slov*, s. 243.

⁷ ADAMČÍKOVÁ, L. (edit.): *Slovník spoločenských vied*. Bratislava : SPN 1997, s. 60 - 61.

⁸ TEREK, J. - DRDOŠ, J. - PRUŽINSKÝ, Š. - VOSKÁR, J. - ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika*

akceptovaní rozdielov medzi danými obsahmi termínov ostávame pri termíne environmentálna, keďže aj v tomto prípade ide o interdisciplinárny prístup k danej problematike.

Zahraničné výkladové slovníky zas pod pojmom environment uvádzajú vysvetlenie, že je to „sada obklopujúcich podmienok, zvlášť tých, ktoré ovplyvňujú rozvoj alebo rast“.⁹

Nemožno obísť aj internetové slovníky či encyklopédie, pretože ony sú v dnešnej dobe hlavným zdrojom informácií. Aj keď ich hodnovernosť je niekedy pochybná, predsa sa stali každodenným zdrojom informácií. Keďže pre odbornosť práce nemusia byť akceptované, uvádzame tu jeden príklad. V súčasnosti najznámejšia internetová encyklopédia Wikipedia uvádza termín v angličtine: Ecotheology.¹⁰ Definuje ju ako „formu konštruktívnej teológie, ktorá sa zameriava na vzájomný vzťah náboženstva a prírody, zvlášť vo svetle environmentálnych záležitostí“.¹¹ Hovorí, že vo všeobecnosti Ekoteológia vychádza z predpokladu, premisy, že existuje vzťah medzi ľudským náboženským/duchovným náhľadom na svet a degradáciou prírody. Vysvetľuje tým interakciu medzi hodnotami ekológie, ako napríklad udržateľnosť či trvácnosť a ľudskou nadvládou nad prírodou.¹² Vidíme aj tu určité rezervy v odbornosti takýchto encyklopédií či slovníkov, avšak i tieto definície nám môžu rozšíriť obzor niektorej z problematik.

Táto téma je, ako sa to uvádza už vyššie, interdisciplinárna, a preto pre ešte širší pohľad uvedieme ako daný termín vysvetľuje filozofický slovník. Ukážeme len jeden príklad, pretože ťažisko nie je vo filozofii. Hoci za všetkým stojí určitý postoj či náhľad, filozofia skúma a hľadá v rámci svojej odbornosti opodstatnenie. Filozofický slovník hovorí, že ekológia je „veda, skúmajúca vzťah živých spoločenských k ich prostrediu, teda ekosystémy. Zvláštny význam nadobudla ekológia človeka, pretože sa stále viac ukazuje, že prostredie, v ktorom ľudstvo žije nie je samozrejmé. Je potrebné sa oň starať a chrániť ho hlavne pred dôsledkami ľudskej činnosti“.¹³ Táto definícia sa opiera o pojem prírody, ktorý ten istý slovník definuje ako „mimoľudskú „prírodnú“ skutočnosť, vymedzovanú v dejinách rôznymi protikladmi.“¹⁴ A keď definícia ekológie hovorí o význame ekológie člo-

pre teológov. Prešov : PU Prešov 2002, s. 10.

⁹ CÁNÍKOVÁ, A. – HÝLOVÁ, M.: *Password*. Bratislava : SPN 1996, s. 182.

¹⁰ Porov. <http://en.wikipedia.org/wiki/Ecotheology> (20. 2. 2010).

¹¹ Porov. <http://en.wikipedia.org/wiki/Ecotheology>. (20. 2. 2010) Tu nachádzame vysvetlenie pojmu konštruktívna teológia, ktorá je tou istou encyklopédiou formulovaný ako predefinovanie toho, čo sme v minulosti poznali, alebo poznáme ako systematickú teológiu.

¹² Porov. http://en.wikipedia.org/wiki/Constructive_theology (20. 2. 2010).

¹³ Porov. <http://en.wikipedia.org/wiki/Ecotheology>. (20. 2. 2010).

¹³ SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filozofických pojmů*. Praha : Vyšehrad 1998, s. 286.

¹⁴ SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filozofických pojmů*, s. 350.

veka, opiera sa o historický vývoj vzťahu medzi človekom a prírodou. Antika totiž chápala prírodu ako živý celok a prirodzené bolo to, čo nevzniklo ani zákonom (dohodou) a ani ľudskou rukou. Biblické učenie, ktorému sa budeme venovať neskôr, zveruje prírodu do ľudských rúk, a tak ruší jej posvätnosť. Stredovek chápe prírodu ako Božie dielo, ktoré však trvá samostatne; nad prirodzenosťou stojí milosť Božia (dar), ktorá však túto prirodzenosť neruší. V novoveku je príroda stále viac chápaná mechanicky a fyzikálne. Má svoje riadenie v zákonoch a jej protikladom je „mysliaca vec“, teda subjekt. Vede sa od 19. storočia podarilo ukázať, že súčasťou prírody je i človek vrátane svojej myšlienkovvej činnosti. Tým sa však človekovi otvára možnosť priamejšieho prístupu k prírode, z ktorej pochádza a do ktorej patrí.¹⁵

Nemôžeme obísť ani slovníky z oblasti katolíckej teológie, keďže tam smeruje aj naše zameranie. Pretože svojím obsahom je ekológia či environmentalistika priamo vplývajúca na život človeka a je aj predmetom ľudskej činnosti, viac sa ňou zaoberá morálka či sociálna náuka cirkvi. Slovník katolíckej sociálnej náuky hovorí o ekológii ako o odbore „prírodných vied, ktorý skúma vzájomné závislosti medzi organizmami a medzi organizmami a prostredím“.¹⁶ K tomuto termínu pridáva hneď aj termín príroda a ochrana životného prostredia.

Biblický základ

Je potrebné, aby sme poznamenali, že pre tento teologický základ našej témy nachádzame mnoho prameňov v Písme. „Božie slovo musí byť poľudštené a človek musí prejsť procesom zbožštenia ako zavŕšenia, aby porozumel.“¹⁷

Každá teológia musí mať svoje opodstatnenie v Božom zjavení, a tak aj environmentálna teológia nachádza v Písme svoje napojenie na zámer Boha. Sväté písmo, ako Bohom inšpirovaný text, nám dáva tento potrebný základ už vo svojom začiatku, a to v knihe Genézis. Treba hneď v úvode povedať, že environmentálna teológia vychádza z teológie stvorenia, teda z knihy Genézis, kde nachádza jasné posolstvo o stvorených veciach a vzťahoch medzi nimi. Kvôli tomu sa krátko venujeme teológii stvorenia.

V Písme nachádzame dva opisy stvorenia sveta (*Gn* 1 a 2). Prvý opis je mladší a nazýva sa tiež kňazský opis stvorenia sveta. Je to vlastne poetický hymnus na chválu Boha – Stvoriteľa. Druhý opis je oveľa starší a má tzv. jahvistickú tradíciu. Je veľmi obrazný a obrazy v ňom majú bohatý obsah. Aby sme ho však mohli čítať, je potrebné nebrať text doslovne a prihliadnuť na literárny šat, ktorý daný

¹⁵ Porov. SOKOL, J.: *Malá filosofie člověka a Slovník filozofických pojmů*, s. 350.

¹⁶ PIWOWARSKI, W. a kol.: *Slovník katolíckej sociálnej náuky*. Trnava : Dobrá kniha 1996, s. 32.

¹⁷ VYLETEL, P.: Boh-Stvoriteľ stvoril človeka-stvoriteľa. In: VEVERKA, L. J. (vedecký redaktor): *Súčasná spirituálne podoby ľudského života*, Banská Bystrica : UMB 2002, s. 160.

text má. Oba opisy ostali spojené, aby univerzálnejšie predstavili činnosť Boha.¹⁸ Umiestnené boli na začiatok knihy, pretože rozprávajú o prvej etape dejín spásy.¹⁹ Porovnávať hlbšie tieto dva opisy stvorenia sveta by bolo predmetom inej práce, preto sa im nebudeme bližšie venovať.

Prichádzame však k dôležitému bodu. Opis stvorenia po vymenovaní Božích diel potvrdzuje, že Boh videl, že je to dobré dielo. Po stvorení človeka dokonca preklad hovorí, že „Boh videl všetko, čo urobil, a hľa, bolo to veľmi dobré“ (Gn 1, 31). Tieto konštatovania potvrdzujú dielo. Lenže dielo chváli a poukazuje na svojho Tvorcu. Boh, potvrdzujúc, že je to dobré, sám je Tvorcom dobra. Teda stvorené diela nám ukazujú dobrotu Boha. Prichystáva všetko, čo človek bude potrebovať a čo by mu slúžilo. Tu nachádzame aj odpoveď na ďalšiu dimenziu nachádzajúcu sa v tomto opise a tou je svet. Boh je jediným Stvoriteľom, zatiaľ čo celý svet, viditeľný i neviditeľný, je stvorením a podlieha Bohu. Preto nemožno nikomu a ničomu pripisovať božské vlastnosti a moc. Bohom stvorený svet sa charakterizuje ako dobrý a harmonický. Potvrdzuje to aj spomínané tvrdenie, že Božie dielo je dobré. Svet je teda dobrý a harmonický a ak sa objavuje v tejto harmónii zlo a hriech, Boh – Tvorca nato odpovedá treťou kapitolou knihy Genezis.²⁰ Treba ešte podotknúť, že nejde o obraz biologický, ale teologický. Hovoríme o obraze a nie o reálnej skutočnosti. Nachádzame tu aj tretiu dimenziu opisu stvorenia, a to otázku, kým je človek. Človek bol stvorený na obraz a podobu Boha, aby panoval nad zemou a zvieratami. Synonymické termíny obraz a podoba, ktoré autor použil, chcú len potvrdiť dôkladný obraz Boha. Obraz je vždy trochu iný od vzoru. V našom prípade sa človek podobá Bohu práve v tom, že panuje nad svetom, aby si ho podmanil.²¹ Hebrejské slovo pre výraz podmaniť je *kābās* a v koreni znamená priviesť do otroctva.²² Tento pojem je problematický a mohol by byť oporou pre zničujúcu interpretáciu. Treba však povedať, že slovník vtedajších autorov nebol taký vyhranený, ako sa to neskôr vyvíjalo, pretože, a to ukážeme neskôr, daný text chcel poukázať na niečo iné. Richard Clifford skúmal pojem podmaniť v inom biblickom texte, napríklad *Num 32, 21 – 22*, ktorý ho priviedol k záveru, že podmaniť znamená obývať krajinu, ktorú

¹⁸ Porov. DUBOVSKÝ, P.: *Genezis. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 830

¹⁹ JELONEK, T.: *Biblijne motywacje ochrony przyrody*. In: PAŁA, G. – TIRPÁK, P. (edit.): *Sacrum a природа*. Kraków : Wydawnictwo Naukowe 2009, s. 15.

²⁰ Porov. JELONEK, T.: *Biblijne motywacje ochrony przyrody*. In: PAŁA, G. – TIRPÁK, P. (edit.): *Sacrum a природа*, s. 19.

²¹ Porov. JELONEK, T.: *Biblijne motywacje ochrony przyrody*. In: PAŁA, G. – TIRPÁK, P. (edit.): *Sacrum a природа*, s. 20 – 21.

²² Porov. CLIFFORD, A. M.: *Foundation for a catholic ecological theology of God*. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*. Washington, D. C. : United States Catholic Conference 1996, s. 27.

dáva Boh ako dar. Premeniť ju na miesto, kde môže byť Boh oslavovaný.²³ Iný autor opisuje slová podmaniť a panovať trochu inak. „Slová „podmaňte“ a „panujte“ kvalifikujú v príbehu stvorenia človeka ako postavu kráľovskú – v tomto zmysle potom aj ako „korunu stvorenstva“. Človek je v tomto obraze „vazalom“, ktorý podľa Žalmu 8 na zemi sprítomňuje a zastupuje slávu Hospodina. Ten, kto pohliadne na nebesia, sa podľa tohto žalmu necíti maličkým, práve naopak, žasne nad veľkosťou úlohy človeka v Božom diele.“²⁴ V komentároch k Starému zákonu, ktoré vyšli v slovenskom jazyku, nachádzame pri tomto príkaze napísané: „Človek dostáva moc nad živočíšnym svetom v Božom záujme. To nie je, samozrejme, povolenie pre zneužívanie a nadvládu nad prírodou.“²⁵ Použitie slova „podmaniť“ teda poveruje ľudstvo správať sa k prírode tým istým spôsobom ako Boh, ktorý ju stvoril.²⁶ Poďme však hľadať ďalšie biblické základy pre environmentálnu teológiu.

Starý zákon

Uviedli sme už najdôležitejšiu stať Biblie pre environmentálnu teológiu, na ktorú sa mnohé ďalšie odvolávajú. Je ich mnoho, my sa však pozrieme aspoň na prorokov, žalmy a múdroslovnú literatúru.

Začneme s prorokom nazývaným tiež Druhý Izaiáš či Deutero-Izaiáš (kapitoly 40 – 50). Je veľký predpoklad, ba zhoda niektorých biblistov, že tento text vznikol v rovnakom čase ako text 1. kapitoly knihy Genezis. Kontext je veľmi jasný: neznámy autor (alebo autori) Deutero-Izaiáš je poverený Bohom povedať veľmi jemne, že sa končí babylonské zajatie (Porov. Iz 40, 1). Je čas vrátiť sa domov. V jeho reflexii na teologickej dôležitosti konca exilu a nového exodu do zasľúbenej zeme prorok poznamenáva niekoľko bodov, ktoré odkazujú na Jahveho spásu Izraela a Jahveho znovu-tvorenia zeme. Opakujúc Genezis 1 Deutero-Izaiáš povzbudzuje zastrasený a núdzny ľud k viere a dôvere v Boha:

„Lebo toto hovorí Pán, Boh, stvoriteľ neba,

on je Boh, ktorý stvoril zem,

učinil ju a upevnil.

Nie prázdnu ju stvoril, obydľím ju urobil - :

„Ja som Pán a iného niet““ (Iz 45, 18).

²³ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 27.

²⁴ DEURLOO, K. – PRUDKÝ, M.: Panování nad zemí. In.: MORÉE, P. – TRUSINA, T. (edit): *Člověk a příroda: bludný kruh?*. Heršpice : EMAN 2001, s.8.

²⁵ DUBOVSKÝ, P.: *Genezis. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 79

²⁶ Porov. DUBOVSKÝ, P.: *Genezis. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 79

Téma stvorenia sa vyskytuje aj u proroka Jeremiáša. Prehlasuje napríklad Jahveho stvorenie univerza:

„Toto hovorí Pán zástupov, Boh Izraela: Toto povedzte svojim Pánom: Ja som svojou veľkou mocou a svojím vystretým ramenom urobil zem, človeka i zver, ktorá je na zemi, a dal som ju, komu sa mi páčilo“ (Jer 27, 4 – 5).

Je to pravdepodobne kvôli jeho dôraznému chápaniu Boha ako Stvoriteľa, že Jeremiáš zdôrazňuje utrpenie ľudu kvôli ich zlyhaniu v uctievaní posvätného uzákonenia vzťahu, ktorý nie je limitovaný iba na ľud. Krajina trpí takisto. Volá po trúchlivom žalospeve v prospech spustošenej krajiny a všetkých, ktorí tam žijú:

„Na vrchoch spustím plač a kvílenie
a na lúkach púšte žalospev,
veď sú vyhorené, nik tam neprejde,
ani nepočuť hlasy stád;
nebeské vtáčky a zverina
ušla, utiekla“ (Jer 9, 9).

Dominantnou témou state z Jeremiáša (8, 4 – 10, 25), odkiaľ je aj uvedený úryvok, je smútok nad krízou, ktorú podľa neho na seba uvalil ľud svojou vlastnou voľbou.²⁷

V knihe Žalmov tiež nachádzame mnohé state, ktoré chvália Jahveho – Stvoriteľa. Jedným z najhlbších a explicitných spojení s 1. kapitolou knihy Genezis, a podobne narážkou na Genezis 2, je text 104. Žalmu, ktorý chváli Boha Stvoriteľa, zručne premieňajúceho divokosť vody a pravekú noc na svet pulzujúci životom. Tma a vodná nespútanosť sú urobené svetlom a suchom, aby stvorenia mohli žiť. Žalmista reaguje na krásu stvorenia detailne a s hlbokým úžasom opisuje Božiu nádheru na nebesiach, ako boli nespútané vody skrotené, aby zúrodňovali a nasycovali svet a ako bola tma premenená na čas osvieženia. Je to tento kontext, v ktorom sa stvoriteľská aktivita Jahveho a jeho *rúah*, teda Božieho Ducha, znova zjavuje.

„Len čo odvrátiš svoju tvár, už sa trasú;
odnímaš im dych a hneď hynú
a vracajú sa do prachu.
Keď zošleš svojho ducha, sú stvorené
a obnovuješ tvárnosť zeme“ (Ž 104, 29 – 30).

Na základe týchto veršov môžeme predpokladať, že Boh vždy tvorí v Duchu a že Duch je zosielaný na všetko, čo existuje, chrániac a obnovujúc to.

²⁷ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*. Washington, D. C. : United States Catholic Conference 1996, s. 30.

Žalm 146., ktorý je prvý z piatich hymnov ukončujúcich knihu Žalmov, tiež explicitne vyjadruje jednotu Boha, ktorý tvorí a vykupuje. Tento žalm je hymnou niekoho, kto sa naučil, že niet iného zdroja spásy (v.3) ako je Boh Stvoriteľ.²⁸

V múdroslovej literatúre nachádzame tému stvorenia spolu s témou vykúpenia zjednotenú pod jedným termínom múdrosť. Texty, ktoré v tejto literatúre priamo zjavujú stvorenie nachádzame v knihe Jób, Knihe Sirachovcovej a v Knihe Múdrosti. Avšak najsilnejšie sú tieto dve témy v knihe Prísloví. V tretej kapitole sa píše: „Pán založil zem múdrosťou...“ (Prís 3, 19). Múdrosť je často prezentovaná ako úzko spojená s aktivitou stvorenia. Je to ona, kto je darcom života. V 8. kapitole Prísloví múdrosť hovorí v prvej osobe jednotného čísla, aby opísala svoju činnosť a charakteristiku.

„Od večnosti som ustanovená,
od počiatku, prv ako povstal svet“ (Prís 8, 23).

Múdrosť sa ukazuje ako prvá z Božej práce, teda tá, ktorá bola pred akýmkoľvek iným stvorením.

„Keď zhotovoval nebesia, (bola) som tam,
keď odmeriaval klenbu nad priehlbunami morskými,
keď upevňoval mraky vo výši,
keď dával dužieť žriedlam morskej hlbiny,
keď vymedzoval moru jeho hranicu,
by vody neprelievajú sa cez svoj breh,
keď ustaľoval základy zeme,
ja som bola uňho chovankou,
bola som deň po deň jeho rozkošou
a hrala som sa pred ním v každý čas“ (Prís 8, 27 – 30).

Podobne ako Žalm 104, opisuje akt stvorenia v malebných detailoch. Ako spoluvtvorca s Bohom múdrosť obrazne nahrádza dôstojnú obraznosť Genesis 1.²⁹

Dané analýzy starozákonných textov nám aspoň okrajovo ukazujú na prepojenie a dôležitosť stvorenia ako aktu, ale aj ako výsledku činnosti Boha a vykúpenia. Dokonca by sme sa mohli osobitne venovať aj iným biblickým opisom stvorenia, pretože v Starom zákone existujú štyri základné opisy stvorenia, ktoré obsahujú rozdielne kozmogónie:

- a) stvorenie pomocou Božieho slova (Gn 1)
- b) stvorenie na spôsob formovania (Gn 2-3)

²⁸ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 31.

²⁹ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 33.

- c) stvorenie ako výsledok Božieho zápasu so silami chaosu (Ž 68; 89; Hab 3, 8; Iz 27, 1; Am 9, 2-3; Jób 40-41)
- d) neskoršie tradície (Iz 40, 28; 45, 7; Prís 8, 22-31)

Najstaršou biblickou tradíciou o stvorení je pravdepodobne stvorenie ako výsledok Božieho zápasu so silami chaosu.³⁰

V zhrnutí môžeme povedať, že tento prehľad textov Starého zákona vo vzťahu k 1. a 2. kapitole knihy Genesis dostatočne demonštruje, že neexistuje dichotómia medzi stvorením a vykúpením, ako ani medzi človekom a ostatným Božím stvorením.³¹ Videli sme v Deutero-Izaiášovi, podobne ako v iných textoch, že Boh, ktorý tvorí je tiež Vykupiteľ, Boh, ktorý prináša poriadok z chaosu zapríčineného hriechom. Stvorenie v originálnom štýle „na začiatku“ pokračuje ako „nové stvorenie“ v súčasnosti; je to všetko činnosť milujúceho Boha. Písmo ukazuje vzťah nie len medzi Bohom a človekom, ale tiež ostatným stvorením. Dávno pred teóriami biologickej evolúcie alebo chemickými analýzami častí ľudského tela, zhodnými s inými stvoreniami, Biblia ukazuje človeka a iné zemské formy života ako spoluprepojené a spoluzávislé na náboženských základoch. Ľudia sú odlišní medzi stvoreniami – obrábajú zem, dávajú mená zvieratám a sú stvorení na obraz a podobu Božiu – ale sú tiež hlboko spriaznení so všetkým stvorením. Keď ľudia zneužijú zodpovednosť dominovať, ktorú dostali, tým, že vezmú dominanciu nad stvorením ako vlastníctvo zvyšku stvorenia, namiesto rešpektovania zodpovednosti, ktorú im zveril Boh, celé stvorenie trpí.³²

Nový zákon

Primárnym zameraním Nového zákona je Ježiš Kristus, ktorého kresťania vyznávajú ako Božieho Syna a Spasiteľa sveta. Nieкто by teda mohol namietat, možno hlavne kvôli soteriologickému zameraniu textu, že Ježiš je irelevantný pre environmentálnu teológiu. Naopak viera Nového zákona v Boha, ktorý stvoril a udržuje svet vôbec nie je niekde na periférii textov. S čím sa prvé kresťanské komunity v Ježišovi stretávali, je interpretácia a chápanie v atmosfére tvorenia viery. Zvlášť zreteľné to je v textoch, ktoré sú explicitne a v základe prepojené s Genesis 1 a so starozákonnou múdroslovnou literatúrou, zvlášť v 8. kapitole knihy Prísloví.

Prológ Jánovho evanjelia vpúšťa do príbehu o dobrej zvesti Ježiša tie samé slová ako Genesis 1 a vyzvoláva tak spomienku na prácu Tvorcu a vzťahuje ich na

³⁰ Porov. DUBOVSKÝ, P.: *Genesis. Komentáre k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 89

³¹ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s.33.

³² Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 33.

Ježiša, jediného Božieho Syna. V tomto ranokresťanskom hymne Boh tvorí svet skrze Ježiša, ktorý sa stáva zjaveným v stvorení. Jánova identifikácia Ježiša so Slovom (grécky Logos) spája Božiu dynamiku, tvorivé slovo Genezis, personifikovanú preexistenciu Múdrosti (umelca stvorenia) a poznateľnosť skutočnosti v Gréckej filozofii. Vtelené Slovo je nový spôsob Božej prítomnosti. Skrze vtelené Slovo Boh prichádza do kontaktu so svetom osobným a intímny spôsobom, aj keď si udržiava od neho odstup.³³

Evanjeliá sú plné spomienok Ježiša konajúceho tak, ako to Žalm 146 pripisuje Tvorcovi. V Lukášovom úvode do Ježišovho poslania sú napríklad opísané rovnaké skutky, aké robí Jahve, Tvorca neba i zeme. Je to Ježiš, kto prináša radostnú zvesť chudobným (vdovy a siroty Žalmu 146), hlása oslobodenie väzneným, dáva zrak slepým a poskytuje spravodlivosť utláčaným (Porov. Lk 4, 18). Aj keď je pravda, že činnosť je smerovaná k ľuďom, pasáž končí ohlásením milostivého (jubilejného), tzv. Sabatického roka. Je to rok láskavosti, keď sú nie len oslobodení otroci a zrušené dlžoby, ale sadenie, prerezávanie a zber úrody sú zakázané. Sama zem dostala sabatický odpočinok na česť Stvoriteľa (Porov. Lv 25, 2 – 7; Dt 15, 7 – 11).³⁴

Svätý Pavol začína list Kolosanom kristologickým hymnom. V tomto prípade je Kristus (aj keď sa nespomína menom) vynikajúci a najvyšší Boží sprostredkovateľ v stvorení. Sú tu jasné korene hymnu v 1. kapitole knihy Genezis a 8. kapitole knihy Prísloví .

„On je obraz neviditeľného Boha,
prvorodený zo všetkého stvorenia,
lebo v ňom bolo stvorené všetko na nebi a na zemi,
viditeľné i neviditeľné,
tróny aj panstvá,
kniežatstvá aj mocnosti.
Všetko je stvorené skrze neho a pre neho.
On je pred všetkým
a všetko v ňom spočíva“ (Kol 1, 15 – 17).

Tento hymnus ukazuje Krista, perfektný obraz Boha, ako toho, ktorý koná v úlohe Tvorcu.³⁵ Tento Kristologický hymnus identifikuje Krista ako hlavu tela – Cirkvi. Má jasnú kozmologickú príchuť, keď hovorí o tom, že obnovenie toho,

³³ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 35.

³⁴ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 35.

³⁵ Porov. CLIFFORD, A. M.: Foundation for a catholic ecological theology of God. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 35.

čo voláme kozmos sa udialo skrze Kristovu smrť. Kristus vyjadruje svoje kráľovstvo až do prítomnej reality Cirkvi, jeho tela.³⁶

Nemožno nespomenúť ani Pavlov list Rimanom, kde Pavol upriamuje pozornosť na 2. – 3. kapitolu knihy Genezis a ospravedlňuje ľudské bytosti v Kristovi, novom Adamovi (Porov. *Rim* 5, 12 – 21). Neskôr v liste predstavuje víziu budúcnosti zeme ako úzko zviazanú s budúcnosťou ľudstva. Pavol opisuje ako „stvorenie túžobne očakáva, že sa zjavia Boží synovia. Lebo stvorenie bolo podrobené márnosti – nie z vlastnej vôle, ale z vôle toho, ktorý ho podrobil a dal mu nádej...“ (*Rim* 8, 19 – 20). Základ tak nachádza v 6. – 9. kapitole knihy Genezis a text sa opiera aj o Jeremiáša. „Veď vieme, že celé stvorenie spoločne vzdychá a zvíja sa v pôrodných bolestiach až doteraz. A nie len ono, ale aj my sami, čo máme prvotiny Ducha, aj my vo svojom vnútri vzdycháme a očakávame adoptívne synovstvo, vykúpenie svojho tela“ (*Rim* 8, 22 – 23). A nie je to len stvorenie, ktoré vzdychá, ale „sám Duch sa prihovára za nás nevysloviteľnými vzdychmi“ (*Rim* 8, 26). Pavol dáva kresťanstvu pohliadnúť, že nie je to len človek, čo vzdychá po vykúpení, ale celé tvorstvo.³⁷ Pavol pevne verí, že v Kristovi má Boh všetku moc nad hriechom a smrťou, ktoré vzdávajú ľudstvo od jeho stvoriteľa. Spoznáva, že aj napriek sile hriechu a smrti, porazenou Kristom, tie vífazia vtedy, ak im to dovoľíme, ak ich necháme. Preto Pavol odporúča morálne vedenie v sile Ducha, nachádzajúc ho v spoločenstve.³⁸

Ak rozprávame o environmentalistike a Biblii, nemohli sme si nevšimnúť dôležitú vec. A síce, že človek bol stvorený pre prirodzené životné prostredie, ktoré Písmo definuje ako „záhrada v Edene“ (Porov. *Gn* 2, 8). Raj bol prejavom veľkej a starostlivej lásky Boha k človekovi. Tieto prejavy lásky však boli viazané na skúšky poslušnosti.³⁹ „Stvorenie človeka, ku ktorému dochádza až po skompletizovaní zvyšku prirodzeného sveta, nie je bez ekologickej vážnosti vzhľadom na to, že Zem a nebo sú spojené mnohými väzbami.“⁴⁰ Aj Novozákonné texty, ako sme na to poukázali vyššie, obsahujú túto dimenziu a zapracovávajú ju do svojho soteriologického rámca. Trinitárny prístup Boha ku stvoreniu je zrejmy hlavne z citovaného Pavlovho listu a poukazuje tak na komplexnosť vzájomných vzťahov medzi Stvoriteľom a stvorenstvom.

³⁶ Porov. MACDONALD, M. Y.: *Colossians and Ephesians*, In: HARRINGTON, D. J. (edit.): *Sacra Pagina Series – Volume 17*. Collegeville: The Liturgical Press 2000, s. 66.

³⁷ Porov. CLIFFORD, A. M.: *Foundation for a catholic ecological theology of God*. In: CHRISTIANSEN, D. – GRAZER, W. (edit.): *And God saw that it was good*, s. 36.

³⁸ Porov. MATERA, F. J.: *Romans*. Michigan: Guard Rapids 2010, s. 209.

³⁹ Porov. DRÁB, P.: *Ekológia v prvých dvoch kapitolách Bibliie*. In.: ADAM, A. – MORICOVÁ, J. (edit.): *Rozličné aspekty teológie stvorenia*. Baďín : UK 2002, s. 27.

⁴⁰ TEREK, J. – DRDOŠ, J. – PRUŽINSKÝ, Š. – VOSKÁR, J. – ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : PU Prešov 2002, s. 23.

Kresťanstvo a ekológia

Ako vlastne idú tieto pojmy dokopy? Čo má kresťanstvo spoločné s ekológiou? Nuž, už sme poukázali na prítomnosť, či prepojenosť Písma, ktoré je pre kresťanov fundamentom, a prostredia, v ktorom sa človek nachádza. Tu sa aspoň stručne pozrime na opodstatnenosť a všeobecný prehľad v záujme kresťanstva o ekológiu.

„Revolúcia“ v environmentálnej teológii je datovaná niektorými autormi do 80. rokov minulého storočia, keď náboženské komunity začali viac vnímať, odpovedať a angažovať sa v environmentálnych problémoch.⁴¹

„Je potrebné upozorniť, že chápanie vzťahu „Stvoriteľ – stvorenie – človek“ sa v jednotlivých obdobiach vývoja kresťanstva menilo, resp. nevenovala sa rovnaká pozornosť a skúmanie vzťahu náboženstvo – príroda nebolo uprednostňovaným problémom, ale vždy sa opieralo o autoritu Svätého písma.“⁴² K veľkému obratu došlo na Druhom vatikánskom koncile, ktorý prekonal dualizmus hmotného a duchovného. „Príroda je jednak pod správou Božou (sacrum) a sférou ľudských aktivít (profanum).“⁴³ Nechceme sa zatahnuť do diskusií o tom, kto prvý, či lepšie a hlbšie poukázal na potrebu teologického vyjadrenia k ekologickej kríze, ktorá je dôsledkom činnosti človeka a jeho prístupu k spravovaniu Božích darov. Táto téma sa stala tak agendou katolíckych teológov, ako aj protestantských. Táto oblasť záujmu má totiž veľký potenciál aj pre ekumenické snahy. Srdcom kresťanskej tradície je predsa Boh, ktorý nám dáva seba samého v Kristovi a Duchu. Je to posolstvo spásy a nádeje, ktoré nemôže cirkev zanechať, ale musí byť vždy hlásané novými spôsobmi v nových časoch.⁴⁴

V dejinách môžeme na základe vzťahu teológie a prírodnej vedy rozlišovať tri štádia teologickej náuky o stvorení. V prvom štádiu došlo k premiešaniu tradície Biblie s antickým obrazom stvorenia sveta. V druhom štádiu vylúčila historická kritika biblické príbehy ako nevedecké a teológia vytiahla svoju náuku o stvorení z kozmológie a redukovala ju na osobnú vieru v stvorenie. Dnes sú zase obe spojené v novom vzťahu, konštituovanom ekologicou krízou a potrebou zmeny, na ktorej musia obe pracovať, pokiaľ má človek a príroda prežiť.⁴⁵

Zatiaľ čo učenie o stvorení a vtelení jasne potvrdzuje význam kozmu, väčšina spiritualít prítomných v kresťanstve, svätých a učencov bola relatívne indiferentná

⁴¹ Porov. REGENSTEIN, L. G.: *Replenish the Earth*. New York : The Crossroad Publishing Company 1991, s. 154.

⁴² TEREK, J. – DRDOŠ, J. – PRUŽIŇSKÝ, Š. – VOSKÁR, J. – ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*. Prešov : PU Prešov 2002, s.28.

⁴³ TEREK, J. – DRDOŠ, J. – PRUŽIŇSKÝ, Š. – VOSKÁR, J. – ZOZULAK, Š.: *Environmentalistika pre teológov*, s. 28.

⁴⁴ Porov. EDWARDS, D.: *Ecology at the heart of faith*. New York : Orbis Books 2008, s. 5.

⁴⁵ Porov. MOLTSMANN, J.: *Bůh ve stvoření*. Praha : Vyšehrad 1999, s. 35.

voči prírode. Záujem o lokálnu či globálnu environmentálnu prosperitu nie je veľmi explicitný v kresťanskej tradícii. Nové teologické reflexie majú rôzne tendencie. Budeme sa venovať aspoň stručne trom z nich, ktoré sa snažia formulovať environmentálnu teológiu.⁴⁶

Prvou tendenciou je apologetický prístup. Tento sa opiera o tvrdenie, že existuje dostatočný základ v Písme a tradícii pre primeranú odpoveď kresťana na environmentálnu krízu. Tento typ ekologickej teológie tiež argumentuje, že ak neustále praktizujeme náboženské čnosti, mohli by sme zmierniť krízu. Aj keď jedným z hlavných zdrojov tohto tvrdenia je jednoducho ľudská nenásytnosť, riešenie leží v obnove záväzku k ľudskosti, čnosti objektívnosti a v centrálnej náboženskej pozícii vďačnosti, ktorou akceptujeme prírodný svet ako Boží dar a podľa toho budeme k nemu aj pristupovať. Ak dovolíme, aby naše životy vážne formovali kresťanské čnosti, vzťah k prírode bude vyvážený a my budeme môcť odvrátiť pohromy, ktoré sa pred nami vynárajú. Otázkou ostáva, či aj tie najpôsobivejšie obrazy biblických alebo patristických pasáží o Bohu a prírode dokážu ľudí presvedčiť, aby sa stali environmentalistami.⁴⁷

Druhým prístupom je sakramentálny postoj. Tento typ sa zameriava na normatívne náboženské texty, či historické zjavenie menej než apologetický a viac na údajnú sakrálnosť kozmu ako takeého. Vo svojej typickej forme interpretuje prírodný svet ako primárne symbolické vyjavenie Boha. Náboženské texty a tradície sú stále dôležité, lenže kozmos sám o sebe je primárnym médiom, cez ktoré prichádzame k poznaniu sakrálna. Sakramentom rozumieme akýkoľvek aspekt sveta, skrze ktorý sa božské tajomstvo stáva prítomné v náboženskom vedomí.⁴⁸ Tento prúd v prístupe k problematike environmentálnej teológie je dôležitý podobne ako apologetický prístup a oba sa vzájomne dopĺňajú. Sakramentálnosť je totiž v kresťanstve jednou zo základných pozícií.

Napokon je tu eschatologický pohľad na danú vec. Hoci sú prvé dva postoje dosť rozšírené, predsa len si kladieme otázku, čo je najfundamentálnejšou témou Biblie. Je to predsa Boží prísľub budúcnosti a jej naplnenia. Pohľad na kozmos eschatologickou optikou bol nahradený dualizmom, ktorý vidí veci vertikálne ako odlišné svety naplnenia. Kozmos sám o sebe nemá budúcnosť. Len nesmrteľná duša môže očakávať spásu. Týka sa teda prísľub budúcnosti len človeka? Bola by naša environmentálna teológia v súlade s biblickou tradíciou, ak by sme zanechali prorockú tému prísľubu budúcnosti? Chápaním výzvy sľubujúceho Boha

⁴⁶ Porov. HAUGHT, J. F.: *The promise of nature*. Eugene : Wipf and Stock Publisher 2004, s. 90.

⁴⁷ Porov. HAUGHT, J. F.: *The promise of nature*, s. 93.

⁴⁸ Porov. HAUGHT, J. F.: *The promise of nature*, s.99.

dejín byť jediný (sám) svätý, kresťanstvo vyzerá byť zbavené záujmu akéhokoľvek súčasného stavu prírody a jej pravdepodobného sakrálneho charakteru.⁴⁹ Keď začneme uvažovať o nás a o Bohu v kontexte ekológie, všetko sa zmení.⁵⁰ Vidíme, že je mnoho pohľadov a zorných uhlov či perspektív, ako sa môžeme pozeráť na environmentálnu teológiu či na problematiku ekologickej krízy. Keďže teológia vždy reagovala na potreby a hľadanie človeka, aj oblasť environmentálnej teológie je otvorením sa Božiemu Duchu, postavením sa pred Boha v pravde a hľadaním odpovedí. „Boh stvoril svet i našu Zem a stvorením začal neustávajúci rozhovor so stvorením.“⁵¹

Záver

V tejto práci sme chceli poukázať na určitú nejasnosť v terminológii, v chápaní termínu ekológia a termínu environmentalistika. Mnoho slovníkov nerozlišuje medzi nimi a ani ľudia nie sú jednoznační v používaní týchto termínov. Chceli sme poukázať na potrebu rozlišovania medzi nimi, lebo ekológia je samostatnejšia, pričom environmentálny pohľad je nutne interdisciplinárny a musí si všímať aj poznatky z iných oblastí vedy a života. Táto téma je blízka napríklad aj morálke, kde životné prostredie „v širšom zmysle je spoločenským vlastníctvom celého sveta ako životného priestoru ľudstva).“⁵² Viedli sme tiež niekoľko príkladov, kde sme poukázali na opodstatnenosť teológie zaoberať sa environmentálnymi otázkami, pretože tie vychádzajú zo života, ktorý bol vždy predmetom Biblie. Boh totiž zasadil príbeh človeka do príbehu celého stvorenstva. A napokon tieto biblické výstupy znamenajú, že kresťanstvo má čo ponúknuť pri riešení environmentálnych problémov sveta a opodstatnene sa k problematike vyjadruje.

⁴⁹ Porov. HAUGHT, J. F.: *The promise of nature*, s. 105.

⁵⁰ McFAGUE, S.: *The body of God*. Minneapolis : Fortress Press 1993, s. 65.

⁵¹ DRÁB, P.: Ekológia v prvých dvoch kapitolách Biblie. In.: ADAM, A. – MORICOVÁ, J. (edit.): *Rozličné aspekty teológie stvorenia*. Badín : UK 2002, s. 21.

⁵² SZANISZLÓ, I. M.: *Nepokradneš*. Košice : TypoPress 2009, s. 59.

Mgr. Dalibor Ondrej

Narodil sa v roku 1983 v Prešove. Základné filozofické a teologické štúdiá absolvoval na Teologickej fakulte v Košiciach (KU v Ružomberku) v roku 2010 obhajobou záverečnej práce na tému Environmentálna teológia. V súčasnosti je doktorand na tej istej fakulte.

PREKLAD

Elmar SALMANN / Ján Krupa, Vladimír Juhás, *Kristológia a nasledovanie*

Dráma medzi Bohom a človekom, Otcom a Synom, svätosťou a hriechom, v ktorej sa Boh definitívne zjavuje ako Trojica v kenóze, vzbudzovala pozornosť veľkej teológie v každej dobe.

Pokus o typológiu kristologického myslenia

Keď sa v nejakom chráme v tom istom čase modlí sto ľudí, tak sa pritom navzájom nerušia. Deje sa skôr zázrak, že každý z nich je v individuálnom vzťahu k Bohu, ba ním je. A Boh má pre každého jedinečným a nerozdeleným spôsobom čas. Bez toho, aby sa rozptýlil, objíma jednotlivca a poskytuje všetkým spoločne podiel na trojičnom priestore svojho večného dialógu lásky. V Logose volá Boh každého po mene a každý jeden je zároveň ako úplná odpoveď centrom jeho sveta, okolo ktorého sa celok všetkého zoraďuje neopakovateľným a originálnym spôsobom. Každý človek miluje neprekonateľným spôsobom seba samého, svojho Boha a svet, robí si obraz o Slove, ktoré ho stvorilo, dosvedčuje ho svojisky. Boží Logos sa preto odzrkadľuje v najrozličnejších teológiách, on nie je slovo, to uniformované, nie je ideologické heslo, skôr miluje to originálne, jedinečne nový spôsob ľudského uvažovania a odpovedania, a práve v takejto rozmanitosti vytvára milujúcu jednotu.

Preto sa v nasledujúcich riadkoch pokúsime o duchovnú fenomenológiu rozličných spôsobov videnia a nasledovania postavy Krista. Lebo jednotlivým formám kristologickej zbožnosti zodpovedajú zakaždým iné formy uskutočnenia viery, pričom si treba všímať, že nikto (ani Benediktova regula, ktorá tu bude zakaždým na konci odseku uvádzaná ako príklad) nereprezentuje iba jeden typ viery, skôr každý jeden zakaždým novým spôsobom, podľa okolnosti stvára svoj vzťah ku Kristovi a zmysel svojej existencie.

I Právý Boh – pravý človek: nasadenie Boha v ľudskej existencii (školská ortodoxná teológia)

Žiadne myslenie, aj to najoriginálnejšie, nežije bez naviazanosti na konkrétne miesto a nevzniká len tak voľne zo seba a pre seba. Každé slovo je najskôr prijaté („počaté“), predpokladá strastiplné dlhé dejiny tradovania i zrady, ustrnutia i obnovy, žije v prirodzene určenom priestore. Základnou úlohou teológie je

preto bádateľské uchovanie a osvedčenie základných skutkov viery otcov, sprítomnenie skutočnosti zjavenia, bez ktorého každá špekulácia zostáva bezmedzná. Priemernému veriacemu pri hesle „Kristus“ ľahko napadnú formuly ako „jednej podstaty s Otcom“, „Boh sa stal človekom“, „pravý človek – pravý Boh: a až do nedávnej minulosti sa v rámci ustanovení ranokresťanských koncilov predkladala Rahnerova školská teológia. Koncily jej pripravili základnú bázu predstáv, pojmov, dôstojnosti a funkcií Ježiša. Vo forme klasickej špekulácie bola táto teológia ďalej rozvíjaná, zdokonaľovaná, pravdaže aj umelo systematizovaná a koniec koncov práve týmto aj skresľovaná. A predsa, bez takejto kostry pojmov, ktorá sprostredkúva základné výpovede o Ježišovej podstate a jeho bytí, sa teológia stratí v ľubovôli, stane sa jarmokom márnosti a jednostrannosti, ktoré sa vydávajú za radikálne. Je potrebný spoľahlivý a dôverný rámec, ba formulu, ktorá popíše tajomstvo, urobí ho pomenovateľným a pochopiteľným pre každodenné používanie bez toho, aby ho odhalila.

Zo spomínaného dôvodu je potrebný tento nenápadný typ cirkevnej teológie, ktorý je dostupný napríklad v pastoračných listoch a pri mnohých svedkoch teológie cirkevných otcov a mníšskej teológie. Napriek nebezpečenstvu straty v úzkom priestore pojmového puntičkárstva, k teológii patrí úctivé, no triezve počúvanie tradície. Pestovať systematickú teológiu z moci sprítomňovania *traditio* je umenie, ktorému je možné priučiť sa v škole de Lubaca, Congara či Bouyera. Nemeckým pokusom o obnovenie školskej teológie na aktuálnom základe sa mi javí byť kristológia W. Kaspera. Vzhľadom na všetky bežné hermeneutické a antropologické obmedzenia novej teológie, úmyselne začína pri viere Cirkvi, ktorá sa opiera o vieru učeníkov, aby odtiaľ „nahmatala“ postavu historického Ježiša. Otvorená duchovno-historická analýza a opatrná špekulatívna teológia sa pokúšajú preložiť podstatný obsah tradície do súčasného jazyka.

Pohľad na mníšsku teológiu raného stredoveku ukazuje, že nehľadala nič nové, vlastné, originálne, ale skôr sa chápala ako integrálna súčasť väčšieho podania, ako článok reťaze veriacich, ktorá jestvuje od nepamäti. Čítanie bolo dôležitejšie než písanie, počúvanie a uvažovanie nad hlasmi otcov bolo významnejšie než produkcia noviniek (RB 73). „Veda a túžba po Bohu“ mnícha sa prispôbovali tomu, čo bolo dané (v dvojakom význame slova) a pokúšali sa nájsť v tom zmysel, hĺbku a život.

II Božie Slovo ako človek Ježiš: existencia a viera (humanisticko-prorocký typ)

Mnohí ľudia sa nechajú osloviť Kristom, ktorý ako človek s nezahalenou tvárou a podobou žil medzi nami, miloval, trpel. Jeho nežná blízkosť k hriešnikom, prorocká odvážnosť vystupovania, hĺbka rozprávání, presvedčivá jednota slova

a skutku, osoby a poslania, jeho napospas dávajúca sa chudoba, tento ľudský, pokorný a súčasne mocný Ježiš sa nás dotýka: on je model, podnet, povzbudenie k oslobodzujúcej životnej praxi, k nenútenému spoločenstvu, k neotrasiteľnej nádeji. Ním sa cítíme byť oslovení a vyzvaní, v ňom sa stáva zjavným, čo Boh zamýšľal a chcel s človekom. Tu je to miesto, kde sa súčasne odкрýva zmysel sveta a zmysel jestvovania Boha. „Božou slávou je živý človek“ (Irenej Lyon-ský). V Kristovi sa stretá Božie sebaotvorenie a najhlbšie tušenia a túžby človeka, v jeho prorockom životnom skutku sa odкрýva priestor pre autentické ľudské bytie.

V tomto obraze o Ježišovi sa stretá charakteristická atmosféra Lukášovho evanjelia, ktorá načrtáva Ježiša ako solidárneho a odvážneho priateľa chudobných, trpiacich, žien a detí. Ďalej stabilný šarm a presvedčivá zdvorilosť apologéto, predovšetkým v Liste Diognetovi. Podobne františkánska zbožnosť v jej ľudskej vrelosti a prorockej moci. V novoveku tento obraz objavujeme pri Schleiermacherovi, zároveň i jeho snahu včleniť kristológiu do učenia o mystike viery. Rovnako nás môže osloviť portrét človeka Ježiša u Künga a Schillebeeckxa a v neposlednom rade metafyzicky hlbšie siahajúca intuícia K. Rahnera a jeho antropologicky orientovanej kristológie. Všetky tieto teológie vychádzajú apriori z fundamentálnej teológie a teológie milosti, totiž afinity medzi radosťou človeka z Boha a radosťou Boha z človeka a z jeho slobody. Vzhľadom na Božiu priateľskosť k človeku a božskú formu ľudského hľadania slobody je možné hovoriť o vzájomnosti a kompatibilite antropologických a teologických výpovedí. Čo sa hovorí o Bohu, musí sedieť aj pre človeka. Boh je anonymne prítomný v každom hlboko ľudskom akte a človek je zo svojej strany stále hľadajúci šťastie v Bohu. A nehovorí aj Benediktova regula o tomto Ježišovi, skrytom v zástupe, ktorý hľadá robotníkov túžiacich po dobrej budúcnosti? (Prol. 14n, 19n) Ich vlastný spôsob spojiť každé napomínanie s útechou, múdra a triezva, takmer bez ilúzií pôsobiaca ľudskosť kapitol o opátovi ako dušpastierovi (kap. 27; 64), krutá nežnosť v opise vzájomného zaobchádzania medzi bratmi (kap. 3: 36-37; 53:72), v tom všetkom za odráža vzdorujúca ľudskosť Ježiša, ktorá je kameňom úrazu, ale i priestorom na slobodné dýchanie v žitej ľudskej praxi.

III Ježiš ako Kristus: viera a dejiny (hermeneuticko-spásnodejinný typ)

Ježiš je nielen uskutočnením vzorovej prorockej existencie, nielen stvárnením ľudskej cesty života a smrti až po kríž, ale oveľa viac zjavuje vo svetle zmŕtvychvstania ako centre dejín spásy a viery. V ňom sa zauzlúje takpovediac uzol času, on je stredom všetkých čias a ich Vykupiteľ. Veľkonočná viera v oslobodenie v ňom oživuje Cirkev, nachádza v nej ozvenu, Kristovo poslanie sa naplňa až v období viery Cirkvi.

Toto vedomie o plnosti, zbierke a jednote času v jeho lineárnej a duchovnej súvislosti v Kristovi, ktorý prijal pozemsko-telesnú existenciu vo všetkých jej dimenziách a otvoril ju smerom k Bohu, určuje pohľad na dejiny Matúšovho evanjelia, ako aj teológie Ireneja Lyonského a je potajme aj základom duchovnej (alegorickej) exegézy, ktorá ovláda až do novoveku teológiu pri jej pohľade na Bibliu. Ak je pravda, že ten istý Logos ovláda všetky časy, potom musí jestvovať vnútorné príbuzenstvo medzi Starým a Novým zákonom, medzi obdobím Cirkvi a naplnením dejín v *eschata*, medzi Duchom, ktorý oživuje litery Písma a duchom modliaceho sa a chápujúceho človeka. Takýto hlboký spásnodejinný pohľad ovplyvňuje iným spôsobom mysliteľské koncepty O. Cullmanna a W. Pannenberg (ktorí sa môžu vzájomne dobre dopĺňať), určuje štruktúru a charakter pokoncilovej štandardnej dogmatiky „Mysterium salutis“. Je všeobecne „optimistickou teológiou“, ktorej sa darí čítať a prežívať pôstne obdobie tejto existencie (kap. 49) vo svetle spásy.

Život mníchov je bez hovorenia o týchto súvislostiach nemysliteľný. Skrze všetky časy sa dedí viera, ľudia pestujú teológiu, zahlbujú sa do Biblie a do spisov cirkevných otcov, aby zo svojej strany zanechali stopy viery vo svetových a duchovných dejinách. Kláštorná kultúra *načúvajúceho počúvania*, meditovania, kopírovania a komentovania tvorí dôležitú súčasť duchovných dejín kristológie: úsilie o Slovo je jednou z osí mníšskeho života (kap. 4,55; 42; 48; 73).

IV Kristus ako Kyrios: dejiny a súd (eschatologický typ)

V eschatologickom pátose kresťanstva sa spája radosť nad víťazstvom Krista, ktorý je Pánom nad mocnosťami a silami, s túžobným očakávaním „maranatha“. Dejinný oblúk sa napína od stredy času smerom k jeho koncu, k jeho zrušeniu. Všetko, čo patrí svetu, stojí teraz pred nárokom [Vorbehalt] a v horizonte definitívneho súdu, pri ktorom sa Kristus zjaví ako osloboditeľ a definitívne meradlo posudzovania dejín. Toto eschatologické napätie vzbudzuje v živote kresťana bdelú nádej v Božiu budúcnosť a rezervovaný postoj voči všetkému dočasnému, pričom oboje sa účinne spája so životom v chudobe toho „ešte nie“ a s činorodým nasadením v pohľade na naplnenú podobu sveta. Tieto základné gestá, zamerané na Kristov druhý príchod, určujú horizont a étos židokresťanskej a pavlavskej teológie (porov. 1Sol, alebo v osobnejšom zafarbení aj 1Kor 15 a Fil 3). Prenikajú pocit zo sveta nesčítateľných chiliastov a blúznivcov, ako aj veľkých teológov krízy: Augustínov pohľad na dejiny, ostrý i utešujúci pátos Luthera, oživenie kritickej eschatológie, ba až apokalyptiky pri Moltmanovi a Metzovi, ktorí nasledovali Blocha. Popritom sa nachádza ešte špekulatívno-metafyzický variant tohto typu pri Pannenbergovi a Teilhardovi de Chardinovi.

Benediktova regula dokáže tento pyšný pátos, kriticko-apokalyptickú ladenosť formy zbožnosti nasledovania pretransformovať do každodennej praxe kresťanského života bez toho, aby jej odňala osten. V ostrej a kritickej prísnonosti sa všetko, aj úsudok opáta, podriaďuje meradlu definitívnej „gloria Dei“ a Synovmu súdu (kap. 2,1-10. 20. 26,30-38; 4,48-50; 7,10-30; 57,5-9; 64,7). Naša vážnosť nemá závisieť od názorov ľudí, lebo len božský pohľad dokáže správne rozlišovať a oslobodzuje nás od biča sebaospravedlňovania, ideológie a osobovania, ako aj od tlakov priveľmi úzko uchopenej ľudskej spirituality. Nikde, v žiadnej forme modlitby alebo nasadenia v práci, sa nedá vynútiť Božia prítomnosť. Žiadna časť skutočnosti nie je nadmerne zaťažovaná regulou, čo jej dáva črtu oslobodenej striedmosti, ktorá krotí príliš vysoké očakávania.

V Kyrios ako Syn: súd a poslušnosť (dramaticko-personálny typ)

Logos, večná Múdrosť, sa zjaví v podobe vydaného Syna, ako Boh na kríži, ktorý zostúpil do pekla „zlého nič“ (R. Gaurdini) nášho hriechu. Táto dráma medzi Bohom a človekom, Otcom a Synom, svätosťou a hriechom, v ktorej sa Boh definitívne zjavuje ako trojičná pokora, vzbudzovala pozornosť veľkej teológie v každej dobe.

Túto drámu nachádzame v zarážajúcom zdôrazňovaní tajomstva Mesiáša a v koncentrácii jej celkového stvárnenia v príbehu utrpenia u Marka, v zápase Pavla o podobu milosti kríža a ňou stigmatizovaného apoštolského úradu, v intímnom rozhovore medzi Otcom a Synom a v dialektike ich vzájomného oslávenia pri Jánovi. Stopy tejto drámy nachádzame u Tertuliána, Augustína a Maxima Vyznávača, u Anzelma, viktoriánov a františkánov, až napokon túto tému, z podnetu Lutherovho pátosu, prevezme vo všetkých variantoch novšia teológia: Hegel, K. Barth, J. Moltmann, E. Jüngel, H.U. von Balthasar. Všetci títo teológovia sa pokúšajú pochopiť logiku dejín, vychádzajúc z Logosa na kríži. Zamýšľajú sa nad osudom chudobnej sebvzdávajúcej (kenotickej) Božej lásky, ktorá sa prejaví ako mocná v poslaní vykúpiť ľudí zo strachu a prepadnutosti hriechu. Jednotu lásky, smrti a zmŕtvychvstania nedokáže uchopiť žiadna teológia, ale možno ju pochopiť a rozvinúť len v nasledovaní.

Poslušnosť, pokora a chudoba (kap. 5,2.10-13; 7,35-54; 33,4) sú základné postoje sebvzdávajúceho sa a vykúpeného človeka, ktorý musí zvážiť a zažiť odstup medzi milujúcou obetavosťou a zúfalým egoizmom vlastného srdca. Až v prázdnote svojich možností sa mu vynorí vykupujúca krása a veľkosť Boha, šírka a hĺbka jeho trojičného životného priestoru a zmysel Bohom uchopených dejín.

VI Syn ako Logos: Poslušnosť a múdrosť (sapienciálny typ)

V Kristovi prijala podobu logika Božej lásky. Kristus je hlavný bod nového poriadku stvorenia. V ňom sa zhrňuje všetko, čo Boh a človek môžu zažívať, myslieť, tvoriť. Božská a ľudská vôľa sa stretávajú v ňom: slovo a telo, konečné dejiny a božský „svetonázor“, zdanlivo na veky rozdelené sily vesmíru sú navzájom zmierované, podriaďujú sa novému „ordo“. V spásno-dejinnom obrate sa odvodňuje nová múdrosť, poznanie o harmónii, o transparentnosti, symbolickej hodnote a schopnosti premeny všetkej existencie, ako aj ľudského poznania.

Jánovské spisy, listy Kolosanom a Efezanom zvestujú vo svojom múdroslovno-symbolickom štýle a vo svojom hymnickom vzlete o žiare zmŕtvychvstania nového stvorenia. Teológia Alexandrijčanov a gréckej teológie až po Maxima Vyznávača prehľbuje videnie jeho podoby s pomocou vylepšeného exegetického inštrumentára a filozofického poznania o univerzálnej súdržnosti kozmu, ktorá preniká až do ľudskej duše. Myšlienka *orda* oduševňuje napokon aj veľké koncepty Anzelma a Tomáša z Akvínu. A v nástupníctve po Hegelovi rozvíjajú kresťanskú metafyziku Logosa spolu s inšpirovanou filozofiou dejín od základu odlišní, a predsa príbuzní myslitelia ako H.U. Balthasar (vo svojej teológii esteticky a dramatiky zjavenia), K. Barth (vo svojom učení o zjavení), P. Tillich (vo svojej reči o „novom bytí“ a v náčrte syntézy kultúry), K. Rahner (vo svojich úvahách k dejinám evolúcie a ducha), Teilhard de Chardin a ruskí sofiológovia.

Bez hlbokého pochopenia tohto životného pocitu, okrídleného existenciou v „novom bytí“, sotva pochopíme duchovný postoj raných kresťanov. Novosť svetla zmŕtvychvstania preniká a premieňa celkovú existenciu človeka, uprostred padnutého sveta vzniká nový priestor poriadku a dýchania, miesto vlády Pána (Kyrios), svet Sofie. Do tohto *orda* sa zapája aj svet kláštora (cap. 4,78; 66). Vo svojom kozme s opätom ako otcovským a Kristovu vôľu dosvedčujúcim stredom, v usporiadanom rytme a priebehu období, v najnenápadnejšom pracovnom nástroji, ako aj v najmenšom geste každodenného života má rozoznať prítomnosť Boha. Všetko je potenciálnym a skutočným miestom jeho epifánie (kap. 31,10; 36,1-5; 53:1.7)

VII Logos ako Pneuma: múdrosť a mystika

(pneumatologicko-mystický typ)

Prajednota v duchu je predpokladom každého jedného stretnutia. Nehľadali by sme sa navzájom, keby sme sa už kedysi nenašli. Preto žije každý vzťah ku Kristovi už z jestvujúcej tajomnej lásky k nemu. V najhlbšom bode našej samoty a identity sme odňatí sami sebe, žijeme v prajednote a príbuzenstve s Kristom a všetkými ostatnými ľuďmi. Pohybujeme sa vždy vo sfére Krista: srdce, oko a ucho sú pripravené prijať evanjelium ako slovo a znamenie lásky. Žijeme v kolobehu

Ducha a Slova, Pneumy a Syna. Ten istý Duch, ktorý oduševňuje Krista a určuje chod jeho života, ženie a oduševňuje aj nás, aby sme mu išli naproti.

Pneumatická mystika Krista sa mi javí ako tajomné a zjavné jadro pavlavskej a jánovskej teológie, ako ústredný cieľ biblickej exegézy pri Origenovi a Augustínovi, svetlo a forma hľadajúceho nazerania pri Bonaventúrovi a Guardinim. V priestore pendantu od organickej jednoty a ženíchovsko-štedrej protiľahlosti sa uskutočňuje životná výmena medzi Kristom a Cirkvou (H. Mühlen, H.U. von Balthasar). A tu čakajú teológiu ešte neobjavené poklady mystiky Krista všetkých čias. Lebo ktorá teológia sa dnes nechá vnútorne podnietiť a pohnúť „odvážnymi kristocentrikmi“ (K. Pflieger), poháňanými Duchom, ktorí žili, rozmýšľali a písali z bolestnej otvorenosti k najvnútornejšiemu tajomstvu Ježiša a k jeho skrytej prítomnosti v dejinách, ako aj v srdci človeka? Kde v bežnej univerzitnej teológii sa plodne prijímajú myšlienky Gregora z Nyssy alebo Maxima Vyznávača, svet viktoriánov a františkánov, ostrá vnútornosť Taulera, Terézie z Avily alebo Bérulleho?

A predsa musíme povedať, že mystický impulz bol zaiste (pridobre) skrytým ostňom a „point de départ“ transcendentálneho kladenia otázok teológie u jezuitov ako Maréchal, Rahner alebo Lotz. Napokon, koncept náuky o milosti, ktorá si zasluhuje toto pomenovanie alebo zväzanie podstaty a vzniku aktu viery vo fundamentálnej teológii, je sotva možný bez rekurzu na teológiu svätých, ak tento krok nemá zostať priveľmi sterilným a technickým. A napokon nám – mimo školskej činnosti – H.U. von Balthasar a francúzski teológovia novšieho obdobia (de Lubac, Le Guillou, Congar, Bouyer, Cognet) darovali teológiu, ktorá nielenže zahrňuje skúsenosť svätých, ale aj vedome z nej vychádza a k nej smeruje svoje úvahy.

A ako by to mohlo byť ináč, keď predsa každý kresťan, či o tom vie alebo nie, apriori prežíva prítomnosť Kristovho Ducha vo vlastnom srdci. Bez nej by vôbec nedokázal objaviť postavu vteleného Boha alebo sa jej dokonca stať podobným. Aj regula vie na niekoľkých výrazných miestach o tomto mystickom bytí mnícha vnútri Krista, o nálade a radosti, šírke srdca a sladkosti tejto hĺbky, ktorú dokáže dať jedine Boh. Takáto skúsenosť sa nedá vynútiť, nemôže byť ani dopredu projektovaným cieľom, lež oveľa skôr sa objaví uprostred prevzatého životného úsilia a dotýčný ani nevie ako (kap. 7,69; 20,2-4; 50,4; prol. 49).

VIII Pneuma ako odkrývajúce zahalenie: mystika a láska (dialekticko-apofatický typ)

V najextrémnejšom bode svojho zjavenia, v utýranej tvári na kríži a vo vzlykaní ducha v ľudskom srdci dosahuje anonymita Božej prítomnosti svoj vrcholný bod. Nechápeme ho. Ostáva pre nás „vždy iný“, aj keď je nám nevýslovne blízky.

Kto by si nespomenul na dialektiku zjavenia a zahalenia, ako ju prežívajú a zhrňujú do slov Marek a Ján, Pseudo-Dionýz a tradícia negatívnej teológie až po Jána z Kríža, Luther a Kierkegaard? Každá veľká teológia nesie v sebe napokon „smrteľný“ zárodok svojej pominateľnosti v Božej teológii. Či teraz (zhora) sleduje zostup slávy Logosa do temného tajomstva jeho podoby otroka a kríža, do prázdnoty, do poslednej anonymity pekla (von Balthasar) alebo (zdola) necháva človeka anonymno-temne prítomného v onom svetlom tajomstve, ktoré nazývame Boh (Rahner), nikdy sa nedá tento Boh pochopiť. Boh mizne v nepatrnosti ľudskej túžby po láske (Mt 25) alebo dokonca za maskou ukrižovaného zločinca. Anonymné hľadanie Boha, ktorým je človek v hĺbke svojho srdca a pátrajúce Božie hľadanie človeka, sa stretnú len v blaženom priestore *nie-vedenia*, v ktorom zmĺkne vonkajšie slovo a vstane z mŕtvych ako láska. Lebo nie je diskretnosť Boha vlastným prameňom hľadania, vnútornou logikou nasledovania a tvoriacou silou mystických teológov? A môže existovať vzhľadom na odkrytie Boha iné gesto ako žasnúce a zahanbené mlčanie, vzývanie a nenápadná úcta pred druhým človekom?

Tomu zodpovedá *discretio* v regule, skrytosť mníšskeho života, ktorý nechce byť „hlučným znamením“, ale chce mlčiac a diskretné vykonávať svoju službu pred skrytým Bohom. Nie je vlastné pra-aktu zbožnosti a lásky spraviť vzhľadom na toto tajomstvo jeden krok späť, urobiť mu miesto? (kap. 19-20).

IX Láska a teológia: Kristus medzi nami

Každá láska je jedinečná. Človek má rád jednotlivých ľudí vždy iným a novým spôsobom. Každý hlbší ľudský rozhovor sa hýbe v novom nepredvídateľnom fluide, hľadá si vlastný obsah a tón. Až potom Božia naplnenosť vzbudí mnohostrannú plnosť podobností v srdci človeka. V ľuďoch musí jestvovať bohatstvo a pestrosť spôsobov modlitby, života, dokonca i „teológií“, aby sa Bohu účinne odpovedalo vo všetkých životných konkrétnostiach.

A preto žiadna z „veľkých“ teológií nepatrí len k jednému z uvedených typov, hoci každá z nich má svoje pochádzanie i smerovanie. Nejde teda o to zaradiť seba či druhých, oveľa viac by sme sa mali tešiť z nevyčerpatel'ného bohatstva zjavenia a nezmerateľnej šírky ľudského srdca a navzájom dopĺňať, čo nám všetkým chýba. Lebo nie len charizmy, ale aj teológie potrebujú službu vzájomného doplnenia, v ktorom každý ide v ústrety tomu druhému, aby mu bol službou.

(Preložený text je prevzatý z publikácie *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004, s. 133-148.)

Prof. Elmar Salmann OSB

Narodil sa v roku 1948 (Hagen). Filozofiu a teológiu študoval v Paderborne, Viedni a Münsteri. Je benediktínom v Gerleve od roku 1973. Promoval u profesora Hünermanna na tému teológia mystiky. V rokoch 1981 až 2012 bol profesorom systematickej teológie a filozofie na Pápežskom liturgickom inštitúte San Anselmo a na Gregoriánskej univerzite v Ríme. Dnes žije a pôsobí vo svojom kláštore Gerleve.

RECENZIA

MÜLLER, Gerhard Kardinal. *Der Papst. Sendung und Auftrag*. Herder : Freiburg-Basel-Wien 2017, 608 s., ISBN: 978-3-451-37758-7.

Už niekoľko rokov od prekvapivého zrieknutia sa pápežského úradu Benediktom XVI. a nástupe „novoštylového“ pápeža Františka sme svedkami mimoriadne živej diskusie o osobe i úrade rímskeho pontifexa, ako aj o spôsobe vykonávania tohto úradu. Do debaty, ktorá sa odohráva nielen v rámci Katolíckej cirkvi, ale presahuje jej hranice, vstúpil nedávno kardinál Gerhard Müller so svojou knihou *Pápež. Poslanie a úloha*. Müllerove reflexie neponúkajú vedeckú štúdiu vo vlastnom slova zmysle, ale sú skôr pokusom predstaviť katolícku náuku o úrade rímskeho biskupa a pápeža univerzálnej Cirkvi širšej verejnosti, zaujímajúcej sa o teológiu a vybrané kapitoly ekleziológie. V knihe niekoľkokrát zdôrazňuje svoj vlastný úrad prefekta rímskej Kongregácie pre náuku viery, ktorej „pripadá zvláštna funkcia pri vykonávaní pápežského učiteľského úradu“ (s. 14). Čitateľ získava dojem, že autor knihu považuje za „viac“. Nie je to „obyčajného“ teológa. Vskutku obsažná kniha pozostáva z 12 kapitol. Prvá má vyslovene osobný charakter. Do rozprávania vlastného životného príbehu, ktoré je zároveň svedectvom autorovej kresťansko-katolíckej viery, sú zakomponované jeho spomienky na pápežov, počnúc Píom XII. až po Františka. Poukazujúc na dôležité aspekty jednotlivých pontifikátov sa Müller dostáva k analýze niektorých teologických otázok a prúdov, ako aj k spomienkam na významné osobnosti, ktoré ovplyvnili jeho teologickú formáciu. Pre celé dielo je charakteristické uvažovanie nad primárnym predmetom v širšom teologickom kontexte, vychádzajúce z princípov vzájomného súvisu právd viery (*nexus mysteriorum inter se*) a hierarchie právd. Pasáže venované vysvetľovaniu princípov teologickej teórie poznania či dejinám dogiem sa môžu na prvý pohľad zdať ako odbočenia od témy, no v skutočnosti pomáhajú ukázať plauzibilitu náuky o pápežskom primáte.

Zdôraznenie úlohy pápeža ako „garanta a interpreta práva na náboženskú slobodu, ktoré má základ v slobodnej duchovnej prirodzenosti človeka, ako aj garanta a interpreta Božej pravdy skutočne zjavenej v Ježišovi Kristovi“ (s. 124) sa v rôznych obmenách v dlhom texte objavuje viackrát. V súvislosti s interpretáciou konštitúcie Prvého vatikánskeho koncilu *Pastor aeternus* o jurisdikčnom primáte a neomylnosti rímskeho biskupa autor vyjadruje presvedčenie, že táto náuka nie je „grotesknou záťažou navyše“ k iným pravdám viery, ale má podstatný

význam pre uchovanie Božieho zjavenia o spáse, ktoré ľuďom zaznelo v Kristovi (s. 344), a to zvlášť v časoch intelektuálneho a etického relativizmu. Zmysel primátu Rímskej cirkvi a jej biskupa prezentuje Müller v kontexte poslania univerzálnej Cirkvi ako sviatosti Božieho kráľovstva a služobníčky spásy pre celé ľudstvo. O dôležitosti pápeža a úcte, ktorú si zasluhuje, neexistuje preňho najmenšia pochybnosť, ale poslanstvo knihy spočíva iste aj v tom, že Cirkev má primát pred pápežom.

Pokiaľ ide o štúdium inštitúcie pápežstva, považuje ju za dejinný fenomén, za oprávnený predmet historického výskumu, no v prvom rade je preňho teologickou kategóriou, a teda požaduje prístup k nej vo svetle viery. Dôležitým konštatovaním je: „Vzťah katolíkov k rímskemu pápežovi nevychádza v prvom rade z komplexnej teórie o jeho učiteľskom a jurisdikčnom primáte, ale z úsudku postavenom na nadprirodzenej viere, že v pápežovi, rímskom biskupovi, sú prítomné autorita a moc, ktorú Kristus zveril Šimonovi a v ňom jeho nástupcom“ (s. 166). Vyznaniu viery Šimona Petra v Ježiša Krista ako Božieho Syna venuje autor osobitnú pozornosť a vyjadruje presvedčenie, že vernosť tejto viere a jej ohlasovanie je prvoradou úlohou pápežstva.

Knihy sa nevyhýba otázke pápežstva ako bodu úrazu vo vzťahu medzi kresťanským Východom a Západom, ako aj vo vzťahu protestantov ku Katolíckej cirkvi. Vzhľadom na prvé tisícročie cirkevných dejín je vyzdvihnutá na jednej strane existencia náuky a praxe primátu ako predmetu viery, na druhej strane realita rôznych foriem jeho vykonávania. Müller ukazuje, že fakt spoločného základu v tejto otázke umožňuje ekumenické rozhovory medzi cirkvou Východu a Západu a uznáva nevyhnutnosť odbúrania prebytočných požiadaviek zo strany rímskeho pápeža voči východnej ortodoxii, ktoré boli svojho času formulované: „Ortodoxný odpor bol zameraný voči teologicko-politickej teórii pápežskej univerzálnej monarchie od Gregora VII. po Bonifáca VIII. ako jej najvyprofilovanejším zástancam. Ona však nie je súčasťou katolíckeho učenia viery o primáte pápeža. Preto sa aj súčasná diskusia musí sústrediť presne na otázku viery“ (s. 292). Pokiaľ ide o tému protestantskej „vzbury“ voči inštitúcii pápežstva, otázku pápeža ako najvyššej autority pri záväznom interpretovaní Písma predstavuje Müller ako „dogmatické jadro polemiky o pápežovi – Antikristovi“ a následne konštatuje, že Luther „priamo poprel všeobecne uznanú náuku Katolíckej cirkvi božského práva o rímskom primáte“ (s. 313). V jubilejnom roku reformácie – publikácia tejto knihy v tomto roku zrejme nie je náhodou – vzhľadom na jestvujúci spoločný fundament v krste autor vyjadruje nádej na pokroky v ekumenickom dialógu, ktoré dovedú protestantov a katolíkov k plnému viditeľnému sakramentálnemu spoločenstvu. To však za predpokladu nájdenia spoločenstva vo

viacerých podstatných otázkach viery, v neposlednom rade sakramentálno-ekleziologického charakteru.

Je prirodzené, že osobitná kapitola je venovaná problematike vzťahu medzi pápežom a biskupmi, resp. biskupským kolégium. Poukazujúc na autoritu biskupa ako viditeľný fundament jednoty miestnej Cirkvi a na postavenie pápeža ako princípu jednoty v univerzálnej Cirkvi zdôrazňuje ich spoločnú zodpovednosť za ohlasovanie božskej a katolíckej viery. Na tomto mieste dochádza reč tiež na úlohu rímskej kúrie. Kľúčovým termínom pre Müllera, viackrát citujúceho exhortáciu *Evangelii gaudium*, je ohlasovanie Evanjelia, ktorého účinnosť závisí aj od funkčnosti štruktúr. Vyjadruje presvedčenie o zmysluplnosti reformy započatej pápežom Františkom. Tá „má byť príkladom pre duchovnú obnovu celej Cirkvi“ (s. 380).

Posledné štyri kapitoly, ktoré by sa dali označiť ako popis práce nositeľa pápežského úradu, venuje autor úlohe pápeža ako Kristovho svedka dôstojnosti človeka, obrancu Božej pravdy a pastiera ľudí, promotora jednoty kresťanov a učiteľa o naplnení človeka v Bohu. Pokúša sa ukázať, ako ostatní pápeži, vrátane pápeža Františka, realizovali toto poslanie prostredníctvom svojich činov či dokumentov.

Na knihu kardinála Müllera s takmer 570 stranami čistého textu (namiesto doslovného citovania dlhých pasáží dokumentov by boli niekedy úplne stačili aj odkazy) si treba nájsť čas, ktorý sa však oplatí investovať, pretože pomáha lepšie si uvedomiť podstatu, t.j. funkcionálnu pápežstva. Ak na jednej strane autor ukazuje jeho nevyhnutosť pre Cirkev a dôležitosť rešpektu voči nositeľom tohto úradu, prezentuje sa ako rozhodný odporca nekritického papalizmu. Explicitne označuje za heretické tvrdenie, že všetko, čo pápež povie, je pravdivé (s. 331), a citujúc dominikána Melichara Canu (†1560) vyjadruje negatívny úsudok o tých, čo „slepo a nekriticky obhajujú každé rozhodnutie pápeža“, pretože práve títo najviac prispievajú k podkopávaniu autority Svätej Stolice (s. 132). Nebolo by na škodu prístupniť knihu skrz preklad i slovenskému publiku.

Viliam Štefan Dóci OP

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
TOPOLČANY	95,6
TRENČÍN	93,3
TRNAVA	98,1
ZLATÉ MORAVCE	98,0
ŽILINA	89,8

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ