

OBSAH

EDITORIÁL.....	3
ŠTÚDIE	
Kultura tradičně muslimské egyptské společnosti jako kontext křesťanské bioetiky	
<i>Jaroslav FRANC.....</i>	<i>5</i>
The Open Gate to Transcultural Esthetics	
<i>František BURDA.....</i>	<i>19</i>
Náuka o sviatosti krstu pápeža Leva Veľkého v kontexte jeho diela	
<i>Miloš LICHNER.....</i>	<i>28</i>
Max Josef Metzger (1887-1944), un pioniere dell'ecumenismo cattolico in Germania	
<i>Marek SOPKO.....</i>	<i>45</i>
Derrida's hospitality in a nutshell. An invitation	
<i>György BELOVAI.....</i>	<i>57</i>
PREKLAD	
Rím a patriarcháty Východu v prvom tisícročí	
<i>Wilhelm de VRIES / Ján KRUPA.....</i>	<i>70</i>
RECENZIE	
BALOGOVÁ, Barbara: Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera, Vydatelstvo PU, Prešov 2017, s. 85, ISBN 978-80-555-1812-1.	
<i>Ján MIČKO.....</i>	<i>82</i>
PETRÁČEK, Tomáš: Cirkev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu. Praha : Vyšehrad 2016, s. 243, ISBN 978-80-7429-643-7.	
<i>Vladimír JUHÁS.....</i>	<i>84</i>

CONTENTS

EDITORIAL.....	3
STUDIES	
The Culture of traditional Muslim Egyptian society as a context for Christian bioethics	
<i>Jaroslav FRANC.....</i>	<i>5</i>
The Open Gate to Transcultural Esthetics	
<i>František BURDA.....</i>	<i>19</i>
The teaching of Pope Leo the great on the sacrament of baptism in the context of his work	
<i>Miloš LICHNER.....</i>	<i>28</i>
Max Josef Metzger (1887-1944), a pioneer of Catholic ecumenism in Germany	
<i>Marek SOPKO.....</i>	<i>45</i>
Derrida's hospitality in a nutshell. An invitation	
<i>György BELOVAI.....</i>	<i>57</i>
TRANSLATION	
Rome and the patriarchates of the East in the first millennium	
<i>Wilhelm de VRIES / Ján KRUPA.....</i>	<i>70</i>
REVIEWS	
BALOGOVÁ, Barbara: Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera, Vydavateľstvo PU, Prešov 2017, s. 85, ISBN 978-80-555-1812-1.	
<i>Ján MIČKO.....</i>	<i>82</i>
PETRÁČEK, Tomáš: Cirkev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu. Praha : Vyšehrad 2016, s. 243, ISBN 978-80-7429-643-7.	
<i>Vladimír JUHÁS.....</i>	<i>84</i>

Milí čitatelia, predkladáme vám nové číslo nášho časopisu s piatimi samostatnými štúdiami, ktoré vás, ako dúfame, zaujmú svojou tematickou pestrošťou a záberom. Nájdete v nich témy z oblasti, filozofie, patristiky, teológie a príbuzných disciplín. Dva z nich sú v anglickom jazyku, jeden je v taliančine a jeden v češtine. Súčasťou nového čísla je aj obsahovo pútavý preklad a recenzie kníh.

Aktuálne číslo uvádza štúdia od českého autora Jaroslava Franca, ktorý ponúka sondu do riešenia bioetických otázok asistovanej reprodukcie a antikoncepcie z perspektívy Koptskej pravoslávnej cirkvi v Egypte. Autor v nej popisuje, ako sa kultúrno-náboženský kontext života egyptských kresťanov podpísal na teologickej reflexii nad aplikáciou modernej reprodukčnej medicíny. Bioetické otázky riešili prakticky paralelne náboženské autority kresťanské aj muslimské na sklonku 80. rokov minulého storočia, pričom kontext kultúry krajiny s väčšinovo muslimským obyvateľstvom a právnym systémom vychádzajúcim z islamského náboženského práva (šaríe) nevyhnutne ovplyvnil aj rozhodovacie procesy Koptskej pravoslávnej cirkvi v Egypte. Popri autoritativnom prístupe k bioetickým otázkam autor ponúka tiež profil významného koptského teológa 20. storočia Mattá al-Meskína. Jeho rozsiahle dielo sice nemá systematickú povahu a neobsahuje fundamentálnu bioetiku, ale jeho teologická reflexia nad otázkami špeciálnej bioetiky významne ovplyvnila pastoračný prístup Koptskej pravoslávnej cirkvi.

V anglickom jazyku nasleduje filozofický článok od Burdu, v ktorom sa autor zaobrá estetickými formami z pohľadu antropológie, pričom skúma otázku, či tieto estetické formy výrazu v kultúre môžu mať transkultúrny presah a potenciál. Ako špecifický postup skúmania tejto otázky sa autor zaobrá pátosom, pričom s ním neuvažuje zo subjektívneho hľadiska pocitovania, ale z v zmysle patického „zasiahnutia“ (pathical strike), ktoré umožňuje zakúšať bytie a existenciu radikálnym spôsobom. Autor tak ukazuje, že patický rozmer života spája slobodu a utrpenie, pričom vytvára potenciál dialogickej otvorenosti a zodpovednosti voči druhému. Motív utrpenia Krista predstavuje jedinečný a vzorový estetický obraz, ktorý spája na jednej strane ľudskú bezradnosť zoči-voči utrpeniu, násiliu a bolesti, na druhej strane však vyvoláva v človeku súcit a prebúdza jeho odpoveď na apel milovať blížného.

Jezuitský teológ Miloš Lichner vo svojej štúdii analyzuje dielo významného pápeža Leva Veľkého. V jeho listoch a homíliách si všíma predovšetkým témy sviatosti krstu. V listoch Leva Veľkého sa odrážajú predovšetkým praktické otázky spojené s udeľovaním sviatosti krstu. Autor nám postupne predstavuje prvky teologickej reflexie tohto pápeža, ktorá je výraznejšie prítomná v jeho homíliach. Ako nosné témy možno vidieť vzťah medzi krstom Vtelením Krista a mariánsko-ekleziálne obrazy znovuzrodenia. Lichner d'alej odkrýva v Levových homíliach

dôraz na prax almužny a jej priovnania ku krstu v zmysle odpustenia hriechov, v čom tento pápež nadväzuje na sv. Augustína.

S významou postavou nemeckého kňaza Maxa Jozefa Metzgera, ktorý umrel mučeníckou smrťou v nacistickom väzení, sme sa už na stránkach nášho časopisu stretli. Marek Sopko nám v predstavil jeho profil a jeho príspevok k hnuti pacifizmu v medzivojnovom období (2/2016). V aktuálnom čísle nám spomínaný autor predkladá v talianskom jazyku sondu do obdobia jeho života, v ktorom Metzger venoval svoje úsilie ekumenickému dialógu s protestantskými cirkvami a snahe o jednotu Cirkvi. Autor v tomto príspevku ukazuje na prorocký význam Metzgerovo úsilia, ktorým prispel k tomu, aby sa ekumenický apoštola stal integrálnou súčasťou života a poslania Cirkvi.

Posledný článok aktuálneho čísla je v anglickom jazyku od maďarského autora György Belovaia, ktorý mapuje náboženské motívy a ich prepojenie v diele Jacquesa Derridu. Ide predovšetkým o štyri koncepty, ktorým sa tento významný francúzsky filozof venuje vo svojom neskoršom diele. Autor štúdie postupne prechádza jeho uvažovanie o plátónskom koncepte priestoru, potom pokračuje popisom konceptu mesianizmu, v ktorom sa Derrida inšpiroval judaizmom, pričom eliminoval predstavu samotnej osoby mesiáša a nahradil samotným očakávaním v zmysle otvorenosti voči prichádzajúcemu cudziemu. Belovai následne predstavuje Derridov koncept púšte. V jeho podaní má podobnosť s priestorom, ktorý je prázdny. Tým sa autor prepracováva k centrálному konceptu Derridovej pohostinnosti: zbavená hierarchického vzťahu medzi hostom a hostiteľom je absolútou pohostinnosťou bez hraníc.

Prajeme vám podnetnú a obohacujúcu letnú lektúru na dobrodružnej ceste za poznaním, ktoré v nás prehlbuje túžbu po Pravde.

Benedikt Hajas OP

Jaroslav FRANC

Kultura tradičně muslimské egyptské společnosti jako kontext křesťanské bioetiky¹

Abstract

Bioethical issues have been officially discussed in the Coptic Orthodox Church since 1987. Bioethical questions as well as answers presented by the church authorities disclose the strong influence of traditional Muslim culture of Egypt. The fundamental Christian bioethics is missing; however, we can find at least studies focused on special bioethical issues. Before the first official statement of the Coptic Orthodox Church to bioethical issues was published the bioethical studies of the Coptic monk and theologian Matthew the Poor were published in late sixties. In his bioethical studies we can recognise wider theological concept, nevertheless, the fundamental bioethics is still missing. Still, his bioethical reasoning is also under strong influence of modern Egyptian culture based on the religion of Islam. The paper focuses on the description of the affiliation between the tenets of Muslim culture and the Christian theological discussion.

Keywords: Christianity, Islam, Theology, Bioethics, Culture.

Úvod

Koptská pravoslavná církev se stejně jako mnohé jiné křesťanské církve pokouší nejpozději od druhé poloviny dvacátého století vyrovnat s dynamicky se rozvíjejícím prostředím moderní vědy a s tím souvisejícími otázkami, které poznání přináší v oblasti medicíny. Křesťanské církve v Evropě jsou ve svých odpovědích na bioetické otázky nejsilněji ovlivněny sekularizovanými vědními obory, se kterými vedou nejčastěji diskuzi. Křesťané žijící ve většinové muslimské společnosti přijímají za své partnery v diskuzi zástupce etického systému založeného na náboženských principech. Tato skutečnost v mnohem ovlivňuje jejich přístup například k otázkám bioetiky.

Prvním oficiálním reprezentantem Koptské pravoslavné církve² zodpovědným za bioetické otázky byl biskup Gregorios, který byl ustanoven pomocným biskupem při alexandrijském patriarchátu se sídlem v Káhiře. V jeho kompetenci byly od osmdesátých let dvacátého století teologická studia, koptská kultura a vědecký výzkum. Jeho první vyjádření k tématům bioetiky jsou známá až z roku 1987. Od počátku 21. století jsou bioetické otázky institucionálně

¹ Text vznikl v rámci řešení projektu...anonymizováno...

² Základní text k existenci Koptské pravoslavné církve viz Filipi, Pavel. *Církev a církve: kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. Vztah ke katolické církvi Franc, Jaroslav. Ekumenické konsenzy III : dokumenty Smíšené komise mezi katolickou církví a Koptskou pravoslavnou církví, (1973-1992). Olomouc : Nakladatelství Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2011.

řešeny komisí, která je součástí Svatého synodu Koptské pravoslavné církve. Od roku 2001 také existuje Koptská lékařská společnost se sídlem v Londýně, která se zabývá i otázkami etiky. První vyjádření z roku 1987 bylo formulováno na základě výzvy pocházející z ne-křesťanské části egyptské společnosti. V článku se pokusíme představit jak silně je diskuze nad bioetickými otázkami ovlivněna kulturními paradigmaty v egyptské společnosti, která je dlouhodobě formována náboženstvím islámu. Vedle toho představíme také jednoho z představitelů koptské teologické tradice, který se bioetickým tématům věnoval již v šedesátých letech dvacátého století. Ačkoliv tento teolog známý jako Matouš Chudý (ar. Mattá al-Meskín³) nepřináší studii v podobě fundamentální bioetiky přesto je i zde zřejmé, že byla jeho teologická práce ovlivněna podněty i z tradičně muslimské společnosti. Cílem textu je představit vliv dominantního světa islámu na rozhodovací procesy Koptské pravoslavné církve žijící v egyptské společnosti.

Od výzvy z muslimské kultury k teologické reflexi

Zcela první kniha publikovaná Koptskou pravoslavnou církví na téma bioetických otázek se věnovala problematice asistované reprodukce in vitro a etickým otázkám spojeným s transferem embryí. Kniha byla publikovaná biskupem Gregoriem. Její obsah byl z velké části shodný s Gregoriovou přednáškou, kterou přednesl na 10. konferenci Lékařské fakulty Univerzity Ajn Šams v Káhiře v březnu roku 1987.⁴

Biskup Gregorios byl pozván na konferenci jejím hlavním organizátorem Mohamedem Abou el-Gharem. Tento lékař působící mimojiné jako profesor na Univerzitě Ajn Šams v Káhiře je původem Egypťan a vedle svého profesního života je také politicky aktivní; zasazuje se o větší míru svobody vědeckého výzkumu na egyptských univerzitách. Především je znám jako průkopník v zavádění in vitro asistované reprodukce v Egyptě.

Od začátku osmdesátých let byla ve světě islámu intenzivně diskutována otázka asistované reprodukce a náhradního mateřství.⁵ Proto Mohamed Abou el-Ghar pořádal každoročně konference, aby aktuální otázky diskutoval. Koptští křesťané tvoří asi desetiprocentní část egyptské společnosti, proto požádal o názor také zástupce největší z koptských církví Koptské pravoslavné církve. Jeho otázky předznamenaly rozsah i obsah prvního vyjádření církve

³ V anglických překladech je jeho jméno překládáno Matthew the Poor, ve francouzštině je užíván přepis Matta el Maskine, podobně v němčině atd. Přepis arabských slov do češtiny vychází z tradice ustanovené F. Tauerem a L. Kropáčkem, avšak ve zjednodušené podobě, která usnadní četbu a porozumění textu. Odborník znalý terminologie původní variantu arabského zápisu rozezná. Čtenář neznalý arabského jazyka dokáže přečíst a vyslovit přibližné znění původního termínu. Srov. KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 275.

⁴ RIZK, BOTROS. Religious Perspectives of Ethical Issues in ART : Religious Perspectives of Ethical Issues in ART. *Middle East Fertility Society Journal* 2005/10 (3), s. 185–204.

⁵ ATIGHETCHI, DARIUSH. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Springer 2007, s. 31-65.

k bioetickým otázkám, a to do té míry, že jsou v mnohém velmi blízké stavu diskuze ve světě islámu.⁶

Obsah knihy je ve stručnosti následující. V první části knihy se biskup Gregorios vyjadřuje o moderní vědě a jejích výsledcích jako o velkém úspěchu, ze kterého mohou čerpat především bezdětné manželské páry. Otázka asistované reprodukce je pro něj otázkou spojenou výlučně s manželským životem. Na toto konstatování navazuje teologická úvaha o dobrech manželského života. Ačkoliv je touha po dětech oprávněná, z teologického hlediska není biologická plodnost a následná výchova dětí jediným a nejvyšším cílem lidského života. Protože ale neplodnost působí reálně velké utrpení, a to zvláště ženám, považuje metody asistované reprodukce za velmi cenné, protože přináší postrádané štěstí mnoha rodinám. Biskup Gregorios prezentuje příklady neplodných manželských párů ze Starého zákona, jako jsou Sára a Abrahám, Ráchel a Jákob. Po nich představuje Boží zásah do jejich života, kterým je neplodnost vyléčena. Fakticky představuje stručnou teologii manželského života s ohledem na plodnost manželského páru.

V druhé části knihy se věnuje konkrétním otázkám položeným v rámci konference: asistovaná reprodukce *in vitro* a transfer embryí, respektive náhradní mateřství. Metody asistované reprodukce považuje z pohledu nauky církve za dovolené, ale pouze v případě homologického oplodnění. Vyjadřuje se také k roli lékaře v tomto procesu. Ten musí zachovat důstojnost zúčastněných stran a musí být nanejvýš důvěryhodný a zodpovědný, aby nedošlo k použití genetického materiálu třetí strany mimo manželství, tedy k heterologickému oplodnění. Zdůrazňuje, že početí by mělo vzniknout uvnitř svazku, který Bůh skrze církev požehnal a učinil ho posvátným. Jiné podmínky k asistované reprodukci nevznesl. Pouze se vyjádřil k nakládání se spermiemi, vajíčky a embryi vzniklými v průběhu metody umělého oplodnění. Zakazuje jejich uchovávání nebo obchodování s nimi. Takové aktivity by podle něj vedly k degradaci důstojnosti posvátného svazku manželství a také degradaci početí dítěte na nejnižší možnou úroveň. Druhý okruh otázek se věnoval náhradnímu mateřství. Biskup Gregorios nejprve vyjmenovává argumenty, které ho vedou k odmítnutí této praktiky. Jedním z argumentů je pochybnost, zda dítě nemůže zdědit psychické a psychologické stopy po náhradní matce. Tím naznačuje, že bude přerušena vazba mezi biologickou matkou, která touží dítě vychovávat. Vedle toho připouští jistou formu náhradního mateřství. V dějinách podle něj existovala praxe předat nově narozené dítě kojně či náhradní matce, když matka dítěte zemřela při porodu. Praxe byla vždy považována za legitimní. Proto se přiklonil k možnosti náhradní mateřství dovolit. Dovolil také použít metodu náhradního mateřství, pokud se jedná o embryo vzniklé z homologického oplodnění a žena sama není schopna ze závažných zdravotních důvodů donosit

⁶ Následující interpretace vychází z knihy BISHOP GREGORIOS. *The Christian Opinion in In vitro Fertilization and Embryo Transfer*. Cairo: Bisphoric of Higher Studies, Coptic Culture and Scientific Research 1988.

dítě. Později však stanovisko přehodnotil a náhradní mateřství definoval jako nedovolené.⁷

Souhrnně tedy biskup Gregorios vítá použití metod asistované reprodukce včetně metody in vitro, a to vždy homologickou cestou, se souhlasem manželského páru; dárcovství je v průběhu umělého oplodnění zcela zakázáno. Transfer embrya je dovolen jen do těla biologické matky dítěte, náhradní mateřství je po počátečních nejasnostech zamítnuto.

Po tomto prvním výroku hierarchie následovaly kroky další, které se pohybovaly ve stanovených mantinelech problematiky, respektive reagovaly na další bioetické otázky s ohledem na již publikované stanovisko. Lékař a také biskup Koptské pravoslavné církve Moussa publikoval v roce 1997 nevelkou monografii, ve které se vyjádřil k otázce antikoncepce, asistované reprodukce in vitro a klonování. Přínosem jeho knihy je otevření otázky nakládání s nepoužitými embryi vzniklými v průběhu metody asistované reprodukce.⁸ Koptský biskup Seraphion spravující diasporní diecézi v Los Angeles publikoval v roce 1988 řadu článků v časopise *El-Kiraza*, který je vydáván jako oficiální tiskovina alexandrijského patriarchátu a jeho hlavním editorem byl tehdy alexandrijský patriarcha Šenut III. Jeho závěry jsou shodné se závěry biskupa Gregoriose, přináší však širší spektrum teologických argumentů.⁹ Diskuze rostla a dnes je velmi široká, z nedostatku prostoru zde pouze odkážeme na dostupnou literaturu.¹⁰

Téměř ve stejně fázi rozvoje se nacházela argumentace ve světě sunnitského islámu vedená mezi muslimskými náboženskými autoritami.¹¹ Mezi prvními se k tématice in vitro asistované reprodukce vyjádřil v sunnitské tradici velký muftí v Egyptě Gád al-Hak dne 23. května 1980. Definoval dovolenosť homologické a zákaz heterologické asistované reprodukce, protože početí dítěte je možné jen v rámci existujícího manželství. Na základě této *fatvy* bylo také zakázáno uchovávání genetického materiálu.¹² Otázka asistované reprodukce

⁷ GREGORIOS. *The Christian Opinion in In vitro Fertilization and Embryo Transfer*. Cairo : Bisphoric of Higher Studies, Coptic Culture and Scientific Research, 1988. Srov. RIZK, BOTROS. Religious Perspectives of Ethical Issues in ART: The views of the coptic orthodox church on the treatment of infertility, assisted reproduction, and cloning. *Middle East Fertility Society Journal* 2005/10 (3), s. 734.

⁸ MOUSSA. Current medical issues contraception, in vitro fertilization and cloning. Cairo: Youth Bisphorship 1997. Srov. MOUSSA. *Challenges of the new century*. Cairo : Youth Bisphoric 2000.

⁹ SERAPHION. The View of the Coptic Orthodox Church on In Vitro Fertilization, in *Al-Keraza*, 1998/4, s. 6-7.

¹⁰ RIZK, BOTROS. Religious Perspectives of Ethical Issues in ART: The views of the coptic orthodox church on the treatment of infertility, assisted reproduction, and cloning. *Middle East Fertility Society Journal* 2005/10 (3), s. 734.

¹¹ ATIGHETCHI, DARIUSH. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Springer 2007, s. 31-65.

¹² RISPLER-CHAIM, V. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, Brill: leiden 1993, s. 21-24.

INTERNATIONAL ISLAMIC CENTER FOR POPULATION STUDIES AND RESEARCH. *Islamic Manual of Family Planning*, Cairo: Al-Ahram 1998, s. 98-99. RISPLER-CHAIM, V. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*, s. 21-22.

s náhradním mateřstvím byla diskutována o několik let později. V roce 1985 bylo dovoleno ze zdravotních důvodů na straně biologické matky využití náhradní matky, ale pouze v rámci polygamních manželství. Záhy však byla i tato metoda odmítnuta v roce 1986 z důvodů vycházejících z práva šaríá.¹³ Ve stejném roce byly zahájeny přípravy káhirské konference, která se uskutečnila na jaře roku 1987.

Časový souběh diskuze ve světě islámu a ve společenství koptských křesťan nás může přimět k následujícímu závěru. Zřetelně identické způsoby kladení otázek asistované reprodukce a náhradního mateřství a také velmi podobné podávání odpovědí ve světě islámu a v koptské tradici je způsobeno společným kulturním dědictvím obou tradic a sdílením společenských paradigm. Koptská církev v počátcích reflexe bioetických otázek postrádala podklady systematické fundamentální bioetiky se stanovenými principy. První reakce byly směřovány do oblasti speciální bioetiky, kde čerpala z vlastní teologické tradice a z velké části také z existujícího nastavení etických principů v převážně muslimské společnosti.

Poněkud odlišný model vlivu světa islámu najdeme v díle Matouše Chudého, které krátce představíme s ohledem na jeho teologické úvahy o kontrole porodnosti.

Matouš Chudý: křesťan, mnich a teolog koptské tradice

Matouš Chudý patří k předním teologům koptské tradice 20. století. Narodil se jako Júsif Iskandar 20. září 1919 v egyptském městě Banha a zemřel 8. června 2006 v Káhiře. Pochován je v poušti vedle kláštera sv. Makária v Egyptě, kde byl do konce svého života opatem. Narozen byl křesťanským rodičům, proto byl také pokřtěn v Koptské pravoslavné církvi. Graduoval na Káhirské univerzitě v Káhiře v oboru farmacie. Po studiích provozoval vlastní lékárnu, kterou záhy opustil, aby se stal mnichem.¹⁴ Není zde prostor na podrobný popis jeho životního příběhu, proto jen rámcově je třeba nastínit, že se stal klíčovou postavou koptské renesance mnišského života, a to zvláště poté, co byl v roce 1969 ustanoven za představitele kláštera sv. Makária v údolí Natrún na západ od nilské delty; místo známé jako starobylá Nitrie. Za jeho působení se téměř zaniklý klášter rozrostl z původních 6 mnichů na více než sto členů a rozrostl se také kulturně a hospodářsky.¹⁵ Matouš Chudý se stal nepřehlédnutelnou

¹³ JABER, A. M. Y. "Ethical Fundamentals of the Concept of Surrogate Mothers", SEROUR G.I. (ed.), *Proceedings of a Seminar on Ethical Implications of Assisted productive Technology for the Treatment of Human Infertility*, 25–27 August 1997, Cairo, 1997, s. 80-93.

¹⁴ Hasan, S.S. *Christians versus Muslims in modern Egypt: the century-long struggle for Coptic equality*. Oxford: Oxford University Press 2003, s. 77-78.

¹⁵ AL GHANNAM, ABRAR. *Religious Censorship in Egypt: Attitudes within the Coptic Orthodox Church of Egypt*. Cairo: Arab-West Report, Paper no. 11, January 2009, s. 3. Srov. ANONYM. *Abúná al-qams mattá al-miskín : al-sírat al-dzátija*, Wádí 'n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 2006.

ANONYM. *Pére Matta el Maskine : Autobiographie*. Le monastere de St-Macaire 2007.

postavou života církve, proto byl dvakrát nominován na alexandrijského patriarchu, nikdy se jím však nestal. Jeho publikované dílo obsahuje více než 150 knih a mnohem více článků; vše psáno v arabštině. Stěžecké texty byly přeloženy do angličtiny, italštiny, francouzštiny a dalších jazyků.¹⁶

Hlavním východiskem jeho teologického díla je náboženská zkušenost modlitby, ke které byl formován v egyptských klášterech. Základ teologického vzdělání získal při četbě církevních otců.¹⁷ V jeho teologickém rozvažování se stal klíčovým bodem koncept dvojího stvoření, který Matouš Chudý použil při své interpretaci etických otázek.¹⁸ Prvním stvořením je člověk uváděn do dějin, druhým stvoření je uváděn do své dokonalosti v Božím životě. Nauka o dvojím stvoření, zrození do dějin a zbožštění člověka, patří také k jednomu ze sporných bodů jeho teologie, která rezonuje v Koptské pravoslavné církvi i mnoho let po jeho smrti.¹⁹

Primárním cílem jeho tvorby není podat systematický výklad pravd víry, ale prezentovat víru pro nejbližší mnišské žáky v jeho okolí i pro širší křesťanskou obec, a to srozumitelným způsobem, který přispěje k růstu duchovního života věřících. Proto také v jeho pozůstalosti nenajdeme systematické pojednání na téma bioetických otázek. Postrádáme sice fundamentální bioetiku, ale nacházíme bioetiku speciální. A i tato forma je podřízena jeho hlavní teologické ideji, a to zbožštění člověka. Jedná se o starobylý koncept známý od církevních otců prvních staletí křesťanského letopočtu.²⁰ Matouš Chudý se snaží nalézt praktický způsob reinterpretace konceptu zbožštění člověka, a to v konkrétním přeformulování do podoby obnovení původní důstojnosti člověka. Myšlenka zbožštění člověka pro něj není jen teorií nebo hypotézou, ale nedílnou součástí lidského života.

Vedle vlivu patristické tradice je třeba také pojmenovat druhý zásadní vliv na jeho myšlení, a to je současné nastavení Egyptské společnosti a především kultury. Egyptská společnost je nejpozději od pozdního středověku dominantně muslimskou zemí, a to určuje nejen kulturní atmosféru ve společnosti, ale také v církvi. Otázky bioetiky se dotýkají všech obyvatel Egypta, ale velkou část

¹⁶ Soupis publikovaného díla v arabštině i jednotlivých jazycích (francouzština, angličtina, italština, ruština, polština, srbskina, španělština, katalánština, holandskina, řečtina) ANONYM. *Qāama bikitábát al-ab mattá al-Miskín* (1952-2004). Wádí 'n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 2006. 80 s.

¹⁷ RUBENSON, SAMUEL. Tradition and Renewal in Coptic Theology, in VAN DOORN-HARDER, NELLY. (ed.) *Between desert and city: the Coptic Orthodox Church today*. Oslo : Novus Forl., 1997, s. 36-52.

¹⁸ Srov. kniha na téma role ženy v prvotní církvi. MATTÁ AL-MISKÍN. *Al-maráa chaqúqihá wa wágibátá*. Wádí 'n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 1982.

¹⁹ SHENOUDA III. Pope Shenouda's explanation on why Fr. Matta was rejected, in *al-Kiraza*, 23/2006, s. 6. METROPOLITAN BISHOY OF DAMIETTE. *Deifying Energy And Grace Responses To Claims On Deification Of Man*. The Bishopric of Damiette, Kafr El Sheikh and Barary, 2016.

²⁰ EDOUARD DES PLACES, IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, GUSTAVE BARDY, ANDRÉ FRACHEBOUD, HUMBERT-THOMAS CONUS, RAPHAËL-LOUIS OECHSLIN, JEAN ORCIBAL, ANDRÉ RAYEZ, JEAN GUENNOU. *Divinisation*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 3, s. 1370-1459. RUSSELL, NORMAN. *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford : Oxford Univ. Press, 2006.

z těchto bioetických otázek formulují a také zodpovídají muslimské náboženské a právní autority. Diskuze v tradičně muslimské společnosti pak skrze sdílenou kulturu ovlivňuje také dění v koptské církvi. Zvláště značný vliv je zřejmý v chápání role náboženských autorit v životě jedince a především v chápání role státu a jeho vlivu na život jedince a jeho způsob rozhodování v bioetických otázkách.

Kontrola porodnosti jako teologické téma

Matouše Chudého je možné označit s jistou mírou nadsázky za klasického teologa, který užívá tradičních zdrojů teologického studia: Písmo svaté a Tradici. Z dalších pramenů můžeme pojmenovat také podněty ze života jeho křesťanských současníků.²¹ Proto svoji argumentaci začíná i v případě bioetických otázek argumentací z Bible a z církevních otců. Nikdy však nepoužívá tyto zdroje k literárnímu, doslovnému výkladu. Jeho práce s biblickým textem, je více zaměřena na alegorický výklad a slova Písma jsou pro něj zdrojem inspirace.²² Proto si dovoluje při interpretaci bioetické otázky kontroly porodnosti, velmi liberálně shrnou biblické argumenty slovy: „Otázky lidské sexuality nejsou obecně vzato v Bibli prezentovány, nenacházíme ani obecnou diskuzi, ani ustálená pravidla.“²³ Biblický text se nepochybňuje k tématu sexuální morálky vyjadřuje, ale Matouš Chudý nepoužívá text k doslovné interpretaci. Chápe biblický text a zvláště Nový zákon v jeho celistvosti, a proto především jako inspiraci pro křesťanský život:

„Jedním z výroků Ježíše Krista, který doslova přetéká inspirací a také radikálním postojem svobody je jeho pohled na volbu mezi celibátem a manželstvím. „Kdo to může přijmout, ať to přijme.“ (Mt 19,12)“²⁴

Protože hledá smysl textu, neinklinuje k popisu skutečnosti s manualistickou pregnantností a klasifikací toho, co je vnitřně zcela zlý skutek a co je skutek zcela dobrý. Tímto přístupem na počátku své metodologie celou diskuze relativizuje, což může být v otázkách morálního hodnocení lidského jednání velmi problematické. Avšak důvody tohoto teologického postoje sám vysvětluje. Zdánlivá relativizace uchovává člověku prostor svobody na jeho životní cestě.

²¹ MATTÁ AL-MÍSKÍN. *Al-maráa chaqúqihá wa wágibátá*. Wádí ‘n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 1982., s. 5-16.

²² MATTÁ AL-MÍSKÍN. *Kaífá taqráa alkítábu al-mugadas*. Wádí ‘n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 1990.

²³ *Náhled na kontrolu porodnosti = Raí fí tahdíd al-nasal*. Dajr al-anba maqár, 1968. His study with a title: A viewpoint on Birth Control Mattá al-Miskín. It was published first in Arabic in 1968. Later translated to English in 1981, and reprinted in 1994 and 2002, s. 3. Mattá al-Miskín. Rají fí tahdídú nasli, in *Markos*, 9/1968.

²⁴ Takto překládá arabský text Písma svatého známý jako Smith & Van Dyke, který je nejvíce užívaný v koptské církvi, proto se přidržujeme tohoto znění, aby vynikl způsob argumentace a pochopení textu Matouše Chudého.

"Ježíš Kristus se nezabývá problematikou sexuálního života, nakolik se týká Božího království. Tedy jako problematiky, která je absolutně závislá na víře. Ale představuje její základní prvek, tedy schopnost, která může být využita."²⁵

Protože se však v lidském životě odráží Boží tvořivost, tvrdí, že tvůrčí a životodárné schopnosti se člověk nezříká volbou celibátního způsobu života. Skutečný dar života není pouhým aktem plození dítěte, tedy akt početí. Skutečným otcem a matkou se stává jedinec až tehdy, když vede dítě k duchovnímu životu: tedy je-li dítě pokřtěno a dále v péči rodičů duchovně roste. Proto si dovoluje Matouš Chudý celou záležitost kontroly porodnosti interpretovat s jistým zdánlivě velmi liberálním espritem. Konkrétně se věnuje dvěma oblastem. První je argumentace o vhodnosti kontroly porodnosti a metodách používaných v manželství. Druhá oblast je míra intervence veřejných institucí, jako je institucionalizovaná církev a státní zřízení, do života rodiny.

O dovolenosť moderních metod antikoncepcie

Klíčovým textem je především studie vydaná v roce 1968, tedy ve stejném roce jako *Humanae vitae* papeže Pavla VI., pod názvem *Náhled na kontrolu porodnosti*.²⁶ Publikování tohoto textu bylo nepochybně iniciováno konkrétními otázkami, se kterými se na Matouše Chudého obraceli věřící koptové. Kulturní atmosféra v Káhiře, ale i v jiných egyptských městech v padesátých a šedesátých letech byla velmi liberální a srovnatelná s velkými města Evropa nebo Severní Ameriky, proto i tematika sexuální morálky a kontroly porodnosti byla velmi aktuální. Vedle toho Matouš Chudý reflektoval v této studii také téma, která rezonovala mezi křesťany žijícími mimo velká města, a kteří byli z nižších společenských vrstev a nižších příjmů, proto argumentuje také ekonomickou situací mnohých křesťanských rodin.²⁷

Matouš Chudý popisuje člověka jako Bohem stvořeného podle Božího obrazu, který k plnosti podoby musí dorůst, a to skrze zmínované druhé stvoření. Proto lidskou schopnost plodnosti považuje za odraz Božího života v člověku a také za lidské napodobování Boží plodnosti. Stejně tak i neplodnost je podle něj třeba považovat za napodobování Božího jednání. Kontrolu porodnosti považuje za způsob napodobování Božího jednání. Rozlišuje mezi fyzickou a duchovní plodností. Podle něj Bůh některé z lidí učiní fyzicky plodnými a u jiných dopustí, že jsou fyzicky neplodní. K plodnosti v duchovním životě jsme však povoláni všichni. Lidská neplodnost je součástí Boží vůle a člověk má za povinnost odhalit její smysl.

²⁵ *Náhled na kontrolu porodnosti*, s. 3.

²⁶ *Náhled na kontrolu porodnosti*, s. 5.

²⁷ *Náhled na kontrolu porodnosti*, s. 6.

"Když Bůh zcela jednoznačně kontroluje porodnost metodou, která se zdá být přirozená, neprezentuje sám sebe jako neschopného pečovat o své lidstvo, ale inspiruje tím člověka, aby se naučil přijímat kontrolu porodnosti jako přípustnou metodu. Pokud člověk praktikuje kontrolu porodnosti, potom napodobuje Boží příklad, ovšem jen když je jeho intence stejná, jako je ta, se kterou jedná Bůh."²⁸

Pro toto své tvrzení předkládá argumenty, jejichž obsah můžeme popsat v následujícím souhrnu. Je možné od sebe odlišit dva cíle sexuálního styku, aniž by si zde autor kladl otázku možnosti oddělení jednoho od druhého v teoretické nebo praktické rovině. Prvním z nich je prokreace a druhým je fyzická potřeba manželů sexuálního života. Protože jsou obě roviny rozlišitelné, je také možné konat sexuální styk například s cílem fyzické potřeby, první cíl tak zůstává nedosažen. Druhým argumentem je biologický cyklus v těle ženy, ve kterém se žena stává v jistých obdobích neplodnou. Podle autora zde Stvořitel ukazuje člověku dynamiku lidské plodnosti a neplodnosti v průběhu času a nikoliv statický *modus vivendi*. Třetím argumentem je poznatek moderní vědy, která člověku ukazuje, že v těle ženy dochází k zániku ženských reproduktivních buněk přirozenou cestou. Pokud je to možné přirozenou cestou, potom je možné toho dosáhnout i za asistence vědy.²⁹

Matouš Chudý proto přistupuje k praktické aplikaci jeho teze o dovolenosti antikoncepcie. Antikoncepcie je v jeho interpretaci dovolena a některým párem dokonce předložena jako povinnost. Jako první možnost navrhuje využívání znalosti o cyklu plodných a neplodných dnů v těle žena. Metodu považuje za Bohem předloženou inspiraci pro život manželského páru. Dodává však, že v praxi může být velmi obtížné sledovat biologický cyklus ženy a využívat jeho rytmus jako formu antikoncepcie. Spolehat na jeho přesnost je riskantní, stejně tak může být v praxi každodenního manželského života velmi obtížné dodržovat přísnou disciplínu. A protože není moudré, aby manželské páry plodily děti bez uvážení za všech okolností svého života, je tedy dovoleno či dokonce doporučeno užívat antikoncepcii. Hlavní důvody vedoucí k povinnému použití antikoncepcie je zdravotní stav matky, kterou může těhotenství ohrozit na životě. Druhým jsou ekonomické důvody, které mohou přivést rodinu do existenčních potíží.³⁰

Posledním bodem jeho teologické úvahy je otázka používání konkrétních metod antikoncepcie. Matouš Chudý dovoluje použití pouze neabortivních metod antikoncepcie, a to v bariérové i hormonální formě. Hlavní argument dovolenosti neabortivní hormonální antikoncepcie je dovolenosť používání farmak v obecné rovině i v rovině řešení neplodnosti, proto dovoluje jejich používání i v tomto konkrétním případě bránění početí.

²⁸ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 6.

²⁹ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 7-8.

³⁰ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 8.

Dodejme, že se v Koptské pravoslavné církvi z tohoto postoje stal pastoračně široce rozšířený model. Matouš Chudý se v této otázce shodne také s jeho současníkem koptským papežem Šenutem III., který stejně tak nepřináší systematickou reflexi bioetiky, ale odpovídá na konkrétní otázky věřících koptů. Pravidelné středeční veřejné audience v katedrále sv. Marka v Káhiře se skládaly ze dvou částí: z přednášky a z reakcí na podněty ze strany věřících. Soubor otázek byl později souhrnně publikován, proto je možné na tyto *ad hoc* odpovědi také odkázat. Na přímou otázku položenou až na počátku devadesátých let dvacátého století, zda koptská církev zastává oficiální postoj k moderním metodám antikoncepce, koptský papež odpověděl stručně:

"Ano, dovolujeme to, pokud se tím nevykoná potrat. To znamená, že dovolujeme bránění těhotenství, nedovolujeme ukončení těhotenství. Pokud však jednou těhotenství již začalo, potom je potrat dítěte hříchem, a to i v tom případě, že je dítě staré jen jedinou hodinu. Tedy je dovoleno pouze bránit těhotenství."³¹

Matouš Chudý k takto rozrešené otázce dovolenosti přikládá také otázku aplikace metod či dokonce jejich vymáhání ze strany církve a státu.

Role církve a státu v otázkách kontroly porodnosti

V otázce možností intervence církve a státu do praktického řešení bioetických otázek je Matouš Chudý nejzřetelněji pod vlivem tradiční egyptské kultury, která je směsí egyptské interpretace muslimského a křesťanského způsobu života, včetně mnoha externích vlivů. Matouš Chudý je koptským mnichem, který za celý život neopustil Egyp.³² Jeho vztahy se zahraničními teology a kulturními tradicemi byly v rámci jeho mnišského života relativně intenzivní, avšak vždy zprostředkovávané.³³

Při posuzování role církve v bioetických otázkách vychází z předpokladů stanovených shora. Primární je moment rozlišování individuálních a společenských dober a také rozlišování kompetencí, které jsou svěřeny jedinci, společenství církve nebo státu. Proto Matouš Chudý stanovuje jistou míru nezávislosti jedince na rozhodovacím procesu uvnitř církve i v rámci státního zřízení, protože vidí jedince a celek jeho rodiny jako skutečnost žijící jak v církvi, tak i ve světě. K oběma formám života má jedinec jisté povinnost, zároveň vůči nim požívá jisté míry nezávislosti.

³¹ SHENOUDA III. *Ordination of Women and Homosexuality*. Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate 1993.

³² AL-GHANNAM, ABRAR. *Religious Censorship in Egypt: Attitudes within the Coptic Orthodox Church of Egypt*. Cairo: Arab-West Report, Paper no. 11, January 2009, s. 71-74.

³³ ANONYM . *Abúná al-qams mattá al-miskín : al-sírat al-dzátija*, Wádí ‘n-Natrún : Matbaa dér al-qadís anbá Maqár, 2006. ANONYM. *Pére Matta el Maskine : Autobiographie*. Le monastere de St-Macaire 2007.

Stanovuje proto, že církev nesmí zasahovat do rozhodovacího procesu v rodině, není-li to v její kompetenci jako prostředku k dosažení spásy. A protože otázka dovolenosti a nedovolenosti kontroly porodnosti byla z teologického hlediska rozrešena pozitivně, nástroje a důvody regulace porodnosti jsou z tohoto pohledu v rukou jedince. Doslova říká:

„Církev nemůže předložit kvalifikovaný lékařský nebo ekonomický názor ve věci kontroly porodnosti, protože to nespadá do její kompetence. Může však vyjádřit svůj názor ve věcech víry, aniž by ignorovala lékařské a ekonomické důvody kontroly porodnosti. (...) Jinými slovy, církev nemůže zakázat antikoncepční metody a uložit lidem, aby nesli břemeno neomezené reprodukce, aniž by poskytla pomoc, a to zvláště těm, kteří nejsou ekonomicky schopni vychovat děti.“³⁴

Role státu je limitována obdobnou argumentací s tím, že jedinec a rodina jsou součástí státního zřízení, které musí respektovat. Avšak paralelně žijí život v církvi, která ovlivňuje jejich rozhodnutí v oblastech týkajících se spásy. Proto k tomu dodává: „Stát může legislativně omezit porodnost, pokud je země například ohrožena hladomorem. Stát však nesmí intervenovat v otázkách víry církve!“³⁵

Matouš Chudý při této úvaze nepochybňně bere v potaz i skutečnost, že státní zřízení je v Egyptě dlouhodobě svázáno s náboženským životem v zemi. Od roku 1953, kdy vzniká v Egyptě moderní republika, je v ústavě zmíněno tradiční muslimský právní úzus ar. šaríá jako hlavní nebo jako jeden z hlavních zdrojů práva. Aktuální znění ústavy obsahuje formulaci: „principy islámského práva³⁶ jsou hlavním zdrojem práva“.³⁷ Proto je interpretace legislativy a její aplikace vždy svázána s tradičními nábožensko-právními koncepty.³⁸ Stát si proto v mnoha ohledech nároku v duchu práva ar. šaríá vliv ve veškerých oblastech lidského života. Tradiční právo muslimského světa nerozlišuje mezi právem světským (sekulárním) a právem náboženským (religiozním). Zřejmě proto Matouš Chudý respektuje tento právní úzus v Egyptě a stanovuje státnímu zřízení široké pravomoci i v rámci rodinného života. Stát má podle něj pravomoc omezit porodnost z důvodů ekonomických, nebo zdravotních. Má však možnost omezit tato práva pouze nepřímo třemi formami finančního tlaku, kdy může odepřít rodinám s větším počtem dětí finanční podporu (1) ve vzdělávacím procesu, (2) ve zdravotnických službách a (3) v sociální oblasti.

³⁴ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 12.

³⁵ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 11.

³⁶ V arabském originále je užito slova ar. šaríá. Doslova je znění toto: „principy islámské šaríí“.

³⁷ Dustúr gumhuríjáti masrí al-árabi, 2014, čl. 2.

<http://www.sis.gov.eg/Newvr/constt%202014.pdf> (15. 4. 2018)

³⁸ HULSMAN, CORNELIS (ed.) *The Sharia as the main source of legislation? : the Egyptian debate on article II of the Egyptian Constitution*. Marburg : Tectum, 2012.

Matouš Chudý dodává, že finančně dobře zajištěné rodiny mohou mít množství dětí podle vlastního uvážení. Druhý argument jsou možná zdravotní rizika spojená s plozením dětí. Zde Matouš Chudý uvádí argument, který je až překvapivý. Stát má podle něj dokonce povinnost dohlížet na čistotu lidského rodu:

„Stát hraje důležitou roli při zlepšování zdravotních standardů, a to v mnoha oblastech (...) Stát například musí vzít do úvahy rozsah škod, které může způsobit zemi i rodině, pokud dovolí, aby byly nové generace znečištěny psychickými chorobami.“³⁹

Tento argument potenciálně otevírá dveře zneužití moci ze strany státu vůči rodině v oblasti regulace porodnosti. Autor si je tohoto nebezpečí zřejmě vědom, protože dodává, že stát ani církev i přes silné argumenty směřující k prosazení kontroly porodnosti nemohou omezovat právo člověka na reprodukci.

“Až dosud, ani církve ani stát nezakázali reprodukci v manželství těm, kteří jsou infikováni vážnými pohlavními chorobami, jež ničí rodinný život a maří zdraví dětí.”⁴⁰

Proto Matouš Chudý uzavírá tuto úvahu způsobem, který relativizuje možná legislativní omezení ze strany státu a jako jediný v praxi možný způsob regulace porodnosti stanovuje prevenci, nikoliv represivní legislativu. Jedině kvalitním vzděláváním a také popularizací vědeckých poznatků, formací před manželstvím a lékařskou i duchovní supervizí manželství samotného je podle něj možné dosáhnout morálně přijatelných výsledků. Na těchto metodách má pak církev povinnost spolupracovat se státními úřady: „Církevní představitelé musí svědomitě a důrazně podporovat tyto snahy.“⁴¹

Matouš Chudý formuloval tuto koncepci v roce 1968, tedy v době, kdy byla Egyptská arabská republika stále ještě mladým státem a vztah mezi církví a státem se z velké části nově formoval. Role státu nemohla být zcela opomenuta, stejně jako náboženský rozdíl, který se vždy výslovně odráží i v ústavě.⁴² Matouš Chudý proto formuloval roli státu jako úřadu, který smí intervenovat v oblasti kontroly porodnosti, ale jeho pravomoci jedním dechem omezuje natolik, že zachovává také prostor pro svobodný rodinný život.

³⁹ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 6.

⁴⁰ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 13.

⁴¹ Náhled na kontrolu porodnosti, s. 14

⁴² HULSMAN, CORNELIS (ed.) *The Sharia as the main source of legislation? : the Egyptian debate on article II of the Egyptian Constitution*. Marburg : Tectum, 2012, s. 42.

Závěr

Otzázy z bioetiky jsou v Koptské pravoslavné církvi oficiálně diskutovány nejpozději od roku 1987. Rozsah otázek a podoba odpovědí ukazuje na silný vliv tradiční muslimské kultury, která se tématice věnovala již od počátku osmdesátých let dvacátého století. Přestože na počátku teologické reflexe bioetických otázek neexistovala fundamentální bioetika vycházející z tradice koptského křesťanství, můžeme nalézt postupně celou řadu studií věnujících se speciální bioetice.

Před oficiálním vyjádřením Koptské pravoslavné církve nacházíme v publikovaném díle Matouše Chudého podnětné impulzy k bioetické diskuzi již v roce 1968. Pokud zohledníme také kontext jeho teologického díla, můžeme vidět bioetická téma jako součást širšího teologického konceptu dvojího stvoření. Matouš Chudý prezentuje reflexi kontroly porodnosti v kontextu poznatků moderní vědy druhé poloviny dvacátého století. I jeho prezentace je poznamenána nepřehlédnutelným rozměrem egyptského kulturního života spojeného s náboženstvím islámu.

Evropské křesťanství je v otázkách bioetiky nejsilněji ovlivněno poznatky moderní vědy a vedle toho také nenáboženskými etickými koncepty, které ovlivňují zcela konkrétní kroky jednotlivce ať už v roli nemocničního personálu nebo pacienta. Koptští křesťané žijící v tradičně muslimské společnosti jsou ve zcela konkrétních rozhodnutích silně ovlivněni také poznatky moderní vědy, ale vedle toho především existující kulturou ovlivněnou náboženstvím islámu. V lékařských zařízeních je přítomna jistá kultura komunikace a jisté standardy ovlivněné dominantní kulturou islámu. Křesťané mnohé postupy komunikace a jednání přijímají jako kulturně přijatelné postupy, v případě morálního dilematu se obrací na náboženskou autoritu vlastní křesťanské tradice, která se podle aktuálních možností snaží reagovat na stále nové podněty.

Jaroslav Franc, Th.D.

Teolog a religionista křesťanské katolické tradice. Věnuje se studiu spirituality křesťanského východu se zvláštním zaměřením na koptskou tradici. Věnuje se výzkumu mezináboženských vztahů, a to především křesťanů a muslimů v tradičně muslimských kulturách. Zabývá se také výzkumem spirituality moderního člověka, nových forem náboženského života a spiritualit jako znamení času (GS 4).

Vybrané publikace

Jaroslav Franc. Qui unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur papeže Řehoře VII. v kontextu současných vztahů křesťanství a islámu, in *Studia Theologica* 2018, 20(1):49-69.

Jaroslav Franc. Transgender issue in contemporary Iran: A theological reflection. *Family Forum* 2017, 6 (1): 1-22.

Jaroslav Franc. Anthropological paradigm of the Koran as a theme for European academic sphere, in Religion and Common good. 2nd edition. Refugium: Olomouc, 2015, s. 87-101.

Jaroslav Franc. Kněz a teolog Alois Musil. Refugium: Olomouc, 2015.
Jaroslav Franc (ed.) Europe and islam. Refugium, Olomouc, 2015.

CMTF UP v Olomouci
Katedra systematické teologie
jaroslav.franc@upol.cz

František BURDA

The Open Gate to Transcultural Esthetics

Abstract

The topic of this paper is the specific transcultural point of esthetics. The pathical dimension of esthetics in culture is here taken as the sub-topic. The author scrutinizes it in detail, especially in terms of anthropological meanings. Pathos forms the esthetical principle and because of it, it has its own fundamental ethical dimension. The approach of this paper is strictly methodologically anthropological; the pathical dimension of esthetics is critically conceived as a metaphysical part of culture *sui generis* and due to it, it creates the fundament for transcultural sociality.

Keywords: Pathical dimension, esthetics, ethics, *passio humani*, *passio Christi*, transcultural sociality.

Culture as a fundamental means of expression that is connected with man is since cave times inherently connected also with various esthetical forms. These forms – morphology - are as multifarious as humankind itself. They vary not only in their esthetical semblance but also in their semiotics and semantics. In the following chapter we will concern with the question whether esthetical morphology that is dependent on culture is hiding in itself also a transcultural potential, prospectively which way it is possible to reach this potential. Transculturality never can make itself present under the mode of the object, it can never be registered in the first plane; it is rather a dimension beyond or inside evidences. It is and at the same time it is not evidence. When observing various forms of esthetical expressing we cannot overlook the fact that they are always connected with certain *formulas of pathos*. It is the phenomenon or category of pathos that we will follow as a fundamental and expressive anthropological trace and we will study where it will lead us.

The Pathical Dimension of Existence

Let us start at the semantic field that the category of pathos is carrying in itself. At the moment we are not interested in pathos as an artificial literal or fine-art form, but as an existentially-anthropological category. In Greek and Latin this term refers to the semantic linking between the passion and suffering, prospectively between personal creative acting and suffering.¹ Pathos is thus in the first place the means of expression of human existence and as such it is connected with the story of life. The formula of pathos is in a certain way the expression of a capture of the life being lived. And since life is a narration of a

¹ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 7.

story, in the same way pathos is connected with the narration of the story, and as such is of autobiographical features. The fact that inside the narration of events of the life story pronouncing of the personal identity takes place plays an important role here.

Terminologically pathos is apart from the reference to suffering (*passio*) relative to terms as passivity or *Passion*. The reference of pathos to the passive voice is clear above all in Latin, where the verb *patior* belongs to so called deponent verbs, certain hybrids between the passivity and activity of acting. The story of life is connected by both the active and passive voice of existence. It is the same with the personal identity that intervenes, invades and interferes in the text-story of life. The life of man is thus interwoven by radical penetrating of the passive element of the pathical dimension of existence. It happens for example through anything that comes to man in the form of death, pain, illness, loss, but also of unexpected joy, love or an event. The pathical dimension of existence radically invades as from the outside in the closed self-sufficiency of the subjective rationality of an individual and reveals life as something which is determined to self-expressing, not as something which is determining itself.² This interfering in existence or the act of striking the existence shows that life is determined, put in the situation of the answer to the reality of being struck through self-expressing, giving itself.³ However the narrative structure of the personal identity of an individual's life permeated by the pathical dimension does not exhaust itself in forms of expressing. Bernhard Waldenfels points out at the fact that there is also the presence of non-narration, the narration's silence is found in the narrative of each narration. Each narration is opened out, struck due the presence of "silence that does not lie in the fact that *something* is not accomplished, said, something is suppressed or left out but in that that the very meaning of the event goes beyond any lexical or practical mastering."⁴ The personal identity that is carried by the narrative occurs through this facticity principally opened and transcending.

Reality as the reality of man is unreal without the existential dimension. Reality is the life being lived. The pathical dimension of existence as a key foundation of life is the necessary fundament of the *existential realism*, thus the necessary fundament for grasping reality. The pathical dimension of existence in which life appears as more determined than self-determining in the wider sense points out at pathos of earthly existence, in which reality appears as not only given as the form (esthetics) but also as the morally-social standard (ethics).

Reality as the existentially realistic reality of alive presence of itself and the other links the esthetical with the ethical. The moment of pathos, the state of being

² Comp. LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*, Praha 2009, p. 81f.

³ Comp. LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*, Praha 2009, pp. 82-84.

⁴ WALDENFELS, Bernhard: Unerzählbares, in: TRINKS, Jürgen (ed.): *Möglichkeiten und Grenzen der Narration*, Wien 2002, p. 28, in: VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 10.

struck by the other on the plane of emotions and feelings, determines the relationship to oneself and thus becomes both the condition and principle of life and the gate opened to reality. Pathos is the revelation and source of cognizance of reality.⁵ In this regard contemporary toposes of esthetical expressing such as alienation, communication, impossibility of communication, injury, brutality, tragedy, conspiration, autistic solipsism, stupefaction and passivity open out in the entirely new perspective of the state of being struck. From the point of view of esthetical forms of expressing these toposes are connected with radical passivity of man's suffering (*passio humani*) that finds its supreme expression in the image of the man on the cross, that is in Christ's suffering (*passio Christi*).⁶ In the state of being struck by the radical passivity of existence "the absolute existence in the very fact there is something which is not in its turn an object or a name, which is something unnameable and can only appear in poetry."⁷ *Passio* is then the representation of this reality. It is the very fact that turns modern cogitation of the ethics of responsibility as an attribution of subjectivity upside down. According to Lévinas it is due to the pathical dimension of existence quite the contrary. It is the ethical relationship which is the primordial foundational basis of subjectivity. Through his existence man finds himself against his will and inevitably in the situation of the ethical responsibility, while here it is not an intentional relationship that binds itself to the object of knowledge.⁸ Under the esthetical formula of pathos the ground of the ethical responsibility for the other hides itself. From the outside it looks similarly as Kant's ethics of duty but at Lévinas inevitability of responsibility for the other has a pathical existential basis. Pathos is an expression of belief in man.

Pathos and Esthetical Forms

Pathos is connected with the state of being struck, injured and moved. When Roland Barthes speaks about the power of images, he recognizes at them two moments. The moment of *punctum* – a prick, in which it is not important to distinguish details and facts of the image and *studium*, which is the active reception related to our knowledge. The *punctum* expresses the state of consciousness in the passive position; it is not only what strikes us at the sight at the art works, but it is also something which makes us disquiet, it is "an indefinite background as if the image triggered desire for something which is outside, which is beyond what it allows seeing."⁹ The *punctum* is the true cause of the experience of coming closer, the experience of closeness of something and

⁵ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, pp. 12f; 99.

⁶ In this regard it is interesting that Gándhí, though he was not a Christian, had in his bedroom only one painting, which was crucifixion. He proclaimed that it was the supreme image at which humankind had ever arrived.

⁷ Comp. LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*, Praha 1997, p. 47.

⁸ Comp. LÉVINAS, Emmanuel: *Etika a nekonečno*, Praha 2009, p. 212f.

⁹ BARTHES, Roland: *Světlá komora. Vysvětlivka k fotografií*, Bratislava 1994, p. 56.

as such it catalyzes emotional manifestations at the meeting with a piece of art work.¹⁰ What is visible in the image yet does not have to be the seen.¹¹ Images strike us as blows that we suffer and that we afterwards touch. Here we can point out again at the structural connectivity with the emblematic archetype of *passio Christi*.

The essential experience of being struck described by the philosopher and photography theoretician Susan Sontag can serve as an example of the force of such strike. She experienced it with unusual severity when she saw in July 1945 in the shopping window of the bookshop in Santa Monica photographs from the concentration camp at Bergen-Belsen. She wrote about this experience later: "Nothing I have seen – in photographs or in real life – ever cut me as sharply, deeply, instantaneously. Indeed, it seems plausible to me to divide my life into two parts: before I saw those photographs and after, though it was several years before I understood fully what they were about."¹² In the connection with what she experienced at the sight at the photographs she speaks about *negative epiphany*.¹³

The state of being struck, pain and the answer to the pathical character of existence literally cuts life of man. According to Jan Patočka life takes place in the amplitude of pain that teaches man to discover the world and relativity of all definite beings. Whereas pain has its origin in the fact that reality of humanity, which lies in the fact that man cannot be fulfilled by finitude, is revealed in it.¹⁴ The pathical state of being struck thus generates decomposition and calling the self-image into question, self-deceit and illusion and throws man into the abyssal depth of one's own subjectivity. Josef Vojvodík in accord with Bernhard Waldenfels speaks about the moment of the pathical strike as about the moment that places us on the boundary of the good and the evil. Pathos throws us into the core of reality of life. It is not possible to avoid it but at the price of abnegation and nullification of life.¹⁵

It is not by chance that pathos of *passio humani* – injury and suffering of man and monumentality of pathos of *passio Christi* are connected together. *Passio Christi* is the supreme expressing and epiphany of *passio humani*. It is the narration of reality of life. This interconnectivity perhaps mostly manifests itself in the literary genre of novel, namely prosaic narrative of a life story. The structural and anthropologically-existential connection of the novelistic narrative of *passio humani* - *passio Christi* was revealed by the structuralist René Girard. Girard

¹⁰ Comp. ELKINS, James: *Proč lidé pláčou před obrazy*, Praha 2007.

¹¹ Merleau Ponty derives the phenomenon of the visible from the first sighted. Comp. MERLEAU-PONTY, Maurice: *Viditelné a neviditelné*, Praha 1998, p. 254.

¹² SONTAGOVÁ, Susan: *O fotografi*, Praha-Litomyšl 2002, p. 24.

¹³ Comp. further SONTAGOVÁ, Susan: *S bolestí druhých před očima*, Praha-Litomyšl 2011, p. 40.

¹⁴ PATOČKA, Jan: *Životní rovnováha a životní amplituda*, in: Idem: *Umění a čas I*, Praha 2004, pp. 57-61.

¹⁵ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 38.

was interested and attracted by the issue of autonomy of modern man and its notion at the pages of modern European novel. While reading the supreme works of modern novel analytically, Girard – the literary researcher gradually turned into Girard – the cultural and social anthropologist. Girard noticed that all titans of novelistic literature had written a certain key work that reproduced the same pattern, the pattern of death and redemption or, more exactly, conversion and redemption.¹⁶ Conversion means here the experience of radical passivity of existence, the experience of death and redemption in realizing that "I" had always imitated and that "my", such nursed and accentuated autonomy, is forgery, a phantom, deceit and illusion. It is the very discovery of deceit, illusion or ghostliness of existence which is essential. Man of illusion is, as Max Picard says, the *man without reality*, man who lost the contact with reality.¹⁷ Pathos of *passio humani* questions its own image, self-sight and throws man into the relation with his own and the other's reality.

Poetry is bound with pathos in a different way. The poetic imagery is born rather from helplessness of the rational language. Similarly it is also in case of the painter's imagery that strives to step over the boundary of language. The Rimbaudian claim that the real poet is a sighted thief of fire is based on the very pathetical nature of the most unintelligible source of poetic inspiration.¹⁸ The poetic word is the searching for reality. At the same time it is the searching for traces of the other in suffering. Truthfulness of the artistic expression in the framework of various forms of artistic manifestations is connected with the function of the inner pathos to reveal reality above the framework of artistic illustration, above the framework of rational comprehension. We cannot possess the truth of reality nor can we substitute it by findings.

The view which sees history as the history of spirit is connected with it. The spirit is here a reference to the truthfulness of reality that is revealed through the authentic strike. The source of the real subjectivity is stored here that recognizes the content of one's own consciousness as the source of cognizance; consciousness from which the specific knowledge of the foundation of the known world flows.¹⁹ Artistic truthfulness is of a pathetical nature; thus it does not exist without the relationship to reality, the epiphany of reality. Dehumanizing automatism, formalism and machinism²⁰ are then the opposite of

¹⁶ Comp. GIRARD, René: *Lež romantismu a pravda románu*, Praha 1998, p. 49; 329.

¹⁷ Comp. PICARD, Max: *Hitler v nás*, Praha 1996, pp. 81-87.

¹⁸ Comp. *Dopis vidoučího*: RIMBAUD, Artur, *Dopis Paulu Demenyovi z 15. května 1871*, in: RIMBAUD, Artur, *Já je někdo jiný*, Praha 1962, p. 127. "In each real poetic work there is certain intelligibility and certain unclarity or the darkness. Intelligibility and unclarity are signs of the fact that the work was conceived in the depths of soul where reason and desire, intuition and sensibility, imagination and love have their common source." MARITAIN, Raissa, *Poezie, mystika a magie*, Souvislosti 4/1990, p. 82.

¹⁹ Comp. Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, pp. 85-87; Comp. further VACKOVÁ, Růžena: *Římské historické reliéfy. Obsahový vývoj*, Praha 1936, p. 17.

²⁰ KROPÁČEK, Pavel: *Lidské automaty v umění*, Volné Směry 37/1941-1942, p. 210.

the pathical experience, thereby also the life and reality being lived. This applies in art and in the common life as well, whenever the contradiction between the creative thought and practical acting occurs. Automatism, formalism and machinism are the extreme perversion of the "meaning of the term man".²¹ The pathical strike and injury accompanied by unintelligible darkness places man in the sympathetic situation, he becomes a bridge and a gate to the other in spite of all differentness. He becomes a field of transcultural reencountering. Already Aristotle was aware of it. While reflecting the effect of the dramatic theatre form on the audience, he speaks about the force of the effect that he relates first of all to three instants of the story. The first instant is *conversion*, the second one *recognition* and the third is *pathos*. All of them are connected together substantially.²² Pathos, according to Aristotle, is to be an act that generates perdition or causes pain. In the audience then arouses trembling, astonishment, horror, all of this with the purpose to arouse compassion.²³ Compassion thus becomes the path to reality of man. Due to pathos artistic production becomes the "oldest nuclear power station in the world and this power has formed substantive knowledge throughout ages".²⁴

Pathos and Human Transcultural Sociality

We have suggested above what way the deficit of the pathical dimension strikes upon experiencing and fulfilling humanity. The answer to the pathical strike manifests itself by a certain effort to synthesise creative thought with practical acting, namely the effort for integrity. At the same time it manifests itself by the presence of the other and the awareness of responsibility for him/her. Restoration or comeback to the pathical dimension of existence thus becomes the hope of new personalization and humanization of man and at the same time also the hope and path of regaining the relationship to one's own identity. Pathos is carrying in itself a potential to break down the stiffened and emptied habits, into which the alive order of being had degenerated and turn anarchy, which the fall into habits had eventually reached, into a new order, the order of "accretion of being". It leads individuals to personal acting even at the price of suffering and self-sacrificing; it even makes an individual capable of self-sacrifice.

Pathos unites man from the esthetical stage of lifestyle, in which an individual derives his/her authenticity and identity on the basis of the feeling I like/I do not like; I enjoy it/I do not enjoy it; I want/I do not want, but in which he/she

²¹ KROPÁČEK, Pavel: *Lidské automaty v umění*, Volné Směry 37/1941-1942, p. 210. Already the Russian philosopher Nikolaj Berd'ajev speaks in his analysis of the end of the modern era about the modern period of loss of reality, inclination to fictions and chimeras and as about the period of fractionalism and discrepancy. Comp. BERDÁJEV, Nikolaj: *Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy*, Červený Kostelec 1994, p. 31; 35f.

²² Comp. ARISTOTELES: *Poetika*, Praha 1948, p. 41.

²³ Comp. ARISTOTELES: *Poetika*, Praha 1948, p. 44

²⁴ VACKOVÁ, Růžena: *Ticho s ozvěnami. Dopisy z vězení z let 1952-1967*, Praha 1994, p. 120.

does not realize his/her intrinsic inconsistency.²⁵ Man is free and suffering. Pathos enables man to realize the existential free choice *either – or* of himself²⁶, but which is never anything indifferent in the relationship to the other.²⁷ It draws man in the relationship of the real personality: "Human suffering is labour pain of a real person."²⁸ The pathical strike places man in front of the choice of a certain value, which he is to realize as a person by his/her life. Every such act of decision influences and moves also the others. It is a part of an immense chain of decisions that shapes the form and character of society.²⁹ The world and culture that are still in the stage of the deficit can never be the last referential value criterion of human acting.³⁰ "Esthetics without metaphysics is nonsense."³¹

The pathical strike puts man in a border site, in which man is stripped and unveiled in his radical thrownness. This naked man is aware of the specific kenotic helplessness, by which he is in his subjectivity struck and incurably wounded. The issues of stripping down, impugning, heavy heartedness, resignation, anxiety, unsettling, intimacy, deferring, loneliness, silence and alienation, demystification and deconstruction that are commonly present in art, are the permanent modification of exposure of radical helplessness of the motive Ecce Homo - Behold the Man! Paradoxically here, in the passive position of existence the convergence point of human mutuality lies.

Indeed, in this very radical nakedness of man who is whipped by the world the "signals of the Absolute open out".³² Roland Barthes says that "Any episode of language which stages the absence of the loved object — whatever its cause and duration - and which tends to transform this absence into an ordeal of abandonment" is the presence of the non-present being.³³ Also Romano Guardini, while speaking about pathical heavy heartedness not from the point of view of psychology but philosophy, says that melancholy spilling out of nakedness of existence is in its ultimate essence a desire for love. The melancholic suffers anguish of transience of what he loves. Melancholy is the result of insatiateness by the definite things and also the awareness of vanity of the desire for the indefinite. Paradoxically melancholy "is a sign that the Absolute exists. Indefiniteness here brings testimony to itself in the heart... it is the misery of eternity being born in man."³⁴ Miguel de Unamuno even in his

²⁵ Comp. KIERKEGAARD, Søren: *Bud' – Alebo*, Bratislava 2007, p. 107ff.

²⁶ Comp. KIERKEGAARD, Søren: *Bud' – Alebo*, Bratislava 2007, p. 633ff.

²⁷ Comp. LANDSBERG, Paul Ludwig: *Zkušenost smrti*, Praha 1990, p. 50.

²⁸ LANDSBERG, Paul Ludwig: *Zkušenost smrti*, Praha 1990, p. 45.

²⁹ Comp. LANDSBERG, Paul Ludwig: *Zkušenost smrti*, Praha 1990, p. 59.

³⁰ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 146.

³¹ CHALUPECKÝ, Jindřich: *O vznešenosti umění*, Volné směry 36/1940, p. 59.

³² VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 222.

³³ BARTHES, Roland: *Fragmenty milostného diskurzu*, Červený Kostelec 2007, p. 29.

³⁴ GUARDINI, Romano: *Těžkomyslnost a její smysl*, Olomouc 1995, p. 60; 70

famous and very influential book, which had a considerable impact on the whole generation of poets and artists in the Czech Republic, says that it is "God what hurts man".³⁵ Unamuno calls the passive position, its pathical dimension and melancholy connected with it a *tragic sense of life*.

The pathical strike places man in situation of close nearness and solidarity of the human and inhuman, noble and low, in the experience of shattering the world stability as the home and calls him for the answer. Using means of the aggressive imagination in art does not necessarily have to be purposeless as it could appear to some at the first sight. Quite contrary, connecting the cultivation with bestiality, partialization, destruction, sadism and obscenity, the pathos of abomination, violence and cruelty refers both to perdition and to redemption. In substance it actualizes and secularizes the passion motive *passio Christi*. Suffering of *passio humani* in the framework of *passio Christi* (crucifixion) still disturbs us, since it expresses the jeopardy of humanity at all.³⁶ Vojvodík in accord with Karl Barth presupposes that this is the key moment in which the absolute differentness represents itself. We can touch God as the absolute differentness and together with him also man just and only in the state of the deep thrill.³⁷

According to Unamuno, in the consciousness struck by pain, which causes the thrill, compassion with oneself arouses, and from this also compassion with others flows as well as love to neighbours.³⁸ Through pathos the absolute enters the relativity of everyday reality, reduces itself and becomes human. Thus the absolute is dependant not only on receptivity but also on the answer of man – the active subject of acting. Pathos as an answer to the pathical strike is carrying in itself the dialogical dimension, which is the source of true, because dialogically-personalistic, transcultural sociality. While speaking about the transcendentness of art, Václav Černý does so to "characterize closer what man lies in...human historicity, human sociality, human culturality."³⁹ From this point of view we can say together with Václav Černý that "there is no culture without the moral relationship of the creator to his intrinsic world."⁴⁰

³⁵ UNAMUNO, Miguel de: *Tragický pocit života v lidech a v národech*, Praha 1927, p. 15.

³⁶ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 265.

³⁷ Comp. VOJVODÍK, Josef: *Patos v českém umění, poezii a umělecko-estetickém myšlení čtyřicátých let 20. století*, Praha 2014, p. 264.

³⁸ UNAMUNO, Miguel de: *Tragický pocit života v lidech a v národech*, Praha 1927, pp. 106-108; 153.

³⁹ ČERNÝ, Václav: *Smysl moderního umění*, Praha 1944, p. 17.

⁴⁰ ČERNÝ, Václav: *Pozdrav mrtvým...*, Kritický měsíčník 6/1945, p. 10.

ThLic. František Burda, Th.D.

Narodil se roku 1972 v Hradci Králové. Vystudoval teologii na KTF v Praze. Publikoval několik monografií z oblasti filosofické a teologické antropologie. Dlouhodobě se věnuje organizaci literárně-výtvarných dílen Ars poetica. Od roku 2010 přednáší na katedře kulturních a náboženských studií UHK v Hradci Králové.

frantisek.burda@uhk.cz

Miloš LICHNER**Náuka o sviatosti krstu pápeža Leva Veľkého v kontexte jeho diela****Abstract**

In the submitted study, we pay attention to teaching on baptism in the context of the work of pope Leo the Great. We analyse Leo's letters and homilies. In his letters, Leo focuses mainly on liturgical and pastoral questions associated with the sacrament of baptism. He also deals with Marian-ecclesial symbolism according to which the Virgin Mary becomes the image of baptistery of the Church where believers – members of Christ's ecclesial body – are born. The third aspect developed by Leo in relation to baptism is almsgiving, to which the faithful are often invited. This act, like baptism, leads to forgiveness of sins. Leo's theology of baptism has a Christological dimension connected to ecclesiology, with an impact on the sacramental life of believers. Leo thus becomes one of very few early Christian authors who indicated and developed Christological spirituality of „lay people“.

Keywords: Leo I the Great, baptism, sacrament, Church, incarnation, Christology, *sacramentum et exemplum*, alms, Mary, symbolism.

Lev Veľký a jeho dielo

Lev I., ktorému dala história prímenie „Veľký“ (okolo roku 400 – 10. novembra 462), je jediným pápežom z obdobia pred Gregorom Veľkým (540-604), ktorého takmer celé dielo sa podnes zachovalo v úplnosti. O jeho živote máme iba kusé informácie pochádzajúce najmä z jeho listov. Okolo roku 440 bol zvolený za rímskeho pápeža. Pápež Lev I. zomrel 10. novembra 461 v Ríme, vo veku približne 60 rokov.¹

V teológii je známy najmä vďaka svojmu dogmatickému listu *Tomus ad Flavianum*, adresovanému patriarchovi Flaviánovi v Konštantínopole.² Ide

¹ Porov. DROBNER, H.R.: *Patrologie: úvod do studia starokrásanské literatúry*. Praha : OIKOYMENH, 2011, s. 617-625; LECLERQ, J.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* I. 2^e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1964, s. 7 – 55; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* II. 2^e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1969, s. 7 – 27; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* III. Réimpression de la 2^e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 2004, s. 7 – 18; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* IV. Les éditions du Cerf : Paris, 2008, s. 7 – 22.

² List z 13. júna roku 449 sme ako jeden z najdôležitejších kristologických latinských dokumentov už preložili a analyzovali (LICHNER, M.: *Lev Veľký a jeho Tomus ad Flavianum*: Preklad a analýza textu. Trnava : Dobrá kniha, 2014). Postupne vznikli aj preklady ďalších Levových homílií. LICHNER, M., KARABOVÁ, K.: *Vybrané pohľady na latinských autorov kresťanského staroveku* II. Dobrá kniha : Trnava, 2015, s. 156 – 160; LICHNER, M., KARABOVÁ, K.: *Vybrané pohľady na latinských autorov kresťanského staroveku* III. Dobrá kniha : Trnava, 2016, s.

o najdôležitejší latinský kristologický text, ktorý následne ovplyvnil definíciu Vyznania viery Chalcedónskeho koncilu.

Z ostatných diel, ktorých autorstvo bolo pripisované Levovi, dnes za autentické považujeme 97 homílií (*sermones*)³ a 173 listov (*epistulae*).⁴ Levovi sme venovali pozornosť najmä z pohľadu jeho kristológie, či už pred Chalcedónskym koncilom, alebo počas koncilu, a to vo forme jeho listu patriarchovi Flaviánovi. V rámci Levovho diela sa však popri kristologických myšlienkach objavujú aj iné témy, ktoré plánujeme postupne analyzovať.

Vo viacerých svojich homíliach, ako i v listoch sa venoval tiež téme krstu.⁵ Preto je cieľom našej štúdie predstaviť Levovo chápanie sviatosti krstu.⁶ Najskôr upriamime pozornosť na Levove listy a potom na homílie.

Pohľad na leoniánsky *corpus* nám ako prvú vec ukazuje, že vo viacerých homíliach, ako aj listoch opakuje Lev základné myšlienky a témy. Ako to vysvetlili svojim poslucháčom v 25. vianočnej homílii v roku 443:

„bezpochyby členovia Božej Cirkvi pochopili význam toho, v čo veria. Toto však neospravedlňuje z toho, aby sa neopakovalo to, čo bolo povedané, pretože naša služba slova prináleží všetkým tým, ktorí prichádzajú k vieri a je lepšie riskovať to, že unavíme tých, ktorí už sú poučení, než aby sme neznalých pozbavili nevyhnutného poučenia.“⁷

Nachádzame tu typickú pedagogickú črtu vlastného viacerým cirkevným otcom. Môžeme spomenúť napríklad svätého Augustína, ktorý bežne vo svojich homíliach, najmä pre katechumenov, neustále opakoval podstatné myšlienky.

155 – 160; LICHNER, M., KARABOVÁ, K.: *K prameňom ranokresťanskej latinskej tradície*. Dobrá kniha : Trnava, 2018.

³ 96 ak pripustíme s Grysonom, že tr. 84 bis nepochádza od Leva, ale od autora zo 6. storočia. (Gryson, R.: *Répertoire général des auteurs ecclésiastique latins de l'Antiquité et du haut Moyen Age* (5e éd. Mise à jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller de B. Fischer et H. J. Frede), *Vetus Latina 1/15, I-II*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, II, Herder, 2007, s. 625).

⁴ K dispozícii stále nemáme kritickú edíciu listov Leva Veľkého a autenticita niektorých je stále pochybná (Gryson, R.: *Répertoire général des auteurs ecclésiastique latins de l'Antiquité et du haut Moyen Age* (5e éd. Mise à jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller de B. Fischer et H. J. Frede), *Vetus Latina 1/15, I-II*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, II, Herder, 2007, s. 619 – 625). Pozri tiež: KROČIL, V.: *Passio Christi ve spisech Lva Velikého*. Košice, 2008, s. 32 – 38.

⁵ Pozri tiež: KROČIL, V.: *Passio Christi ve spisech Lva Velikého*. Košice, 2008, s. 137-140. V našej štúdii používame odlišnú metodológiu.

⁶ Porov. SAXER, V.: *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au Vie siècle: Esquisse historique et signification d'après leur principaux témoins*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medievo, 1988, s. 584 – 588.

⁷ sermo 25,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 6 – 9.

Primeraná doba na vyslúženie krstu

21. októbra 447 adresoval rímsky biskup Lev list (*epistula 16*) sicílskym biskupom, v ktorom namietal proti ich zvyku krstiť na Zjavenie Pána (*Epiphania*).⁸ Dovolával sa apoštolskej autority, aby im pripomenu, že je teologicky vhodné krstiť počas Veľkej noci (*Pascha*) a Zoslania Ducha Svätého (*Pentecostes*). Lev nadvázuje na už pred ním napísany disciplinárny prípis (*epistula decretalis*) pápeža Sirícia z roku 385. Pápež v ňom pripomína, že krst sa má vysluhovať vo Veľkonočnom období.⁹

Slávnosť návštevy mágov z Východu a ich poklonenie sa Kristovi je podľa Leva odlišné od slávenia Kristovho zmŕtvychvstania. Ide teda o dve slávnosti, a preto je potrebné oslavovať aj každú slávnosť osobitne.¹⁰ Z tohto dôvodu Lev cituje najprv niekoľko veršov z listu Rimanom 6, 3 – 5:

„Alebo neviete, že všetci, čo sme boli pokrstení v Kristovi Ježišovi, v jeho smrť sme boli pokrstení? Krstom sme teda s ním boli pochovaní v smrť, aby sme tak, ako bol Kristus vzkriesený z mŕtvyh Otcovou slávou, aj my kráčali v novom živote. Lebo ak sme s ním zrásli a stali sa mu podobnými v smrti, tak mu budeme podobní aj v zmŕtvychvstaní.“

Ich prostredníctvom pripomína sicílskym biskupom dôležitosť uchovania biblickej symboliky Kristovej smrti a zmŕtvychvstania. Ked'že veriaci tvoria Kristovo „cirkevné“ telo, je potrebné, aby sa aj v nich, lebo oni sú údmi Kristovho tela, udialo to, čo sa predtým udialo v ich hlave.¹¹ Toto krstné

⁸ Lev Veľký sa tejto téme venoval aj v inom liste (*epistula 168, PL 54, 1209 – 1211*), ktorý napísal v marci 459 a v ktorom obdobne pripomína, že sú iba dva vhodné časy na vyslúženie sviatosti krstu, a to Veľká noc a zosanie Ducha Svätého, pričom v prípade nutnosti je možné pokrstiť v akomkoľvek čase.

⁹ SIRICVS: *epistula decretalis 1, PL 13, 1134 – 1136*: „Sequitur de diversis baptizandorum temporibus, prout unicuique libitum fuerit, improbabilis et emendanda confusio, quae a nostris consacerdotibus (quod commoti dicimus) non ratione auctoritatis alicujus, sed sola temeritate praesumitur, ut passim ac libere natalitatis Christi, seu apparitionis, nec non et Apostolorum, seu Martyrum festiuitatibus innumerae, ut asseris, plebes baptismi mysterium consequantur, cum hoc sibi priuilegium et apud nos, et apud omnes Ecclesias dominicum specialiter cum Pentecoste sua Pascha defendat, quibus solis per annum diebus ad fidem confluentibus generalia baptismatis tradi conuenit sacramenta.“

¹⁰ *epistula 16,1, PL 54, 696*: „Cum ergo mihi de charitatis uestrae actibus fraterna affectione sollicito certis indicis innotuerit, uos in eo quod inter sacramenta Ecclesiae principale est, ab apostolicae institutionis consuetudine discrepare, ita ut baptismi sacramentum numerosius in die Epiphanie quam in paschali tempore celebretis; miror uos, uel praecessores uestros tam irrationabilem nouitatem usurpare potuisse, ut confuso temporis utriusque mysterio nullam esse differentiam crederetis inter diem quo adoratus est Christus a magis, et diem quo resurrexit Christus a mortuis.“

¹¹ *epistula 16,3, PL 54, 698*: „... ut in renascentibus et mors Christi operetur, et uita, dicente beato apostolo (Rim 6,3-5) ... ut appareret ex huius doctrinae spiritu, regenerandis filiis hominum, et in Dei filios adoptandis, illum diem esse et illud tempus electum, in quo per similitudinem

pravidlo (*baptismatis regula*) sa dodržiava aj v tom, že tak ako bol Kristus tri dni v hrobe, je aj katechumen trikrát ponorený do vody a výstup z krstného prameňa je tak symbolickým pripodobnením Kristovho zmŕtvychvstania z hrobu.¹²

Ďalšia citácia zo Skutkov apoštолов 2, 37 – 41 mu zase slúži k tomu, aby pripomenuť, že aj slávnosť Zoslania Ducha Svätého je takisto vhodným dňom na vyslúženie sviatosti krstu.¹³ Samozrejme, že okrem týchto dvoch období, v prípade nevyhnutnosti, akou je nebezpečenstvo smrti, obliehanie mesta, prenasledovanie alebo stroskotanie lode, je každý čas priliehavým na vyslúženie krstu.¹⁴ Preto aj poslanie krstiť, ako ho zachoval evanjelista Matúš 28,19 („Chodťte učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna i Ducha Svätého...“), ktoré nám podáva formu a moc krstenia, udelil Kristus až po svojom zmŕtvychvstaní, aby tak pripomenal, že sila krstného znovuzrodenia čerpá svoju moc zo vzkriesenia.¹⁵

Ďalší dôvod, ktorým Lev dokazuje nevhodnosť spájania sviatku Pánovho krstu s krstom veriaceho, spočíva v tom, že obidva krsty sú veľmi rozdielne. Kristus totiž nepotreboval odpustenie hriechov, ako ani nepotreboval byť znovuzrodený v Duchu Svätom. Kristus prijal krst od Jána tak, ako prijal aj obriezku, a tým sa identifikoval s ľudským pokolením a naplnil zákon. Aby to Lev dokázal, spája parafrázu z Mt 5, 17 (porov. „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť“) s citáciou z Rim 10,4a („Ved' cielom zákona je Kristus...“), aby pripomenal, že Kristus neprišiel zákon zrušiť, ale naplniť a naplenením ukončiť.

Kristus teda prijal krst, pretože vo všetkom má prvenstvo, ako to Levovi pripomína ďalšia parafráza z Kol 1,18: „On je hlavou tela Cirkvi. On je počiatok, prvorodený z mŕtvych, aby on mal vo všetkom prvenstvo“. Krst vtedy získal svoju silu, keď bol prebodenutý Kristov bok a vyšla z neho krv vykúpenia a krstná voda (porov. Jn 19,34: „... ale jeden z vojakov mu kopijou prebodol bok

formamque mysterii ea quae geruntur in membris, his quae in ipso sunt capite gesta congruerent...“

¹² epistula 16,3, PL 54, 698 – 699: „... dum in baptismatis regula, et mors interuenit interfectione peccati, et sepulturam triduanam imitatur trina demersio et ab aquis elevatio resurgentis instar est de sepulcro.“

¹³ epistula 16,4, PL 54, 700: „Hoc autem nos non ex nostra persuasione defendere, sed ex apostolica auctoritate seruare, satis idoneo probamus exemplo, sequentes beatum apostolum Petrum, qui in ipso die quo omnem credentium numerum promissus Spiritus sancti repleuit aduentus, trium millium populum, sua praedicatione conuersum, lauacro baptismatis consecravit.“

¹⁴ epistula 16,5, PL 54, 701: „Ita enim ad has duas festiuitates connexas sibimet atque cognatas, incolumnum et in pacis securitate degentium libera uota differimus, ut in mortis periculo, in obsidionis discrimine, in persecutionis angustiis, in timore naufragii, nullo tempore, hoc uerae salutis singulare praesidium cuiquam denegemus.“

¹⁵ epistula 16,3, PL 54, 699: „De quo utique eos etiam ante passionem potuisset instruere, nisi proprie uoluisset intellegi regenerationis gratiam ex sua resurrectione coepisse.“

a hned' vyšla krv a voda"). Biskupi by teda podľa Leva nemali prekračovať apoštolské pravidlá.¹⁶

Opakovanie krstu

21. marca 458 napísal Lev list (*epistula 159*) biskupovi Nicetovi z Akvileje. Lev sa v liste najprv venuje problematike ktorým sa po dlhom čase vrátil manžel zo zajatia, ktoré sa však medzitým nanovo vydali.¹⁷ Podobne rieši aj situáciu tých, ktorí sa počas zajatia prehrešili uctievaním modiel,¹⁸ a záverom listu rozoberá situáciu tých, ktorí sa zo strachu alebo omyлом nechali nanovo pokrstiť.

Tí, ktorí sa zo strachu alebo omyлом nechali nanovo pokrstiť a potom si uvedomili, že konali proti sviatosti katolíckej viery, majú najprv vykonať „liek pokánia“, následne po jeho ukončení ich má biskup prostredníctvom vkladania ruky na hlavu prijať do jednoty Cirkvi. Vloženie ruky sa používalo v ranej Cirkvi alebo pri obrade pokánia, alebo pri obrade krstu, v každom prípade predstavovalo udelenie daru Ducha svätého, ktorý je pri pokání darom jednoty a napojenia veriaceho na cirkev, odpustením hriechu schizmy alebo herézy a pri krste darom odpustenia dedičného hriechu v prípade detí, v prípade dospelých aj hriechov spáchaných počas života. Z textu tiež vyplýva, ako veľmi Levovi záleží na tom, aby bolo pokánie umiernené (*moderatio*), spomína to hned' dvakrát po sebe.¹⁹

Podľa rímskeho biskupa je však iná situácia u tých, ktorí neboli predtým v katolíckej cirkvi pokrstení, ale prijali krst iba u heretikov. Takýmto má biskup vložiť na hlavu ruky, aby prostredníctvom vzývania Ducha Svätého boli pobirmovaní (*confirmandi sunt*). Lev jasne rozlišuje medzi vkladaním ruky, ktoré je spojené s pokáním, a vkladaním ruky, ktoré je spojené so vzývaním Ducha Svätého, a to nazýva birmovaním²⁰ (*confirmatio*).²¹

V duchu tradičnej augustínovskej teológie, ktorú Lev dobre pozná, prijali ľudia od heretikov iba formu krstu, avšak bez jeho posväcujúcej sily. To znamená, že

¹⁶ *epistula 16,6: PL 54, 701 – 702:* „... sciat illius baptismi aliam gratiam, aliam fuisse rationem; nec ad eadem pertinuisse uirtutem qua per Spiritum sanctum renascuntur (...) Dominus enim (...) sic uoluit baptizari, quomodo et uoluit circumcidere, hostiam pro se emundationis efferi... Et tunc regenerationis potentiam sanxit, quando de latere ipsius profluxerunt sanguis redēptionis, et aqua baptismatis... si quisquam apostolicas regulas in aliquo crediderit negligandas.“

¹⁷ *epistula 159,1 – 4, PL 54, 1135 –1137.*

¹⁸ *epistula 159,5, PL 54, 1138.*

¹⁹ *epistula 159,6 PL 54, 1138:* „... qui ad iterandum baptismum uel metu coacti sunt uel errore traducti, et nunc se contra catholicae fidei sacramentum egisse cognoscunt, ea custodienda est moderatio, qua in societatem nostram non nisi per poenitentiae remedium et per impositionem episcopalis manus, communionis recipiant unitatem; tempora poenitutinis habita moderatione, tuo constitente iudicio...“

²⁰ Slovenský pojem birmovka pochádza z nemeckého „firmung“, ktoré prekladá latinské *confirmatio*. Spodobovaním písmen „f“ na „b“, vzniklo „birmung“ a naše slovenské birmovka.

²¹ *epistula 159,7, PL 54, 1138 – 1139:* „Nam hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola inuocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis uirtute sumpserunt.“

krst sa uznáva ako platný, ale bez duchovných účinkov, z ktorých najdôležitejší je odpustenie dedičného hriechu a duchovné napojenie sa na Cirkev. Z toho dôvodu Lev pripomína citujúc Efezanom 4,5 („Jeden je Pán, jedna viera, jeden krst“), že ide o pravidlo, ktoré je hlásané a dodržiavané rovnako vo všetkých cirkvách: ak bol krst platne vyslúžený, hoci aj v heretickej cirkvi, je platný, lebo môže byť iba jeden krst a neopakuje sa.²²

24. októbra 458 adresoval Lev Veľký list (*epistula 166*) ravenskému biskupovi Neonovi. Z listu sa dozvedáme o existujúcej praxi krstu detí, ktorý pápež predpokladá.²³ Ide o situáciu tých, čo boli v detstve pokrstení, následne však boli unesení do otroctva a po návrate si už vôbec nespomínajú na to, či boli, alebo neboli v detstve pokrstení (*infantiae inscientia non posse reminisci*), prípadne nemajú jasné vedomie o tom (*quae nullius rei firmam potuerat habere notitiam*). Po návrate sa v takýchto ľuďoch prebudila veľká túžba po krste a žiadali si ho priať. Z Levovho listu vyplýva, že niektorí biskupi váhali, či by ich nemali predsa len pokrstiť, odpovedajúc tak na ich túžbu po „svätej vode krstu“, čím by však porušili pravidlo zakazujúce prekrstovanie.²⁴

Nasledujúci list (*epistula 167*) adresovaný narbonskému biskupovi Rusticovi v roku 458 alebo 459 predstavuje sériu Levových odpovedí na otázky zaslané biskupom z Narbony. Ide o zaujímavé otázky odhalujúce cirkevnú situáciu na juhu súčasného Francúzska: napríklad ako vyriešiť situáciu presbytera alebo diakona predstierajúcich, že sú biskupi, a čo s tými, ktorých ordinovali, čo s tými, ktorí po kňazskom svätení pokračujú v manželskom živote, prípadne v liste nachádzame otázky týkajúce sa mnohoženstva a znova zosobášených, prípadne tých, ktorí v chorobe slúbia konáť pokánie, ale po zlepšení stavu to odmietnu a iné.²⁵

Záverom sa Lev venuje tej istej téme ako v predchádzajúcom liste (*epistula 166*). Ide o tých, ktorí boli po krstení ako deti a potom boli unesení, a v otroctve žili ako pohania. Podarilo sa im však vrátiť sa na rímske teritórium. Podľa Leva, ak iba žili s pohanmi a jedli mäso obetované modlám, majú sa postriť a má na nich byť vložená ruka. Tí však, ktorí si uctievali pohanské božstvá, prípadne sa

²² *epistula 159,7, PL 54, 1139:* „Et hanc regulam, ut scitis, seruandam in omnibus Ecclesiis praedicamus, ut lauacrum semel initum, nulla iteratione uioletur...“ Napríklad z februára 385 máme zachované disciplinárne prípisy pápeža Sirícia (384 – 399) adresované španielskemu biskupovi Himeriovi z Tarragony. Siricius v nich zodpovedal na viaceré otázky, medzi nimi aj na otázku prekrstovania ariánov (*epistula 1, PL 13, 1131 – 1148*). Tiež homília Leva Veľkého: *sermo 24,6, Tractatus septem et nonaginta, CCL 138, linea 146*.

²³ Problematika krstu detí a existencie dedičného hriechu bola v tomto období už vyriešená. Išlo o odsúdené názory Pelágia, Celestína ako aj Juliána z Ekluu. Pápež Inocent odsúdil Pelagia v roku 417. pozri tiež: LICHNER, M.: *Kontextuálny pohľad na sviatosť krstu v sermones svätého Augustína*. Dobrá kniha : Trnava, 2015, s. 121 – 139; tiež: MARTOS, J.: *Doors to the sacred. A historical introduction to sacraments in the Catholic Church*. Revised and updated edition. Ligouri/Triumph : Missouri, 2001, s. 156-160.

²⁴ *epistula 166,1, PL 54, 1191 – 1196.*

²⁵ *epistula 167,1 – 15, PL 54, 1197 – 1208.*

prehrešili vraždou alebo smilstvom, majú po návrate konáť najprv verejné pokánie.²⁶

Môže však ísť aj o deti, ktoré zanechali kresťanskí rodičia, ale neexistuje dôkaz medzi príbuznými, klerikmi alebo susedmi o tom, že boli v detstve pokrsteni.²⁷ V tomto prípade rímsky teológ súhlasí, aby sa podnikli kroky smerom k prijatiu sviatosti znovuzrodenia, pretože v ich prípade „rozum neumožňuje, aby to, čo sa neprekázalo, že bolo vykonané, sa zdalo ako opakovanie“.²⁸

Krst a Vtelenie

V roku 443 bola v Ríme odhalená skupina manichejcov.²⁹ V 9. homílii, ktorá odznela v novembri 443, varuje Lev pred manichejcmi, ktorých prítomnosť bola objavená v Ríme. Okrem kristologických omylov, ktoré manichejci vyznávajú, varuje Lev aj pred tým, že pozabavujú krst znovuzrodenia všetkej milosti.³⁰ Jedným z najväčnejších omylov jeho doby bolo popieranie Vtelenia Božieho Slova. Preto sa o niekoľko rokov neskôr po ukončení Chalcedónskeho koncilu Lev vyjadril v 69. homílii (454), že bez skutočnosti Vtelenia by nebolo znovuzrodenie vo vodách krstu ani by nebolo vykúpenie v krvi jeho umučenia.³¹

V 24. homílii, ktorá odznela na Vianoce (*De natale Domini*) 25. decembra 443, Lev poukazuje na podstatné časti krstnej ceremonie tak, ako bola praktizovaná v Ríme, týmito slovami pripomína dôležitosť toho, aby si tie milosti, ktoré prijali v krste, uchovali proti omylom heretikov:

„....ostaňte pevní v tejto viere, ktorú ste vyznali pred
mnohými svedkami³² a v ktorej ste boli znovuzrodení

²⁶ epistula 167,19, PL 54, 1209: „Si conuiuo solo gentilium et escis immolatis usi sunt, possunt ieuniis et manus impositione purgari: ut deinceps ab idolothytis abstinentes, sacramentum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adorauerunt, aut homicidiis uel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per penitentiam publicam, non oportet admitti.“

²⁷ epistula 167,17, PL 54, 1208: „Sed si hoc etiam ab ipsorum memoria alienum est, conferendum eis uidetur quod collatum esse nescitur, quia non temeritas interuenit praesumptionis, ubi est diligentia pietatis.“

²⁸ epistula 167,16, PL 54, 1208: „Si nulla existant indicia inter propinquos aut familiares, nulla inter clericos aut vicinos, quibus hi de quibus quaeritur baptizati fuisse doceantur, agendum est ut renascantur: ne manifeste pereant, in quibus quod non ostenditur gestum, ratio non sinit ut uideatur iteratum.“

²⁹ sermo 9, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 1 – 121.

³⁰ sermo 9,4, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 113: „... etiam ad hanc uos hortamur industria, ut Manichaeos ubicunque latentes uestris presbyteris publicetis....Christi Domini nativitatem secundum carnem negant; passionem et resurrectionem eius simulatam dicunt fuisse, non ueram; baptismum regenerationis totius gratiae uirtute displicant“

³¹ sermo 69,5, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138A, linea 134 – 141: „Quam nisi Verbi Deitas in suaue personae assumpsisset unitatem, nec regeneratio esset in aqua baptismatis, nec redemptio in sanguine passionis.“

³² Porov. 1 Tim 6,12.

prostredníctvom vody a Ducha Svätého³³ a prijali ste pomazanie spásy ako aj pečať večného života. Keby vám niekto hlásal inú náuku, ako tú, v ktorej ste boli poučení, nech je vylúčený³⁴.“³⁵

Podľa Levovej teológie predstavuje Vyznanie viery, krst vo vode a Duch svätý, ako aj krizma základ krstnej ceremonie. Apoštolské vyznanie viery je totiž vyjadrené v rímskom krstnom kréde, ktoré Lev považoval za zameniteľné s nicejským vyznaním viery.³⁶ Zároveň máme zdokumentované aj zrieknutie sa zlého ducha, ktoré, zdá sa, tvorilo od najstarších čias súčasť viacerých krstných rituálov. Napríklad v diele sv. Ambróza z Milána nachádza úkon pľuvania do diablovej tváre. Podľa všetkého sa katechumen v Miláne pri zriekaní sa diabla obrátil na západ, čo bolo symbolom prebývania diabla, a potom sa obrátil na východ smerom k slnku ako obrazu Krista.³⁷ Lev sa tejto téme venuje v 41. homílii (21. februára 443), kde vyzýva veriacich k prežívaniu 40-dňového pôstu podľa Kristovho príkladu:

„Ak teda diabol neušetril nášho Pána a Spasiteľa z nástrah svojho klamstva, o čo viacej sa odváži zaútočiť na našu slabosť, na nás, ktorých prenasleduje silnejšou nenávisťou a väčšou závisťou odo dňa, ked' sme sa ho zriekli v krste a stali sme sa prostredníctvom božského znovuzrodenia novým stvorením a opustili sme našu prvú prirodzenosť, ktorá nás ovládala.“³⁸

³³ Porov. Jn 3,5.

³⁴ Porov. Gal 1,9.

³⁵ sermo 24,6, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 128 – 132: „... permanente stabiles in ea fide quam confessi estis coram multis testibus, et in qua renati per aquam et Spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae. Si quis autem uobis aliud annuntiauerit praeter id quod didicistis, anathema sit.“ Tiež pozri: ARMITAGE, J. M.: *The economy of mercy: the liturgical preaching of Saint Leo the Great*. Durham theses, Durham University. 1997. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/993/>, s. 50-51.

³⁶ LAURAS, A.: Saint Léon le Grand et la Tradition. In: *Recherches de Science Religieuse*, 48, 1960, s. 178 – 83.

³⁷ AMBROSIVS: *O tajomstvách* 2,7. In: Svätý Ambróz. Vysvetlenie vyznania viery, O sviatostiach, O tajomstvách. Svätý Ambróz a katechumenát. *Starokresťanská knižnica* 9. (ed. Lichner, M.; Horka, R.) Dobrá kniha : Trnava, 2017, s. 253 – 254: „Ingressus igitur, ut aduersarium tuum cerneret, cui renuntiandum in os putaris, ad orientem conuerteris; qui enim renuntiat diabolo, ad Christum conuertitur, illum directo cernit obtutu.“

³⁸ sermo 41,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 53 – 63: „Si ergo ab ipso Domino et Saluatore nostro deceptionum suarum diabolus non reuocauit insidias, quanto magis fragilitatem nostram inpugnare praesumit, quos exinde uehementiore odio et inuidia saeuiose persequitur, ex quo ei in baptismo renuntiauerimus, et ab illa cui dominabatur origine, in nouam creaturam diuina regeneratione transiuimus“; tiež: sermo 13,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 5.

Na Bielu sobotu 2. apríla 443 spomína Lev v 70. homílii trojté ponorenie katechumena počas obradov krstu a pripomína tajomstvo znovuzrodenia, keď zničenie hriechu znamená život pre znova narodeného a trojté ponorenie napodobňuje vzor v Pánovi, ktorý bol tri dni v smrti. Pokrstený veriaci je tiež pozývaný k tomu, aby to, čo sviatostne prijal, premenil do skutkov v živote.³⁹ Znovuzrodenie a odpustenie hriechov sú vlastne dve témy, ktoré sa stretávajú v Levovej teológii. Tak napríklad už v 7. homílii, ktorá odznala z príležitosti zbierok (*collecta*) v roku 441, tvrdil, že v krste znovuzrodenia je zmytá každá škvrna hriechu.⁴⁰ A o niekoľko rokov neskôr v 44. pôstnej homílii (450 – 452) dodáva, že odpustenie hriechov sa dostáva tým, ktorí sú zrodení svätým krstom. Toto odpustenie hriechov má celocirkevný dosah, pretože, ako zdôrazňuje Lev, „raduje sa celá Cirkev“. Zároveň Lev nadväzuje na Augustínovu teóliu milosti, pretože okrem tých, ktorí prijímajú krst, sa odpustenie hriechov realizuje aj v tých, ktorí sú vopred započítaní do počtu adoptívnych detí.⁴¹ „Tajomstvom krstu si sa stal chrámom Ducha Svätého,“ pripomína veriacemu Lev v 21. vianočnej homílii z roku 440. Preto aj napomína veriaceho, aby hriešnym životom neprinútil Ducha Svätého utiecť z duše veriaceho, ktorý by sa tak opäťovne stal otrokom diabla.⁴²

V 57. homílii, ktorá odznala 31. marca 443, nájdeme Levovo varovanie vyjadrené týmito slovami:

„Nech všetci tí, ktorí boli znovuzrodení vodou a Duchom svätým, uvažujú nad tým, ktorého sa zriekli.“⁴³

Veriaci sa má spojiť prostredníctvom sviatosti krstu (*sacramentum baptismatis*) s božskou prirodzenosťou a stať sa súčasťou Kristovho ekleziálneho tela, má sa preto zrieť skutkov tela prvého Adama.⁴⁴ Už v 23. homílii, ktorá odznala na

³⁹ sermo 70,4, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138A, linea 78 – 80: Et haec quidem in omnibus Ecclesiae filiis, ipso iam regenerationis sunt inchoata mysterio, ubi peccati interitus, uita est renascentis, et triduanam Domini mortem imitatur trina demersio; ut dimoto quodam aggere sepulturae, quos ueteres suscepit sinus fontis, eosdem nouos edat unda baptismatis; sed implendum est nihilominus opere quod celebratum est sacramento, et natis de Spiritu sancto quantacumque superest mundani corporis, non sine crucis susceptione ducendum est.

⁴⁰ sermo 7,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 5: „...scientes praeter illud regenerationis lauacrum, in quo uniuersorum ablutae sunt maculae peccatorum...“; tiež sermo 44, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 30 – 32.

⁴¹ sermo 44,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 18 – 29: „Paschalis quippe festiuitatis hoc proprium est, ut tota Ecclesia remissione gaudeat peccatorum, quae non in eis tantum fiat qui sacro baptimate renascuntur, sed etiam in eis qui dudum in adoptiuorum sorte numerantur.“

⁴² sermo 21,3, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 74 – 75: „....noli tantum habitatorem prauis de te actibus effugare et diaboli te iterum subicere seruituti...“

⁴³ sermo 57,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138A, linea 35.

⁴⁴ sermo 21,3, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 74 – 76: „Per baptismatis sacramentum Spiritus sancti factus est templum, noli tantum habitatorem prauis de te actibus effugare et diaboli te iterum subicere seruituti, quia pretium tuum sanguis est Christi, quia in ueritate te iudicabit, qui misericorditer te redemit, Christus Dominus noster.“

Vianoce v roku 442, to prepojil Lev s tajomstvom Vtelenia a znovuzrodenia v krste týmito slovami:

„uvažujte nad tým, milovaní, a vo svetle Ducha Svätého sa snažte pochopiť, kto je ten, ktorý nás prijíma do seba a ktorého my prijímame v nás. Pán Ježiš, tým, že sa narodil, sa stal naším telom, a tak sa stávame jeho telom znovuzrozením. Sme tak aj údmi Krista, aj chrámom Ducha Svätého, ako to prehlásil blahoslavený apoštol: Oslavujte a neste Boha vo svojom tele⁴⁵.“⁴⁶

V 26. vianočnej homílii, prednesenej v roku 450, sa Lev prihovára veriacim a pripomína im, že:

„Oslavujúc narodenie nášho Spasiteľa oslavujeme náš vlastný počiatok. Narodenie Krista je vskutku počiatkom kresťanského ľudu a sviatok narodenia hlavy je tiež sviatkom celého tela. Hoci je každý povolávaný vo svojom čase, hoci všetci synovia Cirkvi sú podelení v priebehu časov, predsa celok všetkých veriacich vychádzajúci z krstných prameňov, teda tí, ktorí sú ukrižovaní s Kristom v jeho umučení, zmŕtvychvstalí v jeho vzkrisení, sediaci v jeho nanebovstúpení po Otcovej pravici, sa dnes rodí s ním. Každý veriaci, nech je už z akejkoľvek časti sveta, ktorý je znovuzrodený v Kristovi, ukončuje svoju minulosť, ktorú zdedil zo svojho pôvodu a stáva sa novým človekom druhým narodením (...) ak by týmto sklonením sa nezostúpil (Kristus) k nám, nemohli by sme sa našimi vlastnými zásluhami vyzdvihnuť až k nemu.“⁴⁷

⁴⁵ 1 Kor 6,20.

⁴⁶ sermo 23,5, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 117 – 122: „Considerate, dilectissimi, et secundum illuminationem Spiritus sancti prudenter aduertite, quis nos in se suscepit, et quem suscepimus in nobis: quoniam sicut factus est Dominus Iesus caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ipsius renascendo. Ideo et membra Christi, et templum sumus Spiritus sancti: et ob hoc beatus apostolus dicit „Glorificate, et portate Deum in corporeuestro“.”

⁴⁷ sermo 26,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 30 – 36.42 – 43: „... et dum Saluatoris nostri adoramus ortum, inuenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitnis natalis est corporis. Habeant licet singuli quique uocatorum ordinem suum, et omnes ecclesiae filii temporum sint successione distincti, uniuersa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione resuscitat, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita cum ipso sunt in hac natuitate congeniti. Quisquis enim hominum in quacumque mundi parte creditum regeneratur in Christo, interciso originalis tramite uerustatis, transit in nouum hominem renascendo (...) Nisi enim ille ad nos hac humilitate descenderet, nemo ad illum ullis meritis perueniret.“

Obraz Márie v krstnej symbolike

Znovuzrodenie v krste dáva účasť na Kristovom zrodene, ktoré bolo uchránené od prekliatia ľudského tela (následky Adamovho hriechu). Lev tak v nádhernej symbolike, ktorú nájdeme vo vianočnej 24. homílii (443), prirovnáva krstný prameň k materskému lonu identifikovanému s lonom Panny Márie:

„A tak je každý účastníkom tohto duchovného pôvodu znovuzrodenia a pre každého, ktorý je znovuzrodený, sú krstné vody akoby panenským lonom. Pretože ten istý Duch Svätý napĺňa prameň, ktorý naplnil aj pannu, takže hriech, ktorý bol zvrhnutý panenským počatím, môže byť odňatý mystickým obmytím.“⁴⁸

Podľa rímskeho biskupa, to, čo sa deje s každým veriacim v krste, má svoj predobraz a prvotnú moc z lona Panny Márie. V spomenutej homílii Lev spája odpustenie dedičného hriechu, znovuzrodenie a priopodobnenie sa Ježišovmu narodeniu na základe spoločnej aktivity Ducha Svätého. V 25. homílii, ktorá tiež odznela na Vianoce v roku 443, nájdeme vyjadrenú tú istú myšlienku:

„Ten istý spôsob plodnosti, ktorú našiel v lone Panny, daroval krstnému prameňu. Daroval vode to, čo daroval svojej matke: sila Najvyššieho, pôsobenie Ducha Svätého⁴⁹, ktoré spôsobili, že Mária zrodila Spasiteľa, teraz pôsobia, že voda znovuzrodenia počína nového veriaceho.“⁵⁰

Dedit aquae quod dedit matri: daroval vode to, čo daroval svojej matke, vrvá rímsky teológ. Tajomstvo Vtelenia je tak prepojené s udelením krstnej milosti. Lev dovršuje myšlienky latinskej starokresťanskej teólogie krstu. Už africký autor zo začiatku 4. storočia, biskup vo Verone, svätý Zenon,⁵¹ povedal v 33. homílii:

„Čo tu stojíte, vy takí rozdielni pôvodom, vekom, pohlavím a stavom, ktorí sa však onedlho máte stať jedno? Ponáhľajte sa k prameňu, k sladkému lonu Matky, ktorá je neprestajne pannou. (...) To je obnova, to je vzkriesenie, to je večný život! To je Matka všetkých, ktorá nás zjednocuje, ktorá nás spája

⁴⁸ sermo 24,3, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 82 – 86: „Cuius spiritalem originem in regeneratione quisque consequitur: et omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteru uirginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui repleuit et uirginem; ut peccatum quod ibi uacuauit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio.“

⁴⁹ Porov. Lk 1,35.

⁵⁰ sermo 25,5, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 130 – 132: „Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dedit matri; uirtus enim altissimi et obumbratio Spiritus sancti, quae fecit ut Maria pareret Saluatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem.“

⁵¹ O živote pozri: *Initiation aux pères de l’Église : Vol. IV Les Pères Latins*. Ed. Angelo di Berardino. VII^e – Paris : Les Édition du Cerf, 1986, s. 178 – 182.

zo všetkých kmeňov a národov a odteraz z nás robí jedno telo.“⁵²

Neskôr, koncom 4. storočia, aj svätý Ambróz vo svojom komentári k Lukášovmu evanjeliu napísal, že Kristus sám otvoril pokojné, nepoškvrnené, plodné materské lono svätej Cirkvi k rodeniu Božích národov”.⁵³ Čo sa teda udialo s Máriou, to sa dokonáva vo sviatosti krstu, ktorý si z lona Panny-Matky Cirkvi buduje Kristovo telo.

Krst a almužna

Lev sa vo viacerých homíliach navracia k téme almužny a vníma ju v jej späťosti so sviatosťou krstu. Tá podľa jeho presvedčenia tvorí súčasť života veriaceho kresťana. Sväté Písma o nej neustále hovorí a k nej povzbudzuje.⁵⁴ Boh spravil z almužny dvojitý záchranný prostriedok: dáva bohatému nadbytok, aby mohol z toho pomáhať núdzennemu, a tak sa sám uchránil od množstva hriechov⁵⁵. Na pozadí týchto Levových myšlienok nachádzame viaceré parafrázy z biblických veršov: 1 Pt 4,8 („A predovšetkým majte vytrvalú lásku jedni k druhým, lebo láska zakrýva množstvo hriechov“); Prísl 10,12b („... láska však ututláva množstvo hriechov“); Dan 4,24 („Preto kráľu, nech sa ti zapáči moja rada, odčin svoje hriechy spravodlivosťou a svoje viny milosrdenstvom k bedárom; azda sa predĺži tvoja bezpečnosť.“). Môžeme predpokladať, že Lev bol presvedčený, že toto nerovnaké rozloženie bohatstva je súčasťou Božieho plánu, pretože umožňuje prvým, aby nachádzali Krista v chudobnom, a druhým, aby vďačne videli, že skutočným darcom je sám Kristus, ktorý sa zriekol svojho božstva a stal sa chudobným, aby sme sa obohatili jeho chudobou.⁵⁶ Krst a almužna tak symbolizujú spôsob zmytia hriechov; oboje tak predstavujú liek (*remedium*) pre človeka.

⁵² ZENO VERONENSIS: *Tractatus 33*, PL 11,479, edícia CCL 22, linea 2 – 6, ho však uvádzza ako 55. traktát: „Quid statis genere, aetate, sexu, conditione diuersi, mox unum futuri? Fontanum semper uirginis matris ducem ad uterum conuolate ibidem (...) Haec renouatio, haec resurrectio, haec uita aeterna, haec est mater omnium, quae nos adunatos, ex omni gente et natione collectos, unum postmodum efficit corpus.“

⁵³ AMBROSIVS: *Expositio euangelii secundum Lucam 2,57*, PL 15,1573: „Sed ille sanctus, per quem figuram futuri mysterii pia legis diuinæ prescripta signabat, eo quod solus sanctæ ecclesiae uirginis ad generandos populos Dei inmaculatae fecunditatis aperiret genitale sacramatum.“

⁵⁴ sermo 6,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 1-2: „Multis diuinorum scripturarum testimoniis edocemur quantum elemosinarum meritum et quanta sit uirtus.“

⁵⁵ sermo 6,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 12: „O mira prouidentia et bonitas creatoris, ut uno facto duobus uellet esse succursum“. Tiež: sermo 8,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 28: „Sit diues munere copiosor, dum pauper animo non sit inferior.“

⁵⁶ sermo 6,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 12, tiež: sermo 9,3, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 88: „Recte autem in egeno et paupere ipsius Iesu Christi Domini nostri persona sentitur, qui cum esset diues, sicut ait beatus apostolus, pauper factus est, ut nos sua paupertat ditaret.“

Téme almužny v prípade zbierok pre núdznych sa Lev venoval v roku 441 v 7. homílii. Z textu tejto veľmi krátkej homílie je zjavné, že podľa Leva krst sice zmýva všetky škvrny hriechu, ale je tu aj almužna, ktorú daroval Boh a ktorá zmýva:

„každú vinu spáchanú počas pozemského života. Almužna je totiž skutkom lásky a vieme, že „láska zakrýva mnoho hriechov“. ⁵⁷

Je to vlastne homiletická výzva k štedrosti v dávaní almužny, keď Lev cituje 1 Pt 4,8 a nadhodnocuje teologický význam almužny v oblasti jej vplyvu vo sviatosti odpustenia hriechov. Tejto téme sa totiž venoval už okolo roku 427 aj svätý Augustín v 21. knihe diela *De ciuitate Dei*. Podľa všetkého bol hippónsky biskup v kontakte s väčším hnútím ľudí, ktorí až priveľmi vyzdvihovali účinok dávania almužny a recitovania modlitby Otčenáš a tvrdili, že nielen ľahké hriechy, ale aj ťažké môžu byť počas pozemského života odpustené z dôvodu udelenia almužny, a že pritom človek ani nemusí zmeniť svoj život. Augustín sa preto jasne vyjadril, že almužna zmýva iba všedné hriechy a nie ťažké:

„...ktorí hovoria, že vo večnom ohni budú horieť len tí, ktorí zanedabajú udeľovať patričné almužny za svoje hriechy (...) Kto však činil, tvrdia, hoci ani nepolepší svoje zlé mravy, ale hanebne a bezbožne žil pri svojich skutkoch milosrdensva, nad tým bude súd milosrdný, takže bud' nebude vôbec zatratený, alebo po istom čase bude vyslobodený zo zatratenia.“ ⁵⁸

Z *corpusu* Levových homílií sa bohužiaľ nedá presne určiť, o aký druh hriechov išlo pri odpúštaní almužnou, predsa však leoniánsky *corpus* nenaznačuje okruh problémov, s ktorými zápasil Augustín. Môžeme však povedať, že almužna má podľa Leva určitú sviatostnú silu, ktorá spôsobuje odpustenie hriechov, minimálne môžeme povedať všedných, a je tak v určitom zmysle akýmsi pokračovaním rozvíjania krstnej milosti. A tak má správna kristológia vplyv nielen na chápanie sviatosti krstu, ale aj na chápanie almužny.

⁵⁷ sermo 7,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 3: „... ut si quid culparum in hac terrena habitatione contrahitur, eleemosynis deleatur. Eleemosynae enim opera caritatis sunt, et scimus quod caritas operit multitudinem peccatorum.“

⁵⁸ ciu. 21, 27, CCL 48, s. 800: „qui dicunt aeterno igne illos tantummodo arsuros, qui pro peccatis suis facere dignas elemosynas neglegunt (...) qui ergo fecit, inquiunt, quamuis non correxerit perditos mores, sed nefarie ac nequiter inter ipsas suas elemosynas uixerit, cum misericordia illi futurum est iudicium, ut aut non damnetur omnino aut post aliquod tempus a damnatione nouissima liberetur.“

Kristus ako sviatosť a príklad

Základnou tému Levovej kristológie je hovorenie o Kristovi ako o sviatosti a príklade (*sacramentum et exemplum*).⁵⁹ Kristus nám ich obe zanechal. Pripomína preto rímsky teológ v 22. vianočnej homílie (441), že sviatosťou je to, že Božie Slovo prijalo ľudskú prirodzenosť a stalo sa človekom, aby vykúpilo človeka. Boh si totiž zvolil cestu spravodlivosti a nie moci. Prijal cestu pokory, pretože pýcha zviedla prvého človeka k pádu.⁶⁰

Z toho vyplýva aj sviatosť krstu, ktorá vo Vtelení Božieho Slova nachádza svoje zdôvodnenie a silu:

„.... ale vtelenie Slova ti darovalo možnosť navrátiť sa zd'aleka⁶¹ k svojmu Stvoriteľovi, znova nájsť svojho Otca, opustiť otroctvo pre slobodu. Prestal si byť cudzincom a stal si sa synom. Ty, ktorý si vzíšiel z porušiteľného tela, si sa znova zrodil z Božieho Ducha⁶², vďaka milosti si prijal to, čo si nemal zo svojej prirodzenosti. Ak teda uznávaš, že si Božím synom z dôvodu adoptovania, neobávaj sa nazývať Boha svojím Otcom.“⁶³

Ľudská prirodzenosť zranená následkami Adamovho hriechu je tak uzdravená prostredníctvom príkladu pokory, čoho sa jej dostáva v krste. Veriaci sa tak stáva členom Kristovho tela a má v príklade prežívať sviatosť Krista a napodobňovať ho (*imitare*) vo svojom živote.⁶⁴

V závere 25. vianočnej homílie (443) pripomína Lev, že znovuzrodením v krste máme podiel na Kristovi ako sviatosti a potom sme pozývaní nasledovať ho príkladom nášho života:

Skutky Nášho Pána, moji milovaní, sú nám užitočné nielen ako sviatosť, ale aj ako príklad nasledovania, a to za

⁵⁹ Tieto dva teologické pojmy poznáme už z polemiky svätého Augustína s Pelagiom. Podľa pelagiánov postačuje, aby človek nasledoval príklad (*exemplum*) Krista, a tak sám došiel k spásie. Preto hipponský teológ neustále pripomínal, že Kristus je nielen príkladom, ale aj pomocníkom, pretože bez Božej milosti sa sám človek na základe vlastných sôl nemôže spasieť.

⁶⁰ sermo 22,2-3, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 28 – 123; sermo 23,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 62 – 64: „Adsumpsit formam serui sine sorde peccati, humana prouehens, diuina non minuens, exinanitio enim illa qua se inuisibilem praebuit, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis“; tiež sermo 24,2, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 55: „...superbiae consiliis adquiescens...“

⁶¹ Porov. Lk 15,13.

⁶² Porov. Jn 3,8.

⁶³ sermo 22,5, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 182 – 190: „...per incarnationem Verbi potestas data est, ut de longinquō ad tuum reuertaris auctorem, recognoscas parentem, liber efficiaris ex seruo, de extraneo proueharis in filium, ut qui ex corruptibili carne natus es, ex Dei Spiritu renasceris, et obtineas per gratiam quod non habes per naturam, ac si te Dei filium per spiritum adoptionis agnoueris, Deum Patrem audeas nuncupare.“

⁶⁴ sermo 22,5-6, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 182 – 238.

podmienky, že sa tieto lieky stávajú pravidlom života a cena týchto tajomstiev prospieva nášmu správaniu. Spomeňte si, že je potrebné žiť v pokore a jemnosti nasledujúc priklad nášho Vykupiteľa, pretože ako povedal apoštol: ak s ním trpíme, budeme s ním kraľovať.⁶⁵ Nadarmo by sme sa totiž nazývali kresťanmi, keby sme neboli nasledovateľmi Krista; navyše ak sa sám nazval cestou,⁶⁶ tak je to z toho dôvodu, aby sa Majstrovo správanie stalo modelom pre jeho učeníkov a aby služobník našiel radosť v tej pokore, ktorú Pán praktizoval, On, ktorý žije a kraľuje naveky vekov. Amen.⁶⁷

Vo vyššie spomenutej 44. pôstnej homílii (450 – 452) Lev zdôrazňuje, že sice sviatosť krstu utvára nových ľudí, ale predsa ostáva potreba denného obnovovania sa na ceste zdokonalenia, aby sa tak zadosťučinilo smrteľnosti človeka. Lev je totiž presvedčený, že každý kresťan sa má v čom zdokonaľovať, aby zastanie na duchovnej ceste nespôsobilo návrat do už dávno odpusteného hriechu.⁶⁸

Záver

V predloženej štúdii sme sa venovali náuке o sviatosti krstu v myslení rímskeho biskupa a pápeža Leva Veľkého. Lev v duchu tradičnej homiletickej latinskej tradície sa opakovane navracia k základným témap, prostredníctvom ktorých svojmu auditóriu zdôrazňuje podstatné teologické myšlienky. Analýza listov ukázala, že Lev sa v nich zaoberal predovšetkým liturgicko-pastorálnymi problémami, s ktorými bol ako pápež konfrontovaný. Určité náznaky teológie krstu sú však rozpracované najmä v jeho homíliach. V nich nachádzame Levovu kristologickú sakramentalógiju. Levov životný zápas o presadenie sa pravovernej kristológie tak, ako ju nachádzame sformulovanú predovšetkým v jeho najznámejšom diele *Tomus ad Flavianum*, poznačil aj ostatné oblasti

⁶⁵ Rim 8,16.

⁶⁶ Jn 14,6.

⁶⁷ sermo 25,6, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea: „Haec Domini nostri opera, dilectissimi, non solum sacramento nobis utilia sunt, sed etiam imitationis exemplo, si in disciplinam ipsa remedia transferantur, quodque impensum est mysteriis, prosit et moribus: ut meminerimus nobis in humilitate et mansuetudine redemptoris nostri esse uiuendum: quoniam, sicut ait apostolus, si compatimur, et conregnabimus. Frustra enim appellamur christiani, si imitatores non simus Christi, qui ide ose uiam dixit esse, ut conuersatio magistri sit forma discipulis, et illam humilitatem eligat seruus, quam sectatus est Dominus, qui uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen“; tiež: sermo 63,4, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 64 – 66: „Vnde Saluator noster Filius Dei universis in se creditibus et sacramentum condidit et exemplum, ut unum adprehenderent renascendo, alterum sequerentur imitando.“

⁶⁸ sermo 44,1, *Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, linea 30: „Quamuis enim principaliter nouos homines faciat regenerationis ablutio, quia tamen superest omnibus contra rubiginem mortalitatis quotidiana renouatio, et inter profectuum gradus nullus est qui non semper melior esse debeat, generaliter annitendum est ut in die redemptionis nemo inueniatur in uitiosis uetustatis.“

teologického premýšľania. Preto Lev neustále varuje pred heretickými kristologickými názormi a pripomína veriacim povinnosť pridžať sa toho Vyznania viery, ktoré veriaci vyznali počas prijímania sviatosti krstu. Viera v hypostatickú úniu je nevyhnutnou podmienkou celého sviatostného života veriaceho. Táto viera je nevyhnutná, pretože je potrebné veriť, že Boh je prítomný v ľudskej forme a že zomrel: tieto pravdy prekračujú schopnosť ľudskej inteligencie. Kresťanom v tomto pomáha milosť plynúca zo sviatosti, a tak sa viera v dve prirodzenosti spojené v jednej osobe vteleného Božieho Slova stáva príležitosťou k ešte pevnejšej vytrvalosti vo viere. Krst a vtelenie sú nielen prepojené, ale sú sviatosťami (*sacramenta*), pričom sviatosť vtelenia sa stáva prameňom sviatosti krstu. Vtelenie a vlastne celý Kristov život vrátane smrti a zmŕtvychvstania tak nachádzajú spásne vyjadrenie vo sviatosti krstu. Krst nielen umožňuje prijať Kristovu milosť, ale umožňuje veriacim stať sa súčasťou Kristovho ekleziálneho tela.

Cirkev sa tak stáva možnou vdľaka Vteleniu, ktoré povoláva Cirkev k existencii prostredníctvom sviatosti krstu. Kristus ako hlava Cirkvi povoláva, aby to, čo on začal, sa dokonávalo v údoch jeho tela, ktorým je Cirkev. Každý človek teda vstupuje podľa Leva do kontaktu s Kristom, aby svojím súhlasom mal účasť na milosti vykúpenia. Človek bol totiž stvorený na Boží obraz, ktorý bol sice poškodený v Adamovi, v Kristovi však bol obnovený. Tomuto napomáhajú tri prostriedky, ktoré sú od seba neoddeliteľné a navzájom sa podmieňujú: sviatosti, viera a almužna. To, čo prichádza k človeku v osobe Ježiša Krista, sa obnovuje a predlžuje v tých, ktorí prijímajú krst a Eucharistiu. Krstom v človekovi úcinkuje a pokračuje dobrodenie Vtelenia: zažívame nové zrodenie, panenské ako u Krista. Pôsobením Ducha svätého sme zrodení bez hriechu k novému životu a s Kristom sme spojení s Bohom a so všetkými ľuďmi v Cirkvi. Nemáme však iba účasť na tom, čo vykonal, ale všetky fázy Kristovho života sa opakujú v nás.

Levova krstná kristológia má však aj mariologicko-ekleziálny rozmer. Mária je podľa Leva obrazom Cirkvi, ktorá v krstiteľnici plodí a rodí nových veriacich. Správna kristológia má tak podľa Leva opäť vplyv na ekleziológiu. Utvára sa jednota ekleziálneho tela, v ktorom rozličné sociálne rozdiely nezohrávajú podstatnú úlohu, pretože všetci sú v Kristovi jedno telo.

Lev často spája tému krstu aj s almužnou, k čomu bol istotne privedený dobovou ťažkou sociálnou situáciou. Vníma almužnu nielen ako prejav kresťanského správania sa veriaceho, ale prirovnáva ju ku krstu, pretože aj almužna prináša odpustenie hriechov tomu, kto ju vykonáva. Vidíme tu vplyv hipponského teológa sv. Augustína; predsa však Lev na rozdiel od neho nerozlišuje, či ide o odpustenie ťažkých alebo všedných hriechov.

Lev je vo viacerých smeroch ovplyvnený predchádzajúcou tradíciou, predsa však v jeho diele nenachádzame dovolávanie sa zdedenej tradície. Môžeme v tom vidieť Levovo silné povedomie o dôležitosti jeho postavenia rímskeho pápeža ako nástupcu apoštola Petra, ktorý je sám o sebe garantom správnej tradície.

Levov homiletický *corpus* je určený veriacim bez rozdielu cirkevného postavenia. Levovo zdôrazňovanie, že Kristus je pre veriaceho nielen sviatostou, ale aj príkladom (*sacramentum et exemplum*), poukazuje na to, že jeho kristologická sakramentalógia má tak vplyv na kristologickú spiritualitu veriacich „laikov“.

doc. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

Trnavská univerzita v Trnave

Teologická fakulta

Kostolná 1

814 99 Bratislava

milos.lichner@truni.sk

Marek SOPKO

**Max Josef Metzger (1887-1944),
un pioniere dell'ecumenismo cattolico in Germania.
*Un breve profilo***

Abstract

The study relates to the personality of M.J. Metzger, as one of the relevant protagonist of ecumenical movement in Germany striving to build a path to the unity of the church at a theological and practical level.

The study approaches his participation by founding of ecumenical fraternity *Una Sancta*, organization of ecumenical dialogs in Meitingen with the intention to consider fundamental ecclesiological topics among the theologians and believers of other Christian churches. At last it is mentioned his courageous step – the letter to the Pope Pius XII, in which he underlines the co-responsibility of Christians in the process of reconciliation of church and at the same time he critically describes the attitude of the Catholic Church to the ecumenism.

Our scope is accentuate the prophetical Metzger's view perceiving ecumenism as a part of the inner nature of the Church, and whose reform should culminate in calling the council, which also expects other Christian churches.

Keywords: Reconciliation, ecumenical movement, *Una Sancta*, ecumenical dialog, disunion, unity, church, consciousness, council.

L'attenzione a questa tematica costituisce una tappa della sua vita che prende la via dopo esser tornato da Graz, alla diocesi di Freiburg in Germania, nel 1927. In quell'occasione, il vessillo che egli decide di sventolare, presenta il programma concreto del suo apostolato negli ultimi sedici anni di vita, cioè la «riconciliazione delle confessioni cristiane». Però, già negli anni precedenti, quando è impiegato nel lavoro per la pace, il suo impegno è strettamente collegato all'ecumenicità, perché durante i congressi internazionali della pace incontra tante persone di varie confessioni, che gli fanno sperimentare ciò che unisce o divide nella fede¹.

Egli è persuaso della necessità dell'esistenza della dimensione ecumenica della fede in ogni credente, perché possa avvenire la piena riconciliazione fra le genti e le nazioni. Questa convinzione è diventata una componente della spiritualità e dell'apostolato della sua prima comunità. I regolamenti della Società Croce Bianca

¹ Sono stati pubblicati vari articoli e pubblicazioni che presentano in maniera sintetica il lavoro ecumenico di Metzger e lui stesso come «preparatore della strada verso futura l'unità della Chiesa», ad. es.: M. MÖHRING, «Max Josef Metzger – Wegbereiter für die Einheit», in R. FENEBERG – R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987, 43-50; G. H. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maiz 1964, 137-141.

dicono che ogni membro è invitato ad essere pronto all'aiuto a «chiunque sia nel bisogno, dunque anche ai fedeli di altra confessione o ai membri di altra nazione, partito, razza»².

La riscoperta degli altri cristiani

Metzger si ispira molto alla corrente pratica del movimento ecumenico *Work and Life* (*Opera e Vita*) della quale è promotore e fondatore un arcivescovo evangelico di Uppsala, Nathan Söderblom. La prima conferenza di tale corrente si svolge a Stoccolma nel 1929.

I due si conoscono personalmente nel 1927 e, probabilmente, anche grazie a un'intuizione di Metzger si sviluppa una corrente teologica del movimento ecumenico denominata *Faith and Order* (*Fede e Costituzione*), che organizza la sua prima conferenza, a Losanne dal 3 al 21 agosto 1927. Però il Santo Uffizio, fin dall'8 luglio proibisce la partecipazione dei cattolici a tale conferenza.

Il prof. Siegmund Schultze, combattente luterano per la pace, ottiene il permesso ufficioso da Roma di ospitare gli osservatori cattolici, che sono solo due: appunto Metzger, che riceve il permesso alla partecipazione dal suo vescovo, e il prof. Hermann Hoffmann, professore di religione al Matthiasgymnasium a Breslau.

Per Metzger questa conferenza ha un significato straordinario, perché vede i rappresentanti delle chiese divise, riuniti insieme, presenti con una grande volontà di unificare la Chiesa³. Di qui ha la possibilità di incontrare i principali protagonisti del movimento ecumenico: Nathan Söderblom, Charles H. Brent, Anders Nygren, Sergej Bulgakov e molti altri ancora. Dopo la conclusione della conferenza, assieme ad Hoffmann si dirige subito a Roma, per informare il papa su tale conferenza⁴.

² Cf. «Christliche Lebensführung. Anregungen und Richtlinien aus den Missionsarbeitskonferenzen des Weißen Kreuzes (27. 6 – 29. 6. 1924)», in *Heimatmission und Leienapostolat* (1924), n. 9, (Sonderdruck); citato da R. PUTZ, *Das Christkönigs-Institut, Meitingen, und sein Gründer Dr. Max Josef Metzger (1887-1944). Für den Frieden der Welt und die Einheit der Kirche*, Theos, Hamburg 1998, 20. Cf. *Sitzungen der Societas Christi Regis*, 8. giugno 1932, in Archivio di Meitingen (AM).

³ Cf. P. ENGELHART, *Max Josef Metzger. Bruder Paulus*. Meitingen – Freising 1980, 25-26; F. SIEGMUND-SCHULTZE, «Stimmen über Lausanne», in *Die Eiche* XVI (1928), 206; Metzger stesso riferisce della conferenza in tre articoli: «Die Kircheneinigungskonferenz», in *Schönere Zukunft* II/52 (1927), 1120-1123; «Die Tagung der Kirchenunion von Lausanne», in *Allgemeine Rundschau* XXIV (1927), 598-638; «Kircheneinigungstag von Lausanne», in *Katholischer Missionsruf* IX/10 (1927), 146-149.

⁴ Cf. R. FRIELING, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937 unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirchen in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 142-143; cf. H. DELFS – F. SIEGMUND-SCHULTZE (a cura di), *Ökumenische Literaturkunde. Schriften des ökumenischen Archivs Soest*, vol. III, Mocker & Jahn, Soest, 164.

La fondazione della fraternità interconfessionale «Una Sancta»

Metzger comincia ad orientare la sua attività sempre di più in chiave ecumenica, con cui desidera promuovere il dialogo tra i cristiani di varie confessioni: «dialogo che, di conseguenza, avrebbe dovuto superare la crescente ostilità e l'inimicizia, di matrice nazionalistica e razzista, della società tedesca nei confronti di altri popoli»⁵.

Questo dialogo non è per niente facile, perché, da una parte, si deve battere il forte sospetto del regime che considera ogni attività ecumenica una forma di attacco dello stato, e dall'altra parte, vi è la paura della Chiesa cattolica che la intende come una deriva pericolosa per la fede. Addirittura, nel 1928 la Chiesa esprime il suo atteggiamento di condanna nell'enciclica di Pio XI *Mortalium animos*, nella quale si vieta ai cattolici di «partecipare ai raduni ecumenici, di collaborare ad essi e di sostenere tali iniziative»⁶.

Di fronte a queste difficoltà egli cerca di giustificare il movimento ecumenico: «Il vero ecumenismo non è niente di meno che unificazione e riconciliazione per mezzo dell'*abnegazione* e a favore della piena e completa verità. [...] è *un'opera dello Spirito Santo*, di cui attendiamo l'attuazione, a causa della sua complessità e dell'ammirevole imponenza, soltanto nel futuro»⁷.

L'ostacolo maggiore per questo processo è appunto l'atteggiamento inadeguato dell'autoreferenzialità verso i non cattolici, purtroppo promosso dall'interno della Chiesa stessa, e Metzger la critica sempre in modo molto deciso:

«L'avvelenamento della Chiesa [era] ad opera del fariseismo; un fariseismo che giustifica l'agire superficiale e legalista e la superba autogiustificazione». Però «a chi stanno a cuore le parole di addio di Gesù "ut omnes unum!", costui pregherà lo Spirito Santo in modo davvero efficace, se chiederà per tutti i membri della Chiesa la grazia di avere umile sentimento di penitenza, autocontrollo interiore, rinnovandosi interiormente nello spirito della Chiesa primitiva»⁸.

⁵ L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo di un pioniere sconosciuto dell'ecumenismo cattolico», in M. MARCATELLI (a cura di), *Parola e Tempo. Percorsi di vita ecclesiale tra memoria e profezia*. Annale n.7 (anno VII) dell'ISSR 'Alberto Marcelli' (Rimini), Pazzini editore, Verucchio 2008, 82v; cf. M. BIEBER, «Dem Anfang verpflichtet – Max Josef Metzger und die Ökumene heute», in *Una Sancta* 50 (1995), n. 4, 274-279.

⁶ L. ŽAK, «L'alternativa cristiana di Max Josef Metzger al messianismo del Terzo Reich. „Iesu, oportet te regnare!“», in *B@belonline/print. Voci e percorsi della differenza. Rivista di Filosofia* 4 (2008), 332.

⁷ M.J. METZGER, «Was heißt Ökumenisch?», in *Katholischer Missionsruf*, 9/8-9 (1927), 118; citato da L. ŽAK, «L'alternativa cristiana...», 332.

⁸ M.J. METZGER, «Pharisäer», in *Katholischer Missionsruf*, 9/8-9 (1927), 122, citato da L. ŽAK, «L'alternativa cristiana...», 332.

Il suo cammino ecumenico tra la fine del 1938 e l'inizio del 1939 sfocia nella fondazione della Fraternità interconfessionale *Una Sancta*⁹. Egli con questo passo vuole contribuire all'attuazione dell'unico Reich possibile: quello di Cristo Re che sarà edificato nello spirito del Suo amore e non tramite la violenza delle armi. Gli obiettivi della Fraternità li individua su questi tre versanti:

«Essere maggiormente *consapevoli* della già data (anche dogmaticamente) unità di tutti in Cristo per mezzo dell'unico battesimo; *pregare* per una più ampia attuazione di quest'unità anche nel corpo della Chiesa; *impegnarsi* come *costruttori dei ponti* per un reciproco avvicinamento dei fratelli separati a causa di molteplici malintesi e dell'umana incapacità di comprendere»¹⁰.

Il 1939 è un anno in cui Metzger stesso e i suoi collaboratori si impegnano a diffondere le idee circa il progetto e le attività dell'*Una Sancta*. Egli indirizza a numerosi pastori evangelici e riformati una lettera nella quale scrive della sua personale convinzione circa la necessità di un'apertura ecumenica. Nello stesso tempo, nonostante la forte restrizione del regime verso la stampa, pubblica anche alcuni brevi saggi sul tema dell'unità dei cristiani e sul progetto della Fraternità, in forma di piccole brossure disponibili ad un'ampia distribuzione¹¹. Di fronte alla pressione della violenza e dell'odio razziale e nazionalista, egli intraprende l'intenso lavoro per l'unità dei cristiani, predicando e tenendo le conferenze sul tema dell'unità e sul progetto dell'*Una Sancta* in molte città della Germania, conquistando nuovi sostenitori e collaboratori. Grazie alle sue peregrinazioni si formano in molti luoghi circoli di lavoro della Fraternità. Metzger si sente sempre di più persuaso che il dialogo interconfessionale deve appartenere alla realtà stessa della fede dei cristiani. Su questa base tenta di

⁹ Sono stati pubblicati numerosi articoli e pubblicazioni nei quali si avverte la fondazione della Fraternità presentando il suo carattere e la sua portata ecumenica nella vita della Chiesa stessa: A. KUPFER, «Dr. Max Josef Metzger. Gründer und Leiter der Bruderschaft "Una Sancta"», in *Form und Geist* 7 (1948), n. 8, 113-115; A. FISCHER, «Dr. Max Josef Metzger, Märtyrer der *Una Sancta*», in *Oekumenische Einheit*, quad. I (1948), 11-114; M. LAROS, *Schöpferischer Friede der Konfessionen. Die Una-Sancta-Bewegung, ihr Ziel und ihre Arbeit*, Paulus Verlag, Recklinghausen 1950, 23-27; H. LEITZ, *Una Sancta – Eine Heilige Kirche. Ein evangelisches Wort über das Wesen der Kirche, die Oekumene und die Una-Sancta-Bewegung*, Verlag R.F. Edel, Margburg an der Lahn, 1960, 31-35; L.J. SWIDLER, *The Ecumenical Vanguard. The History of the *Una Sancta* Movement*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1966, 141-166; A. WEIS, «UNA SANCTA – eine zurückgehaltene Aufzeichnung des Diözesanpriesters Dr. Max Josef Metzger – Br. Paulus – 1887-1944», in *Freiburger Diözesan-Archiv*, (122/2002), 261-266; J. ERNESTI, «Metzger, Max Josef», in J. ERNESTI – W. THÖNISSEN (a cura di), *Personen-Lexikon Ökumene*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010, 147-149.

¹⁰ M.J. METZGER, *Gemeinschaftsbrief im Advent 1939*, citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo...», 82. Cf. G. BOß, *Leben in Fülle. Ekumenische Erinnerungen*, Verlag Sankt Michaelsbund, München 2010, 25. 29-30.

¹¹ Si tratta di saggi: «Un solo pastore e un solo gregge» («Ein Hirte und eine Herde!»), in J. CASPER (ed.), *Um die Einheit der Kirche*, Wien 1940; *Um die Einheit der Kirche*, Kyrios-Verlag, Meitingen 1939; *Muß die Glaubensspaltung sein?*, Kyrios-Verlag, Meitingen 1939.

concepire una riflessione teologica più ampia, «per fondare in chiave ecclesiologica l'idea dell'*Una Sancta*, riflessione che, di conseguenza, lo portò a riflettere sull'essenza della Chiesa, invitando a superare una visione puramente istituzionale-gerarchica e confessionale di quest'ultima»¹²

Dialoghi ecumenici di Meitingen

Metzger ritiene che la riconciliazione fra le confessioni cristiane deve avvenire innanzitutto con la reciproca condivisione a livello della comunicazione fraterna, ma anche con il dibattito teologico sulla Chiesa. In virtù di quest'idea riesce ad organizzare a Meitingen un convegno di «dialoghi ecumenici», ai quali partecipano i rappresentanti luterani assieme ai cattolici. La prima riunione si svolge nel periodo di Pentecoste 1939. Egli ne scrive:

«Nella Pentecoste del 1939 si ebbe il primo dialogo ecumenico di Meitingen. È consistito nel vivere insieme fra cattolici ed evangelici cristiani, preti (die Geistliche) e laici, per cercare un ponte da una sponda all'altra in sinceri e, nel contempo, affettuosi dibattiti. Si può dire con gratitudine verso Dio, che questa prova sia riuscita. Una rassegna evangelica ha evidenziato la cordialità del dialogo di Meitingen, paragonandolo ad un miracolo della Chiesa tra i popoli della terra, al punto che oggi è equiparato a *Tambaran*, ad una grande conferenza evangelica missionaria tenuta durante il Natale del 1938»¹³.

Dal 4 fino al 9 luglio 1940 organizza a Meitingen il secondo dialogo ecumenico, il cui tema centrale è: «la Chiesa». Una voce è anche quella di Metzger, che tiene una relazione sul tema «L'ufficio e la costituzione nella Chiesa». Oltre questo argomento sono affrontati i seguenti altri: «il concetto di *ekklesia* nel Nuovo Testamento, "Chiesa" dal punto di vista della Riforma e della teologia cattolica, corpo e anima della Chiesa, l'unità della Chiesa, unità e molteplicità della Chiesa, Parola e sacramento nella Chiesa, ministero e costituzione nella Chiesa, compito della Chiesa nel mondo e nel tempo, Chiesa e riforma»¹⁴.

A questi dialoghi partecipa anche il priore e futuro abate del monastero di Niederalteich Emmanuel Heufelder; così si crea un rapporto amichevole fra il

¹² L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo...», 90-91.

¹³ M.J. METZGER, «Aufbruch zur *Una Sancta*», in *Theologie und Glaube* 33/1 (1941), 19-20; l'articolo è stato ripubblicato nel volume del centenario del giubileo della stessa rivista *Theologie und Glaube* 99/3 (2009), 278-285.

¹⁴ Metzger esprime il profondo sentimento che aveva animato tale esperienza ecumenica, quando scrive che «anche questo secondo raduno si è svolto in piena armonia, essendo percepito da tutti i partecipanti come esperienza di concordia, dono dello Spirito Santo». M.J. METZGER, «Aufbruch zur *Una Sancta*», 20; citato da L. ŽAK, «Max Josef Metzger: breve profilo...», 90. A questi dialoghi erano presenti i pastori e teologi protestanti con i quali Metzger stringeva i rapporti personali di amicizia: J. Lortz, F. Heiler, J. Ungnand e altri. Cf. R. BURGER, «Ökumenische Arbeit», in *Für den Frieden der Welt...*, 33-34.

movimento *Una Sancta* e i monaci benedettini del monastero, che porta ad una collaborazione comune per una rivista, intitolata ugualmente «*Una Sancta*»¹⁵. La visione ecumenica dell'immagine della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica viene elaborata ed approfondita da Metzger nel suo ultimo scritto ecclesiologico *Trattato teologico sul Regno di Cristo*, redatto nella prigione di Brandenburg, tre settimane prima della morte. Le idee ivi espresse sono trattate nei capitoli seguenti che presentano il suo pensiero ecclesiologico fondamentale. Alla sua passione per l'unità non vuole rinunciare mai, nemmeno nell'attesa dell'esecuzione della pena capitale vivendo con gioia il tempo dell'Ottavario di preghiere per l'unità dei cristiani. Il 18 gennaio 1944 scrive una commovente poesia intitolata *Una Sancta* e la firma con il nome «*Paulus in vinculis*», identificando il dramma della sua vita con quella dell'apostolo Paolo. In essa egli comunica quanto prezioso è il dono dell'unità per la quale Gesù Cristo riscattò il sangue. La poesia comincia con parole di rimprovero:

«Voi Cristiani! Vi siete scordati della parola
Che nell'ultima ora vi disse il Signore?
Nella vostra ostinazione trascurate, temerari,
che Egli vi lasciò il Suo santo Testamento?

“Che tutti siano uno!”; “un solo pastore e un solo gregge!”
- questa fu la Sua supplica di gran sacerdote;
affinché la Sua divina missione divenisse credibile
per mezzo della santa Unità,
[frutto dello spirare dello Spirito...!]

Non si stupiscono più i pagani, come quando vedevano
Che vi amavate come essi non videro mai.
Adesso vi segnano a dito sprezzanti, voi
che avete spezzato il vincolo dell'unità!

Voi leggete: “Un solo Signore! Una sola fede!
[Un solo battesimo].
E nelle vostre chiese predicate la Sacra Scrittura.
Però le parole di discordia dei vostri uomini di Dio
Colpiscono l'orecchio dei pagani, scandalizzando.

“Un solo Signore!” Alla Sua presenza
[dovreste piegare le ginocchia,
glorificandolo unanimi dal profondo del cuore!
La croce e la risurrezione dovete testimoniare

¹⁵ R. PUTZ, 24; cf. R. FRIELING, *Ökumene in Deutschland. Ein Handbuch der interkonfessionellen Zusammenarbeit in der Bundesrepublik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 206.

Di fronte a tutto il mondo per mezzo della bocca
[di un'unica Chiesa!]

Sono sorpreso: ancora trovate il tempo per litigare
Nel Giorno dell'ora, nel Giorno del giudizio!
"Metanoia!" Il Maestro grida: "Fate penitenza!"
Non vedete i segni di sangue nel cielo?

"Un solo corpo! Un solo Spirito!"; "di un solo Pane nutriti", pegno di grazia e unità nell'amore!
L'Una Sancta poggia sul comandamento,
che nel sangue del Signore trovò il suo sigillo».

Paulus in vinculis¹⁶

La lettera a papa Pio XII

In questa tappa ecumenica merita una particolare attenzione la sua lettera al papa Pio XII¹⁷, scritta al tempo stesso della seconda prigionia ad Augsburg come la poesia precedente.

¹⁶ La traduzione italiana si trova in M.J. METZGER, *La mia vita per la pace. Lettere dalle prigioni naziste scritte con le mani legate*, (a cura di L. ŽÁK), Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 2008, 224-225. La poesia va interpretata alla luce della sua lettera a papa Pio XII e, in particolare, del menzionato *Trattato teologico sul Regno di Cristo*; vedasi la nota 126 in *Ibid.*, 226.

¹⁷ Il prof. L. Žák nel suo articolo scrive che «si tratta di una lettera pubblicata già numerose volte in Germania, anche se, purtroppo, spesso in edizioni di limitata diffusione». L. Žák, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico, e la sua lettera a Pio XII dal carcere nazista», in *Lateranum LXXII*, (2006/3), 579. Cf. A.-H. RAEM, «Die Anfäge der ökumenischen Bewegung im katholischen Raum», in E. GATZ, *Katholiken in der Minderheit. Diaspora, Ökumenische Bewegung, Missionsgedanke*. Freiburg-Basel-Wien 1994, 150. Questa lettera apparve per la prima volta agli occhi dei lettori nella prima edizione delle «Lettere dalla prigione» (*Gefangenschaftsbriebe*) con introduzione e cura di Mattias Laros, pubblicate dalla Kyrios-Verlag a Meitingen nel 1947; successivamente seguirono ancora tre edizioni; l'ultima, di Kienzler del 1991: M.J. METZGER, *Christuszeuge in einer zerrissenen Welt. Briefe aus dem Gefängnis 1934-1944*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991, 82-90. Nell'area tedesca essa fu pubblicata anche nella rivista *Una sancta*, 19/2 (1964), XI-XVI (in appendice come brossura); AA.VV., *50 Jahre Dienst am Wort* (1915/16-1965/66), Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising 1966, 60-68; *Christ in der Gegenwart* 1986, n. 22, 181-182; R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), *Max Josef Metzger. Auf dem Weg zu einem Friedenskonzil*. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1987, 75-80. Troviamo anche la traduzione francese di «*Lettre de Mgr M. J. Metzger au Saint-Père*», in *Unité chrétienne et tolérance religieuse*. Éditions du temps présent, Paris 1950, 279-284. È importare notare che nell'ambiente italiano, per lungo tempo, come unica memoria del personaggio di Metzger c'è appunto la lettera al Papa Pio XII; che è stata tradotta dal padre barnabita Luigi Villa, del Centro ecumenico cremonese nel 1970. In questa stessa occasione, egli presenta per la prima volta in Italia il sacerdote, grande ecumenista tedesco M.J. Metzger con il volumetto «Una voce profetica dalle carceri naziste». Lettera di M. J. Metzger al papa Pio XII (1939). Ultimamente la lettera è stata pubblicata in italiano dopo la rivisitazione della traduzione di p. Villa nel sopramenzionato articolo di prof. L. Žák, «Max Josef Metzger, pioniere dell'ecumenismo cattolico...», 596-607; e nel libro M. J. METZGER, *La mia vita...*, 105-118.

Egli stesso si presenta in essa come servo appassionato della Chiesa per la quale è partecipe delle sue esigenze autentiche che riscoprono la natura della Chiesa stessa e gli obiettivi del suo apostolato.

La lettera è formalmente divisa in due parti. Nella prima, dopo il saluto rivolto al papa, e riferendo il suo stato di prigioniero, esprime la sua sensazione di sentirsi turbato e nello stesso tempo spinto a scrivere al pontefice¹⁸, perché la guerra avviata aveva messo i popoli di nuovo su due «fronti opposti». Egli esprime la sua sorpresa per il fatto che i popoli coinvolti nella guerra sono di religione cristiana, e pertanto, per loro natura, avrebbero dovuto essere i propugnatori della pace. Di fronte a tale situazione egli pone domande eloquenti per cercare una ragione dello scoppio di un così grande conflitto, che a suo parere, è in sé un'espressione di un conflitto intimo che nasce nei cuori degli uomini indeboliti nella fede e nell'amore.

Dunque la sua domanda principale è, se il cristianesimo, che nasconde in sé la sorgente viva del Vangelo, possa ancora offrire la luce interiore e la forza dello Spirito dalla quale viene animato il fuoco di responsabilità di ogni cristiano, sebbene, al momento, questo senso di responsabilità è in larga parte sopito. Nella lettera richiama proprio ciò:

«Popoli che, senza eccezione alcuna, hanno ricevuto la predicazione del Vangelo di Gesù Cristo e che quasi tutti confessano il Suo nome... Per loro il Cristianesimo è soltanto una parola vuota? Forse solo una messa in scena domenicale? O si sono irrimediabilmente venduti alle potenze delle tenebre lasciandosi togliere, da queste, il giudizio e la libertà di azione? La Chiesa non ha più nessun influsso sugli avvenimenti del mondo, dovendoli perciò abbandonare al gioco del Maligno? Oppure noi cristiani siamo diventati tutti così indolenti e così deboli nella fede da non sentirne più l'intima forza che trasporta le montagne? Il sale è diventato così insipido e il lievito così scipito che il mondo non è più in grado di salvarsi mediante questa forza dal disfacimento e di trasformarsi interiormente»¹⁹.

Insomma egli individua due ragioni di fondo per tale cristianità dal volto indebolito. La prima è la disunione personale dei fedeli, fondata sulla perdita

¹⁸ Finora, l'Archivio vaticano consente agli studiosi di consultare la documentazione risalente a tutto il pontificato di Pio XI, ma non ancora a quella del Pio XII; pertanto non è ancora possibile accettare se la lettera raggiunge il suo destinatario. È noto che essa è imbucata in Svizzera e quando Metzger esce dalla prigione, consegna una copia della medesima lettera a Cesare Orsenigo, nunzio apostolico a Berlino, il quale promette di farla arrivare a Roma. Ancora un'altra copia della lettera è inviata nel 1940 ai vescovi tedeschi, alcuni dei quali «si sono dichiarati del tutto d'accordo con il suo contenuto, assicurando di voler appoggiare, secondo le loro possibilità, le idee ivi espresse». *Bruderschaft Una Sancta. Vertrauliche Mitteilungen*, 28 maggio 1940, in AM; citato da M. J. METZGER, *La mia vita...*, 115; vedasi la nota 18, p. 115.

¹⁹ M. J. METZGER, «La lettera al papa Pio XII (1939)», in ID., *La mia vita...*, 105-106.

del contatto vivo con la Parola di Dio e, di conseguenza, l'incapacità di compiere atti e prendere decisioni nella fede. A questa prima disunione personale spirituale si associa la disunione comunitaria del corpo della Chiesa, «poiché centinaia di "chiese" cristiane lottano tra di loro nel nome del medesimo "unico Signore" (Ef 4,5) [...]»²⁰. Ecco, la ragione, perché «[questa cristianità] non può mai alzare energicamente la sua voce, non può esercitare nessun influsso decisivo sugli avvenimenti del mondo nel nome dei principi eterni del nostro Signore, in quanto *non è una*[...] Non è tutto questo una tragedia e una colpa insieme?»²¹.

Metzger imprime a questa lettera un tono fortemente ecumenico intravedendo nell'apostolato della Chiesa di quei tempi una condizione imprescindibile della riconciliazione fra chiese cristiane. Nella lettera lo dichiara richiamando la sua presenza, da osservatore cattolico, alla Conferenza mondiale delle chiese a Lausanne, nel 1927. Nella stessa lettera menziona la fondazione della Fraternità ecumenica *Una Sancta* nel 1938, ma soprattutto la sua singolare esperienza con i rappresentanti di varie chiese cristiane. Scrive che:

«da molti anni coltivo [...] stretti contatti con i cristiani di tutte le denominazioni separati da noi. [...] Alla Conferenza mondiale delle chiese di Losanna, [...] ebbi la possibilità di verificare la mia presa di posizione grazie ai colloqui personali con i rappresentanti delle più svariate comunità ecclesiali dell'Occidente e dell'Oriente. Da allora ho continuato a curare e ad approfondire queste relazioni. Da molti anni intrattengo relazioni strette, in parte di amicizia, con numerosi pastori delle chiese sia riformate che luterane tedesche, svizzere, danesi, svedesi, olandesi e con molti membri della chiesa anglicana come anche con vecchi-cattolici»²².

È noto che gli anni Trenta sono ancora segnati da un certo sospetto nei riguardi della plausibilità del movimento ecumenico da parte della Chiesa cattolica. Metzger, partendo dalle sue esperienze ecumeniche nella lettera, segnala che la riunificazione della cristianità viene spesso ostacolata dalla superba autoreferenzialità della Chiesa cattolica:

«[...], posso ben dire che l'avvicinamento delle altre comunità alla Chiesa cattolica-romana viene reso difficile, e in alcuni casi ostacolato, molto più da *difficoltà psicologiche e da esitazioni religiose* che da *differenze di credo*. [...] da parte nostra vi è una superba coscienza della propria irrepprensibilità che impedisce la possibilità sia di ammettere apertamente la presenza delle imperfezioni e dei difetti all'interno della nostra Chiesa, dei peccati e degli errori, che ci fanno corresponsabili per lo scisma [...], una sete di potere e

²⁰ Ibid., 107.

²¹ Ibid., 106-107.

²² Ibid., 108-109.

un desiderio di autoaffermazione fin troppo umani [...], nostra più prepotenza e grettezza d'animo [...], temeraria arroganza e una spietata severità di giudizio»²³.

Perciò, in sintonia con il suo atteggiamento personale rispetto ai fratelli divisi, nei suoi scritti come nelle conferenze ecumeniche, insiste sempre per la presenza necessaria dello spirito che mai dovrebbe mancare dalla parte della Chiesa cattolica, cioè il comportamento di vera carità e umiltà. Prosegue nella lettera:

«è stata mia convinzione che, rispetto al passato, da parte nostra sia auspicabile una *misura moltiplicata di umiltà e carità*, per raggiungere lo scopo sublime [...]. Vera umiltà non è solo la condizione preliminare per poter ricevere la grazia di Dio (1Pt 5,5), ma è anche la premessa fondamentale per superare *la sfiducia e i pregiudizi* che si oppongono a tutti i nostri sforzi di riunificare le chiese separate»²⁴.

Metzger allude ed invita tutti i pastori della Chiesa a un atteggiamento di «*sincera umiltà*», che «emanando dal di dentro, si rendesse sempre più visibile [...]»²⁵. Tale atteggiamento esige che tutti i cattolici siano fedeli allo Spirito di Gesù e nello stesso tempo credibili davanti ai fratelli separati. In ultima analisi la carità e l'umiltà assumono il valore dei fattori di apertura, di promozione del dialogo ecumenico e, sullo sfondo di questo processo, operano come fattori di risanamento dei rapporti interpersonali fra i capi e le membra delle chiese. In quest'ottica il nostro autore sottolinea che il ruolo cruciale della gerarchia della Chiesa nel dialogo ecumenico, deve divenire sempre più quello di un interlocutore paziente e coraggioso, disponibile ad

«esaminare senza pregiudizi tutto ciò che nella coscienza dei non cattolici suscita perplessità; se essi troveranno proprio qui attuare l'umiltà e la carità pronte ad ascoltare lo Spirito Santo nonostante questa volta parli attraverso un fratello in Cristo che crede diversamente (Gv 3,8), allora sarà realizzato un interiore avvicinamento che metterà insieme ciò che ora sembra difficilmente conciliabile. Umiltà e carità vincono tutto»²⁶.

Metzger presenta, anche in questa lettera al papa, la sua convinzione personale teologicamente fondata, che l'apostolato ecumenico nella Chiesa è inseparabilmente collegato con la sua essenza stessa e con la sua più piena attuazione.

²³ Ibid., 109-110.

²⁴ Ibid., 109.

²⁵ Ibid., 111.

²⁶ Ibid., 112.

Nella lettera esprime la percezione che la Chiesa cattolica sente insieme alle altre chiese cristiane il desiderio della propria riconciliazione e riavvicinamento, seguendo la vocazione del Signore ad un intero rinnovamento di tutto il corpo della Chiesa. Un significativo segno di tale rinnovamento viene attuato, nella sua storia, dalla convocazione dei concili, intesi come la più alta espressione della riforma della Chiesa. Per Metzger è tale anche il Concilio di Trento, che aveva avuto l'aspirazione ad essere un autentico «concilio di riforma», una «riforma nel capo e nelle membra», dove anche «gli stessi "protestanti" [...] potessero formulare e rendere direttamente presenti i loro *gravamina* e potessero anche loro prendere parte attiva al rinnovamento della Chiesa»; in questo caso non si giunse ad un «confronto veramente evangelico», perché «gli animi erano ancora troppo riscaldati»²⁷.

Va ricordato che negli anni Trenta si levano voci a favore di un nuovo Concilio ecumenico sia da parte dei cattolici che dei protestanti. Metzger, sentendosi completamente in sintonia con quest'idea si chiede nella lettera, con spirito coraggioso: «Ma non è forse venuto proprio oggi il tempo di ripetere in qualche modo quel tentativo [...] ?»²⁸

Le seguenti righe della lettera testimoniano che egli si rivolge al papa in virtù del suo spirito fervente, presentandogli una chiara proposta del cammino verso un ideale che sarebbe stato anche lo scopo del futuro concilio. Come primo passo suggerisce al papa:

«di scegliere una dozzina di persone di Sua fiducia, personalità ecclesiastiche note di provata scienza teologica, di fede salda e insieme di adeguata larghezza di spirito, di umiltà e carità; persone che provengano soprattutto dai Paesi in cui è in atto la divisione della Chiesa e, perciò, interiormente sensibili alle questioni suscite da una simile situazione: esse, per incarico di Vostra Santità, dovrebbero tentare di istaurare un primo contatto con un uguale numero di autorevoli rappresentanti delle comunità ecclesiali separate»²⁹.

²⁷ *Ibid.*, 113.

²⁸ *Ibid.* Fra i non cattolici si può annoverare, ad esempio, il teologo protestante Dietrich Bonhoeffer, il quale parla apertamente dell'esigenza di celebrare un Concilio ecumenico concepito come una via verso la pace. In questa direzione pronuncia un discorso al *Congresso ecumenico della Lega mondiale* a Fanö del 28 agosto 1934 dove si esprime: «Come sarà possibile la pace? Chi è in grado di richiamare alla pace in modo che il mondo senta tale voce, che sia costretto ad ascoltare, rallegrando così tutti i popoli? Soltanto un grande Concilio ecumenico della santa Chiesa di Cristo, proveniente da tutto il mondo, potrà parlare così che il mondo con lo stridore dei denti dovrà sentire la parola sulla pace, mentre i popoli si rallegreranno poiché questa Chiesa, nel nome di Cristo, prenderà dalle mani dei suoi figli le armi, proibirà a loro di combattere e annuncerà la pace di Cristo in un mondo diventato pazzo». P. ENGELHARDT, «Zwei Wege zum Friedenskonzil: Dietrich Bonhoeffer - M.J. Metzger», in R. FENEBERG - R. ÖHLSCHLÄGER (ed.), *M.J. Metzger...*, 31; citato da M.J. METZGER, *La mia vita...*, 118; vedasi la nota 26, p. 117.

²⁹ *Ibid.*, 114.

In base alle proprie convinzioni, egli indica come piattaforma per un concilio alcuni colloqui preliminari tenuti da teologi e rappresentanti delle Chiese dei paesi dove vivono le comunità separate. Lo scopo di tali incontri avrebbe dovuto essere un'«*obiettiva presa di coscienza* delle reali difficoltà come anche delle sempre più manifestate *possibilità di avvicinamento*»³⁰. Il luogo appropriato per un simile incontro avrebbe potuto essere «Assisi, dove lo spirito del Poverello, venerato da tutti i cristiani senza distinzione, avrebbe favorito un'atmosfera di pace e di riconciliazione»³¹.

Il passo successivo sarebbe consistito nella costituzione di una commissione romana nominata dal Santo Padre, con il compito di rielaborare i pareri delle persone di fiducia provenienti da varie comunità separate, incaricate per quegli incontri preliminari. Si sarebbero così creati «presupposti per attuare un grande piano che - al momento voluto da Dio - coronerebbe tutta l'opera: la convocazione di un *Concilio ecumenico* che sarebbe destinato a dare un volto nuovo alla Chiesa riunificata»³². Ma egli è anche convinto che la sua iniziativa «va molto al di là di quelle che attualmente sono le previsioni di un successo»³³. In sintesi, K. Kienzler, teologo fondamentale all'Università di Augsburg, uno dei biografi di Metzger, scrive nel suo articolo che la lettera di Metzger rappresenta «la commovente testimonianza di una voce profetica nel deserto» e prende il valore di uno «scritto programmatico dell'ecumenismo, in cui ancora una volta vengono riprese tutte le idee fondamentali di Metzger circa l'unità della Chiesa prendendo la forma di uno sguardo profetico rivolto verso il futuro»³⁴.

ThLic. Marek Sopko

Narodil sa v roku 1979 v Gelnici a je kňazom rožnavskej diecézy. V rokoch 1998-2004 študoval na Teologickom Inštitúte v Spišskom Podhradí. V rokoch 2006-2009 absolvoval licenciátne štúdiá z fundamentalnej teológie na Pápežskej Univerzite sv. Gregora v Ríme a v rokoch 2009-2010 a 2012-2014 doktorandské štúdiá na Pápežskej Lateránskej Univerzite v Ríme. V súčasnosti je doktorandom na Teologickej fakulte v Košiciach. Oblast' jeho výskumu predstavuje ekleziológia v diele Maxa Josefa Metzgera. Pôsobí ako fariský administrátor vo farnosti Závadka nad Hronom.

mareksopko7@gmail.com

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.* 114-115. La storia della Chiesa negli anni '60 e '70 conferma con evidenza la presenza dello Spirito profetico di Metzger, in particolare lo mostrano le sue seguenti parole: «La storia ecclesiale e universale conserverà in onorata memoria quel portatore della tiara che magnanimamente darà inizio a quest'opera e colui il quale, forse più tardi, riuscirà a condurla a termine». *Ibid.*, 115.

³⁴ K. KIENZLER, «Für den Frieden der Welt und für die Einheit der Kirche», in W. DIRKS (ed.), *Die Aufgabe der Christen für den Frieden – M.J. Metzger und die christliche Friedensarbeit zwischen den Weltkriegen*, Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich, 119.121.

György BELOVAI

Derrida's hospitality in a nutshell. An invitation

Abstract

In this article the author introduces four ideas from the late works of the great French philosopher of the 20th century, Jacques Derrida that can be relevant when we discuss religion and religious topics. The author's aim is to find common points, shared motifs that could lead to a major idea which rules Derrida's late philosophy. This idea will be the absolute hospitality, the hospitality to come. Through Derrida's texts we will see the significance of religious motifs (God, messianism, etc.) gathering around the problem of hospitality.

Keywords: Derrida, hospitality, messianicity, khôra, desert.

Introduction

The basis of this paper comes from my thesis submitted for a master's degree in Study of Religions at the University of Szeged. In that thesis I tried to introduce Derrida's ideas in his late works (from the late 1980s to 2004) that can be useful for someone who studies Study of Religions. The methodology was rather simple. I mostly used the original texts from Derrida to demonstrate my hypothesis. These texts were *Passions*¹, *Sauf le nom*², *Khôra*³, *Foi et savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*⁴ and *De l'hospitalité*⁵. In these works I found four major ideas that can be relevant in Study of Religions: the idea of khôra, the idea of messianicity, the idea of desert and the idea of hospitality. It was later (after I finished my thesis) when I realised that actually there is only one idea in these motifs and that idea is hospitality. Why is that? That is what I would like to explain here. For this I have to explore these ideas one by one while pointing out the common ideas they share. This will lead us to hospitality the idea that rules the late philosophy of Derrida. So let me invite the readers to this journey. A journey to explore Derrida's thoughts around hospitality. Maybe we will be lucky enough to see hospitality in a nutshell.

¹ DERRIDA, J. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.

² DERRIDA, J. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.

³ DERRIDA, J. *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.

⁴ DERRIDA, J. *Foi et savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison*. In *La religion*. Paris: Seuil, 1996.

⁵ DERRIDA, J. *De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.

Exploring and reinventing khôra

Derrida as many other philosophers (Heidegger, Sallis, El Bizri⁶) met the concept of khôra (χώρα) in Plato's Timaeus. His thoughts on khôra as a main concept in Plato's dialogue were published as an essay in 1993. This is the exact period – the late eighties and the early nineties – where we can spot a shift in Derrida's thinking. This shift brings in several concepts or phenomenons which could be related to religious meanings and as we will see khôra is one of them.

In Khôra Derrida starts his arguments with a description of a strong opposition in the Western philosophical tradition. This opposition consists mythos and logos. What is more important here is the hierarchy which puts logos into a stronger and central position. Derrida takes this thought from Jean-Pierre Vernant, a French historian and anthropologist, and tries to deconstruct the relation between the two opposing concepts, mythos and logos using Plato's Timaeus and its mythical concept, khôra⁷. But first we have to take a look at the difference of the traditional view of mythos and logos. In the Western philosophical tradition logos is the natural, the legitimate, the only way of thinking right, it is the reason (*raison*), the truth. Mythos is something else. Derrida, recalling the Timaeus, says it is similar to a dream, but nonetheless it is „hybrid, bastard, or even corrupted” reasoning⁸. Now the question is where is the place of the place (khôra) in this hierarchy? Clearly it cannot be a part of logos, still we cannot be sure about associate khôra with mythos. We are questioning here the „retarded or johnny-come-lately opposition of logos and mythos”⁹. Khôra is something else. Khôra belongs to a third genus (*triton genos*, 48a, 52a). Our task is to put Derrida's effort – to deconstruct the mythos logos opposition while shares his view on khôra – into a position, a context that could be useful for the studies of religions.

In medias res we cannot write or say anything sure about khôra. Still we have to explain the nature of khôra, or try to get close to the meaning of this concept. Khôra does not exist. On the other hand we cannot use the ontological dualism here, the opposition of being and not-being. An other distinction we could use here is the „well-known Platonic disctinction between the ideal primary reality and the physical secondary reality”¹⁰. The first consists the rational reality, things or beings which are eternally unchanging, the second consists the sensible

⁶ Heidegger never wrote a book or a paper on the problem of khôra but he did mention it in two of his works: *What Is Called Thinking?* (HEIDEGGER, M. *Was Heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954.) and *Introduction to Metaphysics* (HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.). The problem of khôra have surfaced in the 20th century thanks to Derrida and Julia Kristeva who adopted the idea of khôra in semiotics and in the questioning of gender categories (KRISTEVA, J. *La révolution du langage poétique*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.).

⁷ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 90.

⁸ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 90.

⁹ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 90.

¹⁰ VIDLER, A. *Chôra*. In *Dictionary of Untranslatables*. Ed. CASSIN, B. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 132.

reality, the reality of the changing. But somehow khôra places itself somewhere between the two. Between the being and not-being, between the rational- and the sensible reality. This is the exact nature of khôra that scared off most of the philosophers during the centuries and helped to associate khôra with mythos. Khôra is something that „tends to drift to the edge of philosophy's screen, beyond or beneath (en deca) philosophy's grasp, situated too low for philosophy's conceptual radar to pick up, thereby eluding the order of categories that Plato has installed”¹¹.

Beyond the ontological and epistemological categories Plato gives us another distinction that could turn our head to a better explanation of khôra. In Timaeus Plato talks about the two kinds (genos) of men. One who has a place and one who does not. It is a very important opposition especially when we consider khôra as place, which is the traditional meaning of khôra, yet we cannot translate it straight as place. Here Socrates situates himself as someone who does not have a proper place. Actually he appears as neither this, neither that. Just like khôra. He does not belong to the class of philosophers, leaders of the state, politicians, philosopher-politicians the ones who have place. On the other hand he does not belong to the class of sophists, poets, the ones who do not have place. Socrates as he pretends to belong to the latter, is between the two genos, floating between the two poles. Plato draws a picture where Socrates acts like khôra, as a third kind, a third nature, a triton genos. As Derrida says this act is „very disconcerting, not to say alarming”¹². In this alarming act where Socrates empties himself in the place-nonplace opposition or does a self-exclusion, Derrida discovers the true meaning of khôra. The meaning which have been overshadowed in the Western philosophical tradition through the centuries. Derrida in Socrates's role says:

„You alone have place and can say both the place and the nonplace in truth, and that is why I am going to give you back the floor. In truth, give it to you or leave it to you. To give back, to leave, or to give the floor to the other amounts to saying: you have (a) place, have (a) place, come.”¹³

This is the essence (not in the ontological context) of khôra, as a receptacle it allows everything and everyone to come, it functions as a shelter, a place of reception:

¹¹ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. pp. 84-85.

¹² DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 107.

¹³ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 108.

„Le tus not forget that receptacle, place of reception or harboring / lodging (*hypodokhé*), is the most insistent determination (le tus not say „essential”, for reasons which must already be obvious) of khôra.”¹⁴

Now we see khôra as a third kind, something that is not an object nor a subject, a triton genos that eludes the laws of rational thinking, the black sheep in Western philosophy that has no attributes, nor an essence. There are two things left for khôra. First, the „act” of letting someone/something to come (as we pointed out, it is the insistent determination of khôra). Second, its name (which is untranslatable). An empty concept that has nothing but its name. This description leads us to the derridean concept of God.

In the fictional dialogue of Post-Scriptum (*Sauf le nom*) Derrida leads the conversation on God, God’s name, the concept of name while discussing Angelus Silesius’s The Cherubic Wanderer¹⁵. Here Derrida introduces the apophatic theology, also known as negative theology to explain the difficulties of a concept of God in the „strict sense”. On the pages of The Cherubic Wanderer God appears as something very similar to Derrida’s khôra. Something that has nothing, but the ability to give place, to let the other to come.

„God „therefore no longer has anything” and, if he gives, as the Good of Plotinus (Enneads, 6. 7-15-16-17), it is also what he does not have, insofar as he is not only beyond being but also beyond his gifts (*kai tou didomenou to didon epekeina en*). And to give is not to engender, or is it to give birth.”¹⁶

God is „beyond being” (being beyond being-something), just like khôra in Timeaus and what God gives is the place, the place that God does not own, what he does not have, once more just like the derridean khôra. This is a radical move from Derrida, a distinction from many theological traditions. It is not negative theology in the „strict sense” but it is „principle against principle”¹⁷. It is not just incompatible with the traditional theological teachings but it suspends most of the philosophical views on God, on the nature of God. One of the most basic example here is the Cartesian view. Descartes’s God is the perfect being, who carries all the attributes, all the positives while lacks all the negatives. There God is something as a whole. Here, in Post-Scriptum, God is something as an emptiness. The only thing Derrida’s God owns is his name.

¹⁴ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 117.

¹⁵ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

¹⁶ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 70.

¹⁷ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 67.

„ – But what is this proper, if the proper of this proper consists in expropriating itself, if the proper is precisely, justly [justement], to have nothing of its own [en propre]? What does „is“ mean here?

- Silesius never fails to expose, precisely, justly, the name of God.”¹⁸

In Post-scriptum the concept of God and the concept of khôra meet in a common problem, in the problem of place.

„Is this place created by God? Is it part of the play? Or else is it God? (...) It remains to be known (beyond knowing) if the place is opened by appeal (response to the event that calls for the response, revelation, history, etc.), or if it remains impotently foreign, like chora, to everything that takes its place and replaces itself and plays within this place, including what is named God. Let's call this the test of chora...”¹⁹

Let me say one thing clearly: Derrida never says khôra is equal to God, or the problem of khôra is equal to the problem of God. Khôra is not a metaphor of God and *vice versa*. But on the other hand the questions behind the problem of khôra and God are very similar and Derrida's answers allow us to draw the conclusion that the concept of khôra and the concept of God are important parts of a „bigger picture“. One of the most difficult steps in understanding this „bigger picture“ (which will be given a name soon) is „accepting in this domain the „probable myth“ (ton eikota mython) and not to seek further“²⁰. That means we have to accept that Derrida doesn't give an exact definition of these concepts. God and khôra remain something like a third nature, a triton genos.

Messianicity. A messianism without messianism

Another key concept in the late Derridean philosophy which could be related to a religious context is what Derrida calls messianicity. With messianicity we have an easier job to understand the concept's religious connotation as the constructed word messianicity reflects on the traditional concept of messianism. If Derrida's God was something like a „God without God“, here messianicity appears as „messianism without messianism“. The idea of messianicity has a very strong religious side but the more interesting thing is, that it also has a secular side. On the religious side Derrida hugely gets his inspiration from Judaism, while the secular or political side of messianicity finds its roots in Marx's philosophy. In this chapter I would like to concentrate on three major elements in the idea of messianicity:

¹⁸ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 69.

¹⁹ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 76.

²⁰ DERRIDA, J. *Khôra*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. pp. 112-113.

1. the distinction between messianicity and messianism („messianism without messianism”),
2. the key role of „to come” (*á venir*), the motif of „let someone/something to come”,
3. the distinction between faith and knowledge.

When we are talking about messianicity we should not say it enough times: Derrida’s first step is to isolate his idea from the traditional thought of messianism. To be more specific: from the messianism in the Abrahamic religions or the religions of the Book. That means Derrida tries to eliminate every concretes from the „concrete messianism”.

„This messianic dimension does not depend upon any messianism, it follows no determinate revelation, it belongs properly to no Abrahamic religion (even if I am obliged here, „among ourselves,” for essential reasons of language and of place, of culture, of a provisional rhetoric and a historical strategy of which I will speak later, to continue giving it names marked by the Abrahamic religions).”²¹

It is a very strong statement from Derrida in *Faith and Knowledge*. Despite the total isolation from the religions of the Book, Derrida cannot help but give the „names marked by the Abrahamic religions” when he is talking about his own messianism, a messianism without messianism. That is one of the most challenging task for Derrida, something that was an almost impossible task for Heidegger too. They could not create a whole new language. On the other hand Derrida manages to exclude one of the main figures from the general structure of various Abrahamic messianisms, the Messiah himself. Or at least the concrete person is not necessary in the idea of messianicity, the Messiah does not play a key role in the act of messianicity. As Máté-Tóth points out, it is not the person but the moment, the momentum and the waiting for this moment (to come) that is the most important for Derrida²².

For Derrida it is the *future-to-come*. The future is that which will be. The future is always to come, *l’avenir*. The nature of this future-to-come wears the very elements of surprise. The future will arrive as a surprise. The Messiah – who is still with us, despite the fact that his or her name, face, political agenda, etc. is not important for us – will arrive as a surprise. We do not know the exact date, the day when the future, Derrida’s future, the future-to-come will arrive, as we do not know when will the Messiah come. The act of waiting, to let someone to

²¹ DERRIDA, J. *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion” at the Limits of Reason Alone*. In *Acts of Religion*. Ed. ANIDJAR, G. New York: Routledge, 2002. p. 56.

²² MÁTÉ-TÓTH, A. *Vallási kommunikáció és vallásdiskurzus*. Budapest: L’Harmattan, 2013. p. 107.

come, opens the place for the stranger, the absolute stranger (*l'étranger*). The future of messianicity calls for an openness towards the other, the stranger whom we do not know. That is the moment when the importance of trust comes in. Trust in the future or faith in the future. Derrida in the *Faith and Knowledge* speaks about the difference between moralische and dogmatische²³. In this Kantian distinction, Derrida favours the moralische (religion), the one that expects action from people as well as trust and faith. On the other hand, dogmatische (religion) only expects the knowledge of the dogmas at the end making it passive, an opposite of moralische. Derrida uses the opposition of faith and knowledge and tries to deconstruct its hierarchy moving the central, stronger concept (in this case knowledge) to a more peripheral place. As we tried to describe it before, Derrida did the same with logos and mythos in relation to khôra. But let us go back to the mythical elements of messianicity.

We said the main element of Derrida's messianism without messianism is to let someone/something to come, which necessarily wears the motives of surprise and the whole structure built on faith and trust and not on (pure or proper) knowledge. One of the examples of this structure is the story of Oedipus which Derrida tells in *Of Hospitality*. In this example Oedipus is the absolute stranger who arrives to a place he does not know its name, does not have any knowledge of it. He is a foreigner, a stranger on a foreign, strange land. It is the absolute arrival of the absolute stranger.

„Without the knowledge, the knowledge of the place and the knowledge of the name of the place: where he is, where he is going. Between the profane and the sacred, the human of the divine. Isn't this always the situation of the absolute arrival?“²⁴.

Then in the *Faith and Knowledge*:

„This abstract messianicity belongs from the very beginning to the experience of faith, of believing, of a credit that is irreducible to knowledge and of a trust that „founds“ all relation the the other in testimony.“²⁵

It is a universal messianism (without messianism), without „prophetic prefiguration“, a messianism that belongs to everyone who can experience, act and believe. Again, it is more like a moralische religion but without religion.

²³ DERRIDA, J. *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion“ at the Limits of Reason Alone*. In *Acts of Religion*. Ed. ANIDJAR, G. New York: Routledge, 2002. p. 49.

²⁴ DERRIDA, J. *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000. p. 35.

²⁵ DERRIDA, J. *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion“ at the Limits of Reason Alone*. In *Acts of Religion*. Ed. ANIDJAR, G. New York: Routledge, 2002. p. 56.

Derrida states at the beginning that he wants to introduce a „new” messianism that is different from the messianism of the Abrahamic religions. It means there is no place for a Messiah (or at least he does not play a key role), and its political connotation. Yet, messianicity holds a strong political connotation. Messianicity connects with the very idea of *democracy to come*. We can find Derrida’s thoughts on democracy to come in various texts such as *Specters of Marx*²⁶ and *Faith and Knowledge*. My thesis is that the idea of democracy to come and hospitality are central thoughts in the last years of Derrida’s philosophy. The idea of democracy to come is very similar to messianicity, or messinaism to come. The democracy that Derrida talks about is not built upon a political structure and have not been achieved yet in our world. It is not the democracy of the Greeks, nor the modern democracy in the United States. „There is a universal democracy, which goes well beyond citizenship and the nationstate”²⁷ says Derrida. This absolute democracy will never be present, as the Messiah in messianicity will never arrive, or at least we do not know when he or she will arrive, but the point is we should not care about the date, the arrival but the waiting, the act of letting someone or something to come. Derrida calls for an openness towards the stranger, the other with the ideas of democracy to come and messianicity (and also with his interpretation of the platonic *chora*).

It is Caputo who says that Judaism has its strong and visible marks on Derrida’s messianicity. He states that in recent works (published in the 1990s) Derrida’s Jewishness comes to a head, where he has „become more autobiographical (...)" . Derrida „finds himself going back to his Jewish beginnings, which are not only or not quite Jewish, for his was a very Christianized, assimilated Judaism which was also not a little Arab and Algerian, and his bond with Judaism has been both broken and abided by”²⁸. Inventing, or reinventing messianicity in concrete messianisms demonstrates Caputo’s comments on Derrida’s turn to his Jewish roots. It was also Caputo who captured the colorful face of messianicity in one sentence:

„This is a quasipolitical, quasi-ethical, quasi-prophetic, post-Marxist, neo-democratic, Parisian messianism.”²⁹

In this chapter I’ve tried to introduce Derrida’s idea of messianism without messianism, the concept of messianicity. First I pointed out the difference between the various messianisms (Abrahamic messianisms and philosophical

²⁶ DERRIDA, J. *Specters of Marx*. New York: Routledge, 1994.

²⁷ CHÉRIF, M., DERRIDA J. *Islam and the West. A conversation with Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2008. p. 44.

²⁸ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 171.

²⁹ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 174.

messianisms) and Derrida's own messianicity which clearly distinct itself from the traditional messianisms and their (too) concrete structure. Then I explained the essence of messianicity which is very similar to the phrase we have met when we were talking about the problem of khôra. That is the act of let someone or something to come (*l'avenir*), to open ourselves to the other, the stranger (*l'étranger*). The next step was to point out the distinction between faith and knowledge in the idea of messianicity. Faith is superior to knowledge for Derrida which means messianicity requires a certain act of faith, not a passive but an active faith. Finally I've mentioned the political connotations of messianicity (the democracy to come) and its (and Derrida's) deep connection to (a quasi-) Judaism. Through the first two chapters in some way or another we've talked about the problem of place, the problem of the other, so it is going to be an exciting next stop in our journey when we'll arrive to an actual (and metaphorical at the same time) place, where we will be more alone than ever, a place where Derrida's religion finds its home.

Desert. The absolute place, the place of the absolute

Our hypothesis so far would have been that in Derrida's searching for a place, through this journey around the problem of the idea of place we could find motifs which could be useful in understanding Derrida's late philosophy and its relation to religious ideas. So we have been talking about khôra, God, a messianism without a Messiah, a (reflective) faith without religion. All these ideas join in one place, one idea of a place without boundaries, the very idea of desert.

We can meet the idea of desert in *Post-Scriptum* where the fictional dialogue takes place around Angelus Sileius's The Cherubic Wanderer. Here Derrida – as we have said it before – talks about the apophatic or negative theology to help understand the problem of name, the name of God. In the past numerous philosophers thought that negative theology is equal to atheism. They have their similarities but Derrida says that calling negative theology a type of atheism is simply wrong. The negative theology necessarily denies the dogmas of the traditional or „classical“ theology. But it does not mean it is some kind of destructive process it is a searching for the truth, the alétheia (it is almost deconstructing). That means in this process we take away everything from God that does not belong to him essentially. This clearing process does not stop at God, the unknowable God, it also contains the clearing process of religion itself. That results in a place that is empty, an emptied place that reminds Derrida to a desert.

„(...) there will have been absolute rarefaction, the desert will have taken place, nothing will have taken place but this place. Certainly, the „unknowable God“ („Der unerkundte Gott“ 4:21), the ignored or

unrecognized God that we spoke about says nothing: of him there is nothing said that might hold.”³⁰

The same desert appears in Faith and Knowledge where Derrida compares the idea of island to the idea of desert. A place where there are no roads, a place where we have to act in order to let something happen.

„Le tus step up the pace in order to finish: in view of a third place that could well have been more than archi-originary, the most anarchic and anarchivable place possible, not the island nor the Promised Land, but a certain desert, that which makes possible, opens, hollows or infinitizes the other.”³¹

If we read carefully the sentence above, we can find concepts, ideas or certain words that we have met before. The desert appears as a third place like khôra appeared as a third kind, a triton genos. This will be the place which „opens to the other”. Wasn’t it the main characteristic of the ideas we have talked before? To open to the other? Yes, it was. A place that is missing any kind of concretism. In the desert we do not have knowledge. It is a place before the saint and the profane.

The two face of hospitality

It has been a long journey, maybe it is a neverending-type-of-journey, but we have reached our last stop, or at least it is the last stop here, in this text. We have seen the reinvented idea of the Platonic khôra, the also reinvented concept of messianicity, a messianism without messianism and when we thought we have found a place to rest our body and mind we have arrived at a desert, the absolute idea of activeness. From one step to another one thing became clear: Derrida wants to tell us something about the problem of place (the political-place) and the problem of the other. These clues lead us to the concept of hospitality which is – in our view – the central idea of Derrida’s philosophy from the late 1980s to his death in 2004.

So, what is hospitality? It is not as easy question as it seems. Of course we can answer with the traditional, universally accepted definition of hospitality. A sublime act, sometimes an ultra-moralised act towards the other person, something that has a peaceful image in people’s mind. The truth is we should feel a bittersweet taste in our mouth when we talk about hospitality. Derrida points out (with the help of Benveniste) that hospitality holds a dualism in itself. If we look at the epistemology of the word hospitality we can find the latin

³⁰ DERRIDA, J. *Sauf le nom*. In *On the name*. Stanford: Stanford University Press, 1995. p. 55.

³¹ DERRIDA, J. *Faith and Knowledge: The Two Sources of „Religion“ at the Limits of Reason Alone*. In *Acts of Religion*. Ed. ANIDJAR, G. New York: Routledge, 2002. p. 55.

word *hostis* which originally means enemy, a stranger with a power to hurt me. That means hospitality has some kind of inner tension and it results in a fight for the master position in hospitality. A fight between the host and the guest. The host is the one who has the power to remain master of his home, his land.

„Hospitality, the welcome extended to the guest, is a function of the power of the host to remain master of the premises.”³²

When we say to our guests „make yourself at home” and make this friendly gesture, in reality we say this: this is my home, feel at home, but never forget that I am the host and you are the guest³³. We just want to keep this hierarchy in the right form. The guest has every tool to keep this situation under control. One of the most powerful weapon of hospitality is language. Derrida reminds us to the story of Socrates in *Apology of Socrates* and how Socrates was forced to speak the language of the law, the legal language³⁴. This idea of hospitality, hostipitality eliminates the traditional, mellow idea of hospitality. That is the reason behind the need of a new kind of hospitality. This will be the absolute hospitality.

It is a universal hospitality (like the messianicity was a universal messianism), a hospitality with no limits. Unfortunately this kind of hospitality remains impossible. It remains impossible because of us, the people. The absolute hospitality eliminates every single limit and makes the host-guest hierarchy useless. That is what seems we cannot do³⁵. The nature of absolute hospitality is that it is always coming. To come, *á venir*. Familiar words. The absolute hospitality will never be present. It is the nature of messianicity and the absolute democracy, the democracy to come. Because of its nature (it is always to come) we cannot know anything about the absolute hospitality. We cannot learn the way of how to act right in an absolute hospitality scenario. The key is the experience (like with the previous concepts).

„It does not come down to knowing anything, but to doing something”³⁶

³² CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 110.

³³ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 110.

³⁴ DERRIDA, J. *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University Press, 2000. p. 17.

³⁵ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 111.

³⁶ CAPUTO, J. D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 112.

At this point we should not be surprised if I said that one of the examples of absolute hospitality comes from the Hebrew Bible. It is the Binding of Isaac (Genesis 22:1-19) that truly demonstrates the universal, no-limit hospitality for Derrida. The situation is simple: the absolute other, God asks Abraham, the host to sacrifice his own son, Isaac. Abraham's response is the key to understand Derrida's hospitality. What Derrida finds interesting is that Abraham does not ask any questions. He fully opens himself to the other, lets the stranger come without any questions and any acts that could result in a hierarchy between the guest and the host. The true nature of the sacrifice is the sacrifice of ethics to obligation³⁷. And to the absolute hospitality.

The hospitality with no limits, the absolute hospitality, the hospitality to come functions here like some kind of receptacle, hypodoche. The nurse of all the ideas we explored through our journey (khôra, messianicity, desert). Derrida's idea of hospitality rules his late philosophy. It is a central problem as he argues more political, political-ethical topics in the late 1980s, the 1990s and the final years of his life.

Summary (to come)

At the end of our journey let me summarize what I have been talking about. My main goal was to introduce the major ideas in Jacques Derrida's late philosophy that can be relevant for the discipline of Studies of Religions. That means I talked about khôra which has religious connotations but most importantly it consists the idea of let someone or something to come. Then I talked about messianicity, a unique concept of Derrida's philosophy which has obvious connections to the Abrahamic religions though Derrida states that he wants to distinct messianicity from the traditional (religious and philosophical) messianisms. Here we also explored the motif of let someone (the stranger, the other, the not-so-important Messiah) or something to come. In the chapter where I talked about the idea of desert we found the absolute place of the absolute other where the desert functions like khôra, a receptacle, something that allows or lets someone or something to come. Then we reached the top of the mountain, the problem of absolute hospitality. The idea that consists all the previously introduced derridean concepts and their central motifs. Through this journey we never insisted that Derrida's late philosophy was a religious philosophy, but as Caputo also pointed out, Derrida turned to his religious roots (Judaism, Christianity) to explore new problems and to reflect the actual problems of his world in the late 1980s and the 1990s (globalization, migration, our connection to other people, etc.). I am sure that these ideas I described above could be useful for someone who studies Study of Religions or even theology and not just for a philosopher. These thoughts are not outdated in our current world so it could be important to take a look at Derrida's answers or at least the

³⁷ DERRIDA, J. *The Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. p. 67.

questions in order to understand the problems we face today. Maybe we do not get the solutions right away, but it could be a good start. A start of a solution to come.

György Belovai

He was born in 1991 in Hódmezővásárhely, Hungary. He got his bachelor's degree in Philosophy (*The Cartesian Circle: The Problem of God in Descartes' Meditations*) and his master's degree in Study of Religions (*Derrida's Religion: From Chora to Democracy to Come*) at the University of Szeged. He is a PhD student at the University of Pécs.

belovai.gyorgy@gmail.com

PREKLAD

Rím a patriarcháty Východu v prvom tisícročí

Naším zámerom nie je napísať dejiny vzťahov medzi Rímom a patriarchátmi Východu v prvom tisícročí. Záleží nám len na tom, aby sme stručne opísali, ako vznikli a ako pápeži prvého tisícročia chápali privilegované osobitné postavenie patriarchov. K tomu ešte stručne dodáme, čo bolo obsahom práv patriarchátu, v čom teda spočívala ich autonómia v čase pred rozkonom. O tom všetkom sa musí krátko povedať, pretože len na takomto pozadí možno správne pochopiť dejiny druhého tisícročia.

Pôvod patriarchátov

Ide tu o rozsiahlo samostatné cirkevné administratívne obvody, ktoré vznikli v prvých storočiach a neskôr boli nazvané „patriarcháty“, resp. „katolikáty“, čiže o administratívne obvody nielen v rámci, ale aj mimo Rímskej ríše. Staroveké ekumenické koncily, ktoré boli práve ríšskymi koncilmi, hovoria len o patriarchátoch na území ríše. Tu sú najstaršími Alexandria a Antiochia, ktorých jedinečné osobitné postavenie, vyvinuté skrze zvykové právo, bolo potvrdené už Nicejským koncilem¹. Koncil nevytvára tieto práva, ale uznáva na základe zvyku, že majú právnu platnosť. Relatívna centralizácia cirkevnej správy bola nevyhnutná, aby sa zaistilo jednotné vedenie Cirkvi. Nemohlo natrvalo zostať pri izolovaných jednotlivých biskupstvách. Nedalo sa obísť regionálne zhrnutie pod vedením miestnej hlavnej cirkvi. Rímsky biskup, ktorý na základe božského práva stál na čele celkovej Cirkvi, nemohol podľa vtedajšieho stavu vecí sám garantovať nevyhnutnú jednotnosť v jej riadení. Niektoré hlavné cirkvi – kvôli svojmu apoštolskému pôvodu alebo kvôli iným dôvodom – získali na základe zvykového práva privilegované prednostné postavenie oproti menej významným biskupským sídlam svojho okolia a napokon celého regiónu. Jednotliví biskupi s mlčanlivým súhlasom postúpili pravdepodobne biskupom hlavných cirkví (kvôli lepšiemu vedeniu Cirkvi) časť svojich práv. Takáto centrálna správa sa vyvinula najskôr v Egypte. Hlavnému mestu Alexandria pripadlo z praktických dôvodov už veľmi skoro vedúce postavenie v cirkevnej oblasti. Už v treťom storočí alexandrijský biskup vysviačal všetkých biskupov v Egypte a mal právo ich aj zosadzovať. Zhromažďoval a viedol synody v Egypte a Pentapolise. Podľa vlastného uváženia zasahoval do disciplinárnych záležitostí jednotlivých biskupstiev². V každom prípade na odôvodnenie tejto situácie sa v prvých troch storočiach nikdy neodkazuje na údajný apoštolský pôvod Alexandrie. Správa, že Marek,

¹ Kanon 6: Kirch, Enchiridon Fontium, Nr. 406.

² Porov. G. Bardy, Alexandrie, Antioche, Constantinople (325-451), in: L'Église et les Églises (Chevetogne 1954) I 183nn.

žiak svätého Petra, je zakladateľom Alexandrijskej cirkvi, sa objavuje až pri Euzébiovi³. V skutočnosti Marek nezohráva nijakú rolu pri vývoji Alexandrie na patriarchát. Nevie o tom nič ani Nicejský koncil, ktorý potvrdí práva Alexandrie. Odkazuje len na starý zvyk.

Práva Antiochie boli v čase Nicejského koncilia ešte veľmi neurčité. Nepochybne apoštolský antiochijský stolec sa vyvinul na skutočný patriarchát až v priebehu 4. a 5. storočia⁴. Právnym základom pre tento vývoj bol 6. kánon Nicejského koncilia. Pomenovanie „patriarchovia“ a „patriarcháty“ sa stáva všeobecným až v Justiniánovom zákonodarstve v 6. storočí. Už v ňom sa rozvíja aj teória, že v mystickom Kristovom tele musí existovať päť patriarchátov tak, ako má prirodzené telo človeka päť zmyslov.

Paralelne k vývoju v ríši, ktorý spel k vytvoreniu patriarchátov, môžeme aj mimo jej hraníc konštatovať celkom podobné tendencie k zjednoteniu cirkevnej správy regiónu pod vedením hlavného biskupa. Najskôr došlo v Perzii, a to už v priebehu štvrtého storočia, k vytvoreniu jednotne vedenej, rozsiahlo autonómnej regionálnej cirkvi. Kresťanstvo tam preniklo už veľmi skoro, pravdepodobne už na začiatku druhého storočia. Názor, že perzská cirkev vznikla ako samostatný katolikát v dôsledku prijatia nestorianizmu skrze odštiepenie od Antiochijského patriarchátu, je historicky neudržateľný. Perzská cirkev bola dávno pred prijatím nestorianizmu úplne samostatná, a nikdy nepatrila do teritória Antiochijského patriarchátu⁵. Bolo to nemožné aj pre nepretržité vojny medzi Rímskou ríšou a Ríšou Sasánovcov. Najvyšší predstaviteľ perzskej cirkvi, arcibiskup hlavného mesta Seleukia-Ktesifon, už v prvej polovici štvrtého storočia získal s podporou „západných Otcov“ primát nad celkovou perzskou cirkvou⁶.

Ked' kráľ Jezdegerd I. (399-421) pod dlhom období prenasledovania daroval cirkvi v Perzii pokoj, nadviazala táto na synode v Seleukií-Ktesifone v roku 410 užšie vzťahy so Západom. „Západ“ znamenal pre perzskú cirkev predovšetkým Sýriu, ktorá bola najbližšie položená k Perzii. Uznaло sa právo apelácie na „západných Otcov“. Ide o biskupov územia Antiochie a severnej Mezopotámie, ktorá patrila k Rímskej ríši⁷. Rovnaká synoda však uznala aj centrálnu autoritu seleukijského arcibiskupa nad všetkými ostatnými biskupmi Perzie⁸. Už tu sa objavuje titul „katolikos“, t.j. všeobecný vrchný, ktorý sa čoskoro nato (424) bude používať ako ekvivalentný s titulom „patriarcha“⁹. V roku 424 vyhlásila

³ Eusebius, Historia Ecclesiastica, II, 16, 1 C, ed E. Schwartz 140.

⁴ Bardy a. a. O.

⁵ Porov. R. Devreesse, Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe (Paris 1945) 129 305 nn.

⁶ Takto podľa Arbelskej kroniky, pozri E. Sachau, Die Chronik von Arbela (Berlin 1915) (Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1915, Phil.-Hist.Klasse Nr. 6) 71.

⁷ Porov. W. de Vries S I, Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, in: OCA 145 (Rom 1955) 40.

⁸ J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens (Paris 1902) 259.

⁹ A. a. O. 296.

synoda v Markabte perzskú cirkev za zásadne úplne samostatnú. Právo apelácie na západných Otcov bolo odstránené a sformulovala sa zásada: katolikos Východu nemôže byť nikým súdený, ani patriarchom Západu, lebo je im rovný¹⁰. Treba zdôrazniť, že toto vyhlásenie samostatnosti sa uskutočnilo pred prijatím nestorianizmu. Toto bol záver vývoja, ktorý sa začal už s počiatkom perzskej cirkvi; veď táto cirkev bola v dôsledku politických pomerov vždy silno odkázaná len na seba, a preto bola rozsiahlo samostatná. Perzskú cirkev ako autonómny celok treba považovať za pôvodnú podobne ako ríšske patriarcháty. Napriek tomu táto cirkev chcela zostať v rámci univerzálnnej Cirkvi.

Presne v tom istom čase, v ktorom sa perzská cirkev mimo ríše vyvíjala k úplnej samostatnosti, postupovalo v rámci jej hraníc nové hlavné mesto Konštantínopol k úplne jedinečnému primátu hned po primáte starého Ríma. Stará Byzancia bola nevýznamným sufragánnym stolcom, ktorý podliehal herakleiskému metropolitovi v Trácií. To nemohlo zostať takto, keď sa z mestečka Byzancia stalo hlavné mesto východnej časti ríše, sídlo cisára a senátu, nové cisárské mesto Konštantínopol, Nový Rím. Prvý konštantínopolský koncil v roku 381 priznal vo svojom treťom kánone novému cisárskemu mestu čestnú prednosť hned po rímskom biskupovi¹¹. Potom začal konštantínopolský arcibiskup skutočne vykonávať jurisdikciu v politických diecézach Trácia, Ázia a Pont. Tento stav bol potvrdený veľmi sporným 28. kánonom Chalcedónskeho koncilu (451)¹². Ten istý koncil priznal jeruzalemskému biskupovi nezávislosť od Antiochie a dal mu ako jurisdikčné územie Palestínu¹³. Tým boli položené základy Jeruzalemského patriarchátu. Naproti tomu Nicejský koncil chcel priznať Jeruzalemu len čisto čestný primát za zachovania práv cézarejského metropolitu v Palestíne¹⁴. Nepochybne apoštolský Jeruzalem teda dospel k patriarchálnej dôstojnosti skutočne neskoro, čo je ďalší dôkaz pre skutočnosť, že apoštolský pôvod neboli jediným rozhodujúcim faktorom pri tvorbe patriarchátov.

V tom istom čase vznikla mimo ríše ešte ďalšia centrálna vedená a prakticky samostatná cirkev: arménska, ktorej najvyššia hlava prijala po roku 428 titul „katolikos“¹⁵. Ani tu prijatie herézy, v tomto prípade monofyzitizmu, nebolo dôvodom samostatnosti, a ani táto cirkev nevznikla odštiepením od jedného z ríšskych patriarchátov, ale musíme ju považovať za pôvodnú takisto ako samotné patriarcháty.

¹⁰ A. a. O. 296.

¹¹ Kirch, Enchiridion Fontium, Nr. 648.

¹² Kirch 943.

¹³ Chalcedon, Actio VII; Mansi, Collectio amplissimia VII, 179. Porov. Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz (Berlin 1914-1940) (= ACO) II, 1, 3, s. 88nn.

¹⁴ Kanon 7, Kirch 407.

¹⁵ Porov. Fr. Tournebize, Arménie, in Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl. IV 290 nn; Wahan Inglisian, Chalkedon und die armenische Kirche, in: A. Grillmeier - H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Band II (Würzburg 1953) 361 nn.

Arménska cirkev bola založená na začiatku 4. storočia z kapadóckej Cézarey. Jej prvá najvyššia hlava svätý Gregor Osvietiteľ prijal v Cézarei biskupskú vysviacku. Aj jeho prví nástupcovia boli až do roku 374 vysviacaní v Cézarei. Z toho vyplynul istý vzťah závislosti od materskej cirkvi, ktorý bol však už v roku 374 rozviazaný. Arménska cirkev bola hneď centrálnie organizovanou štátnej cirkvou. Úrad najvyššej hlavy cirkvi bol v prvom období dedičný z otca na syna, pretože celibát pre vysoký klérus tam v tej dobe nebola ešte zavedená. Cézarea, materská cirkev Arménska, nepatrila v čase založenia arménskej dcérskej cirkvi k nijakému patriarchátu. Konštantínopol ešte neexistoval, Antiochia sa ešte len vyvíjala na patriarchát; azda uplatňovala aj na území Pontu určitý vplyv, no je vylúčené, že by civilná diecéza tohto mena patrila do teritória pevne ustanoveného patriarchátu. To, že arménska cirkev rozviazala vzťahy s Cézareou, malo svoj dôvod v politickom rozpore medzi Arménskom a Rímskou ríšou. Toto bol sám o sebe normálny jav. Skutočnosť, že určitá jednotlivá cirkev založila inú cirkev, jej nedáva právo na večné časy držať v závislosti svoju dcérsku cirkev. V období arcibiskupa Sahaka Veľkého boli nadviazané vzťahy s Konštantínopolom, ktoré však boli opäť rozviazané v roku 428 vo väčšej časti Arménska, pretože od toho roku bola pod perzskými miestodržiteľmi. Od toho okamihu je arménska cirkev prakticky samostatná. V rovnakom čase prijala najvyššia hlava tejto cirkvi titul „katolikos“, čo má sotva význam „všeobecný zástupca“ hlavy cudzej cirkvi, ale znamená skôr „všeobecný vrchný“. Monofyzitizmus bol zavedený až na začiatku 6. storočia. Gruzínska cirkev, ktorá vznikla v prvej polovici 4. storočia, bola až do 8. storočia závislá od Antiochie.

Za pôvodné autonómne a centrálnie vedené skupiny cirkví preto treba považovať - v rámci ríše: Alexandriu, Antiochiu, Konštantínopol; mimo ríše: perzskú a arménsku cirkev. Jeruzalem, pretože vznikol z rozdelenia Antiochijského patriarchátu, nie je pôvodný. Cirkvi ríše boli nazvané „patriarcháty“, cirkvi mimo ríše „katolikáty“. V tejto rozmanitosti pomenovania však nespočíva nejaký podstatný rozdiel v dôstojnosti. Obidva katolikáty nevznikli odštiepením od nejakého patriarchátu. Sú pôvodné takisto ako samotné patriarcháty. Tvorba autonómnych, centrálnie vedených skupín cirkví v ríši a mimo nej prebieha paralelne.

Zaiste nie je náhoda, že päť východných obradov zodpovedá presne týmto piatim pôvodným skupinám cirkví. Byzantský obrad je obradom Konštantínopolského patriarchátu a neskôr cirkví založených z Konštantínopola alebo prichádzajúcich pod jeho vplyv. Alexandrijský obrad patrí, ako hovorí jeho názov, k Alexandrijskému patriarchátu. Západosýrsky obrad je vlastný Antiochii a používal sa aj v Jeruzaleme. Východosýrsky obrad bol vyformovaný perzskou cirkvou a arménsky arménskou cirkvou.

Rím a práva patriarchov

Ak teraz chceme hovoriť o otázke, ako sa Rím stal k vzniku týchto relatívne samostatných jednotlivých cirkví na Východe, tak sa musíme, samozrejme, vyvarovať toho, že túto otázkou budeme chcieť riešiť predpokladajúc centrálny systém riadenia, podobný tomu dnešnému, v celkovej Cirkvi. Rímsky biskup mal v tej dobe zásadne tie isté práva, ktoré má aj dnes. Ale je nepopierateľnou historickou skutočnosťou, že v storočiach vzniku patriarchátov nevyužíval tieto práva v tej istej miere ako dnes. Ako ukázal Hertling vo svojom veľmi poučnom článku „*Communio und Primat*“, funkcia pápežstva v prvých storočiach spočívala predovšetkým v tom, že pevným zväzkom sviatostno-právneho *communia* držal pospolu množstvo medzi sebou rovnoprávnych biskupov. Základná funkcia pápežstva v tej dobe nespočívala v tom, že podnikalo početné úradné výkony, ale že bolo naporúdzí ako rozhodujúce centrum *communia*¹⁶.

Rozdelenie konkrétnych úloh a riadnych plných mocí na obidvoch nositeľov autority, ktorí existujú podľa božského práva v Božej Cirkvi, totiž medzi pápežstvo a episkopát, bolo podľa vtedajšej obyčaje oveľa viac v prospech episkopátu než dnes. V tej dobe bolo úplne normálnym vykonávaním biskupského úradu to, že biskupi - a neskôr jeden z nich ustanovený patriarcha, ktorému kvôli lepšiemu riadeniu cirkvi preniesli celý rad svojich plných mocí - vykonávali funkcie ako poriadok liturgie, kánonického zákonodarstva, riadenie disciplíny. Bolo by nehistorické, keby sme plné moci patriarchov chceli vysvetliť skrze udelenie príprivilegií Rímom, t.j. ako mimoriadne prenesenie radu fakúlt, ktoré sami osobe nutne prináležia rímskej centrálnej moci. Privelegované bolo postavenie patriarchu vzhľadom na biskupov závislých od neho, no nie vzhľadom na Rím. Ani Nicejský koncil nevie nič o prenesení príprivilegií na patriarchov rímskym biskupom. Koncil sa odvoláva na zvykové právo. Vznik právoplatného zvyku v nejakom spoločenstve, pravdaže, predpokladá tichý súhlas jeho najvyššej hlavy, v našom prípade rímskeho biskupa. Musíme preto predpokladať takýto súhlas.

Čo sa týka najskôr obidvoch katolíkátov mimo ríše, katolíkátu perzskej a katolíkátu arménskej cirkvi, nie je nám známe vôbec žiadne stanovisko Ríma k ich vývoju. V starých dokumentoch perzskej cirkvi nie je nikdy reč o Ríme a jeho biskupovi. Perzská cirkev má dočinenia len so „západnými otcami“, a to sú biskupi Sýrie a severnej Mezopotámie. Skrze svoje spojenie s týmito biskupmi bola skutočne až do prijatia nestorianizmu, bez toho, aby to bolo niekedy reflexívne vyzdvihnuté, v spoločenstve aj s najvyššou hlavou celkovej Cirkvi, rímskym biskupom. Až v neskorších právnych zbierkach, ktoré vznikli približne v 8. storočí a v ktorých našli prijatie pseudonicejské kánony s ich uznaním

¹⁶ L. Hertling S I, *Communio und Primat*, in: *Miscellanea Historiae Pontificiae VII* (1943), Sonderdruck 44. O koncepcii Svätého stolca o patriarchoch v 1. tisícročí a jej zmene v 2. tisícročí pozri W. de Vries S I, *Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt*, in: *Scholastik XXXVII* (1962) 314-369.

primátu, je reč o právach rímskeho biskupa¹⁷. Recepcia týchto kánonov však v žiadnom prípade neovplyvnila teológiu nestoriánov. Pôsobili jednoducho ako cudzie teleso v celku nestoriánskej cirkvi¹⁸. Obrátene nie je známy nijaký pápežský dokument prvého tisícročia, ktorý by sa zaoberal perzskou cirkvou. V čase jej vzniku pápežský vplyv nesiahal tak ďaleko a neskôr sa táto cirkev prijatím nestorianizmu oddelila od katolíckeho spoločenstva.

Ani arménska cirkev nemala v celom prvom tisícročí výslovne vzťahy s Rímom. Zbierka „Acta Romanorum Pontificium“, ktorá bola zverejnená k príprave východného cirkevného práva v roku 1943 vo Vatikáne, nepozná nijaký dokument, ktorý by obsahoval nejaké stanovisko pápeža prvého tisícročia k arménskej cirkvi¹⁹. Správa, že svätý Gregor Osvietiteľ prišiel do Ríma k pápežovi Silvestrovi, aby sa ním nechal potvrdiť ako katolikos, je iba zbožnou legendou, aby sa neskôr ospravednila skutočná situácia. Na základe existujúcich prameňov sa nedá tvrdiť viac než tichý súhlas hlavy celkovej Cirkvi k centrálnej, relatívne samostatnej správe, ktorá sa vytvorila v oboch katolikátoch mimo ríše.

Ani čo sa týka patriarchátov v rámci ríše, Rím v celom prvom tisícročí nikdy nevzniešol nárok, že udelil patriarchom ich mocenskú prevahu výslovne ako privilégium a ako účasť na pápežskej plnej moci. Pápeži uznávajú plné moci patriarchov Alexandrie a Antiochie, no odvádzajú ich pravidelne z tradície a kánonov koncilov. Popri tom existuje aj odôvodnenie z petrovského pôvodu týchto stolcov. Proti patriarchálnym právam Konštantínopolu, ktoré boli odvodené z politického postavenia mesta, sa pápeži dlho bránili, no napokon ich *de facto* uznali. Ani Jeruzalem im neboli ako patriarchát príjemný, pretože za svoje prednostné postavenie vďačil zákonodarstvu Chalcedónskeho koncilu o patriarchátoch, ktoré Rím odmietal.

Najskôr k Alexandrii a Antiochii: Už Inocent I. v liste adresovanom antiochijskému biskupovi Alexandrovi (415) odvádzal zo 6. kanónu Nicejského koncilu právo antiochijského biskupa vysviacať metropolitov svojho územia a staral sa aj o uvádzanie biskupov do úradu²⁰. Nie je to teda pápež, kto udeľuje biskupovi Antiochie privilegá, ale antiochijský biskup ich má na základe rozhodnutia koncilia, ktorý sa odvoláva na starý zvyk. Lev I. bráni práva Alexandrie a Antiochie proti nárokom Konštantínopolu, ako tieto vychádzajú najavo v 28. kánone Chalcedónskeho koncilia, pričom Lev. I. sa odvoláva na nedotknuteľné kánony Nicejského koncilia, ktoré boli ustanovené Svätým Duchom²¹. Mikuláš I. vo svojej inštrukcii pre Bulharov (866) odvádzal poradie

¹⁷ Wilhelm de Vries, der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, s. 57.

¹⁸ A. a. O. 58.

¹⁹ Acta Romanum Pontificium a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III (†1198), Band I (Pontif. Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I, [Vatikan 1943]) (= ARP).

²⁰ ARP 103, Nr. 36.

²¹ List cisárovi Marciánovi z 22. mája 452, ARP s. 247, Nr. 117; a List Anatolioví Konštantínopolskému, ARP s. 251, Nr. 119; porov. aj ARP s. 270, Nr. 129.

Alexandrie hned' po Ríme z kánonov Nicejského konciliu²². Lev IX. sa vo svojom liste antiochijskému patriarchovi Petrovi (1052) na ochranu úcty a práv Antiochie, ktoré videl ohrozené Konštantínopolom, odvoláva na posvätnú tradíciu Otcov, ktorú nikto nesmie porušiť²³.

Popri tom sa objavuje už od pápeža Damaza (366-384) odôvodnenie práv patriarchov z teórie o troch petrovských stolcoch: Rím, Alexandria a Antiochia. V pápežovi a patriarchoch Alexandria a Antiochie žije ďalej autorita svätého Petra. Tieto tri stolce tvoria v podstate jediný stolec: to výslovne hovorí Gregor Veľký: „Je to teda jediný stolec a stolec jediného (svätého Petra), ktorému na základe božskej autority teraz predsedajú traja biskupi“²⁴. Podľa toho teda patriarchom Alexandria a Antiochie ako Petrovým nástupcom prináleží na základe božského práva plná moc spravovať jednu časť Božej Cirkvi.

Táto teória nemohla byť ani historicky ani teologicky udržateľná. Petrovský pôvod Alexandrie je viac ako problematický. A keď už Alexandrii, ktorú založil Petrov žiak, má patriť tak významná prednosť, prečo potom nie aj Jeruzalemu, odkiaľ predsa nepochybne samotný Peter po Turíčach najskôr viedol Cirkev? Navyše, je nepochopiteľné, prečo nejakému mestu, len kvôli tomu, že tam kedysi pôsobil Peter alebo Petrov žiak, má na večné časy z moci božského práva prináležať prednosťné postavenie.

Rím a Konštantínopol

Teória o troch petrovských stolcoch môže mať svoj dôvod v tom, že pápeži, ktorí si reflexiou stále viac uvedomovali svoje práva primátu, si takto chceli urobiť prijateľnejšou skutočnosť, že patriarchovia Alexandria a Antiochie skutočne samostatne riadia jednu časť Cirkvi. Keď to robili ako podriadení nástupcovia Petra, potom predsa len všetka úcta pripadala skutočnému Petrovi v Ríme. Táto teória bola predovšetkým vynikajúcim bojovým prostriedkom proti rivalovi Ríma na Východe, teda proti konštantínopolskému patriarchovi. To, že mohla byť chápaná takto, vyplýva zo skutočnosti, že sa objavuje zakaždým, keď pápeži mali zvláštne dôvody postaviť sa proti Konštantínopolu. Nachádzame ju najskôr na rímskej synode v roku 382 v dobe pápeža Damaza, jeden rok po tom, čo Konštantínopolský koncil vo svojom 3. kánone schválil arcibiskupovi nového cisárskeho mesta čestnú prednosť hned' po biskupovi starého Ríma²⁵. Lev Veľký bojuje teóriou o troch petrovských stolcoch proti nárokom Konštantínopolu, ktoré boli sformulované v 28. Kánone Chalcedónskeho konciliu. Tento kánon treba odmietnuť, pretože v božských veciach rozhoduje podľa svetských hľadísk, podľa politického postavenia miest

²² ARP 679, Nr. 328, Kap. 93.

²³ ARP 770, Nr. 369.

²⁴ ARP 498, Nr. 268.

²⁵ Text stojí v Decretum Gelasianum, no patrí, ako sa to dnes všeobecne uznáva, už synode z roku 382. Porov. Th. A. Kane, The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in Middle Ages, in: The Catholic University of America Canon Law Studies, Nr. 276 (Washington 1949) 8, poz. 15. ARP 75, Nr. 18.

a nie podľa apoštolského, petrovského pôvodu biskupských stolcov. Konštantínopol nemá právo na prednosť, pretože nie je petrovský²⁶. Gregorovi Veľkému slúži táto teória v boji proti titulu „Ekumenický patriarcha“, ktorý si priložil konštantínopolský patriarcha²⁷. Mikuláš I. ju používa v hádke s Fótom²⁸. Napokon Levovi IX. slúži v spore s Michalom Kerullariom²⁹.

Pápeži teda najskôr prinajmenšom teoreticky neuznávali nároky Konštantínopolu na patriarchálnu hodnosť, no predsa len sa museli prakticky, aj keď proti svojej vôle, podvolať k uznaniu prednostného postavenia nového cisárskeho mesta, ba napokon dokonca nechali platiť jeho pozíciu po starom Ríme, no zdôrazňovali, že toto je ústupok z čistej žičlivosti. Už Gregor Veľký vo svojom liste východným patriarchom, aj tomu jeruzalemskému, v ktorom im oznámil svoje zvolenie, dal biskupovi Konštantínopolu prvé miesto medzi nimi³⁰. Pápež Teodor I. v liste cisárovi Konštantínovi II. z roku 642 hovorí už celkom samozrejme o patriarchálnej hodnosti Konštantínopolu³¹. Štvrtý Konštantínopolský koncil proti Fótovi, ktorý uznal pápež Hadrián II., stanovil vo svojom 21. kánone poradie: Konštantínopol, Alexandria, Antiochia, Jeruzalem³². Lev IX. myslí zaiste na tento koncil, keď priznáva, že jeho predchodcovia na niekoľkých synodách z čistej dobroty uznali čestné práva Konštantínopolu³³.

Autonómia patriarchátov

Tu už zaznieva, ale len čo sa týka Konštantínopolu, neskoršia predstava, že privilégiá patriarchov majú svoj dôvod v slobodnom ústupku Svätého stolca. V každom prípade, plné moci patriarchov v prvom tisícročí nie sú ani pápežmi nikdy vysvetľované ako účasť na pápežskej plnej moci. To sa nedeje ani v súvislosti s teóriou o troch petrovských stolcoch, hoci by to odporúčalo označiť podriadených nástupcov svätého Petra na alexandrijskom a antiochijskom stolci a za vikárov skutočného Petra na Rímskom svätom stolci a za podielníkov na jeho plnosti moci.

Priam náhodnú kontrolu v otázke, ako boli Rímom chápane práva patriarchov v prvom tisícročí, nám dodáva forma, v ktorej sa dialo potvrdzovanie patriarchov. Keby tieto práva boli podielom na pápežskej plnej moci, potom by logicky museli byť udeľované pápežmi; lebo koniec koncov len pápež môže prenášať iným zo svojej vlastnej plnej moci. Takto sa v druhom tisícročí aj potvrdenie stane ustanovením do úradu, pretože v tej dobe Rím chápal práva patriarchov ako podiel na pápežskej plnosti moci.

²⁶ ARP 250, Nr. 118; S. 247, Nr. 117.

²⁷ ARP 498, Nr. 268.

²⁸ ARP 627, Nr. 322.

²⁹ ARP 776, Nr. 370, XXVIII.

³⁰ Ph. Jaffé-G. Wattenbach, *Regesta Pontificium Romanorum I* (Leipzig 1885) Nr. 1092.

³¹ ARP 522, Nr. 289.

³² Mansi XVI, 174.

³³ ARP 776, Nr. XXVIII.

Potvrdzujúce listy pápežov prvého tisícročia sú pravidelne odpovedou na oznamenie zvolenia zvoleným alebo volebnou synodou alebo obidvomi. V regestoch patriarchátu Konštantínopol, ktoré vydal Grumel, máme celý rad príkladov pre takého oznamovacie listy, nazývané „*litterae synodales*“. Neobsahujú formálne prosbu o potvrdenie a občas ani výslovnú prosbu o udelenie communia. Ale to predsa bol ich skutočný význam. Zvyčajne tieto listy obsahujú na znak vieroučného spoločenstva vyznanie viery³⁴. Vo svojich písomných odpovediach pápeži vyjadrujú radosť nad zvolením, konštatujú, že zvolený sa stal voľbou patriarchom, gratulujú mu a udeľujú svoje *communio*³⁵. Tieto listy sice slúžia ako nevyhnutné potvrdenia, no v každom prípade nie sú prenesením plnej moci alebo ustanovením do úradu pápežom.

Uved'me niekoľko príkladov, pričom je možné ich uviesť aj oveľa viac: Celestín I. len konštatuje vo svojej písomnej odpovedi na oznamenie o zvolení Maximiána Konštantínopolského (432), že táto cirkev dostala „skrzes Boží úsudok“ Maximiána ako svoju najvyššiu hlavu³⁶. Lev Veľký vyjadruje (460) svoju radosť zo zvolenia Timothea Salofaciola za alexandrijského arcibiskupa. Táto voľba sa uskutočnila „*instinctu fidei*“, z vnuknutia viery, a so súhlasom kléru a ľudu. Pápež praje, aby božská milosť potvrdila túto voľbu³⁷. Ani potvrdenie antiochijského patriarchu Petra, ktoré v roku 1052 vyslovil Lev IX., aj keď tento o to vlastne ani nepožiadal, nie je žiadnym spôsobom ustanovením do úradu, ale len uznaním a potvrdením toho, čo sa udialo zvolením³⁸. Výsady patriarchov teda nie sú ani v koncepcii Svätého stolca počas celého prvého tisícročia Rímom udeleným podielom na pápežskej plnej moci, ale osobitným postavením, ktoré je založené na zvykovom práve a kánonoch koncilov. Plné moci patriarchov teda spočívajú na úrovni biskupskej autority.

Musíme ešte povedať niečo o obsahu týchto plných mocí. Nejde o rad presne vymedzených jednotlivých privilégii, ale o celkovú autoritu autonómne spravovať patriarchát, časť univerzálnej Cirkvi. Práve v tom popri už naznačenom spočíva zmena v koncepcii patriarchálnych práv pri prechode od prvého do druhého tisícročia. V druhom tisícročí boli tieto práva považované už len za určité jednotlivé privilégia, ktoré boli dobrovoľne udelené Rímom len z cistej žičlivosti. Starobylá autonómia, ako ju kedysi uznával predsa len aj Svätý stolec prinajmenšom praktickým správaním, už viac nebola chápána správne.

Ked' tu hovoríme o „autonómii“, tak je jasné, že to nemožno chápať ako dokonalú samostatnosť, nemožno to chápať ako to, čo sa dnes nazýva „autokefáliou“. To by bolo nezlučiteľné s primátom Ríma. Môže ísť len

³⁴ V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Konštantínopol 1932 nn) Nr. 14 37 66 111 173 175 217 244 273 299 307 351 420 464 (Fótios) 499 515 atď.

³⁵ Príklad pozri ARP Nr. 57 59 71 103 149 151 163 223 369, porov. k tejto veci: A. Coussa, *Epitome prelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali* (Grottaferrata 1948) 248.

³⁶ ARP 162, Nr. 59.

³⁷ ARP 300, Nr. 149.

³⁸ ARP 771, Nr. 369.

o relatívnu samostatnosť, ktorá nevylučuje príležitostnú intervenciu vyššej autority. Autonómia sa ani nevzťahuje na všetky oblasti cirkevného života, takto hlavne nie na utváranie viery, pri ktorom má mať Rím ako najvyššia autorita posledné slovo. Autonómia nemá vplyv na jedinečné osobitné postavenie Ríma ako rozhodujúceho centra communia, od ktorého s konečnou platnosťou závisí, kto má a kto nemá communio s pravou Kristovou cirkvou³⁹. Ide len o autonómiu, ktorú by bolo možné nazývať „kánonická“ a ktorá sa vzťahuje na tri nasledovné oblasti: 1. Východ si slobodne volil svojich patriarchov a svojich biskupov a mal právo samostatne upravovať rozdelenia diecéz. 2. Východ samostatne utváral svoju liturgiu a svoje kánonické zákonodarstvo. 3. Východ samostatne riadil disciplínu kléru a laikov.

K bodu 1: Najskôr treba vyzdvihnúť, že v celom prvom tisícročí sa nevyskytol ani jeden prípad vymenovania východného patriarchu Rímom. Ani prípad konštantínopolského patriarchu Menu (nom. Menas), ktorého údajne mal ustanoviť pápež Agapitus, nie je dôkazom. Samotný pápež informuje v liste patriarchovi Jeruzalema o riadne uskutočnenom zvolení Menu konštantínopolským klérom a ľudom so súhlasom cisára. Pápež, ktorý bol práve prítomný v Konštantínopole, len vysvätil už zvoleného⁴⁰. Pápežovi náležalo isté kontrolné právo nad voľbou. Mohol odmietnuť udelenie communia zvolenému, no len ak existovali pochybnosti o jeho pravovernosti alebo o platnosti jeho zvolenia. Pápež mohol aj odňať už udelené communio patriarchovi, keď tento upadol do herézy⁴¹. Voľba metropolitu a biskupov sa za normálnych okolností konala bez nejakej intervencie Ríma. Pápež mohol, pravdaže, aj biskupovi kvôli heréze odňať communio a takto mu znemožniť legítimne vykonávanie úradu⁴². Voľba biskupov sa konala podľa Bréhiera nasledovne: „Podľa Justiniánových ustanovení biskupa volí kolégium pozostávajúce z kléru a zo vznešených laikov mesta, ktorí zostavia zoznam troch, z ktorého hierarcha (metropolita, patriarcha alebo jeho zástupca) príslušný pre vysviacku vyberie toho najlepšieho.“⁴³

Z regiest Konštantínopolu vydaných Grumelom vyplýva, že patriarcha sám alebo spolu so svojou synodou menoval a aj prekladal biskupov, keď zriaďoval nové diecézy alebo povýšil hodnosť ich titulárov, pričom to robil bez toho, aby sa niekedy pýtal Ríma⁴⁴.

K bodu 2: právomoci patriarchov k utváraniu liturgie a kánonického zákonodarstva. Intervencie Ríma v tejto oblasti sú počas celého prvého tisícročia mimoriadne zriedkavé. Jedným z najznámejších prípadov je spor o dátume slávenia Veľkej noci⁴⁵. Čo sa týka kánonického zákonodarstva, Rím neuznal 3.

³⁹ Porov. k tejto veci: P. Batiffol, *Cathédra Petri* (Paris 1938) 75, porov. 210.

⁴⁰ ARP 431, Nr. 227; porov. k tejto veci: A. FLiche – V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours IV*, 453.

⁴¹ Príklady k tejto veci: ARP Nr. 176 177 226 290 308 316nn; pre odňatie communia: Nr. 164.

⁴² Príklady: ARP Nr. 19 32 33 61 102 213 228 293 atď.

⁴³ L. Bréhier, *Les Institutions de l'Empire Byzantin* (Paris 1949) 508.

⁴⁴ Grumel, *Les Regestes* Nr. 341 367 371 439 453 511 512 546 785 – 113 440 462 527 683.

⁴⁵ ARP Nr. 3 88 126 129 134 137.

kánon Prvého konštantínopolského koncila a 28. kánon Chalcedónskeho koncila⁴⁶. Pápež Sergius I. (687-701) odmietal prijať kánony Trullského koncila⁴⁷. Gregor Veľký anuloval synodu, ktorá udelila konštantínopolskému arcibiskupovi titul „Ekumenický patriarcha“⁴⁸. Tieto prípady ukazujú, že primát Ríma zahŕňa aj právo intervenovať v otázkach kánonického zákonodarstva. No keďže sú zriedkavé, nedokazujú nič proti správne chápanej autonómii.

V skutočnosti Východ reguloval svoju liturgiu a svoje kánonické zákonodarstvo v prvom tisícročí za normálnych okolností bez zasahovania Svätého stolca. Regestá Konštantínopolského patriarchátu ponúkajú výdatnú dokumentáciu k tejto skutočnosti. Patriarcha dáva predpisy v liturgických otázkach; sám osebe alebo spolu so synodou zavádza nové sviatky alebo fixuje dátum sviatkov⁴⁹. Patriarcha a synoda regulujú pôst a vydávajú disciplinárne predpisy všeobecnej povahy bez toho, aby si pýtali súhlas od Ríma⁵⁰.

Je správne, že cisár mal silný vplyv pri zákonodarstve a všeobecne v celkovom živote cirkvi⁵¹. Jeho autorita však nebola vnímaná ako prichádzajúca zvonku. Bola mu vlastná, pretože byzantská spoločnosť, ktorej bol hlavou, bola chápana ako jedna jediná, bola štátom a cirkvou v jednom.

K bodu 3: samostatné riadenie disciplíny kléru a laikov. Intervencie Ríma boli aj v tejto oblasti zásadne možné, ale mimoriadne zriedkavé. Za normálnych okolností miestne inštancie riadili disciplínu kléru a laikov, dozerali na dodržiavanie kánonov, trestali porušovateľov zákona atď. Intervencie Svätého stolca sa diali zavše z dôvodu apelácie z Východu na vyššiu autoritu v Ríme, no niekedy aj bez takejto apelácie. Ide celkovo o niekoľko desiatok prípadov v priebehu celého tisícročia. Pri apeláciách ide nezriedka o vieroučné záležitosti, takto v prípadoch Eutycha a Flaviána z Konštantínopolu. Iné prípady, ako prípad Ignatia (protihráča Fózia) a Gregora Asbestasa, sú sporné⁵².

Oproti týmto zriedkavým intervenciám Ríma v disciplinárnych záležitostiach máme takmer nespočítateľné množstvo disciplinárnych opatrení miestnych autorít bez nejakého zasahovania Ríma. To bol v každom prípade normálny stav. Preto zaiste môžeme hovoriť o skutočnej autonómii patriarchátov v prvom tisícročí.

⁴⁶ ARP Nr. 119.

⁴⁷ ARP 580, Nr. 306.

⁴⁸ ARP 470, Nr. 249.

⁴⁹ Grumel, Les Regestes Nr. 200 205 261 262 424 537 – 33 138 280 418 799.

⁵⁰ Grumel Nr. 12 403 404 – 84 520 531 591 598 731 804 807 808 812 –

39 225 270 337 338 342 363 405 atď., zvlášť o manželskom zákonodarstve: Nr. 340, 626, 805.

⁵¹ Porov. A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204), in: Ostkirchliche Stud. I (1953) 1-35 89-109; III (1954) 1-28 133-163; IV (1955) 1-42 221-260; V (1956) 1-32.

⁵² Porov. Michel, Die Kaisermacht... in: Ostk. Stud. V (1956). Porov. ku všetkému: G. de Vries S I, La S. Sede ad i patriarchati cattolici d'Oriente, in: Or. Chr. Per. XXVII (1961) 313-361.

Zdroj: Wilhelm de Vries unter Mitarbeit von Octavian Bârlea, Josef Gill, Michael Lacko, Rom und die Patriarchate des Ostens, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1963, s. 7-22.

preložil Ján Krupa

RECENZIE

**Barbara BALOGOVÁ: *Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera*, Vydavateľstvo PU, Prešov 2017, s. 85,
ISBN 978-80-555-1812-1.**

O nemeckom mysliteľovi Martinovi Buberovi sa za posledných päťdesiat rokov popísalo naozaj veľa. Keďže jeho tvorba so sebou prináša punc tematickej rôznorodosti – chasidské témy, dialogické spisy, spisy personalistického charakteru - čoho dôkazom je jeho súborné dielo *Werke*, napokon sa ani niečomu čudovať. Buberove spracovanie chasidských princípov sa stalo aj nosnou témove knihy *Barbary Baloghovej* s názvom *Percepcia chasidských princípov vo filozofickom myslení Martina Bubera*.

Predkladaná publikácia disponuje prehľadnou štruktúrou. Pozostáva z úvodu, troch kapitol a záveru. Prvá kapitola čitateľovi priblíži miesto chasidskej koncepcie v Buberovom živote. Autorka hodnoverne prerezpráva filozofovo stretnutie s chasidským obrazom sveta, s obsiahlou kultúrou východoeurópskeho židovstva, s ktorou sa Buber priebežne oboznamoval počas pobytu u svojich starých rodičov vo Ľvove. Je veľmi sympatické, že autorka dokázala striktne lokalizovať miesto a čas prvého stretnutia filozofa-chlapca s fungovaním chasidského dvora v Sadagore. Táto konkrétnosť dodáva publikáciu punc autentickosti a zvyšuje jeho serióznosť. Pri porovnávaní obdobných prác s tematikou vyrovnávania sa Bubera s chasidskou spirituálnou cestou sa väčšinou jeho stretnutie s chasidmi nekonkretizuje, uvedie sa iba krátka poznámka: život so starými rodičmi v Lembergu. Podľa Paula Johnsona práve drobnosti dodávajú dielam nadčasovosť. Autorke sa podarilo stručne, konkrétnie a platicky načrtiť základné rysy chasidizmu tak, ako ich vnímal Buber.

Keďže Buberovo poňatie tohto mystického smeru judaizmu nesie so sebou množstvo idealistických nánosov, nemožno sa takého vykreslenia stopercentne pridŕžať. Buber sa zameral predovšetkým na univerzálny, humanitný odkaz chasidských legiend a často mu unikali negatívna života v chasidských dvoroch, na čo veľmi ostro poukazoval Gershom Scholem. Na druhej strane tieto romantizujúce prvky, ako to autorka správne uvádza, vedel oceniť ruský židovský historik Simon Dubnow. Silnou strávkou knihy je aj využívanie jazykovo rozmanitej odbornej literatúry. Autorka okrem slovenských a českých prekladov vo veľkej mieri cituje originálne verzie prác samotného Bubera, ale aj prác iných erudovaných „buberológov“, Wehra, Friedmanna, Tillicha atď., napísaných v anglickom jazyku, čo vedie k širšiemu obsahovému vyčerpaniu skúmaných témov a prispieva k celkovej komplexnosti a významovej koherentnosti publikácie. Vzhľadom na dynamiku spracovaného textu, výberu historických a filozofických fragmentov môžeme túto prvú časť považovať za najzaujímavejšiu zložku celého diela.

Ťažisko práce predstavuje druhá časť, ktorá sa snaží analyzovať chasidské princípy v diele *Ja a Ty*. Navzdory zaujímavému názvu sa skúsený „buberológ“ nič nové nedozvie, avšak zanietený bádateľ v nej môže objaviť množstvo hodnotných filozofických fragmentov vhodných na následnú hĺbkovú analýzu. Pozitívom tejto časti je prísná systematizácia výkladu chasidských koreňov základného vzťahu medzi mnou a tým druhým (Ja a Ty). Jasný štýl a prehľadné usporiadanie verbálnych artefaktov utvrdí v čitateľovi presvedčenie, že sa Buber jednoducho nemôže myliť. Silnou stránkou knihy je už spomenuté využívanie rozmanitého publikačného materiálu. Autorka sa výlučne neopiera iba o jeho základnú prácu *Ich und Du* (Ja a Ty), ale používa v slovenskom prostredí menej známe Buberove krátke texty a prednášky (napr. *Religion als Gegenwart*, *Die Entwicklung des Menschen*, *Zwiesprache* a ľ.). Zaradením aj menej známych textov sa autorke podarilo načrtiť presný obraz odkazu haličsko-bukovinských chasidov v základných tézach Buberovho dialogického myslenia.

Tretia časť práce poukazuje na vyrovnanie sa autorky s Buberovým chápáním chasidizmu. V prvej podkapitole sa venuje krátkej diskusii o tomto probléme. Poukazuje na pozitívna jeho vnímania tohto fenoménu. Vyzdvihuje príbehovosť i morálny charakter zozbieraných textov. Druhá podkapitola nás konkrétnie oboznámi s priamou kritikou jeho uchopenia chasidskej spirituality i jej filozofického odkazu. *Gershom Scholem* i *Rivka Schatz* mu pri interpretácii chasidských mystických textov vytýkajú najmä jeho idealizmus a prílišný pozitívny pohľad na tento svet. Buber privíeral oči pred všetkým negatívnym, čo chasidské dvory obnášali. Pozoruhodnosťou je skutočnosť, že autorka v tejto poslednej časti nachádza paralely medzi chasidizmom a prvotným kresťanstvom. Aj keď nešlo o autorkin zámer, predsa len sa žiada hutnejšie rozpracovať Scholemovu kritiku Buberových diel o chasidizme. Vytvorila by sa tak názorová protiváha, ktorá by viedla k dosiahnutiu ešte väčšej komplexnosti práce.

O Buberovom poňatí chasidizmu sa toho popísalo mnoho. Publikácia, ktorá sa vám dostáva do rúk sprostredkuje fundamentálny obraz o filozofovom vzťahu k chasidskej ceste. Ale nielen to. Nasmeruje vás k celkovému odkazu chasidskej kultúry. Načrtne inšpirácie, ktoré stáli pri zrode filozofovho záujmu o tento fenomén a, v neposlednom rade, poskytne ozrejmenie základných filozofických východísk v jeho najznámejšej dialogickej eseji *Ich und Du*. Kniha sa veľmi dobre číta, autorka vecne predstavuje skúmané problémy, významovo neodbieha, nekumuluje synonymá, prekvapuje voľbou kvality citovaného materiálu. Je to publikácia nepochybne dotvárajúca materiál, ktorý bol doposiaľ publikovaný na Slovensku o Buberovom vzťahu k chasidizme. Kniha prekvapí, poteší, zaujme, ale určite odborne obohatí každého humanistu.

Ján MIČKO
 Katedra spoločenských vied,
 Technická univerzita v Košiciach
 micko.jan@centrum.sk

RECENZIE

PETRÁČEK, Tomáš: *Cirkev, tradice, reforma. Odkaz Druhého vatikánského koncilu.* Praha: Vyšehrad 2016, s. 243,
ISBN 978-80-7429-643-7.

Ponúkaná kniha českého teológa a historika Tomáša Petráčka je sice staršieho dátia (2016), no doteraz sa nestala predmetom rozpráv v slovenských teologických kruhoch. Kniha vyvolala v Čechách značnú diskusiu v progresívnejšom i konzervatívnejšom katolíckom prostredí a stala sa malým „uholným kameňom“, na ktorom môže človek dolámať svoje doterajšie postoje. Kniha je písaná so značným dialektickým duchom, keď živo stavia do pozície zdravej konfrontácie dva tábory - zástancov kontinuity a zástancov diskontinuity. Samozrejme, zo žiadnej z nich nie je možné urobiť pravé kritérium. Lebo i jedno i druhé je v cirkvi potrebné. Petráček však poukazuje na to, aké je obmedzené a nezdravé absolutizovať jednu stranu. Rovnako je nezdravé urobiť z časti tradície celú tradíciu. Je to častá metóda, používaná predovšetkým v konzervatívnejších kruhoch, keď jej zástancovia potridentské obdobie povyšujú na jedinú tradíciu alebo neoscholastickú teológiu predstavujú ako jedinú možnú, a dokonca ako mieru všetkých ostatných teologickej smerovaní.

Petráček s veľmi jasným a rozumným rozlišovaním otvorene predstavuje aj limity najvyšších predstaviteľov cirkvi. Nebolo by správne, keby sme v cirkvi upadli do kultu osobnosti. Lebo našou jedinou dogmou a modelom pravej ľudskosti je Ježiš Kristus. A naše cesty k nemu sice musia byť legitímne, ale vždy poznačené dejinnosťou. My, ľudia žijúci na zemi, sa nevieme ku Kristovi dostať cestou *nadzemskou*, vždy iba *pozemskou*, a preto dejinnou, obmedzenou časom, kultúrou, konkrétnym modelom myslenia a konkrétnym jazykom.

Pri hodnotení Druhého vatikánskeho koncilu Petráček jasne naznačuje prínos „ale i ľudskú ohraničenosť jednotlivých osobností koncilu, medzi ktoré patril nesporne aj emeritný pápež Benedikt. Je súčasťou autorovej odvahy nepodľahnúť spôsobom ideologických systémov, ktoré nekriticky hodnotia akýkoľvek krok ich osobnosti. Petráček otvorene hodnotí prínos, ale i nie vždy šťastné kroky jednotlivých pápežov, podieľajúcich sa na príprave, priebehu alebo neskoršom hodnotení koncilu. Žiaden koncil v dejinách sa nepodobal jednohlásnému zdvihaniu rúk komunistických parlamentov. Vždy to bola konfrontácia rozličností, ktoré sa snažili o jednotu, no k jej dosiahnutiu sa neprichádza ľahko. Boh sa nechal človeku interpretovať, avšak jeho obraz nie je zachytiteľný v jednom ľudskom vyjadrení, v jednej jedinej teológii. Ak by sme zbožštili jednu z našich teológií (jeden z obrazov Boha), museli by sme rátať s tvrdým príchodom Mojžiša, ktorý by nám naše „zlaté teľa“ rozbil. Preto každý koncil musí vychádzať kontinuálne z „obrazu“ predošlých koncilov, no zároveň má mať odvahu k diskontinuite a vniestť do „obrazu“ výraz svojej doby.

V opačnom prípade sa spreneverí tradíciu, ktorá nie je opakováním, ale interpretáciou Božieho posolstva.

Kniha Tomáša Petráčka je otvoreným a odvážnym textom, v ktorom autor (aj ako historik) zaujíma podáva jednotlivé dejinné súvislosti v cirkvi, kriticky hodnotí a poukazuje na ich silné i slabé stránky. Zároveň ponúka informácie, ku ktorým sa čitateľ môže bežne iba ťažko dostať. Preto ju odporúčam rovnako progresívnejšiemu, ako aj konzervatívnejšiemu publiku.

Vladimír JUHÁS
TF KU v Ružomberku,
Katedra systematickej teológie
vladojuhas@gmail.com

www.lumen.sk


RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

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