

EDITORIÁL	3
Romano Guardini a dielo liturgickej obnovy	
<i>Pavol ZVARA</i>	5
Teológia zmierenia sv. Augustína	
v polemických statiach s donatizmom v <i>sermo Dolbeau 26</i>	
<i>Juraj FIGULA OSA</i>	27
Mníšske pravidlá na kresťanskom Východe	
od ich počiatkov až po počiatky rádu svätého Bazila Veľkého	
<i>Milan LACH SJ</i>	47
The Eagle in Apocalyptic Literature and in the Book of Revelation	
<i>Peter JUHÁS</i>	59
Meditácia o vône a teológii alebo Teológia ako umenie voňavkára	
<i>Ľubomír HLAD</i>	73
Apologetika života a vývin kresťanskej doktríny	
v dielach Newmana a Chestertona	
<i>Pavol HRABOVECKÝ</i>	98

CONTENTS

EDITORIAL	3
Romano Guardini and the Work of Liturgical Renewal <i>Pavol ZVARA</i>	5
Augustine's Theology of Reconciliation in his Polemic against Donatism in <i>sermo Dolbeau 26</i> <i>Juraj PIGULA OSA</i>	27
Monastic Rules in Christian East till the Foundation of the Order of Saint Basil the Great <i>Milan LACH SJ</i>	47
The Eagle in Apocalyptic Literature and in the Book of Revelation <i>Peter JUHÁS</i>	59
Meditation on Fragrance and Theology: Theology as the Art of a Perfumer <i>Lubomír HLAD</i>	73
Apologetics of Life and the Development of Christian Doctrine in the Works of Newman and Chesterton <i>Pavol HRABOVECKÝ</i>	98

Človek berie knihu do rúk, zažne *svetlo* lampy, *sadne si*, pokojne vníma *hlboké obsahy* a stáva sa tak vyjadrením kontrastu zoči-voči *tme*, neustálej potrebe *pohybu* a netrpezlivému nasávaniu *plytkých efektov*, ktoré ho nenápadne pripravujú o individuálny vkus. Aj tieto zapísané stránky chcú byť ponukou pre kultivovanie času, priestoru, zmyslov, srdca i rozumu. Náš časopis sa opäť snaží ponúknuť témy, ktoré sa dotýkajú celého človeka, jeho viery i neviery, zmyslu i nezmyslu, slávnostnosti i feriálnosti, schopností i neschopností, dejinnosti i sterilnosti, hry i skutočnosti, pravidla i svojoľnosti.

Hneď na úvod predstavuje Pavol Zvara jedného z najväčších kresťanských mysliteľov 20. storočia, Romana Guardiniho. Jeho článok je ponukou malej guardiniovskej liturgickej školy, ktorá nechce *poučovať*, ale *vzdelávať*. Podľa Guardiniho je liturgia priestor pre vyjadrenie bezmocnosti ľudského bytia stojaceho zoči-voči mystériu. Liturgia relativizuje človeka a jeho moc. V nej spoznáva svoje hranice a malosť. Nie je vyjadrením toho, čo vieme, ale toho, čo nevieme. Človek preto nie je pozvaný do liturgie, aby *tvoril*, ale súc presahovaný, aby *bol jednoducho prítomný*. Liturgia nemá *účel*, ale má *zmysel*. A tak nepodlieha pragmatizmu, technike, tvorivosti a schopnosti ľudí, ale je Božou hrou, v ktorej je človek iba pozvaným hosťom.

Juraj Pigula sa venuje novoobjavenej *sermo* Augustína. Tento velikán kresťanského myslenia odkrýva tému aj dnes výsostne aktuálnu: vystupuje proti modloslužbám a falošným prostredníkom Božej veci. Sebacentralizácia je v súčasnosti diagnózou mnohých cirkevných autorít. Každá snaha authority, cielená do seba samej, koná iba iluzórne, v skutočnosti však prekáža Kristovmu konaniu a stáva sa sterilnou. *Kristocentrizmus* je kategória opakujúca sa ako refrén celého textu. Tvrdým jazykom staroveku poučuje Augustín tých, ktorí z Boha urobili svojho rivala a konkurenta. Kresťan si má uvedomovať svoju podobnosť s Kristom, ale v tej istej miere si musí byť vedomý svojej nepodobnosti s ním. Iba v takejto zdravej dialektike sa sebavedomie koriguje pokorou a pokora motivuje sebavedomím.

Občerstvujúco na náš západný akcent pôsobí text „z východu“ od Milana Lacha. Autor sa pohráva s termínmi *pravidlo* a *disciplína*, ktoré na prvé počutie neznejú príťažlivo. Prekvapením je tvrdenie, že v počiatkoch mníšskej tradície pravidlá jednoducho chýbali. Jediným a zároveň živým pravidlom bol príklad majstra. Tento entuziazmus však netrval dlho. Človek totiž neunesie rolu živého *imaga*. Pre kresťanstvo je prirodzenejšie ukazovať na Krista ako na seba. Preto sa prvým a najpodstatnejším pravidlom stáva evanjelium. Článok ponúka vývoj mníšskych pravidiel na Východe, pričom nám približuje často počuté, ale možno menej poznané mená, ako boli Pachómius a Bazil Veľký.

Peter Juhás nás interpretáciou symbolu orla v niektorých biblických knihách vovedie do filologického labyrintu. Nenechá nás však osamote, ale ako kompetentný sprievodca odborne a zároveň zrozumiteľne (čo nie je vždy samozrejmosťou) predstaví v jednotlivých jazykoch a kultúrach spomínaný symbol a jeho funkciu.

Čitateľa isto prekvapí nápaditosť a teologický inštinkt Ľuba Hlada. Vôňa ako inšpirácia. Zvykneme pozeráť, počúvať a potom komentovať. Prečo to však nerobíme aj po nádychu? Veď človek sa nadýchne a môže hovoriť. *Čuchové pulchrum* je totiž rovnakou motiváciou ako text či obraz, treba len vnímať skutočnosť všetkými zmyslami. Kresťanstvo v priebehu stáročí, v atmosfére novoplatónsko-augustínovskej myšlienkovvej vlády prestalo pozývať k uchopeniu pravdy všetky telesné zmysly. Tento článok nechce byť vyjadrením vzbury čuchu, ale rehabilitáciou komplexnosti ľudského vnímania. Pretože človek nielen počuje a vidí, ale aj cíti. Ponúkaný text chce byť jemným upozornením, že sú veci okolo nás, ktoré síce môžeme prepočítať a nevidieť, ale nemusia ujsť všetkým našim zmyslom.

Pavol Hrabovecký si za pomocníkov k svojej téze pozýva kardinála Newmana a kresťanského spisovateľa, esejistu Chestertona. Vedno tvrdia, že dogma nie je dogmatizmus, a preto nezdieľa negatívnu konotáciu strnulosti tejto ideológie. Dogma nestojí mimo času a priestoru, ale má k dejinám dynamický vzťah. Jej výnimočnou úlohou je umožňovať *nové* tak, aby nezničila *originál*.

Vážení čitateľa, ponúkané články chcú prispieť nielen k intelektuálnemu, ale aj ľudskému a estetickému obohateniu. Prajem Vám, aby sa stránky tohto časopisu stali príjemným spoločníkom Vašich dlhých zimných večerov.

Vladimír Juhás

Pavol ZVARA

Romano Guardini a dielo liturgickej obnovy

Abstract

Romano Guardini (1885 – 1968) is one of the most prominent Christian thinkers of the 20th century. His works cover a wide range of subjects and focus especially on man, his knowledge, and actions in the world. Guardini approaches these subjects as theologian and man of deep faith, but his reasonings and conclusions are formulated in strictly scientific language. In his works, Guardini frequently writes about sacred liturgy, too. He lived in times marked by a new, vigorously growing liturgical movement and his contribution to the liturgical renewal of the Church was a substantial one from different points of view. This study introduces some of the main contributions Guardini made in the field of Catholic liturgical studies.

Keywords: sacred liturgy, liturgical movement, research method, formation, ecclesiology

Úvod

Od konca devätnásteho storočia nadobúdala otázka systematického skúmania posvätnej liturgie a jej zaradenia do komplexu teológie stále väčší význam a váhu. Tomuto obdobiu predchádzal zvýšený záujem o obnovenie posvätnej liturgie, či už vo Francúzsku, Taliansku alebo Nemecku. Vo viacerých diecézach alebo rehoľných domoch boli vydávané najrozličnejšie publikácie, ktorými autori chceli usmerniť liturgický život jednotlivcov a vniesť do chápania posvätnej liturgie a jej miesta v náboženskom živote Cirkvi viacej svetla. Záujem o problematiku posvätnej liturgie sa preniesol aj na akademickú pôdu. Najmä nemeckí teológovia, ako Johan Michael Sailer (1751 – 1832) a Johan Adam Möhler (1796 – 1838), sa zaoberali ekleziologickými otázkami. Toto štúdium ich viedlo k radikálnemu prehĺbeniu poznatkov o tradícii Cirkvi,

dielach otcov a o posvätnnej liturgii. Svojou vedeckou činnosťou pripravili cestu nemeckému liturgickému hnutiu.¹

V oblastiach hovoriacich po francúzsky urobil prelomové kroky v poznaní posvätnnej liturgie najmä dom Prosper Guéranger OSB (1805 – 1875), ktorý sa zaslúžil o obnovenie a návrat benediktínov do Opátstva sv. Petra v Solesmes vo Francúzsku, určeného na demoláciu. Jeho úsilie obnoviť katolícku vieru vo Francúzsku po rokoch revolučného besnenia sa sústredilo na obnovu benediktínskeho života a cezeň na liturgiu. V roku 1840 inicioval publikovanie štúdií *Institutions liturgiques* s cieľom ponúknuť záujemcom vzdelávanie v teologických disciplínach súvisiacich s liturgiou.² Guérangerova snaha sa rýchlo rozšírila aj do ďalších krajín západnej Európy, a to najmä v benediktínskom prostredí. Tak boli postupne vytvorené nové alebo obnovené pôvodné historické benediktínske opátstva v nemeckom Beurone (1863) a v Maria Laach pri Laachskom jazere, v belgickom Maredsous (1872), v pražskom kláštore Emauzy (1880) či v anglickom Farnborough (1895). Tieto kláštory sa stali dôležitými centrami výskumu posvätnnej liturgie a najmä úsilia o jej obnovu.³ Dá sa povedať, že temer v každom z menovaných opátstiev sa pozornosť benediktínov sústredila na inú stránku liturgie a zároveň bol rozpracovaný aj iný metodologický prístup v jej výskume. Okrem toho sa nadobudlo všeobecné presvedčenie, že je nevyhnutné odborným spôsobom preskúmať a spracovať najmä dejiny posvätnnej liturgie.

Na úspechy autorov prvej polovice devätnásteho storočia nadviazala nová vlna teológov, historikov a liturgistov, ktorí sa stali súčasťou tzv. *liturgického hnutia*. Vznik tohto „hnutia“ možno klásť do roku 1909, kedy sa uskutočnil prvý liturgický kongres v kláštore benediktínov Mont César v Belgicku.⁴ Okrem

¹ Porov.: PARATI, A. *Pionieri del movimento liturgico*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. 240 s. ISBN 88-209-7537-8, s. 35 – 36.

² Porov.: PARATI, A. *Pionieri del movimento liturgico*, 38.

³ Porov.: CATTANEO, E. *Il culto cristiano in occidente*. Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 2003. 658 s. ISBN 88-85918-06-9, s. 464 – 465.

⁴ Dôležitý impulz rozvoju liturgických otázok dal samotný pápež Pius X. (1903 – 1914) svojim Motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903): „Vskutku našou najživšou túžbou je aby opravdivý kresťanský duch opäť prekvital každým spôsobom a aby sa zachoval v každom veriacom, preto je na prvom mieste potrebné postarať sa o posvätnosť a nádheru chrámu, kde sa kresťania stretávajú, aby načerpali ducha z jeho prvého a nepostradateľného prameňa, ktorým je aktívna účasť na najsvätejších tajomstvách

benediktínov z Mont César, najmä doma Lamberta Beauduina, patrili medzi priekopníkov hnutia predovšetkým Guerrino Amelli, Henri Leclercq, Fernand Cabrol, Ildefons Herwegen, Kunibert Mohlberg, Odo Casel, Pius Parsch, Emmanuele Caronti, Maurice Festugière, Mario Righetti, Josef Jungmann a mnohí ďalší. Títo autori rozličným spôsobom pripravovali cestu pre ozajstnú a plnohodnotnú reflexiu liturgického slávenia v Cirkvi. Nedialo sa tak len v oblasti historických a teologických odborov, ale diskusia sa rozvinula aj v problematike vzťahu kresťanskej spirituality a posvätnej liturgie.⁵ Do tohto kontextu zapadá aj výskum a práca Romana Guardiniho.

Tri Guardiniho zásadné diela na tému posvätnej liturgie

Aby sme lepšie pochopili Guardiniho dielo na tému posvätnej liturgie, je nevyhnutné najskôr priblížiť jeho postoj k metóde výskumu. Guardini naliehal, aby sa vo výskume posvätnej liturgie prísne rozlišovalo medzi historickou metódou a teologickou metódou. Obe síce právom prináležia do výskumných metód liturgickej vedy, ale treba ich používať umne. Tieto dva rozličné metodologické prístupy následne viedli Guardiniho k videniu posvätnej liturgie v dvoch odlišných pozíciách: liturgia chápaná ako dejinná, uplynulá udalosť (liturgická veda ju skúma historicko-kritickou metódou) a liturgia chápaná ako aktuálne konanie, respektíve budúce konanie, musí byť skúmaná teologickou metódou.⁶

Guardini chcel ísť k podstate liturgie, nehľadal len povrchné uzávery, známe z predošlých období a vyznievajúce ako klišé. Chcel, aby sa viac skúmala jej podstata, to znamená, aby nebola chápaná reduktívnym spôsobom v zmysle, že ide len o pedagogický a doktrinálny aparát na oznamovanie myšlienok a predpisov v rámci náboženstva. Liturgia podľa neho musí byť skúmaná ako mystický, ale zároveň reálny fakt, a teda idea skúmať jej vývoj nemôže uspokojiť seriózný záujem o spoznanie jej podstaty. Pre Guardiniho je posvätná

a na verejnej a slávnostnej modlitbe Cirkvi.“ Pio X. Motu proprio Tra le sollicitudinibus. In *Acta Sanctae Sedis*, 1903 – 1904, roč. 36, s. 331. (preklad autora)

⁵ Porov.: AUGÉ, M. *Liturgická spiritualita*. Trnava: Dobrá kniha, 2001. 131 s. ISBN 80-7141-341-0, s. 12.

⁶ Porov.: GRILLO, A. La liturgia e il metodo teologico nel Movimento liturgico. In *La liturgia nel XX secolo: un bilancio*. Padova: Messaggero di San Antonio – Editrice, 2006. 348 s. ISBN 88-250-1468-6, s. 260.

liturgia nielen niečo, čo „je“, čo existuje, ale liturgia „platí“ a je „živá“. V tomto zmysle Guardini sleduje líniu svojho priateľa a významného liturgistu Oda Casela OSB, benediktínskeho mnícha z kláštora v Maria Laach. Casel svoj výskum zakladal síce na pozitívnom fakte, ale skúmal ho teologickou metódou. Preto aj pre Guardiniho je dôležitejší výskum liturgie ako skúsenosti viery, a nie jej vývoj v historických súvislostiach. Guardini dával dôraz na fakt, že posvätná liturgia nie je konštituovaná ani tak vonkajšími prvkami, ako formami života v najsilnejšom zmysle slova. V tomto prípade ide o predpoklady a podstatu náboženskej skúsenosti. Preto liturgia nie je formou hocijakého života, kde by si veriaci mohli slobodne vybrať, či ju bude používať alebo nie, prípadne, že on určí rozsah jej použitia vo svojom náboženskom živote, ale podľa Guardiniho posvätná liturgia tvorí v rámci Cirkvi determinované náboženské konanie. Preto liturgia chápaná ako prameň života musí byť analyzovaná teologickou metódou alebo systematicky, pričom sa tento prístup nestavia do opozície proti historickej metóde v posvätnnej liturgii, ale túto historickú stránku odôvodňuje a osvetľuje.⁷ Guardini sa pri zostavovaní týchto myšlienok inšpiroval ďalším veľkým teológom liturgického hnutia, Maurice Festugièreom. Jeho myšlienky však prepracoval a rozvinul.

Pre Guardiniho interpretáciu posvätnnej liturgie malo veľký význam pravidelné stretávanie sa s komunitami benediktínov najskôr v Beurone a potom v Maria Laach. Práve prostredníctvom benediktínskej komunity v Maria Laach vydal svoju zásadnú štúdiu s liturgickou tematikou *Vom Geist der Liturgie* (1918).⁸ Toto rozsahovo menšie dielo, publikované v prvom čísle novozaloženého periodika *Ecclesia orans*⁹, ktoré viedol Odo Casel a I. Herwegen, ho ihneď preslávilo a zapísalo do povedomia ďalších pracovníkov na liturgickom poli.

Guardini spolu so svojim spolužiakom a dobrým priateľom, kňazom Karolom Neundörferom, plánovali napísať dve diela, ktoré sa inšpirovali názvom knihy Rudolfa von Iheringa *Der Geist des römischen Rechts*. Neundörfer sa zaoberal

⁷ Porov.: GRILLO, A. La liturgia e il metodo teologico nel Movimento liturgico, s. 261.

⁸ Porov.: MAGGIANI, S. Romano Guardini protagonista del Movimento liturgico. In *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*. Ed. S. Zucal. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano EDB, 1988. 495 s. ISBN 88-10-40363-0, s. 134.

⁹ Začali ho vydávať benediktíni v Maria Laach. Neskôr sa časopis premenoval na *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* a neskôr vychádzal ako *Archiv für Liturgiewissenschaft*. Porov.: JOHNSON, M. *Bibliographia liturgica*. Roma: C.L.V. - Edizioni liturgiche, 1992. 114 s. ISBN 88-85918-66-2, s. 53.

kánonickým právom, preto chcel svoje dielo nazvať „O duchu kánonického práva“. Guardini zasa sledoval problematiku posvätnej liturgie, a tak dal svojej práci názov *Vom Geist der Liturgie*, čo by sme mohli preložiť „O duchu posvätnej liturgie“. Bohužiaľ, Karl Neundörfer v roku 1926 tragicky zahynul v Alpách a dielo nezrealizoval.¹⁰ Guardini ostal verný svojmu rozhodnutiu a podarilo sa mu zostaviť dielo, ktoré získalo obrovský úspech a nadobudlo veľký význam pre rozvoj a prehĺbenie ďalších liturgických tém.

Guardini sa vo *Vom Geist der Liturgie* zaoberal principiálnymi otázkami posvätnej liturgie. Analyzoval liturgickú modlitbu, liturgické spoločenstvo, symboliku v liturgii, prvenstvo logosu nad étosom a ďalšie zásadné témy. Analýza týchto prvkov kresťanskej liturgie je založená na dvoch základných ideách, ktoré vychádzali z teologických otázok vtedajšej doby. Prvá idea bola ekzeziologická: Cirkev je chápaná ako opravdivá žijúca komunita veriacich. Druhá idea bola liturgická: liturgiu chápala ako latriu,¹¹ čo bolo v opozícii s myšlienkami niektorých autorov, ktorí posvätnú liturgiu interpretovali predovšetkým ako prostriedok na dosiahnutie čnosti.¹²

Najväčšiu pozornosť však určite vzbudila a stále vzbudzuje piata kapitola tejto knihy. V nej Guardini uvažoval o posvätnej liturgii ako o hre. V úvode tejto kapitoly sa zaoberal názorom niektorých ľudí, ktorí jednotlivé prvky posvätnej liturgie považujú za zbytočné, pretože nie je jasný ich účel. Predpisy, ktorými sa riadi liturgické slávenie, sú podľa nich na spôsob levítskych predpisov Starého zákona. Guardini vidí v tomto postoji zaujímavý podnet k preskúmaniu účelnosti vecí. Je mu jasné, že svet sa riadi účelnosťou, že je nevyhnutná pre napredovanie sveta, a že aj prostriedky sa hodnotia podľa ich účelnosti. Toto považoval za správne, pričom si uvedomoval, že vo svete existujú aj veci a javy, ktoré nepodliehajú tejto konštrukcii. Príkladom je kvet: Na čo má vôňu a farbu? Ďalej sa pýta: Nie je to plytvanie? Veď to nemá žiaden účel. A takýchto vecí by

¹⁰ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2008. 155 s. ISBN 978-88-372-2216-1, s. 39.

¹¹ Latreia – je adorácia, klaňanie sa ľuďi Bohu a patrí výlučne jemu.

¹² Porov.: MAGGIANI, S. Per una definizione del concetto di liturgia: Le categorie di «gratuità» e di «gioco». La proposta di Romano Guardini. In *Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova serie*, roč. 5, č. 5, s. 93.

sme vo svojom okolí našli množstvo.¹³ Ak chceme poodhaliť skutočné príčiny existencie javov a vecí, tak sa musíme pozeráť na celú problematiku zo širšieho uhla pohľadu. Guardini svoju analýzu preto posúva od účelu k zmyslu vecí a tvrdí, že ich zmysel spočíva v ich existencii. Tieto veci sú síce bezúčelné, ale zmysluplné. A odtiaľto je už len kúsok k tomu, aby hľadal zmysel súcna: on spočíva v tom, aby súcno „bolo obrazom nekonečného Boha.“ Teda súcno je prirodzené zjavenie živého Boha.¹⁴ Veda ani umenie nemajú vlastný účel, ale majú zmysel: viesť k pravde. Veda má byť službou pravdy, umenie krásou pravdy. Guardini tu opäť rozvíja svoju polaritu bytia, pričom účel a zmysel k sebe prináležia. Účel je cieľom námahy, práce, zmysel je obsahom existencie.¹⁵ V tomto okamihu vyvstáva otázka: Aký to má súvis s Cirkvou? Guardini odpovedá, že i v Cirkvi sú prítomné oba prvky, i účel, i zmysel. Účel je vyjadrený právnym poriadkom, usporiadaním a správou Cirkvi, zatiaľ čo ďalšia časť Cirkvi je od účelu, v úzkom zmysle slova, zvláštne oslobodená. Je to práve liturgia. Podľa Guardiniho liturgia nemá žiaden dopredu premyslený a vypracovaný plán duchovnej výchovy, hoci ju uskutočňuje. Liturgiu nemožno preto chápať výlučne z pohľadu účelu.¹⁶ Človeka chce viesť, nie však podľa plánu účelovosti, ale poskytuje človeku správne vystavané duchovné prostredie, v ktorom sa môže rozvíjať duša človeka.¹⁷ Podľa Guardiniho liturgia tu nie je kvôli človeku, ale kvôli Bohu, ona nie je zameraná na človeka, ale na Boha, človek sa v nej pozerá na Boha, nie na seba. Preto sa jej zmysel nachádza v tom, aby duša človeka priľnula k Bohu, aby žila s ním, v jeho sláve, podobne ako anjeli.

Guardini sa pri reflexii nad účelom a zmyslom liturgie inšpiruje dvoma biblickými textami: prorokom Ezechielom¹⁸ a Knihou prísloví. Prvý hovorí o cherubínoch, ktorí „... chodili sem i tam, podobne žiariacemu blesku.“ (Ez 1, 14) Teda akoby ich konanie nemalo účel. Cherubíni sa pohybujú pred Bohom, ich pohyb je krásny, mohutný a konaný podľa vôle ducha. Guardini v tomto

¹³ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1993. 61 s. ISBN 80-85795-02-7, s. 31.

¹⁴ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 32.

¹⁵ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 33.

¹⁶ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 33.

¹⁷ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 33.

¹⁸ Ez 1, 4 - 14.

pohybe vidí vyjadrenie vnútorného ohňa a moc zjavenú navonok. Podľa neho tu ide o živý obraz liturgie.

Druhý citát je z Knihy prísloví, z ôsmej kapitoly, ktorá hovorí o pôvode múdrosti. Guardiniho zaujali tieto verše: „... ja som bola uňho chovankou, bola som deň po deň jeho rozkošou a hrala som sa pred ním v každý čas; hrávala som sa na okruhu jeho zeme a moja rozkoš (je byť) medzi synmi ľudskými.“ (Prísl 8, 30 – 31)

V tomto citáte sa pod Múdroťou myslí Boží Syn, ktorý sa „hrá“ pred nebeským Otcem. Jemu postačuje byť v Otcovej prítomnosti, mať životný priestor, byť pred ním v čistej blaženej radosi zo života.¹⁹ V oboch prípadoch možno pozorovať tieto bytosti pred Bohom ako pohybujúce sa a hrajúce sa bez zjavného účelu. Niečo podobné Guardini vidí aj na zemi: detskú hru, ktorá je hrou bez účelu, ale s hlbokým zmyslom – to je naznačené v tom, že dieťa sa slobodne prejavuje pri hre vo svojich myšlienkach, pohyboch, slovách, úkonoch – vtedy prináleží samo sebe, jednoducho „je“.²⁰

V živote dospelých nachádzal Guardini podobnú paralelu v umení. Dospelý človek si uvedomuje rozpor medzi tým, čím je a čím by chcel byť. Priestorom na zjednotenie týchto dvoch stavov je práve umenie. V ňom človek – umelec vyjadruje túžbu po jednote týchto dvoch skutočností. Opravdiví umelci preto nemajú pri tvorbe na mysli nejaké pedagogické alebo náučné ciele. Oni vyjadrujú navonok to, čo cítia vnútri. Takto dávajú výraz svojej bytosti a svojmu videniu, dávajú vonkajšiu podobu vnútornej pravde.²¹ Preto nemá zmysel podľa Guardiniho lámať si hlavu nad nejakým rozumovým uchopením opravdivého umeleckého diela. Od týchto výpovedí dotýkajúcich sa bežného života sa dostáva k životu liturgie. Guardini vidí liturgiu v podobných súvislostiach, ale ona ponúka človeku ešte niečo vyššie: príležitosť v ovzduší milosti rozvíjať najvnútornejšie jadro ľudskej bytosti – to znamená byť ako Božie dieťa. Liturgia človeku poskytuje radosť z detstva.²² Teda na jednej strane je tu radosť byť v Božej blízkosti ako Božie deti, ktoré sa hrajú, a ktoré neuvažujú nad účelom hry. Ona (hra) má svoj zmysel sama v sebe. A pretože ide o skutočnosti, ktoré sa vymykajú z bežného života, stoja niekde vyššie ako

¹⁹ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 34.

²⁰ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 34.

²¹ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 35.

²² Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 35.

bežné udalosti, tak na druhej strane liturgia čerpá spôsoby a tvary z oblasti, ktorá ich jedine dokáže ponúknuť a tou oblasťou je umenie vyjadrené cez reč, gestá, spôsoby konania, odevy, farby. Guardini v tomto konaní vidí, že liturgia sa stáva, vo vyššom zmysle slova, životom dieťaťa, v ktorom je všetko obrazom, tancom a piesňou.²³

Dôsledkom týchto skutočností je, že v liturgii sa spájajú umenie a skutočnosť v jednotu, v ktorej človek môže byť nadprirodzeným spôsobom Božím dieťaťom. Podľa Guardiniho zmyslom liturgie je byť pred Bohom zamestnaný hrou a dielom umenia, a nie tvoriť. Potom aj liturgické predpisy musia byť chápané ako súčasť tejto hry. Veď aj dieťa si stanoví presné usmernenia, ako sa hrať a rigorózne ich dodržiava. Alebo tanec má predsa presné kroky a pohyby. Teda, ak sú v liturgii prítomné nejaké konkrétne predpisy, gestá, farby a podobne, tak ich treba vidieť v týchto súvislostiach hry a umenia. Liturgia má naučiť dušu nehľadať za všetkým len účel, podstatné je, aby sa človek dal viesť a nieť Božou milosťou a prijímal Božie kráľovstvo ako dieťa. Podľa Guardiniho sa kresťan má vzdať dospelosti, ktorá je charakterizovaná účelovosťou. Niektorí to však nechápu ani dnes a je to niečo podobné, ako keď Dávid tancoval pri prenášaní archy zmluvy. Aj vtedy sa našli ľudia, ktorí týmto Dávidovým správaním opovrhovali, pretože ho nechápali. Medzi nich patrila aj Šaulova dcéra Michol.²⁴

Tento Guardiniho pohľad na liturgiu ako hru vyvolal množstvo reakcií. Vo štvrtej a piatej reedícii *Vom Geist der Liturgie*, ktoré vyšli už v roku 1920, pridal Guardini ďalšiu kapitolu s názvom *Vážnosť liturgie*, aby limitoval ideu liturgie ako hry.²⁵ V každom prípade nie je jednoduché komplexne zhodnotiť tento Guardiniho prístup. V časoch, keď ho Guardini vyslovil bol úplne novým a zvláštnym pohľadom na liturgiu a jej charakter, jej miesto v Cirkvi a jej význam.

Dnešní autori, ako napríklad S. Maggiani alebo A. Grillo, kriticky prehodnocujú túto Guardiniho koncepciu. Na jednej strane uvádzajú, že treba oceniť jeho prelomové myšlienky na poli posvätnéj liturgie vyjadrené i v piatej kapitole

²³ Porov.: GUARDINI, R. *O duchu liturgie*, s. 35: „Liturgie ... stáva se ve vyšším smyslu slova životem dítěte, v němž vše je obrazem, tancem a písní.“

²⁴ 1Krn 15, 25 – 29.

²⁵ Porov.: RATZINGER, J. *Duch liturgie*. Trnava: Dobrá kniha, 2005. 189 s. ISBN 80-7141-477-8, s. 186.

Vom Geist der Liturgie, a to najmä tie, ktoré sa postavili proti zúženému videniu liturgie ako prostriedku na morálnu výchovu kresťanov. Na druhej strane nemožno zabúdať, že liturgia je propter homines a že je tvorená aj človekom.²⁶ Maggiani dokonca nabáda, aby Guardiniho idea liturgie ako hry bola ešte prehodnotená a dopracovaná.²⁷

Každopádne Guardiniho myšlienky z Vom Geist der Liturgie oslovujú i dnes, niekoľko desaťročí po ich prvom publikovaní a stále vzbudzujú pozornosť a vedú zainteresovaných k ďalším analýzám a hodnoteniam.

Medzi takýchto autorov sa radí napríklad i Jozef Ratzinger – súčasný pápež Benedikt XVI. Ratzinger touto témou začína svoju knihu Duch liturgie, pričom i sám názov tejto knihy svedčí o tom, že autor chce v určitom slova zmysle nadviazať na Guardiniho víziu liturgie. Ratzinger však Guardiniho idey neprijíma paušálne a nekriticky, ale prehodnocuje ich a aplikuje do svojej koncepcie liturgického života Cirkvi. Priamo prvá kapitola Ratzingerovej knihy sa inšpiruje Guardiniho teóriou o liturgii ako hre.²⁸

Na Vom Geist der Liturgie nadväzovalo ďalšie liturgické dielo, ktoré Guardini po prvýkrát publikoval v roku 1922 s názvom Von heiligen Zeichen.²⁹ Guardini sa už v predchádzajúcom diele na niekoľkých stranách venoval problematike symbolu a znaku v liturgii. V novej knihe predstavuje svoju prácu, ktorá je výsledkom desaťročného skúmania a úvah nad liturgickými symbolmi, znakmi a gestami. Tieto úvahy majú byť, ako sám uvádza v úvode, inšpiráciou, ktorá pomôže otvoreniu sa liturgického sveta.³⁰

Guardini sa týmto dielom zapísal do dejín liturgie predovšetkým ako teoretik liturgických symbolov a znakov. Aj pri jeho koncipovaní zostal verný svojim ideám a neuchýlil sa výlučne k historicko-kritickej metóde, ani k nejakému praktickému zdôvodňovaniu liturgických prvkov a javov, aby odhalil, že toto

²⁶ Porov.: MAGGIANI, S. Per una definizione del concetto di liturgia: Le categorie di «gratuità» e di «gioco». La proposta di Romano Guardini, s. 112 – 114.

²⁷ Porov.: MAGGIANI, S. Per una definizione del concetto di liturgia: Le categorie di «gratuità» e di «gioco». La proposta di Romano Guardini, s. 111: „Ritengo che le potenzialità teoriche del capitolo V, al di là delle ambiguità, di fatto attendono ancora uno sviluppo adeguato.“

²⁸ Porov.: RATZINGER, J. Duch liturgie, s. 9 – 10.

²⁹ Porov.: GUARDINI, R. *O posvátných znameních*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství, 1992. 63 s. ISBN 80-85527-04-9.

³⁰ Porov.: GUARDINI, R. *O posvátných znameních*, s. 5.

a toto, aktuálne prítomné v liturgii, vzniklo vtedy a vtedy. Alebo, že tento obrad znamená to alebo ono. Guardinimu išlo predovšetkým o to, aby poukázal na skutočnosť, ktorá je v liturgii podstatná, a nie náukové myšlienky. Zdôrazňoval prítomnú liturgickú skutočnosť, nie minulú. Skutočnosť, ktorá sa deje v nás teraz, a ktorá sa koná skrze nás teraz. Guardini chcel preto uskutočňovať liturgické vzdelávanie, a nie liturgické poučovanie, aj keď v konečnom dôsledku nemožno jedno od druhého úplne oddeliť.³¹

Podľa neho sa liturgické vzdelanie nadobúda predovšetkým videním a konaním. Tieto dva prvky, zasadené do katolíckej tradície, považuje za hlavné sily. Konanie je pritom niečo živelné, v čom musí existovať celý človek so svojimi tvorivými silami.³² Preto treba, aby učiteľmi liturgického života boli sami rodičia, učitelia a vychovávatelia, teda tie osoby, ktoré sú pri deťoch a mladých v čase, keď vyrastajú, keď sa učia žiť. Za príklad dáva Máriu Montessoriovú, ktorá zakladala a budovala vzdelanie detí práve na živom konaní. Montessoriová v jednej zo svojich kníh ponúkla aj spôsob, ako deti prakticky naučiť pestovať produkty (obilie a hrozno), ktoré sa potom použijú v liturgii na prípravu eucharistických spôsobov. Podľa Guardiniho práve toto je spôsob, ako liturgicky vychovávať kresťanov.³³ Jeho práca o posvätných znakoch chce byť príspevkom k takejto liturgickej výchove. Preto je napísaná skôr formou krátkych zamyslení nad liturgickými gestami, symbolmi a znakmi, prípadne predmetmi používanými v liturgii, aby ich čitateľ mohol jednoducho pochopiť a najmä uživotniť.

Treťou, ale nemenej dôležitou knihou, ktorá v istom zmysle zhrňa a potvrdzuje dve predošlé diela, je Guardiniho *Liturgie und Liturgische Bildung* z roku 1923.³⁴ Jej názov by sa dal do slovenčiny voľne preložiť ako *Liturgia a liturgická formácia*. Guardini v nej fakticky pokračuje vo svojej koncepcii liturgického vzdelávania, ktoré načrtol aj vo *Vom Geist der Liturgie*, aj vo *Von heiligen Zeichen*. Cieľom tohto diela, podľa samotného Guardiniho, je priblížiť sa k tomu, čo je podstatné pre autentický liturgický život. Preto texty tohto spisu

³¹ Porov.: BROVELLI, F. *Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi sviluppi. In Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico.* Ed. F. Brovelli. Roma: C.L.V. - Edizioni liturgiche, 1989. 282 s. ISBN 88-85918-41-7, s. 246.

³² Porov.: GUARDINI, R. *O posvätných znameních*, s. 6 – 7.

³³ Porov.: GUARDINI, R. *O posvätných znameních*, s. 7.

³⁴ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 28.

chcú vytvárať predpoklady pre živú liturgickú formáciu. Jednotlivé kapitoly sa týkajú nielen toho, čo je platné navždy, ale i toho, čo je živé v dnešnej dobe.³⁵ Z tohto vyplýva, že Guardini si uvedomoval prechodnosť/dočasnosť niektorých svojich vyjadrení, pretože boli vytvorené pre aktuálne potreby vtedajšieho duchovného života Cirkvi. Preto aj sám potvrdzuje, že nemôže ponúknuť nič isté, v zmysle definitívne. Podľa neho ide skôr o prieskum terénu, akési predvídanie.

V úvodnej, prvej kapitole sa Guardini zaoberá úlohou liturgie. Opäť nastoľuje základný predpoklad prístupu: liturgia sa nevzťahuje na poznanie, ale na realitu. V sebe samej liturgia nie je čistým poznaním, ale je plnou realitou, ktorá okrem skutočnosti poznávania zahŕňa aj množstvo ďalších vecí: konať, usporiadať, byť.³⁶ V ďalších kapitolách sa venuje vzťahom duše a tela, človeka a veci, jedinca a komunity, aby v závere mohol hovoriť o objektívnom prvku liturgie. Podľa Matiasa Augého je Guardiniho piata kapitola tejto knihy akýmsi rovnovážnym bodom, ktorý vhodne zasiahol do polemík, ktoré prebiehali koncom devätnásteho a v prvej polovici dvadsiateho storočia o subjektívnom a objektívnom charaktere kresťanskej nábožnosti.³⁷ Podľa Guardiniho vyjadrovanie vo všeobecnosti môže byť subjektívne alebo objektívne. Niekedy sa však stane, že niektorý z týchto pólov vo vyjadrovaní preváži. V období posledných storočí, presnejšie od obdobia renesancie až po dnes, prevažuje subjektívny pól vyjadrovania sa. Dokonca takto vyjadrujúcou sa môže stať i celá komunita, ktorá je podľa Guardiniho nie je reálnou komunitou, ale iba rozšírením subjektívneho ja.³⁸ Naproti tomu objektívnym je napríklad Božie zjavenie, a práve liturgia je tá forma náboženského jednanja, v ktorej sa objektívne zjavuje najlepším spôsobom.³⁹ Liturgia potom vedie a vychováva k určitej syntéze medzi subjektívnym a objektívnym, pretože vedie človeka k čo najlepšiemu pripodobneniu sa Bohu. Hovorí mu: Musíš sa stať tým, čo máš byť.⁴⁰

³⁵ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 43.

³⁶ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 45.

³⁷ Porov.: AUGÉ, M. *Liturgická spiritualita*, s. 87 – 88.

³⁸ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 118.

³⁹ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 130.

⁴⁰ Porov.: GUARDINI, R. *Formazione liturgica*, s. 132.

Ako vidno v uvedených hlavných liturgických dielach Romana Guardiniho, ktoré vznikli v dvadsiatych rokoch dvadsiateho storočia ako reakcia na prebiehajúce udalosti v rámci liturgického života Cirkvi, je prítomný i silný edukatívny charakter. Guardini však nechápe svoje diela v oblasti posvätnej liturgie ako diela, ktoré majú poučovať a prinášať informácie, ale ako diela, ktoré vedú k životu, respektíve k živému prežívaniu liturgie. Aby účastníci liturgického slávenia pochopili, že liturgia je niečo, čo im dáva možnosť byť v plnej slobode ducha účastní božského života.

Liturgické hnutie a vplyv Romana Guardiniho

Liturgické dielo Romana Guardiniho treba vnímať aj v súvislosti s *liturgickým hnutím*, ktoré napokon ovplyvnilo ďalšie generácie kňazov, ako i celý liturgický život Cirkvi. Ak jeho slávny výrok „*Cirkev sa prebúdzá v dušiach*“⁴¹ mal byť platný, tak za predpokladu, že spoločenstvo Cirkvi sa zhromažďuje predovšetkým okolo oltára, to znamená na liturgickom slávení. Teda, ak sa má uskutočniť nejaká obnova posvätnej liturgie, tak jedine s cieľom dosiahnuť, aby veriaci Boží ľud mal čo najširšiu skúsenosť s tým, čo je božské. Guardini túto vec nechápe len ako výlučnú úlohu liturgie, ale ako esenciálny cieľ Cirkvi samotnej.⁴² Z tohto dôvodu posvätná liturgia slávená v Cirkvi, podľa Guardiniho, musí prekonať určité formy, ktoré vznikli a boli naviazané na konkrétne historické obdobia a súvislosti, ale dnes už stratili svoju výpovednú hodnotu a nestačia komunikovať so zmenenou kultúrnou a náboženskou situáciou dneška.⁴³ Z tohto pohľadu sa Guardinimu javí ako zásadná otázka vzťahu obradu a človeka. Ona sa vynára počas celých dejín Cirkvi, niekedy však s menšou, inokedy s väčšou intenzitou.

Keď sa *liturgické hnutie* v štyridsiatych rokoch dvadsiateho storočia dostalo do kritickej situácie, Guardini na základe požiadavky mohučského biskupa vyjadril svoj postoj k zásadným otázkam tohto hnutia. Problém sa objavil najmä po tom, keď niektorí autori, ako napríklad M. Kassiepe a A. Doner, rozpúťali vášnivú polemickú debatu a kriticky sa vyjadrili k celej činnosti *liturgického*

⁴¹ Porov.: HANUS, L. *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*. Bratislava: Lúč – vydavateľské družstvo, 1994. 203 s. ISBN 80-7114-124-0, s. 16.

⁴² Porov.: PARATI, A. *Pionieri del movimento liturgico*, 106.

⁴³ Porov.: PARATI, A. *Pionieri del movimento liturgico*, 106.

hnutia.⁴⁴ Guardini preto formou listu odpovedal na túto kritiku, pričom vytýčil fundamentálne úlohy *liturgického hnutia* a zároveň podal kritický komentár aj k niektorým prístupom v skúmaní posvätnéj liturgie, ktoré praktizovali jednotliví autori vo vnútri hnutia.

Podľa Guardiniho *liturgické hnutie* nie je vyformované ako nejaká jednoliata úzka skupina odborníkov na problematiku liturgie, či jej dejiny, hudbu alebo sakrálne umenie, ale ako široké, pevne nedefinované hnutie, ktorého „členovia“ sa spájali v snahe o obnovu liturgie. Toto úsilie vychádzalo zdola, teda nie od hierarchickej Cirkvi. Jeho úlohou bolo predovšetkým presadzovať aktívnu účasť veriacich v liturgických sláveniach Katolíckej cirkvi.⁴⁵ Toto široké spektrum názorov na liturgickú problematiku obsahovalo bohužiaľ i také mienky a idey, ktoré reálne neboli schopné odpovedať požiadavkám doby a Cirkvi alebo zdravej historickej tradícii. Z toho dôvodu zaujal Guardini kritický postoj k *liturgickému hnutiu* a vyjadril sa k týmto zablúdeniam jasne a s prehľadom. Takouto reflexiou sa mu podarilo vytýčiť novú cestu a jeho návrhy a komentáre sa stali akýmisi *míľnikmi* na ceste liturgickej obnovy Cirkvi.⁴⁶

Guardiniho odpoveď vo forme listu mohučskému biskupovi dostala názov *Ein Wort zur liturgischen Frage*.⁴⁷ Hneď v úvode tohto listu sa Guardini venoval stanoveniu východísk pre pochopenie podstaty posvätnéj liturgie, ale i odôvodneniu existencie *liturgického hnutia*, ktoré podľa neho má opravdivý zmysel a význam, hoci ako už bolo naznačené, nie je celkom homogénne a nachádzajú sa v ňom i prvky, ktoré sa vymykajú z jeho základnej koncepcie. Homogenita hnutia však nebola nevyhnutná.

Guardini vo svojej analýze upozornil na dva principiálne prvky, o ktoré sa *liturgické hnutie* malo usilovať: očisťovať kult, aby bola vzdávaná Bohu sláva

⁴⁴ Porov.: AUGÉ, M. *Liturgia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2003. 328 s. ISBN 88-215-2466-3, s. 51.

⁴⁵ Porov.: CABAN, P. *Dejiny slávenia Eucharistie do Druhého vatikánskeho koncilu*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2010. 151 s. ISBN 978-80-7162-802-6, s. 122.

⁴⁶ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini. In *Liturgia: temi e autori*. Ed. F. Brovelli. Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1990. 278 s. ISBN 88-85918-48-4, s. 86.

⁴⁷ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence. *La Maison-Dieu*, 1945, roč. 1, č. 3, s. 7 – 24.

adekvátnym spôsobom; a aby veriaci boli uvádzaní do života Božej milosti.⁴⁸ V konečnom dôsledku ide o poznanie kresťanskej pravdy a táto sa zjavuje práve vo svete liturgického života Cirkvi. Preto je nielen správne vrátiť sa k podstate liturgického života Cirkvi, ale je to priam nevyhnutné, pretože to súvisí so situáciou sveta, ktorý apeluje na Cirkev, aby napĺňala náboženský život jednotlivca bohatstvom zjavenej pravdy. Táto pravda je určená biblickým slovom a teologickou pravdou. Podľa Guardiniho práve v tomto spočíva kresťanská dokonalosť v celej svojej veľkosti.⁴⁹ Liturgiu a liturgický život Cirkvi považuje preto za podstatný pre rozvoj náboženského života, preto sa mu má venovať primeraná pozornosť. Túto pozornosť chápe ako neustály rozvoj liturgického života Cirkvi. Zo všetkých liturgických slávení kladie do centra to, čo sa deje na oltári. Okolo neho sa zhromažďuje Cirkev a na ňom sa v eucharistických podobách sprítomňuje Kristova obeta. Eucharistické slávenie má najbohatší zmysel a najčistejšiu formu. Preto liturgické slávenie má byť prispôbené farskému životu.⁵⁰

Guardini sa v ďalších častiach listu potom venuje jednotlivým oblastiam, ktoré videl ako problematické v úsilí obnoviť posvätnú liturgiu Cirkvi, a ktoré sa nachádzajú v rámci *liturgického hnutia*. Vymenováva tri nebezpečenstvá. Ide predovšetkým o „*liturgizmus*“, „*liturgický praktikizmus*“ a „*liturgický diletantizmus*“. K nim pripája ešte aj štvrtú hrozbu a nazýva ju „*liturgický konzervativizmus*“.⁵¹

Pod pojmom „*liturgizmus*“ Guardini chápe postoje tých teológov – liturgistov, ktorí vo svojich prácach síce odhalili význam posvätnéj liturgie pre život kresťanov, avšak liturgiu začali chápať ako jediný možný spôsob kresťanského náboženského života. Je evidentné, že pod vplyvom individualizmu a racionalizmu, ako poznamenáva Guardini, ktoré sa objavili v moderných časoch, sa liturgický život a samotná liturgia dostali do úzadia, akoby na druhú koľaj náboženského života veriacich. Ten preto nadobudol výlučne privátny a subjektívny charakter.⁵²

⁴⁸ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 8.

⁴⁹ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 9.

⁵⁰ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 10.

⁵¹ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 11 – 16; porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 89.

⁵² Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 10.

Historici a teológovia svojou kritickou prácou odhalili pravý zmysel a význam liturgického slávenia a priniesli zásadné a konkrétne výsledky, prostredníctvom ktorých sa podarilo očistiť liturgiu a prinavrátiť jej adekvátne miesto v náboženskom živote, avšak upadli do extrému akéhosi precenenia liturgického života. Toto už nezodpovedá liturgickej a náboženskej skúsenosti a praxi Cirkvi. Podľa Guardiniho by takéto chápanie ľahko viedlo liturgiu k vyprázdneniu, pretože by sa stratil reálny kontakt so svetom, s kultúrou, s človekom. Liturgia by prestala byť „ľudská“ a pre človeka, a tento postoj určite nie je správny. Takto by sa liturgia stala obyčajným estetizmom a formalizmom prázdnych obradov.⁵³

Guardini na jednej strane oceňoval, čo sa udialo v tejto otázke, že došlo k preskúmaniu, prehodnoteniu a očisteniu niektorých prvkov v liturgii, ale varuje pred stratou zmyslu pre realitu. Preto navrhuje konštruktívny dialóg, ktorý by pomohol vyjasniť súvislosti medzi posvätnou liturgiou a životom na jednej strane a na druhej strane medzi človekom a obradom. Toto považuje za jednu z priorít *liturgického hnutia*. Sám sa preto podujal na zhotovenie viacerých diel, ktoré sa zaoberali liturgickou formáciou veriacich.⁵⁴

Ďalšie nebezpečenstvo videl Guardini v takzvanom „*liturgickom diletantizme*“.⁵⁵ V tomto postoji ide o to, že dobrý úmysel sa nakoniec nezhoduje s výslednou realizáciou. Podľa Guardiniho sa mnohí pustili do uskutočňovania liturgických zmien bez dostatočných znalostí problematiky. Pri prekladoch textov alebo v ich tvorbe často figurovali ľudia, ktorí trebárs neovládali dostatočne latinský jazyk alebo dokonca vlastný jazyk, a tak výsledok ich snaženia bol celkom nevhodný. Guardini poukazuje nielen na zásadu kvalitnej znalosti reči, ale i na kvalitu literárneho spracovania liturgického textu. Presvedčujú nás o tom práve literárne dejiny posvätnej liturgie. V minulosti sa úzkostlivo dbalo na to, aby zostavené texty mali okrem obsahovej výpovede aj elegantnú literárnu podobu. Guardinimu, ako môžeme spozorovať, pripadá zvláštna snaha preložiť gregoriánsky chválospev do národných jazykov a zachovať pri tom i krásu reči, i adekvátny obsah textu. Samozrejme „*liturgický diletantizmus*“ nezasiahol len

⁵³ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 90.

⁵⁴ Porov.: BROVELLI, F. Liturgia e spiritualità: storia di un problema recente e suoi sviluppi. In *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*. Ed. F. Brovelli. Roma: C.L.V. – Edizioni liturgiche, 1989. 282 s. ISBN 88-85918-41-7, s. 249.

⁵⁵ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 13.

euchologickú, či hudobnú stránku liturgie.⁵⁶ Dotkol sa vážne aj iných oblastí liturgického slávenia, najmä však zavádzania ľudovej reči do liturgie, aktívnej účasti veriacich na liturgickom slávení a snahy dať väčší význam liturgickým symbolom. Pritom však tieto neraz pozitívne prvky boli uskutočňované nevhodným arbitrážnym spôsobom, často založeným iba na osobnom úsudku nejakého jednotlivca. Takýto diletantizmus viedol podľa Guardiniho k diskreditácii *liturgického hnutia* ako takého.⁵⁷

Podľa Guardiniho sú všetky tieto nevhodné výstupy v oblasti kultu Cirkvi výsledkom nedostatočného vedeckého prístupu k problematike posvätnej liturgie. Guardini vidí problém najmä v tom, že liturgia a jej štúdium je stále chápaná len ako druhoradá. V štúdiu bola priradovaná k iným teologickým disciplinám a nechápal sa jej prvotný a esenciálny význam. Z toho dôvodu je potrebné, aby sa posvätná liturgia študovala vedeckým spôsobom, aby sa poznatky o nej prehlbovali vedeckými metódami, ktoré v konečnom dôsledku zabezpečia, že posvätná liturgia bude obnovená a slávená správne.⁵⁸

V „*liturgickom praktikizme*“ Guardini vidí protiklad „*liturgizmu*“. *Prakticizmus* je prílišné zdôrazňovanie horizontálnej línie v liturgii. Teda kult má mať za cieľ urobiť ľudí lepšími a liturgia ako taká, má byť chápaná len vo vízii morálneho konania človeka. Preto podľa „*liturgického praktikizmu*“ možno považovať kult za pozitívny len vtedy, ak priamo vplýva na praktický život kresťana. Posvätná liturgia chápaná v zmysle kontemplácie zameranej na večnosť je v tomto zmysle neužitočná a zbytočná.⁵⁹ Vidíme, že „*liturgický praktikizmus*“ je v priamom protiklade s „*liturgizmom*“, ktorý naopak kládol dôraz na vertikálnu líniu, teda všetko musí byť zamerané na oslavu Boha, pričom iné dimenzie náboženského života kresťana sú postavené bokom.⁶⁰

Podľa „*prakticizmu*“ má liturgia zmysel iba vtedy, ak dokáže prispieť k vyriešeniu spoločenských problémov týkajúcich sa či už ekonomiky, alebo morálky. „*Practicizmus*“ je nebezpečný z dôvodu jeho ľahkej náchylnosti zabúdať, že náboženská skúsenosť a liturgia majú vlastnú hodnotu a dôstojnosť a nemôžu byť podriadené inému cieľu ako vytváraniu vzťahu s Bohom a že

⁵⁶ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 12 – 13.

⁵⁷ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 92.

⁵⁸ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 19.

⁵⁹ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 15.

⁶⁰ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 91.

vzťah s Bohom má zmysel v sebe samom.⁶¹ Guardini veľmi jasne v tejto chvíli vidí úlohu liturgie, ktorá spočíva v oslave Boha a v ponuke dať „dýchať a rásť človeku“ v atmosfére posvätného kultu. Riešenie, ako sa postaviť proti „liturgickému praktikizmu“ vidí v prehĺbení úvah nad otázkami špecifickosti a jedinečnosti liturgickej akcie.⁶²

K uvedeným trom problematickým výstrelkom, ktoré sa objavili v *liturgickom hnutí*, Guardini pripočítava aj štvrtú tendenciu, ktorú nazýva „konzervativizmus“. Tento fenomén však nie je súčasťou *liturgického hnutia* ako tie, ktoré Guardini analyzoval v prvej časti svojho listu, ale je postojom mnohých, ktorí nepochopili dôležitosť existencie *liturgického hnutia*, a preto ho i s jeho myšlienkami rovno zavrholi.⁶³

Zástancovia tejto tendencie na jednej strane uznávali platnosť kontemplatívneho rozmeru posvätnej liturgie a zároveň odmietali postoj *prakticizmu*, na druhej strane preferovali ideu, že všetko nové je nepriateľom Cirkvi. Liturgia podľa nich je *commercium sacrum* s Bohom a tento „obchod“ má zmysel v sebe samom, pretože je službou pred Božím majestátom.⁶⁴ *Konzervativizmus* v liturgii sa pre svoje diletantstvo usiloval preto odmietaf všetko, čo nebolo v liturgickej tradícii Cirkvi. Tým však poprel historickú a dynamickú dimenziu prítomnú v posvätnej liturgii, ktoré fakticky dosvedčujú inú skúsenosť a prax Cirkvi.⁶⁵ Z tohto dôvodu *konzervativizmus* v liturgii nepotreboval nijaké hnutie, ktoré by malo uskutočniť nejaké liturgické reformy, ba priam naopak zástancovia toho smeru sa všemožne snažili obmedziť vplyv takéhoto hnutia.

Guardini napokon túto tendenciu chápe v pozitívnom zmysle, pretože podľa neho tento postoj zástancov „*liturgického konzervativizmu*“ paradoxne odhaľuje význam a nevyhnutnosť serióznej práce pre obnovenie božského kultu.⁶⁶

⁶¹ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 15.

⁶² Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 16.

⁶³ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 93.

⁶⁴ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 16.

⁶⁵ Porov.: CÀNOPI, A. M. Romano Guardini e la liturgia. In *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*. Ed. S. Zucal. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano EDB, 1988. 495 s. ISBN 88-10-40363-0, s. 60.

⁶⁶ Porov.: GUARDINI, R. Lettre à S. Exc. Mgr. l'évêque de Mayence, s. 16.

Guardiniho analýza jednotlivých tendencií v rámci liturgického hnutia poukazuje na to, že Guardini aj do tejto témy dokázal zapojiť svoju teóriu *princípu protikladu*. V *liturgizme* odhalil určitý druh napätia medzi rítom a životom, v *liturgickom praktikizme* zasa medzi zmyslom a cieľom a napokon v *liturgickom diletantizme* napätie medzi praktickosťou a vedeckosťou.⁶⁷

Z Guardiniho listu je zrejmé, že sa k rozličným neprimeraným, ale zato reálnym a hrozivým tendenciám v rámci *liturgického hnutia* postavil veľmi otvorene, jasne a s víziou riešení. Chcel predovšetkým zabrániť tomu, aby sa liturgická otázka dostala do slepej uličky. Stanovením limitov vo výskume posvätnej liturgie sa mu podarilo definovať základnú líniu *liturgického hnutia* pre nasledujúce obdobie. Jedine potom mohlo toto hnutie priniesť efektívne výsledky pre praktický liturgický život Cirkvi. A to sa napokon aj podarilo. Jeho list mohuškému biskupovi sa stal vodidlom pre všetkých, ktorí sa danou problematikou chceli úprimne zaoberať. *Liturgické hnutie* tak mohlo úspešne pokračovať smerom k zásadným výsledkom a práve serióznym výskum liturgických tém, ako to napokon potvrdzujú samotné dejiny Cirkvi, umožnil uskutočnenie opravdivej a účinnej liturgickej obnovy promulgovanej Druhým vatikánskym koncilom a uskutočnenej v nasledujúcich rokoch.

Samozrejme, že Guardiniho príspevok k *liturgickému hnutiu* sa nevyčerpal jeho kritickou analýzou. Guardini sa do dejín obnovenia posvätnej liturgie zapísal aj svojím literárnym dielom na rozličné liturgické témy a rovnako účinnou liturgickou katechézou, ktorou vychovával množstvo mladých k plnohodnotnému prežívaniu kresťanských tajomstiev. Svojím novátorským prístupom spolu s inými autormi a vychovávateľmi dokázali vzbudiť nový záujem o liturgický život a najmä zásadne prispeli k pochopeniu toho, že posvätná liturgia je jedným z principiálnych stĺpov náboženského života kresťanov.

Romano Guardini a Druhý vatikánsky koncil

Pápež Ján XXIII. (1958 – 1963) ohlásil 25. januára 1959 v Bazilike sv. Pavla za hradbami v Ríme zvolanie Druhého vatikánskeho všeobecného ekumenického koncilu (1962 – 1965). Týmto činom sa pustil do veľkého diela obnovy Cirkvi,

⁶⁷ Porov.: BUSANI, G. I compiti del Movimento liturgico secondo Guardini, s. 94.

ktoré vyjadril talianskym termínom *aggiornamento* – „zdnešenie“. Koncilu bezprostredne predchádzala ako určitá príprava Rímska diecézna synoda. Okrem toho pápež nariadil zostavenie prípravných komisií, ktoré mali zabezpečiť obsahovú i organizačnú stránku koncilu. Dňa 6. júna 1960 vymenoval kardinála Gaetana Cicognaniho za predsedu Prípravnej liturgickej komisie. Za sekretára komisie bol vymenovaný Anibale Bugnini. Komisia, zložená zo 65 členov – odborníkov na rozličné oblasti posvätné liturgie, mala za cieľ rozpracovať a pripraviť pre rokovanie koncilu hlavné liturgické témy.⁶⁸ Do komisie bol vymenovaný aj Romano Guardini.⁶⁹ Bohužiaľ jeho meno však nenachádzame v ďalších podkomisiách, ktoré mali na starosti konkrétne úlohy – pripraviť schémy a texty pre zasadanie koncilu.⁷⁰ Ako vieme, priamu účasť Guardinimu na práci tejto komisie znemožňovali predovšetkým jeho zlý zdravotný stav a vysoký vek. Vtedy už mal 75 rokov. Ak chceme hovoriť o Guardinim ako o koncilovom teológovi, tak musíme myslieť v trochu širších súvislostiach. Priamo sa síce nepodieľal na konkrétnych textoch koncilových dokumentov tak ako iní autori, ale predsa i jeho teologická a filozofická práca zasiahla do koncilového diania. Jeho teologický vplyv nemožno zredukovať výlučne na oblasť liturgie, ale tak, ako to už bolo naznačené, Guardini prispel okrem liturgických otázok aj k novej koncepcii katolíckej ekleziológie, kristológie, v otvorenosti k svetu či v ekumenizme.⁷¹

Guardiniho ekleziológia je zhrnutá v dvoch jeho dielach, ktoré symbolicky poznačujú a charakterizujú začiatok i koniec jeho vedeckej teologickej kariéry: *Vom Sinn der Kirche - Fünf Vorträge* z roku 1922 a *Die Kirche des Herrn - Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche* z roku 1965, ktoré je tvorené skôr meditatívnymi úvahami skúseného teológa a filozofa nad skutočnosťou Pánovej Cirkvi. Guardini práve v tomto druhom diele nesmierne oceňuje úsilie pápeža Jána XXIII., ktorý mal odvahu zvolať ekumenický koncil do Ríma, aby odpovedal na zásadné otázky ohľadom Cirkvi, ako i života veriacich či neveriacich nových čias. Guardini veľmi otvorene v úvode tejto knihy pomenováva neuralgické body, ktoré trápia jeho samého i jeho súčasníkov. Stojí

⁶⁸ Porov.: BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948 - 1975)*. Roma: C.L.V. - Edizioni liturgiche. 1002 s. ISBN 88-86655-17-7, s. 22.

⁶⁹ Porov.: BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948 - 1975)*, s. 904.

⁷⁰ Porov.: BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948 - 1975)*, s. 30 - 31.

⁷¹ Porov.: HANUS, L. *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 152.

za povšimnutie, že Guardini sa už medzi rokmi 1906 – 1908 na štúdiách v Tübingene začal vážne zaoberať otázkami Cirkvi a ako sám hovorí, práve v tom období sa mu vyjasnilo, čo je to vlastne Cirkev. Uvažoval nad ňou v dvoch myšlienkových procesoch: Cirkev je inštitúcia pôsobiaca na všetky oblasti bytia a zasahujúca až do najhlbšieho vnútra človeka, pričom existuje v dejinných súvislostiach, ktoré sú pre ňu neraz značne nepriaznivé. Na druhej strane vyžaduje od človeka náročné veci, ktoré ho vedú k veľkému rozumovému a vôľovému vypätiu. Napriek týmto všetkým „nepriaznivým“ okolnostiam preda len Cirkev existuje (v tom čase už 1900 rokov) a naďalej koná svoje poslanie. Podľa Guardiniho ide o svedectvo, že Cirkev je „založená a udržiavaná silou pôsobiacou mimo ľudskej sféry.“⁷²

Druhý myšlienkový pochod vychádzal z Guardiniho štúdia všetkého živého. To čo je ľudské, je súčasťou typických štruktúr a podľa nich je možné všetko živé aj určovať. Avšak pre Cirkev táto schéma neplatí. „Nachádzajú sa v nej síce všetky typy toho, čo je ľudské, ale ona ani s jedným z nich nespľýva.“⁷³ Tieto úvahy Guardiniho viedli k vysloveniu závažných slov: „Cirkev ... je neprestajné uskutočňovanie niečoho, čo nemôže byť odvodené iba z prirodzených predpokladov. Vznikla z Kristovej vôle, zrodila sa zo svätého Ducha a bude trvať, bude mať svoj osud, bude trpieť a stále znova a znova sa obnovovať až do konca dejín, aby sa raz stala tým, čo Apokalypsa nazýva «svätým mestom» (Zjv 21, 2).“⁷⁴

V týchto slovách sa Guardiniho vízia Cirkvi javí ako prorocká, keď spolu s ďalšími autormi hovorí o dvadsiatom storočí ešte hlboko pred koncilom ako o „storočí cirkvi“. Totižto ekleziológia Druhého vatikánskeho koncilu má fakticky dva póly: Boha a človeka. Fundamentálnym prvkom pre Cirkev je plnším spôsobom poznať plány Boha, ktoré má s ňou, aby dokázala lepšie plniť svoju misijnú úlohu medzi ľuďmi.⁷⁵ Guardiniho príspevok k týmto témam je celkom zrejmy – jeho teológia a kresťanský personalizmus jednoznačne prispeli k lepšiemu spoznaniu a uskutočňovaniu týchto úloh. Guardini so

⁷² Porov.: GUARDINI, R. *Pánova Cirkev*. Nitra: Spoločnosť Božieho slova, 1997. 83 s. ISBN 80-85223-46-5, s. 6.

⁷³ Porov.: GUARDINI, R. *Pánova Cirkev*, s. 6.

⁷⁴ Porov.: GUARDINI, R. *Pánova Cirkev*, s. 6.

⁷⁵ Porov.: ANTÓN, A. Nuovi orientamenti ecclesiológici postconciliari. In *Correnti teologiche post/conciliari*. Ed. A. Marranzini. Roma: Città Nuova Editrice, 1974. 426 s. [sine ISBN], s. 19.

zadosťučinením a uspokojením prijal výsledky koncilových jednaní, ktoré tak naplnili jeho celoživotnú koncepciu Cirkvi.⁷⁶ Jeho výrok „Cirkev sa prebúdzá v dušiach“ vypovedaný v dvadsiatych rokoch dvadsiateho storočia našiel svoje naplnenie, pretože ako povedal Karl Rahner, Druhý vatikánsky koncil bol koncilom Cirkvi o Cirkvi, a ešte nikdy sa nehovorilo o ekzeziologických témach toľko a takým spôsobom, ako na tomto koncile.⁷⁷

Liturgický zástoj Romana Guardiniho a jeho príspevok k Druhému vatikánskemu koncilu je rovnako nepopierateľný a úzko súvisel s načrtnutou ekzeziológiou. Guardiniho úloha v liturgickej obnove Cirkvi sa zrači najmä v jeho usmernení liturgického hnutia ešte v štyridsiatych rokoch dvadsiateho storočia, avšak neobmedzuje sa iba na túto skutočnosť. V nijakom prípade nemožno zabúdať na jeho úlohu v rozpoznaní antropologicko-kulturálnych kritérií platných pre liturgické slávenie. Znovu a znovu sa opieral o svoju analýzu všetkého živého⁷⁸ a dokázal syntetizujúcim spôsobom vyjadriť pravdu o Cirkvi a jej liturgii, ktorú slávi človek. Jeho výskum v otázkach komunity, objektívnosti liturgického slávenia, gest, znakov a symbolov, telesnosti a zmyslových vnemov bol fenomenálny. Guardinimu sa podarilo vtedajšiemu publiku jasnou rečou osvetliť túto problematiku. Jeho rešpektovanie antropologicko-rituálnej úrovne posvätnej liturgie mu umožnilo riešiť otázky liturgického aktu sláveného dnes a nie prepiať sa pozeráť na filológiu alebo na historické pramene, ako to bolo vtedy v móde.⁷⁹ Na tieto témy napísal ešte pred skončením koncilu list pre Liturgický kongres v Mohuči v roku 1964. V ňom pripomína, aby sa nezabudlo na podstatu liturgie, na obsah jej diania, za ktorý považuje práve *Kult-Akt*, teda liturgický, kultový akt, kultové konanie. Ak v minulosti kresťanská nábožnosť nebola liturgická, tak bola silne individuálna a zasa „úradná“ nábožnosť Cirkvi sa chápala ako oblasť hraničná, nesvoja,

⁷⁶ Porov.: HANUS, L. *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 153.

⁷⁷ Porov.: ANTÓN, A. *Nuovi orientamenti ecclesiologicali postconciliari*, s. 18.

⁷⁸ R. Guardini si na začiatku svojej vedecko-pedagogickej kariéry vybudoval vlastný poznávací a interpretačný systém všetkého, čo nás obklopuje, ktorý bol založený na súvzťažnosti opozít – protikladov. Predmetom Guardiniho záujmu tak bola *životná konkrétnosť* (*das Konkret-Lebendige*), to jest svet a človek, ľudská osoboba vo svete. Tento systém zverejnil v roku 1925 v štúdiu *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*.

⁷⁹ Porov.: GRILLO, A. *Introduzione alla teologia liturgica*. Padova: Messaggero di San Antonio – Editrice, 1999. 287 s. ISBN 88-250-0779-5, s. 158.

vonkajšia. Preto muselo prísť k prebudeniu duší, aby postoj „ja“ bol rozšírený do plnej šírky „my“ Kristovho mystického tela – Cirkvi, a aby tak nábožnosť bola nábožnosťou spoločenstva Cirkvi i jednotlivca.⁸⁰ Práve v takomto spoločenstve Cirkvi sa jednotlivec stáva nositeľom liturgického aktu, avšak nie izolovane, ale spolu s inými, ako spolučen cirkevnej obce. A tu treba lámať všetko, čo bráni vytváraniu spoločenstva: každý egoizmus a individualizmus, ktoré v sebe nesú odpor, nepriateľstvo, či lenivý nezáujem voči druhému. Koncil má preto za cieľ viesť veriacich cestou opravdivej liturgickej výchovy, ktorá zabezpečí spoznanie a osvojenie si liturgického aktu.⁸¹

Záver

Dielo Romana Guardiniho je v mnohých otázkach stále aktuálne. Jeho zástoj v liturgických témach bol priam priekopnícky a pre mnohých sa stal inšpiráciou k ďalšiemu štúdiu posvätnej liturgie. Guardiniho diela na tému posvätnej liturgie tak urobili neoceniteľnú službu na poli lepšieho pochopenia liturgického života Cirkvi a jeho významu pre ňu. Tento autor sa k témam liturgie nikdy nestaval čisto akademicky. Vždy mu išlo o človeka, ktorý má prívlastok kresťan. Guardini pochopil, že liturgický život Cirkvi, liturgia sama, je zdrojom Božieho života. Je miestom, kde sa človek môže dotýkať božského, preto mu to treba umožniť. Z tohto dôvodu úpenlivo hľadal cesty a spôsoby, ako človeka pozdvihnúť, ako ho priviesť k pravde/Pravde. Z tohto dôvodu považoval posvätnú liturgiu Cirkvi za najideálnejšie miesto stretnutia sa človeka s definitívnou Pravdou, Dobrom a Krásou.

Pavol Zvara, SLL.

Základnú teológiu vyštudoval na Teologickom inštitúte v Nitre. Je kňazom Žilinskej diecézy. Licenciat z posvätnej liturgie (skratka SLL.) získal na Pápežskom liturgickom inštitúte Atenea (univerzity) sv. Anzelma v Ríme. Momentálne je interným doktorandom na Katedre liturgiky RKCMBF UK v Bratislave a prednáša posvätnú liturgiu a sakrálne umenie na Teologickom inštitúte v Nitre. Je tajomníkom Diecéznej liturgickej komisie Žilinskej diecézy a prizvaným poradcom Liturgickej komisie Konferencie biskupov Slovenska.

⁸⁰ Porov.: HANUS, L. *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 155.

⁸¹ Porov.: HANUS, L. *Romano Guardini. Mysliteľ a pedagóg storočia*, s. 155.

Juraj FIGULA OSA

**Teológia zmierenia sv. Augustína
v polemických statiach s donatizmom v *sermo Dolbeau 26***

Abstract

The aim of this article is to describe Augustine's response to the concept of the Donatist church based on episcopacy in *sermo Dolbeau 26*. It is clear from Augustine's argumentation that the claim of moral perfection among donatist bishops indicates *de facto* a source of rivalry between them and Christ. This rivalry explained as an interchange of Christ, who is the only mediator and the only just one, supports elitism in the Donatist church. It becomes clear that Donatist bishops, as those who have the capacity to forgive sins, elevate themselves to the position of Christ and so become elite: they have no need for forgiveness and at the same time they have the power to forgive sins. Augustine's response invites Donatist leaders to learn that they are sinners and to confess publicly that they are not sinless. Augustine illustrates a portrait and an action of Christ's ministers through examples of personalities from the New Testament, such as apostles Peter, Paul, and John. The Church as the place of proper reconciliation is found where ministers recognize and admit their sins and their need for God's mercy. Rooted in Christ as the only source of forgiveness, the common prayer of believers, the clergy and the laity alike, reveals the church as a community of reconciliation.

Keywords: st. Augustine, donatism, ministry, theology of reconciliation, *sermo Dolbeau 26*

Úvod

Sermo Dolbeau 26 je najdlhšia a najdôležitejšia kázeň zo zbierky nových *sermones* sv. Augustína, ktorú objavil F. Dolbeau v mestskej knižnici v Mainzi v roku 1990. Dôležitosť kázne 26 od začiatku zdôrazňoval sám F. Dolbeau¹, ktorý bol aj kritickým editorom objavenej zbierky. Po publikácii kázni sa *sermo Dolbeau 26*

¹ DOLBEAU, F.: *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence*, Paris 1996, s. 345 a nasl..

stala veľmi komentovanou.² Augustín v nej nezvyčajným spôsobom vedie dvojité polemiku proti rôznym formám modloslužby (idolatrie), z príležitosti januárových kalend³, ako aj proti falošným prostredníkom (mediátorom) v pohanstve a donatizme. Augustín rozvíja reflexiu o stvorení, o spáse, o Cirkvi a jedinom prostredníkovi medzi Bohom a ľuďmi, takže sa táto kázeň stáva kristologickou reflexiou, absolútne výnimočnou v celom jeho diele.

Zaujímať nás budú state, v ktorých biskup z Hippo polemizuje s donatizmom. V porovnaní s celou kázňou je to len zopár fragmentov, avšak veľmi originálnych vzhľadom na dlhú a ťažkú donatistickú polemiku. Čo sa týka donatizmu, za posledných šesťdesiat rokov bol fenomén donatistickej schizmatickej cirkvi predmetom mnohých štúdií. Existuje množstvo literatúry o genéze a rozvíjaní tohto hlbokého rozdelenia, ktoré trápilo Cirkev v severnej Afrike.⁴

² Porov. CHADWICK, H.: Augustine et les the païens. In: *Augustin Prédicateur (395-411), Actes du colloque International de Chantilly (5-7 sept. 1996)*, MADEC, G. (ed.), Paris 1998, s. 323-326; DODARO, R. 'Christus Sacerdos': Augustines Preaching Against Pagan Priests in the light of S. Dolbeau 26 and 23, s. 389-392. In: *Augustin Prédicateur (395-411)*; PÉPIN, J.: *Falsi mediatores duo*. Aspects de la médiation dans le sermon d'Augustine *Contra paganos (sermo Dolbeau 26)*, In: *Augustin Prédicateur (395-411)*, 395-417; VANNIER, M.-A.: L'aport de nouveaux sermons à la christologie, In: *Augustin Prédicateur (395-411)*, 267-279.

³ Viac o sviatku pohanov počas prvých januárových dní, tzv. kalendy, pozri MESLIN, M.: *La fête des calendes de janvier dans l'empire romaine. Étude d'un rituel du Nouvel An*, Latomus 115 (1970), 53-70.

⁴ Odvolávame sa na základné a najvýznamnejšie štúdie o donatizme: MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, IV-VII, Paris 1912-1923; PINCHERLE, A.: *L'ecclesiologia nella controversia donatista*. In: *Ricerche Religiose* 1 (1925), 35-55; WILLIS, G.: *Saint Augustin and the Donatist controversy*, London 1950; FREND, W. H. C.: *Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1951; BRISSON, J.-P.: *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion Vandale*, Paris 1958; FREND, W. H. C.: Donatismo. In: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, DI BERARDINO, A. (ed.), Casale Monferrato 1983, s. 1014-1025; LANCEL, S. - ALEXANDER, J. S.: Donatistae. In: *Augustinus-Lexicon* vol. 2, MAYER, C. (ed.), Basel 1996-2002, s. 606-638; MARKUS, R.: Donato, donatismo. In: *Agostino, Dizionario enciclopedico*, FITZGERALD, A. (ed.), Roma 2007, 589-594. Niektoré dôležité štúdie, vzťahujúce sa na protidonatistické diela sv. Augustína: ALTENDORF, E.: *Einheit und heiligkeit der Kirche: Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustinis*, Berlin-Leipzig 1932; CONGAR, Y.: Introduction générale. In: *Oeuvres de s. Augustin. Traités anti-Donatistes*, BA 28, Paris 1963, s. 7-133; CRESPIAN, R.: *Ministère et sainteté: pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris 1965; MARKUS, R.: 'Saeculum': *History and Society in the theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, s. 133-153;

V kázni *Dolbeau 26* sv. Augustín rieši donatistický spor zo skutočne zvláštneho teologického pohľadu. Zaoberá sa kristologickou témou spojenou s nárokom donatistických biskupov nahradiť Krista v mediácii spásy. Analýza textu nás prevedie cez augustínovské chápanie Cirkvi ako spoločenstva zmierenia, ktoré berie veľmi vážne centralitu Krista ako jediného prostredníka a spravodlivého zástancu hriešnikov.

Analýza polemiky s donatizmom v *sermo Dolbeau*

V *sermo Dolbeau 26*⁵ nachádzame explicitnú protidonatistickú polemiku v §§45.52-57. Zvyšok najdlhšej kázne, aká sa nám vôbec od Augustína zachovala, je orientovaný na kontestáciu pohanstva. Protidonatistické časti v *Dolbeau 26* sú naznačené Augustínovými slovami o navrátení sa k argumentu, ktorý prejednával predtým. Nachádzame ich na začiatku §46⁶ a rovnako aj v §58⁷. Prvé rozvinutie polemiky proti donatistom sa nachádza v §45, kde sa evidentne rozpráva o pokornom prostredníkovi, ktorého by chcel vymeniť pyšný prostredník a byť adorovaný namiesto Krista. Na konci §44 sa Augustín zmieňuje o Donátovi, teda napodobňovateľovi pozemského a pyšného, ktorý chce byť adorovaný namiesto Krista.⁸

ROMERO-POSE, E.: Medio siglo de estudios sobre el donatismo (de Monceaux a nuestros días). In: *Salmanticensis* 29 (1982), 81-99; MAIER, J. – L.: *Dossier du Donatisme*, 2 vols., Berlin 1987-1989; LANGA, P.: Introducción general. In: *Obras completas de san Agustín XXXII. Escritos antodonatistas 1*, BAC, Madrid 1988, s. 5-155; MARKUS, R.: Introduzione generale. In: *Opere di sant'Agostino. Polemica con i donatisti*, NBA XV/1, Roma 1998, s. xiv-xxxiii. LANCEL, S.: *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999, s. 232-248.

⁵ Je evidentná podobnosť protidonatistickej časti tejto kázne so staťou *c. ep. Parm. 2,7,14-2,8,16*. Podľa našej mienky, redakcia spisu *Contra epistulam Parmeniani* prebieha práve v čase, keď Augustín prednáša *s. Dolbeau 26*. O blízkej datácii oboch diel a o okolnostiach vid' komentár F. Dolbeau v prvej edícii *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV)*. In: *RechAug 26* (1992), s. 75-83; Znova publikované ako *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, s. 351-359.

⁶ *S. Dolbeau 26,46* (D26, 1112): „Sed redeamus ad illud, fratres, quod dicere coeperam; ab eo enim quod intenderam dolor me abripuit.“

⁷ *S. Dolbeau 26,58* (D26, 1425): „Videtis enim, fratres, ut ad illud iam redeamus quod contra paganos dicebam.“

⁸ Porov. DOLBEAU, F.: Appendice. In: *Opere di sant'Agostino. Discorsi Nuovi*, NBA XXXV/2, Roma 2002, s. 869-870; JONES, D.: *Christus sacerdos in the preaching of the st. Augustine. Christ and christian identity*, Frankfurt am Main 2004, s. 305-306.

Medzi idolatriou a schizmou

V s. *Dolbeau 26* nachádzame paralelizmus medzi idolatriou a schizmou. Na jednej strane idolatria oddeľuje od Boha, na strane druhej schizma rozdeľujú Cirkve prináša škodlivé dôsledky. Jedna je urážkou Boha, druhá je potupením Cirkvi, ale v jej rodičovskej jednote s Bohom znamená aj urážku Boha. Zanechať Cirkve – Matku implikuje v sebe aj zanechanie Boha ako Otca. Ekleziologický úmysel a taktiež protidonatistický zámer sv. Augustína v s. *Dolbeau 26* sa ukazuje v náznakoch už v §15. Neskôr v §§38, 42 a 44 sa ukáže ako efekt naliehavého a opakovaného odhalenia falošného prostredníka pre jeho konanie, ktoré bráni, rozdeľuje a očisťuje len iluzórnym spôsobom, a teda, kladie skutočné prekážky, aby zatarasil (*intercludere*) cestu k Bohu. Táto prekážka spojená s idolatrickým kultom, vyvoláva ako antitézu potvrdenie nutnosti Cirkvi ako miesta a prostriedku na zmierenie. Aj keď to na začiatku nie je explicitne vyjadrené, jasne sa tu poukazuje na donatizmus. Narážka na platnosť, ale z druhej strany na sterilitu sviatostí vysluhovaných mimo Cirkvi, je evidentná. Tak sa potvrdzuje nerozlučiteľné puto medzi Bohom a Cirkvou pre spásu.⁹ Do týchto vzťahov reciprocity a vernosti vstupuje aj tretí, teda Kristus, prostredník Cirkvi. Augustín na tomto mieste položil práve kristologický úmysel ako zárodok problému, aby sa konfrontoval s donatizmom. Dôsledok nerozpoznania jediného a pravého prostredníka a jediného spravodlivého vo vnútri donatistickej komunity zjavuje nemožnosť zmierenia sa s Bohom a bratmi.

Augustín opisuje v §15 zveličenú dôležitosť prisudzovanú úlohe biskupa v donatizme.¹⁰ Donatistickým biskupom pripisuje túžbu po počtách, vyhľadávanie slávy až po predbehnutie Krista v dôležitosti i sláve. Túžba po osobnej oslave je u schizmatikov porovnaniahodná so želaním padlých

⁹ Porov. RÉMY, G.: 'Le Christ Médiateur et Tête de l'Église' l'Église' selon le Sermon Dolbeau 26 d'Augustin. In: *Revue des sciences religieuses* 72 (1998), s. 4.

¹⁰ Ako významne poznamenáva Congar, pre donatistov „Cirkve bola predovšetkým kňazstvo“. „Biskupi sa ukazujú vo fragmentoch donatistických spisov, ktoré sa nám zachovali ako reprezentanti, mediátori, ale aj ako sám prameň života veriacich a strážcovia čistoty ich viery“, CONGAR, Y.: *Introduction générale*, BA 28 (1963), s. 62-63; pozri aj FREND, W.H.C.: *The Donatist Church*, s. 319. Altendorf poznamenáva, že takmer všetky spisy, v ktorých sa hovorí o ich svätosti a čistote, sa priamo alebo nepriamo upriamujú na kňazov. Porov. ALTENDORF, E.: *Einheit und Heiligkeit der Kirche*, s. 137-149.

a pyšných anjelov.¹¹ Nasledovne Augustín prezentuje opačný príklad. V apoštolovi Pavlovi nachádza toho, čo odmieta byť oslavovaný ľudmi prostredníctvom kultu, patriaceho Kristovi. Sv. Pavol je presvedčený o úlohe ženícha Cirkvi, a preto si nedovolí postaviť sa na jeho miesto, aby získal pocty.¹²

Jones správne poznamenáva, že potom, ako hovoril o rivalite medzi pohanmi a o falošnom prostredníkovi s Kristom, Augustín usvedčuje donatistov z toho istého hriechu: zámena Krista niekým iným. Vskutku, práve toto spája polemiku s pohanmi rozvinutú Hippončanom vo väčšej časti kázne a polemiku s donatistami. Rivalita vyjadruje prílišnú dôležitosť spojenú s úlohou biskupov v donatizme, ktorí sami zo seba robia vzájomných konkurentov a podobne aj konkurentov z Boha tým, že si neprávom osvojujú rolu Krista a jeho poslanie. Augustín ich porovnáva v §15 so Šimonom Mágom, ktorý chcel byť obdivovaný pre svoju duchovnú moc. Použitie citácií 1Kor 1, 13 a 3, 6 – 7, ktoré rozprávajú o rivalite medzi Korinťanmi v rôznych stranách za Apolla, Pavla, Petra, znázorňuje obraz donatistického spoločenstva. Jones v tomto prípade poukazuje aj na ambivalenciu slova *imitatio* a jeho transformáciu na pojem slávy. Augustín používa tento termín v zmysle, s ktorým korešponduje napodobňovanie hrdinských činov. Robí to prostredníctvom slova *imitatio*, rozlišujúc napodobňovanie falošného prostredníka a jeho učeníkov, no zároveň imitáciu Krista a jeho príkladných učeníkov.¹³

Donátus versus Kristus

V §44 Augustín predstavuje pyšných ľudí, ktorí chcú byť oslavovaní ako Boh. To znamená, že chcú *arrogare sibi* to, čo patrí Bohu.¹⁴ V nominovaných

¹¹ Porov. s. *Dolbeau 26,15* (D26, 339-341): „Videte, fratres, ante omnia, quibus angelis similes sint homines humiles et quibus similes sint superbi. Illi enim, qui schismata et haereses faciunt, nomen suum volunt nominari et obscurari nomen Christi.“ Porov. JONES, D.: *Christus Sacerdos*, s. 327-330.

¹² Porov. s. *Dolbeau 26,15* (D26, 350-352): „Et iterum: Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis? (1Kor 1,13) Quomodo se respuit coli pro Christo, quomodo zelat sponso et non vult se fornicanti animae ostentare pro sponso?“

¹³ Porov. JONES, D.: *Christus Sacerdos*, s. 337.

¹⁴ S. *Dolbeau 26,44* (D26, 1086-1088): „Sicut ergo superbi homines volunt se coli pro Deo, sibi arrogare quidquid possunt, se nominari et, si fieri potest, Christum ipsum gloria transire, ita diabolus et angeli eius.“

Ľuďoch avizujeme tých, ktorí sa prezentujú ako prostredníci, Donáta a schizmatických biskupov, ktorí hľadajú pocty pre seba, stávajú sa napodobňovateľmi diabla a jeho anjelov.

Augustín tvrdí, že donatisti stavajú na Kristovo miesto Donáta, dokonca potvrdzuje, že ich láska k Donátovi predstihuje lásku ku Kristovi.¹⁵ Ich pozícia je opačná ako na katolíckej strane, lebo ich biskupi si nárokujú byť uctievaní a privlastňujú si tie isté charakteristiky Krista. Usilujú sa stať objektom kultu podobne, ako po tom túži aj diabol a jeho anjeli. Donatistickí laici boli zvedení, aby sa upísali menu Donáta a teraz z neho robia antagonistu Krista. Nechápu upozornenie proroka: „Zlorečený ten, kto vkladá svoju dôveru v človeka“ (Jer 17, 5) a nenávidia katolíkov, keď im to vytýkajú. Augustín vyčíta donatistom, že trpia prenasledovania pre svoju márnivosť a pre Donáta.¹⁶ Naozaj, ak niekto trpí pre Donáta, trpí pre pyšného, pretože ak by bol on svätý a pokorný, oznámil by svojim zbožným, že nie on musí byť v centre ich kultu, ale Kristus. Podľa Augustína nemôže medzi nimi dvoma, Kristom a Donátom, nastať súperenie, lebo Donátus sa nemôže chváliť dielom spásy, ktoré uskutočnil Kristus.¹⁷ Vlastník veriaceho je ten, ktorý za neho zaplatil viac, Kristus si zaslúžil nadvládu a nikto nemôže zaujať jeho miesto.

Uprednostnenie smrti skôr za Donáta ako za Krista poukazuje na problém chápania kristologickej centrálnosti v kresťanskej viere u donatistov. Augustín mnohokrát atakuje donatizmus v jeho bode cti: vernosť cirkvi mučeníkov.¹⁸ Ideál mučeníctva u donatistov často siahal po extrémnych praktikách. Prívrženci donatizmu tzv. *circumcelliones* sa neraz sami hádzali do studní alebo iným extrémnym spôsobom siahali po mučeníctve. Medziiným aj tak, že pod

¹⁵ S. Dolbeau 26,45 (D26, 1089-1092): „Donatum donatistae pro Christo habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, patientius forsitan ferunt quam si audiant detrahentem Donato. Nostis quod dico, et hoc cottidie experiri cogimini. Tam perverse amant Donatum, ut eum Christo praeponant.“

¹⁶ S. Dolbeau 26,45 (D26, 1098-1099): „...et non pro Christo, sed pro Donato -, martyres se putant...“

¹⁷ S. Dolbeau 26,45 (D26, 1100-1101): „...totum redemit Christus sanguine suo, noli emptorem totius reducere ad partem...“

¹⁸ Porov. LANGA, P.: Introduccìon general, s. 76-78; TILLEY, M. A.: Sustaining Donatist Self Identity: from the church of the martyrs to the collecta of the desert. In: *Journal of Early Christian Studies* 5:1 (1997), s. 21.

trestom smrti prosili pocestných, aby ich zabili, inak bol usmrtený pocestný.¹⁹ Augustínove slová preto väčšinou mieria do srdca motivácie, ktorá inšpiruje ich mučeníctvo: „*Nie je to utrpenie, ktoré robí mučeníka, ale príčina.*”²⁰ Podľa Augustína teda bez lásky pre Krista a bez vernosti Cirkvi stráca mučeníctvo hodnotu.

Jediný Prostredník – Jediný Ženích

V kázni *Dolbeau 26* sa následne znova objaví polemika s donatistami (§52), keď Augustín spomína Parmeniánovo vyjadrenie, zanechané v jednom z jeho listov, v ktorom tvrdí, že biskup je prostredník medzi Bohom a ľudom.²¹ Považuje to za závažne ťažké tvrdenie, takmer neuveriteľné, ak by to sám nebol čítal. Skutočne, vychádzajúc z tejto idey možno dôjsť k záveru, že existujú mnohí prostredníci a je ich toľko, koľko je biskupov na celom svete. Augustín odmieta vyjadrenia donatistu a potvrdzuje autoritou sv. Pavla: „Len jediný je prostredník medzi Bohom a ľuďmi, Kristus Ježiš“ (1Tim 2, 5). Puto, ktoré spája Krista – Hlavu a Telo – Cirkev, Augustín zaraďuje do hraníc snúbeneckého vzťahu medzi ženichom a nevestou.²² Donatisti klamne páchajú cudzoložstvom tým, že sa prezentujú namiesto pravého ženicha. Takýmto spôsobom si sami privlastňujú zväzok Krista a Cirkvi. Augustín protestuje proti takému správaniu a pavlínskymi textami zdôrazňuje (2Kor 11,2; 1Kor 1,13; 1Tim 2,5; 2Kor 11,2), že priateľ ženicha nesmie nikdy prevziať miesto rezervované ženichovi.²³

¹⁹ Pozri PAGANO, G.: *La vita monastica in sant'Agostino. Commento al salmo 132*, Città Nuova, Roma 2008, s. 24-25; FRENCH, W. H. C.: Circoncioni. In: *DPAC I*, s. 688-690; BROWN, P.: *Agostino d'Ipbona*, Einaudi, Torino 2005, s. 224.

²⁰ *Cresc. 3,47,51*: (CSEL 52, 459): „...martyrem non facit poena sed causa.” en. Ps. 34,s.2,13 (CCL 38, 320): „Martyres non facit poena sed causa.”

²¹ *S. Dolbeau 26,52* (D26,1265-1267.1270): „Unde mihi venit in mentem cum magno dolore commemorare ausum fuisse Parmenianum, quondam donatistarum episcopum, in quadam epistula sua ponere episcopum esse mediatorem inter populum et Deum. (...) Non est ista mediocris audacia, et omnino hoc mihi incredibile videretur, nisi legissem”; Porov. *c. ep. Parm. 2,8,15*.

²² *S. Dolbeau 26,52* (D26, 1267-1269): „Videtur quia pro sponso se opponunt: cum sacrilego adulterio corrumpunt animas alienas.”

²³ *S. Dolbeau 26,52* (D26, 1270-1283): „Si enim episcopus mediator est inter populum et Deum, quoniam multi sunt episcopi, sequitur ut multi mediatores intellegantur. Ut ergo legatur epistula Parmeniani, deleatur epistula Pauli apostoli dicentis: *Unus enim Deus, unus et mediator*

Zachoval sa nám teda veľmi dôležitý text, ktorý nás privádza k snúbeneckého obrazu. Augustín ho používa aj v iných spisoch²⁴, aby protirečil donatistickým biskupom a ich nárokom uzurpovať rolu Krista – ženícha.²⁵ Vysvetľuje úlohu ženícha niektorými tvrdeniami:

„Vzal na seba telo Spasiteľ tvoj, vzal na seba telo tvoj prostredník a tým, že si vzal telo, prijal Cirkev. Predišiel ako hlava, čo malo byť obetované Bohu, stanúc sa kňazom naveky (Ž 109 4; Hebr 5,6; 7,17.21) a zmiernou obetou za naše hriechy (1Jn 2,2). Slovo vzalo na seba ľudskú prirodzenosť a z dvoch sa stalo jedno, podľa toho, ako je napísané: Budú dvaja v jednom tele. Veľké je to tajomstvo, hovorí, tvrdím to vzhľadom na Krista a na Cirkev (Ef 5,31 – 32). Manželské lôžko tohto spojenia bolo lono panny. A on, ako manžel, ktorý vychádza zo svojej komnaty, podskočil (zajasal) ako obor, bežiaci po ceste (Ž 18,6).“²⁶

Augustín rozpráva o Cirkvi, ktorá bola prijatá Slovom alebo ktorú Slovo vzalo na seba. Toto spojenie Slova s telom zahŕňa ekleziálnu dimenziu prostredníka, ktorý sa ponúka a obetuje ako večný kňaz za hriechy. Kňazská charakteristika sa podopiera o prijaté telo, ktoré je základom mediácie pre hypostatickú úniu.²⁷ Pod autoritou sv. Pavla apoštola sa dualita Slovo – ľudská prirodzenosť stane

Dei et hominum, homo Christus Iesus (1Tim 2, 5). Inter quos est autem mediator, nisi inter Deum et populum suum? Ergo inter Deum et corpus suum, quoniam corpus eius Ecclesia est (porov. Ef1,22-23). Immanis itaque illa superbia est, quae constituere audet episcopum mediatorem, coniugium Christi sibi vindicans adulterina fallacia. Videamus amicum sponsi zelantem sponso, non se opponentem pro sponso. Numquid dicit: ‘Desponsavi vos mihi’? Ille hoc dicere potest, qui se dicit mediatorem inter populum et Deum, non iste qui dicit: Numquid Paulus crucifixus est pro vobis, aut in nomine Pauli baptizati estis? (1Kor 1, 13); non iste qui dicit: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus (1Tim 2,5) non iste qui dicit: Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo (2Kor 11,2).“

²⁴ Podobne je to v C. ep. Parm. 2,7,13-14.

²⁵ Pozri aj SHERWIN, M.: „The friend of the bridegroom stands and listens“. An analysis of the term ‘amicus sponsi’ in Augustine’s account of divine friendship and the ministry of bishops. In: *Aug 38* (1998), 197-214.

²⁶ S. Dolbeau 26,43 (D26, 1014-1021) : „Adsumpsit carnem saluator tuus, adsumpsit carnem mediator tuus, et carne adsumendo adsumpsit ecclesiam. Praelibauit tamquam de capite quod offerret deo, sacerdos in aeternum Ž 109,4; Hebr 5,6 ; 7,17.21) et propitiatio pro peccatis nostris (1Jn 2,2). Verbum adsumpsit naturam humanam, et facta sunt duo unus, sicut scriptum est: Erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, inquit, ego autem dico in Christo et in ecclesia (Ef 5,31-32). Huius coniugii thalamus uterus uirginis fuit. Et ipse, tamquam sponsus procedens de thalamo suo, exultauit ut gigas ad currendam uiam (Ž 18,6).“

²⁷ Porov. RÉMY, G.: ‘Christ Mediateur et Tête d’Église’, s. 5; Pozri aj s. Dolbeau 26,39.

ako „*dvaja v jednom tele*“, teda symbolicky chápaná jednota či spojenie medzi Kristom a Cirkvou. Nárok zameniť sa za Krista ako ženícha teda pre Augustína znamená pripísať si exkluzívne puto medzi Cirkvou a Kristom, ktoré sv. Pavol zdôrazňuje slovami „*dvaja v jednom tele*“.²⁸

Pre Augustína musí byť manželské spojenie medzi Kristom a Cirkvou exkluzívne. Iba ženích môže naplniť dielo zmierenia. Atentát na jedinečnosť úlohy ženícha zo strany biskupov – donatistov znamená nelegitímne a klamné vmiešanie sa do intímneho vzťahu „*dvoch v jednom tele*“. Toto konanie môže byť porovnané s falošným mediátorom, o ktorom hovorí Augustín v súvislosti s pohanskými božstvami. Augustín v §52 uzatvára svoje úvahy tým, že donatistickí biskupi sú cudzoložníci a vyhľadávači osobných pôct. Neobliekajú si svadobné šaty, ktorými by vzdali prejav úcty ženíchovi (Mt 22, 11 – 13), ale vyhlasujú o sebe, že sú cnostní, aj keď im chýba najnutnejšia cnosť: pokora.²⁹

Kňazstvo Krista, kňazov a veriacich

Hneď potom, ako Augustín vysvetlil účasť veriacich na Kristovom kňazstve, spája predobrazy Starého zákona, kde boli pomazaní kráľ a kňaz. Hippončan v tom vidí predobraz Krista, jediného oblečeného do kráľovských a kňazských šiat. Kristus znamená pomazaný a veriaci sú pomazaní ako dôsledok jeho pomazania prostredníctvom jeho spásonosného konania.³⁰ Teda všetci kresťania sú pomazaní a stávajú sa súčasťou tela jediného kňaza. Menom kňaz sú nazývaní tí, ktorí spravujú Cirkev, ale to nebráni, aby veriaci boli taktiež súčasťou tela jediného kňaza.³¹

²⁸ Porov. BORGOMEIO, P.: *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, s. 234-241; LA BONNARDIÈRE, A.-M.: L'interprétation augustinienne du 'magnum sacramentum' de Éphés. 5, 32. In: *RechAug* 12 (1977), s. 4-45.

²⁹ S. *Dolbeau 26,52* (D26, 1283-1286): „Et ideo adulter ille, qui vestem nuptialem non habebat, proiectus est de convivio nuptiarum (porov. Mt 22,11-13): non enim habebat vestem in qua honoraret sponsum, sed per eum habitum honorem suum quaesivit in sponsi convivio“; Porov. *Io. eu. tr.* 9,13; Pozri aj OPTÁT, *De schism.* 5,10.

³⁰ S. *Dolbeau 26,50-51* (D26, 1211-1212.1260-1262): „Tunc unus sacerdos ungebatur, modo christiani omnes ununtur. Ungebatur rex, ungebatur sacerdos, ceteri non ungebantur. (...) A chrismate autem Christus dictus est, id est ab unctione. Christi autem corpus Ecclesia est (porov. Ef 1,22-23). Et ideo christiani omnes ununtur, occulto sacramento ceteris, sed fidelibus cognito.“

³¹ S. *Dolbeau 26,53* (D26, 1287-1292): „Ergo unus nobis est mediator, fratres, qui etiam caput nostrum est. Nos autem in nomine Christi, etsi non vobiscum sumus praepositi Ecclesiarum,

Podľa Augustína Kristovo kňazstvo robí z jeho ľudu kňazský ľud. Teda *sacerdos* neurčuje exkluzívne meno biskupom, ale stáva sa prisúdením všetkých. Preto Augustín svojim veriacim neúnavne prízvukuje, že biskupi sú na čele cirkví, ale v mene Krista sú rovnakí s veriacimi, sú teda údmi Krista. Hippončan to vyjadruje explicitnejšie, keď rozpráva o kvalite veriacich práve v §53 kázne, ktorú preberáme:

„Uvedomte si, že všetci patríte do Tela kňaza a to preto, že ste všetci veriaci. A ak sa nazývajú kňazi predovšetkým tí, ktorí sú predstavení Cirkvi, to neznamená, že ostatné údy Tela nie sú z Tela toho kňaza.“³²

Biskupi sú kňazi ustanovení na to, aby predsedali, ale Telo jediného kňaza je všeobecná a univerzálna Cirkev. Kristovi kňazovi patrí Telo, ako to dokazuje aj list sv. Petra (1Pt 2,9), keď ukazuje Cirkev ako ľud svätý a kráľovské kňazstvo.³³ Augustín pripomína, že počas slávenia Eucharistie veriaci uskutočňujú svoje kňazstvo aktívne, pretože vidia, počujú, potvrdzujú a prijímajú dielo spásy, ktoré sa naplňa na oltári. Vďaka kresťanskej iniciácii a včleneniu do Krista kňaza majú všetci veriaci plné právo na dôstojnosť, ktorá ich spojí s biskupmi v spoločnom slávení Eucharistie. Aj keď biskupi zostávajú blízko oltára, sviatosť Oltárna ich neoddeľuje od ľudu, pretože ich zjednocuje to isté tajomstvo.³⁴ Augustín integruje všetkých kresťanov bez vylúčenia do jediného Kristovho kňazského Tela. Spojenie episkopátu a veriacich v tej istej dôstojnosti má svoj prameň v životnom zväzku medzi Kristom a Cirkvou.³⁵

Náš biskup pokračuje v polemike s donatistami tvrdiac, že obeta Starého zákona bola obrazom pravej obety, uskutočnenej raz navždy. Veď rok zobrazuje celistvosť času, v ktorom zmŕtvychvstalý Kristus vstúpil raz navždy

vobiscum tamen sumus membra corporis Christi (porov. Ef 5,30). (...) Dicebamus autem de unctione, quia sacerdos tunc solus ungebatur et rex, nunc vero omnes christiani.”

³² S. Dolbeau 26,53 (D26, 1292-1295): „Hinc uidete quia omnes ad corpus sacerdotis nobiscum pertinetis, id est quia fideles estis omnes; praecipue tamen illi appellantur sacerdotes qui sunt praepositi ecclesiae, non ideo tamen ceterum corpus non est corpus sacerdotis.”

³³ S. Dolbeau 26,49 (D26, 1206-1210): „Nos autem omnes episcopi sacerdotes ideo dicimur, quia praepositi sumus. Universa tamen Ecclesia corpus est illius sacerdotis. Ad sacerdotem pertinet corpus suum. Nam et apostolus Petrus ideo dicit ad ipsam Ecclesiam: *Plebs sancta, regale sacerdotium* (1Pt 2, 9).”

³⁴ S. Dolbeau 26,53 (D26, 1298-1299): „Numquid modo episcopis ad altare assistentibus vos foris estis, ac non intus videtis et auditis et attestamini et accipitis?”

³⁵ Porov. RÉMY, G.: ‘Christ Mediateur et Tête d’Église’, s. 11.

do svätyne svätých, vstúpiac tam zostane a prihovára sa za ľud (*Hebr 9, 7.11 – 12. 24 – 28*). Ľud, naopak, zostáva ešte vonku, očakávajúc spolu s biskupmi zmŕtvychvstanie, avšak je si istý, že má obhajcu pri Otcovi.³⁶ Nasledujúci list Hebrejom, Augustín ohlasuje svojim veriacim, že v Kristovi sa splnil predobraz kňaza starej zmluvy, ktorý vstupoval raz v roku do svätyne svätých. Kristus je teda jediný kňaz v nebi, kým na zemi zostane miesto Cirkvi. Prístup do svätyne svätých oddeľoval ľud od veľkňaza, odteraz je to vzdialenosť medzi nebom a zemou, ktorá označuje rozdiel stavu Krista zmŕtvychvstalého i osláveného a stav Cirkvi na zemi.³⁷

Naliehanie na rozdiel medzi Cirkvou putujúcou a slávou, ktorú dostal Kristus – Hlava, poukazuje na polemický tón s donatistickými biskupmi. Donatizmus túžil po Cirkvi čistej a bez škvrny, opačnej ako okolitý profánny svet. Tu donatisti zanedbali ambivalentný štatút Cirkvi v tomto čase.³⁸ Rozdiel medzi Kristom a Cirkvou však zostane pre všetkých, nech zastávajú v nej akékoľvek miesto. Veď prijatie kňazského postavenia zo strany jediného (*unus*) kňaza novej zmluvy zaradzuje biskupa medzi kresťanský ľud. Takto žije veriaci ľud aj so svojimi pastiermi v nádeji na dosiahnutie plnej spásy v zmŕtvychvstaní, ktorú posilňuje príhovor jediného kňaza v náš prospech.³⁹

³⁶ S. Dolbeau 26,53 (D26, 1295-1297.1300-1303): „Et ideo in illis veteribus sacramentis, quia ille praefigurabatur unus, id est Dominus noster sacerdos Iesus Christus, unus sacerdos intrabat in sancta sanctorum; populus autem omnis foris stabat. (...) Annus totum tempus significat. Semel ergo in toto tempore intravit in sancta sanctorum, non figurata, sed vera, ultra velamenta caelorum, unus sacerdos noster resurgens a mortuis, Dominus Iesus Christus, offerens seipsum pro nobis (porov. *Hebr 9,11-12.24-28*). Intravit, et ibi est.”

³⁷ S. Dolbeau 26,53 (D26, 1304-1310): „Populus autem adhuc nobiscum foris stat: nondum resurreximus ire in obviam Christo et semper cum illo interius permanere (porov. *1Sol 4,17*), cum dicturus est bono servo: *Intra in gaudium Domini tui (Mt 25,21(23))*. Hoc ergo figurabatur tunc per unum sacerdotem solum intrantem in sancta sanctorum, et populum foris stantem, quod nunc impletum est per Dominum nostrum Iesum Christum solum intrantem supra secreta caelorum (porov. *Hebr 9,7.11-12*), et populum adhuc foris gementem, spe salvum factum, expectantem redemptionem corporis sui (porov. *Rim 8,23-34*), quae futura est in resurrectione mortuorum.”

³⁸ Augustín vďaka vyobcovanému donatistovi Tikóniovi za termín *Ecclesia corpus mixtum*. „Cirkev je nevyhnutne svätá a svetácka v tom istom čase a bude očistená až na konci časov.” MARKUS, R.: *La fine della cristianità antica*, Roma 1996, s. 73.

³⁹ Porov. RÉMY, G.: *Christ Mediateur et Tête d'Église*, s. 10.

Ako poznamenáva Lamirande⁴⁰, práve v kontexte s donatizmom Augustín zvyčajne odlíši kvality veriaceho kresťana od kvalít biskupa. Dôvod privlastnenia slova *sacerdos* biskupovi pochádza z jeho funkcie ako toho, ktorý je *praepositus*. Slová formujú dvojicu a hodnosť predsedat' sa bude spájať s titulom *servus*.⁴¹ Hippončan stabilizuje rozdiel medzi stavom a funkciou v Cirkvi. Stav definuje osobu v sebe a funkcia opisuje rolu vo vzťahu k druhým.⁴² V liste Marcelínovi Augustín spomína:

„Nakoľko ide o nás, stačí nám byť vernými a poslušnými kresťanmi, o čo sa aj snažíme. Sme potom vysvätení za biskupov, aby sme slúžili v kresťanských komunitách. Robíme teda v našej biskupskej činnosti dielo užitočné pre veriacich v Krista pre kresťanský pokoj. Ak sme užitoční služobníci, prečo by sme mali poškodiť večné záujmy Pána pre lásku k našim časným dôstojnostiam? Naša biskupská dôstojnosť bude plodnejšia pre nás, ak tým, že ju odložíme, zjednotíme Kristovo stádo, pričom keby sme si ju ponechali, bola by príčinou rozohňania stáda. S akou odvahou by sme mohli dúfať v prislúbenú poctu v budúcom veku od Krista, ak naša cirkevná česť bráni takýmto spôsobom jednote kresťanov?“⁴³

Pre Augustína je evidentné, že byť verným a poslušným kresťanom patrí k bytiu veriaceho človeka, kým služba biskupov sa vzťahuje na dobro komunity. Pod touto tézou sa nachádza definícia, ktorú, zdá sa, Augustín podporuje: Kresťan je pokrstený v spoločenstve s Cirkvou. V Cirkvi ako komunitе veriacich sú jedni tí, ktorí ju spravujú a druhí tí, ktorí sú spravovaní.

⁴⁰ Porov. LAMIRANDE, E.: "Fidelis" et ecclésiologie de s. Augustin. In: *Aug* 41 (2001), s. 180-181; *Études sur ecclésiologie de s. Augustin*, Ottawa 1972, s. 119-124; Fidelis. In: *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, s. 1330-1333.

⁴¹ Porov. RÉMY, G.: 'Christ Mediateur et Tête d'Église', s. 9; LIENHARD, J. T.: Ministry. In: *Augustine through the ages: An Encyclopedia*, FITZGERALD, A. (edit.), Grand Rapids 1999, s. 567-569.

⁴² Porov. LAMIRANDE, E.: "Fidelis" et ecclésiologie de s. Augustin, s. 180-181; WILLIS, G.: *Saint Augustine and the Donatist controversy*, s. 152-157; OPTÁT, *De schism.* 5,7.

⁴³ *Ep.* 128,3 (CSEL 44, 32-33): „Propter nos nihil sufficientius, quam christiani fideles et oboedientes sumus: hoc ergo semper simus. Episcopi autem propter christianos populos ordinamur: quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Si servi utiles sumus, cur Domini aeternis lucris pro nostris temporalibus sublimitatibus invidemus? Episcopalis dignitas fructuosior nobis erit, si gregem Christi magis deposita collegerit, quam retenta disperserit. Nam qua fronte in futuro saeculo promissum a Christo sperabimus honorem, si christianam in hoc saeculo noster honor impedit unitatem?“

Z týchto však jedni aj druhí sú veriaci: *sanctae animae fidelium, vel in plebe, vel in ministris*.⁴⁴

Nasledovne (§53) Augustín tvrdí, že kresťania nesmú byť uchvátení strachom z ťažkostí života, lebo majú kňaza, ktorý sa za nich prihovára vo svätyni svätých.⁴⁵ Keďže veriaci sú ako pútnici na tomto svete, musia mať len starosť o to, aby žili ako spoločenstvo, ktoré miluje Krista a vzájomne sa miluje v Kristovi.⁴⁶ Sv. Pavol je príkladom toho, čo nechcel byť milovaný vo svojej osobe, ale odkazoval veriacich na Boha, ktorý dáva všetko dobré.⁴⁷ Cnosť lásky musí kraľovať v kresťanskej komunite práve preto, lebo Hlava sa pre svoju veľkú lásku identifikuje v údoch Tela (*Mt 25, 35*).⁴⁸

Cirkev v prítomnom čase, tvrdí Hippončan (§54), stená vo svojich modlitbách a v námahe časného života. V Starom zákone sa kňaz nezveroval do modlitieb ľudu, pretože predstavoval Pána Ježiša Krista⁴⁹, veď je to on, kto sa prihovára za ľud a nie je potrebné, aby sa niekto za neho modlil. Toto je význam modlitby Ježiša, keď bol sám na vrchu, kým sa učenici nachádzali na loďke počas búrky (porov. *Mt 14,23 – 24; Mk 6, 46 – 48*). Je to obraz, ktorý sa napĺňa v prítomnosti, keď Cirkev pláva na vlnách sveta, kde sú všetci hriešnici. Je si však istá príhovorom z hora.⁵⁰ V tomto paragrafe Augustín evidentne ponúka alúziu na

⁴⁴ *En. Ps. 8,13* (CCL 38, 57); LAMIRANDE, E.: "Fidelis" et ecclésiologie de s. Augustin, s. 181.

⁴⁵ Porov. s. *Dolbeau 26,53* (D26, 1310-1313): „Sed tamen habemus sacerdotem et pontificem qui pro nobis interpellat (porov. *Rim 8, 34*) in sanctis sanctorum, sedens ad dexteram Patris (symbolum fidei), ut non timeamus in hac peregrinatione nostra, si non aberremus a via veritatis (porov. *Múd 5,6*).“

⁴⁶ Porov. s. *Dolbeau 26,53* (D26, 1313-1316): „Si non pro illo alium diligamus, sed in illo invicem diligamus, ut in omni fratre nostro vias illius ambulante illum intueamur, illum honoremus, illum suscipiamus, qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram (*Rim 4, 25*).“

⁴⁷ Porov. s. *Dolbeau 26,53* (D26, 1318-1321): „Et licet dicat: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* (1*Kor 3, 7*), non quia seipsum, sed quia illum in se diligere volebat, perhibet testimonium quibusdam (porov. *Gal 4,15*) dicens: *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesu* (*Gal 4,14*).“

⁴⁸ Porov. s. *Dolbeau 26,53* (D26, 1321-1323): „In omnibus ergo sanctis eius ipse amandus est, quia ait: *Esurivi, et dedistis mihi manducare* (*Mt 25,35*). Non enim ait: 'Dedistis illis' sed: *Dedistis mihi*; tanta est caritas capitis erga corpus suum!“

⁴⁹ Porov. *En. Ps. 36, s.2,20; c. litt. Pet. 2,105,240-241*.

⁵⁰ Porov. s. *Dolbeau 26,54* (D26, 1324-1334): „Itaque quia ipse mediator et sacerdos solus intravit in sancta sanctorum (porov. *Hebr 9,11-12*), Ecclesia vero – quod est corpus eius (porov. *Ef 1,22-23*) – adhuc, ut diximus, foris gemit in orationibus lacrimosis et in operibus laboriosis, non

donatistov, ktorí nepripúšťali možnosť odpustenia verejným hriešnikom⁵¹ a svoje modlitby za hriešnikov stavali na úroveň Krista prostredníka.⁵²

Pokora sv. Jána a pýcha donatistov

Ďalej sa Augustín znova vracia k slovám 1Jn 2,1 - 2 a zdôrazňuje pokoru apoštola Jána, ktorý sa vyznával hriešnikom. Nenárokoval si nič vyhlasovaním sa za prostredníka ako to vyzývavo ukazujú donatisti. Privlastniť si tento apelatív a funkciu prostredníka je svätokrádež, ktorú sa donatisti nehanbia vykonať. Pre nich prostredník medzi Bohom a ľuďmi je biskup, ktorý sa prihovára za hriechy. Takýmto spôsobom donatistickí biskupi blokujú chodník, ktorý vedie k cieľu kresťana, teda ku Kristovi.⁵³ Augustínovi prichádza na um

invenimus in veteribus libris sacerdotem se commendasse populo, ut oraretur pro eo, quia Dominum nostrum Iesum Christum figurabat, pro quo nullus orat. Cuius enim figura erat sacerdos, pro quo nullus orabat, nisi Domini nostri Iesu Christi *qui interpellat pro nobis* (Rim 8,34) nec pro se indiget orationibus nostris? Quod etiam in hac terra figurare ipse dignatus est, cum in monte solus oraret, quando discipuli in navicula tempestatibus turbabantur (porov. Mt 14,23-24; Mk 6,46-48). Et nos, tamquam in navi, in Ecclesia tempestatibus huius saeculi fluctuamus; sed quia ille, sicut tunc in monte, ita nunc in excelsis caelorum *interpellat pro nobis* (Rim 8,34), securi simus.”

⁵¹ Porov. LA BONNARDIÉRE, A.-M.: Pénitence et réconciliation des pénitents. In: REAug 13 (1967), s. 267-272; GROSSI, V.: *Sant'Agostino. La riconciliazione cristiana*, Roma 1983, s. 34.

⁵² Tu je dôležité poukázať na text 1Sam 2,25: *Si peccaverit populus, orabit pro eo sacerdos; si autem sacerdos peccaverit, quis orabit pro eo?* Text 1Sam 2,25 sa nachádza citovaný v dielach sv. Augustína len šesťkrát. Trikrát v c. litt. *Pet. 2,105,240-241*; dvakrát v en. *Ps. 36,s.2,20* a raz v *quest. hept. 5,55*, ale citácia nie je kompletná a so zmeneným zmyslom vety: *si in Deum peccaverit, quis orabit pro eo?* Vylúčiac teda poslednú citáciu, kontext, v ktorom sa nachádza, je stále polemika proti donatistom. Je to text použitý Augustínovými protivníkmi: donatistickým biskupom Petiliánom alebo listom z koncilu v Cebarsussi v Byzacéne (24. jún 393) maximianistickými (časť donatistov pomenovaná podľa mena ich vodcu) biskupmi. 1Sam 2,25 je špecifická zbraň, ktorou donatisti argumentujú prostredníctvom (mediáciu) a nutnosť čistoty i svätosti pre biskupov a kňazov, aby mohli obdržať odpustenie hriechov pre ľud. Augustínova argumentácia je naopak stále rovnaká. Začína od typológie kňazstva v Starom Zákone, kde kňaz musel byť bez žiadnej fyzickej chyby, túto nutnosť premieta ako prorocstvo na Krista, jediného kňaza bez škvŕny. Implicitná citácia textu v podobnej argumentácii sa nachádza v c. *ep. Parm 2,4,8; 2,7,14; 2,8,15-17; ep. Io. tr. 1,8*; Porov. LA BONNARDIÉRE, A.-M.: *Biblia Augustiniana. A.T. II. Livres historiques*. Paris 1960, 68.

⁵³ Porov. s. *Dolbeau 26,55* (D26, 1348-1350): „Et hoc isti dicere nec timent nec erubescunt, quod mediator sit episcopus inter Deum et homines. Plane ille mediator, sed in parte Donati, ut intercludat, non ut perducatur, sicut fecit Donatus: interposuit enim nomen suum, ut iter excluderet ad Christum.”

porovnanie s tým, čo urobil Donátus. On svoje meno nahradil Kristovým. Takto postavil múr, ktorý zabraňuje vstupu ku Kristovi a k jeho Telu, ktorým je Cirkev.⁵⁴ Určil sám seba za prostredníka takým istým spôsobom, ako to robí pyšný anjel⁵⁵, javí sa svätým a bez hriechu, kým za omietkou fasády sa nachádza len klam a nárok stať sa predmetom kultu na Kristovom mieste. Augustín teda predstavuje príklad pravého svedka Krista, Jána apoštola, ktorý pokorne uznával svoju krehkú prirodzenosť. Ján sa nepovažoval za človeka bez hriechu a poukázal na to, že Kristus bol zmiernou obetou za jeho hriechy.⁵⁶ Naopak, v donatistickej cirkvi pýcha jej hlavných predstaviteľov vedie k prílišnému vyvyšovaniu ich roly až po zamenenie sa za Krista. Dynamika zámeny je podľa Augustína podobná tej diablovej, ktorý sa chce dostať do zbožnosti veriacich, aby bol nimi adorovaný namiesto Boha. Pochopiť túto hru si Augustín uvedomuje, že práve pokora vyznávať sa hriešni, odďaľuje toto nebezpečenstvo od jeho spoločenstva.

Cirkev v pokání

Augustín pozýva veriacich (§56), aby sa stránili všetkých hriechov, ale partikulárne tých, ktoré im prekážajú v prístupí k oltáru. Na druhej strane nesmú nikdy zabúdať, že liek na hriech stále nachádzajú vďaka obhajcovi Kristovi, ktorý sa prihovára za hriechy u Boha.⁵⁷ Potom hriechy, ktoré sa páchajú bežne v každodennom plynutí života z ľudskej krehkosti, je potrebné

⁵⁴ Sú rôzne texty, v ktorých Augustín používa tento obraz múra proti donatistom. Porov. *en. Ps. 95,3*; *en. Ps. 103,1,3*; pravdepodobne ako prameň použil svojho predchodcu v polemike. Vid' OPTÁT, *De schism. 3,10-11*.

⁵⁵ Porov. s. *Dolbeau 26,55* (D26, 1354-1356): „*Ecce quomodo se fecit mediatorem, quomodo facit et superbus ille angelus, de quo iam multa diximus.*”

⁵⁶ Porov. s. *Dolbeau 26,55* (D26, 1356-1362): „*Sed illud Iohannis attendite dicentis: Haec scribo vobis ut non peccetis. Et si quis peccaverit, advocatum habemus ad Patrem (1Jn 2,1). Non diceret habemus, nisi quia bene se noverat et humiliter commendabat. Et ipse est, inquit, exoratio pro peccatis nostris (1Jn 2,2). Non dixit 'vestris', quasi se faciens alienum a peccatis. Quod si diceret, recitaretur sibi ipse alio loco dicens: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est (1Jn 1,8).*”

⁵⁷ Porov. s. *Dolbeau 26,56* (D26, 1363-1367): „*Itaque, fratres, date operam ne peccetis, annitimini fortiter ut non peccetis. Si quis autem peccaverit (porov. 1Jn 2,1), ille nos expiabit qui est exoratio pro peccatis nostris (1Jn 2,2). Evitate omnia illa mala per quae blasphematur nomen Dei (porov. Rim 2,24), ut in vestra bona conversatione alios lucrando gloria sit nominis Christi. Evitate illa quam maxime quae vos ab altari Dei possunt separare.*”

napraviť dobrými skutkami. Rany týchto hriechov sa uzdravia modlitbami, almužnami a pôstami.⁵⁸ Pokora je kľúčom, poznamenáva Hippončan, aby sme nedali žiadnu možnosť falošnému prostredníkovi na vstup do srdca. Život kresťana musí byť neustálym vzdávaním vďaky Bohu a Bohu sa musí pripísať každé uskutočnené dobro. Vo všetkých skutočnostiach je Kristus príkladom: vo svojej pokore, v pôste, v odpúšťaní. On vypočuje aj prosby o odpustenie, keď sa úprimne modlíme verš z modlitby Pána: „*Odpusť nám naše viny, ako i my odpúšťame svojim vinníkom.*” (Mt 6, 12).⁵⁹

Podľa Augustína by kresťania mali vyznávať, že sláva správne patrí len Bohu. Človek nevlastní nič na to, aby sa tým mohol chváliť, lebo všetko dostal od Boha. Ak pripisuje Bohu slávu, práve vtedy si človek uvedomí svoju účasť na Božej sláve. Príklad Krista nás učí, že sláva nám bola darovaná a prichádza k nám cez jeho poníženie sa a cez jeho pokoru. Tak v kontraste s donatistickými biskupmi, ktorí hľadajú len vlastné pocty, kresťan musí s pokorou hľadať spoločné dobro. Augustín zdôrazňuje, že ako pokorný prostredník zmieruje a pyšný rozdeľuje, tak pokora zmieruje a pýcha rozdeľuje.⁶⁰ Pokora pomáha nasmerovať človeka k zmiereniu, pretože rozpozná závislosť na milosti,

⁵⁸ Porov. s. Dolbeau 26,56 (D26, 1367-1374): „*Quae vero peccata per cottidianae vitae consuetudinem cottidie subrepunt, et quasi de maris fluctibus huius saeculi per quandam nostram infirmitatem subintrare non cessant, bonis operibus sentinate, ne naufragium patiamini. Ista cottidiana vulnera sanentur cottidianis medicamentis eleemosynarum, ieiuniorum, orationum. Fervete in his omnibus bonis operibus, nec hominibus propter vestram gloriam quod facitis ostendatis nec imitari volentium oculos evitetis, ut videant bona facta vestra et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est (Mt 5, 16).*”

⁵⁹ Porov. s. Dolbeau 26,56 (D26, 1374-1388): „*Quodcumque facitis (porov. Kol 3,17), omnia ad gloriam Dei facite (1Kor 10, 31), ut ille humilis et excelsus ex humilibus nos faciat excelsos. Sic enim ad illum pervenient eleemosynae nostrae, qui propter nos pauper factus est, cum dives esset (2Kor 8, 9), ut ad illum ieiunia nostra pervenient, qui propter nos ieiunavit; sic ad illum pervenient orationes nostrae, et cum in eis veraciter petimus ut dimittantur nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostri (Mt 6,12), sicut et ipse dimisit debitoribus suis, in cruce pendendo dicens: Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt (Lk 23,34). Ille benedicatur, qui id vobis dedit facere posse, quod facitis. Nam si vobis tribueritis vobisque arrogaveritis bona opera vestra, ut in ipsis sacrificiis humilitatis vos inflat superbia, dabitis locum illi falso mediatori (porov. Ef 4,27), ut se interponat et intercludat vobis viam. Ille enim omnes aditus quaerit et per ipsa opera bona serpentinis lapsibus conatur irrepere. Qui si invenerit hominem quasi bene operantem et sibi tribuentem quod facit et quodam tumore super eum qui non facit sese extollentem, opponit se statim, ut pro mediatore decipiat.*”

⁶⁰ Porov. s. Dolbeau 26,49.

zahrňajúc imperatív o zdieľaní tejto milosti s ostatnými. O tomto sa Augustín zmieňuje v súvislosti s článkom modlitby Pána (*Mt 6, 12*). Biskupi donatistickej cirkvi však vo svojej komunite vytvárajú istú formu pýchy, ktorá odmieta závislosť na Bohu, a tak vylučuje ľudí z prijatia odpustenia a zmierenia.⁶¹

Vzájomná modlitba

Týmto spôsobom (§57) Augustín svojim veriacim pripomína, že v Starom zákone sa kňazi nikdy neobracali na veriacich s prosbou o modlitby, pretože oni sú obrazom pravého kňaza a prostredníka. Sv. Pavol, naopak, uvedomujúci si, že je časťou jediného kňaza, prosí veriacich, aby sa modlili jedni za druhých a aby sa modlili za neho i ďalších členov Kristovho Tela (*Kol 4,3*).⁶² Hippončan sugestívne opisuje spoločenstvo, v ktorom sú jedni plní starostlivosti o druhých, pretože všetci chápu, že sú hriešnici a rozpoznávajú jedinou Hlavu, ktorá sa za nich prihovára, navzájom sa modlia jedni v prospech druhých (*1Kor 12, 25 – 26*). Augustín poukazuje na príklad zo Skutkov apoštolov. Za Petra sa modlila Cirkev, keď sa nachádzal vo väzení (*Sk 12, 5*) a v tom istom čase sa aj Peter modlil za Cirkev. Modlitba oboch bola vyslyšaná, lebo modlitba medzi údmi Tela je vzájomná. Apoštoli, uvedomujúci si svoju hriešnosť, sa nepovažovali za prostredníkov, ale prosili o vzájomnú modlitbu členov Tela. Donatistickí biskupi však konajú s arogantnou pýchou a, nárokuje si byť bez morálnej škvrny, považujú sa za prostredníkov, ktorí nepotrebujú modlitby.⁶³ Augustín opätovne potvrdzuje, že katolícka komunita môže mať len jediného prostredníka, ktorý sa stal zmiernou obeťou za hriechy (*1Jn 2, 2*). Skutočnosť jeho nanebovstúpenia a vstup za vnútro skutočného závoja svätyne svätých raz navždy (*Hebr 9, 11 – 12. 15. 24 – 25*) sa koná vo sviatosti Eucharistie. Slávi sa vo vnútri kostola, kde sa veriaci spolu s biskupom modlia a zvolávajú „amen“.

⁶¹ Porov. JONES, D.: *'Christus sacerdos'*, s. 323-337.

⁶² Porov. s. *Dolbeau 26,57* (D26, 1406-1412): „Habemus mediatorem et pontificem: ascendit in caelum, intravit in interiora veli, in vera illa, non figurata, sancta sanctorum (porov. *Hebr 9,11-12.15.24-25*). Huius rei sacramentum celebratur in Ecclesia: intus vos oratis nobiscum, ad verba episcopi respondetis 'Amen'. Ita enim populus tamquam subscribit, quia omnes ad corpus pertinent sacerdotis. Nemo ergo vobis, ut dici assolet, fumos vendat: unum habemus mediatorem Dominum Iesum Christum; ipse oratio, ipse propitiatio est pro peccatis nostris (*1Jn 2, 2*); securi nos ad illum teneamus.”

⁶³ Pozri pozn. 52.

Odpoveď veriacich je potvrdením ich príslušnosti k Telu Krista kňaza.⁶⁴ Augustínova idea sa ukazuje stále jasnejšie. Donatistickí biskupi zamedzujú tomu, aby sa z ich cirkvi stalo miesto pravého zmierenia.⁶⁵ Tam, kde sa členovia starajú jeden o druhého a dokážu to aj vzájomnou modlitbou – ako hovorí aj sv. Pavol v *1Kor 12, 25* a príklad apoštolov – tam sa stretáva pravá komunita zmierených. Kristus kňaz, zmierna obeta za hriechy svojho ľudu, sa tak stáva centrom tejto komunity ako jej Hlava. Jeho Telo musí mať starosť len rozpoznať ho ako Hlavu a uznať, že všetci členovia sú hriešni, pretože kto vraví, že je bez hriechu, stáva sa luhárom (*1Jn 1, 8*).⁶⁶

Donatistická cirkev zveličila rolu biskupa vo vnútri svojej štruktúry. Takýmto spôsobom sa donatizmus fixoval na posadnutú potrebu príkladov svätosti a čistoty, prostredníctvom ktorých sa komunikuje ospravedlnenie a odpustenie hriechov. Osvojením si lineárneho konceptu dejín, Augustín zvyrazňuje, že obeta, ktorú kňaz vykonáva, má funkciu len znova sprítomniť obetu Krista ako cestu na vedenie kresťanského spoločenstva v praktizovaní lásky, vzájomnom vyznávaní a odpúšťaní hriechov.⁶⁷

⁶⁴ Porov. *c. ep. Parm. 2,7,14*; O vysvetľovaní slova „amen“ pozri: *s. 229/A.1*; *s. 272,1*; *s. Dolbeau 30,13*.

⁶⁵ Porov. *s. Dolbeau 26,57 (D26, 1400-1405)*: „Isti se non dicunt mediatores et pro eis orant a quibus pro se orari volunt, et illi se dicunt mediatores, qui, si de medio se tollerent, fieret utrumque unum quod scelerata superbia dividerunt. Absit ergo a cordibus christianorum quod in superbia demonstratur haeticorum! Sicut diximus caritati vestrae, figuram quandam gerebat primum illud sacerdotium: modo impletum est quod tunc figurabatur.”

⁶⁶ Porov. *s. Dolbeau 26,57 (D26, 1389-1400)*: „Sed ut dicere coeperam, non invenimus aliquem sacerdotem in veteribus libris commendasse se populo, ut oraret pro eo, quia illum figurabant, pro quo nullus erat oraturus, id est Dominum nostrum Iesum Christum, qui unus non figuratus, sed verus mediator est et sacerdos. At vero Paulus apostolus, qui se sciebat esse de corpore sacerdotis cum ceteris membris, commendat se orationibus Ecclesiae, quia *in vicem* pro se *sollicita sunt membra*; et si *glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra, et si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra* (*1Kor 12,25-26*). Interpellat caput pro omnibus membris, interpellent pro invicem membra sub capite. Quid ergo Apostolus? *Orantes*, inquit, *simul et pro nobis, ut Deus aperiat nobis ostium verbi* (*Kol 4,3*). Et pro Petro orabat Ecclesia, cum esset in vinculis Petrus (porov. *Sk 12,5*), et exaudita est, quomodo et Petrus pro Ecclesia, quia *in vicem* pro se orant membra.”

⁶⁷ Porov. DODARO, R.: ‘Christus Sacerdos’: Augustines Preaching Against Pagan Priests in the light of S. Dolbeau 26 and 23, s. 389.

Spoločenstvo zmierenia

Augustín uzatvára protidonatistickú časť svojej kázne živým opisom Cirkvi ako spoločenstva odpustenia a zmierenia. Chápanie sviatostí, ktoré vystihuje donatistické rituály, aspirujúce na produkciu čnosti a očistenia, zostane len v hraniciach vlastnej skúsenosti. Sterilita sviatostí donatistickej cirkvi je spojená s ich pochopením spravodlivosti, ktorá ospravedľňuje ich samých. Donatisti nemajú dostatočne vypracovaný „teologický jazyk“, ktorý by bol schopný vyjadriť rýdže pocity spoločného zmierenia, pocity, ktoré vychádzajú z lásky. Zmierenie a obrátenie srdca sú pre Augustína centrom zmyslu sviatostí krstu a Eucharistie. Pozorujeme subtilnú zmenu perspektívy medzi individuálnym očisťovaním a spoločným zmierením, podľa ktorej sa snaží Augustín znova a znova definovať sviatostné termíny debaty. Tým, že Kristus je jediný spravodlivý, prostredník a pravý kňaz a pretože jeho obeta nás zmieruje s ním a s druhými, nemôže tu byť žiadna rivalita medzi Kristom a hocakým iným bytím. A špecificky preto, že Augustín včleňuje všetkých kresťanov do jediného Kristovho kňazstva.⁶⁸

Záver

Biskup z Hippo v protidonatistickej časti kázne *s. Dolbeau 26* potláča ideu o možnosti donatistických biskupov zmieriť ľud s Bohom vo funkcii prostredníkov. Dôrazne ich z teologického a morálneho hľadiska vyzýva, aby neuzurpovali rolu prostredníka. Príkladmi apoštolov Petra, Jána a Pavla, objasňuje, že oni nechcú byť centrom kultu ani prostredníkmi. Uvedomujú si svoju hriešnosť a prosia o modlitbu iných členov Cirkvi. Apoštoli si podľa Augustína boli vedomí toho, že neustále potrebujú Božie odpustenie. Dôverovali Kristovmu príhovoru, ktorý je jediným kňazom a jediným spravodlivým. Donatistickí biskupi chápali seba samých ako prostredníkov a prostriedok svätosti viac než pokorných hriešnikov, ktorí prosia a ohlasujú Božie odpustenie, vychádzajúce z jedinej obety Krista. Takto dokazovali, že

⁶⁸ Porov. DODARO, R.: 'Christus Sacerdos': Augustines Preaching Against Pagan Priests, s. 390-391; Pozri aj *c. ep. Parm. 2,7,14*.

nepochopili naplno význam a zmysel, ktorý je podľa Augustína dôležité spájať s Kristom jediným spravodlivým, prostredníkom a kňazom.⁶⁹

ThDr. Juraj Pigula PhD., OSA

Juraj Pigula sa narodil v roku 1976 v Prešove. V roku 1995 vstúpil do Rehole sv. Augustína. Po ukončení základnej teológie v Ríme, absolvoval licenciátne a doktorandské štúdiá na Patristickom Inštitúte "Augustinianum" (2002-2007). Licenciátnu prácu na tému *Christus iustus e la giustizia dei ministri nella polemica antidonatista di Agostino* obhájil v Ríme v roku 2005. Na Katolíckej Univerzite v Ružomberku v roku 2009 obhájil doktorát na tému *Donatizmus a teológia zmierenia sv. Augustína*. Od roku 2005 vyučuje patrológiu na teologickej fakulte (KU) v Košiciach a od roku 2009 aj na Inštitúte sv. Tomáša Aquinského (CMBF UK) v Žiline. Je členom Slovenskej e Európskej spoločnosti pre katolícku teológiu, Českej patristickej spoločnosti, International Association of Patristic Studies. Patrí k tímu autorov slovenských komentárov k Svätému písmu pre Nový a Starý zákon. Je editorom zborníkov z patristických konferencií v Košiciach a autorom viacerých vedeckých článkov v domácich a zahraničných periodikách.

⁶⁹ Porov. DODARO, R.: 'Christus Sacerdos': Augustines Preaching Against Pagan Priests, s. 392-393.

Milan LACH SJ

Mníšske pravidlá na kresťanskom Východe od ich počiatkov až po počiatky rádu svätého Bazila Veľkého

Abstract

I present in this article in basic outlines the origin and the historical development of the monastic rules in christian East till the appearance of the order of Saint Basil the Great. Many christians found their way to perfection on the basis of those rules. We can still say that all institutes of consecrated life have been inspired by their authors.

Keywords: christian monasticism, religious rules, Eastern christianity

V dnešnej západnej Európe je pozoruhodné sledovať, že ak mladí ľudia javia záujem o zasvätený život, skôr uprednostňujú vstup do kontemplatívnych mníšskych rádov, než aby boli apoštolsky činní. S prekvapením možno vidieť niečo podobné aj v postkomunistických krajinách vo východnej Európe, ako sú napríklad Rumunsko či Rusko, kde v pravoslávnych kláštoroch badať nárast počtu mladých mníchov a mníšok. Ich spôsob života je riadený mníšskymi pravidlami. Je to protiklad toho, ako súčasný mladý človek nechce byť obmedzovaný žiadnymi nariadeniami či zákonmi.

Je potrebné povedať, že v prvých storočiach, keď kresťania začínali vyhľadávať mníšsky spôsob života, nešlo o nejaký exkluzivizmus, či o čistejšie kresťanstvo. Títo ľudia jednoducho chceli byť skutočnými kresťanmi. V každom prípade chceli aktualizovať Kristov príkaz, čo znamenalo napodobňovať ho, vziať na seba svoj kríž a nasledovať ho¹.

Pre mníchov, ako sa o tom zmienime neskôr, existovali dva podstatné zdroje, ktoré podmieňovali celý ich život. Boli to Biblia a tradícia otcov, ktoré určovali prvé a najdôležitejšie pravidlá. Boli to žriedla, skrze ktoré im Svätý Duch konkrétne zjavoval, akými majú byť mníchmi. Biblia a učenie otcov, či už v praktickej alebo teoretickej forme, reprezentujú dva základné pramene celého

¹ G. M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, Milano 1997, 17.

mníšskeho života². Mníšske pravidlá boli teda praktickým výstupom prvotnej horlivosti priekopníkov mníšskeho života a odzrkadľovali ducha doby, v ktorej sa kresťanstvo nachádzalo. Je dôležité mať na pamäti, že východné mníšstvo v minulosti veľmi silno vplývalo na život cirkvi a udávalo jej nepriamo smerovanie do budúcnosti.

Počiatky mníšskych pravidiel

Na začiatku mníšskeho života pravidlá ako také neexistovali, čo sa možno dnes zdá byť paradoxné, či nepochopiteľné. Pravidlá sa v súčasnom právnom ponímaní objavujú ako zrelé ovocie spoločnej asketickej skúsenosti a zároveň ako žiaduca potreba, aspoň v prechodnej forme. Hoci v minulosti chýbali písané pravidlá, nikdy však nechýbal zápal pre mníšsky život. Nevychádzalo sa nevyhnutne z anarchie alebo nejakých hmlistých predstáv. Majster, alebo ten, ktorý zakladal mníšske spoločenstvo, bol živým pravidlom. Predovšetkým na začiatku plnom entuziazmu, stačili jeho nariadenia a jeho príklad. Je evidentné, že hoci písané predpisy neboli, existovali ústne alebo tradičné normy, aby dali do súladu spoluzitú komunitu a dosiahli ciele, ktoré si kládlo asketické zoskupenie. Kresťanskí mnísi od svojho historického počiatku vždy verili, že ich základným pravidlom je Biblia, hlavne Nový zákon a živý príklad prvotného kresťanského spoločenstva. Tento aspekt je natrvalo prítomný vo všetkých mníšskych pravidlách³.

Mníšske pravidlá majú svoj dlhý vlastný vývoj na Západe, zhodný s tým na Východe, avšak v odlišných formách. Tie na Východe sú menej právnické a menej sa odlišujúce. Koncepty «zákona spásy», sociálnej a asketickej disciplíny tvoria vrchol, avšak v odlišnom sociálnom a ekleziologickom horizonte. Kategórie, vďaka ktorým chápeme pravidlá, majú široký záber, od žalmistu, hovoriacom o «svetle pre moje nohy a pohodni na mojich chodníkoch»⁴, ktorá v sebe zahŕňa harmonickú líniu osobnej aktivity v dialógu lásky, až po hľadanie istoty pre toho, kto nie je schopný oddať sa vo viere, či podriadiť sa druhému.

² G. M. COLOMBÁS, *Il monachesimo delle origini*, 85.

³ Por. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, 14., T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Mništví*, Velehrad 2004, 62.

⁴ Por. Ž 119,105.

V samotnom Svätom písme slovo «zákon» vyjadruje rozdielne náboženské hodnoty: od Starého až po Nový zákon, od Jakuba po Pavla, od Evanjelia synoptikov až po Jána. V počiatkoch kresťanstva panny a panici, ktorí antipovali mníšsky stav, si uvedomovali to, že konajú vo veľkodušnej slobode, uskutočňujúc Evanjelium, ktoré prevyšuje zákon farizejov a zákonníkov.

Alexandrijský biskup Atanáz (295-373), vedomý si svojej zodpovednosti, cíti v určitom zmysle potrebu usmerniť mníšstvo, ktoré sa začína vytvárať pred jeho očami. Neodvoláva sa na zákonodarný dokument, ale píše biografiu *Život Antona*⁵, «ktorý mníchom stačí na definovanie ich askézy». Gregor Naziánsky (326-390) nazýva tento životopis «Mníšske pravidlo v rozprávacej forme»⁶. A Ján Zlatoústý vyhlási toto Atanázovo dielo pre kresťana hneď po Biblii za najdôležitejšie. Možno ho preto pokladať za prvú príručku kresťanskej dokonalosti⁷. Egypťskí anachoreti⁸ vytvárajú *Apoftegmata*⁹, jednoduché výroky otcov púšte, alebo Kasián nimi inšpirovaný zostavuje *Nariadenia a Konferencie*¹⁰. Po čase sa vznikajúce tradície osvedčujú. Charizmatická autorita duchovného otca je postavená proti ilúziám samofúbsosti. Toto všetko však ešte neustanovuje pravidlá¹¹. Tieto už aj v písanej forme prichádzajú s Pachómim Veľkým.

Mníšske pravidlá Pachómia Veľkého

Cenobitizmus¹² so svojou silou spoločného života viedol k uzákoneniu praktík, ktoré boli potrebné pre pokojné spolužitie a pre ochranu jednotlivca. Mnohé

⁵ Por. ATANÁZ Z ALEXANDRIE, *Život sv. Antonína Poustevníka*, Velehrad 1996, 17.

⁶ GREGOR NAZIÁNSKY, *Orationes*, 21,5, PG 35,1087.

⁷ Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Mnišství*, 29.

⁸ Pustovníci, eremiti, gr. αναχωρησις žijúci na púšti osamote.

⁹ *Apoftegmata Patrum. Collectio alphabetica*, PG 65,71-439. *De vitis patrum, Verba seniorum*, PL 73, 707-1066.

¹⁰ JÁN KASSIAN, *De Coenobiorum institutis libri duodecim*, PL 49, 53-477, *Vigintiquatuor collationes*, PL 49,477-1328.

¹¹ Por. J. GRIBOMONT, «Regola», *DIP*, VII, 1412-1413.

¹² Cenobitizmus, gr. κοινοσ βιοσ, znamená spoločný život. Je to spôsob zasväteného života mníchov, ktorí žijú v spoločenstve na tom istom vyhradenom mieste a sú podriadení spoločným pravidlám. Opačný typ mníšskeho života sa nazýva anachoretizmus alebo eremitizmus, praktizovaný osamote na púšti. Por. J. OLPHE-GALLIARD, «Cénobitisme», *D.S.*, III, 404.

spoločenstvá v Egypte vznikali spontánne. Pachómiova komunita¹³ sa čoskoro medzi inými presadila najviac, práve svojím zmyslom pre to, čo patrí k životu¹⁴. Cenobitský štýl života charakterizujú tri prvky. 1. Kláštor, ktorý slúži ako materiálny rámec pre spoločenstvo. 2. Pravidlá, ktoré sú zákonom. 3. Igumen, ktorý je často predstaveným a duchovným otcom zároveň¹⁵.

Pachómios mal výnimočný dar pre organizovanie spoločného života s uprednostnením pokoja a utiahnutosti. Nie je však isté, či on sám, alebo niekto iný pred ním, je pôvodcom týchto pravidiel. On ich uviedol do praxe a jeho nasledovníci ich zachovali pod jeho menom, aby tak garantovali úroveň mníšskej disciplíny. V latinskom preklade poznáme štyri zbierky Pachómiových pravidiel, ktorý vyhotovil roku 404 svätý Hieronymo. Sú zložené z úvodu prekladateľa, ktorý podáva všeobecnú predstavu Pachómiovho monastiera, zo 144 bodov *Praecepta*, ktoré začínajú uvedením kandidáta, ďalej z 18 *Praecepta et instituta*, ktoré sa týkajú služby predstavených na akomkoľvek poste, zo 16 *Praecepta atque iudicia*, druhov pokánia za rôzne priestupky a nakoniec z 15 *Praecepta et leges*. Tieto pravidlá tvoria skôr uzákonené skúsenosti, než určitú organicky zloženú syntézu. Obsah týchto nariadení obraňuje základné prvky asketického a spoločného života¹⁶.

Mníšske pravidlá Bazila Veľkého

Asketické a mníšske dielo Bazila Veľkého je na prvom mieste zákonodarným dielom, avšak jeho presné pravidlá, ktoré zanechal mníšskemu životu odrážajú omnoho viac, než len zákon. Pre Bazila je skutočným pravidlom kresťanského života Evanjelium¹⁷. Jeho *Morálne pravidlá*¹⁸ sú systematickou zbierkou, ktorá

¹³ Zakladateľom cenobitizmu v Egypte bol Pachómios na počiatku IV. storočia. Jeho pravidlá boli založené na ich prísnom dodržiavaní. Štýl mníšskeho života podľa Pachómiových pravidiel sa podobal vojenskej armáde, avšak vo vykonávaní lásky v službe bratovi, na rozdiel od Bazilových pravidiel, podľa ktorých sa život skôr podobal rodinnému štýlu. Spolubytie mníchov nezáviselo len od dobrej vôle podriadených a autority predstavených, ale predovšetkým od povinnosti pravidla, podľa ktorého sú jedni druhým podriadení. Pachómiove pravidlá boli prvými pravidlami vôbec. Por. H. BACHT, «Pachôme», *D.S.*, XII, 13.

¹⁴ Por. J. GRIBOMONT, «Regola», 1413.

¹⁵ Por. J. OLPHE-GALLIARD, «Cénobitisme», 404.

¹⁶ Por. J. GRIBOMONT, «Regola di Pacomio», *DIP*, VII, 1494-1496, H. LECLERCQ, «Cènibitisme», *DACL*, II², 3110-3123.

¹⁷ Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Mništví*, 262.

hovorí, čo treba a netreba robiť. Obsahujú viac než 1500 veršov z Nového zákona¹⁹.

Ascéticon, ktorý pre svoj rozsah dostal v gréckej tradícii názov *Horoí*, sú Bazilovými pravidlami v dvoch zbierkach a to *Obširne pravidlá*²⁰, obsahujúce päťdesiatpäť duchovných rozhovorov, v ktorých sú prediskutované princípy mníšskej askézy a druhé *Krátke pravidlá*²¹, zahrňujúce tristotrinásť odpovedí na otázky zvláštneho druhu. Mnohé z nich ukazujú, že nejde o ucelenú kompozíciu, ale o zbierku prípadov, inšpirovaných problémami zo skúsenosti. Hlavná myšlienka, ktorá prevláda v týchto Bazilových dielach je nielen kategorické uprednostnenie cenobitského štýlu, ale aj principiálne odsúdenie anachoretického štýlu života²².

To, čím sa Bazilove pravidlá podstatne líšia od ostatných pravidiel je, že svojim nasledovníkom predstavuje, čo má byť pre mníchov charakteristické, v odlíšení od kresťanov, ktorí žijú Evanjelium vo svete. Bazil musel brzdiť tendenciu k sektárstvu, ktoré príliš zdôrazňuje hodnotu celibátu na úkor sviatostného manželstva, pohŕda hmotnými statkami, príliš zdôrazňuje hodnotu modlitby a riskuje znehodnotiť všetko to, čo je spoločné pre celú cirkev. Hodnota jeho výkladu pravidiel vychádza z jeho odvolávania sa na ideál Svätého písma, a nie na jeho filozofickú erudíciu, akú mal. Z literárneho pohľadu, väčšina odpovedí je skutočne improvizovaných. Bazil na začiatku zbierky urobil syntézu základných prvkov a to predovšetkým dvojité prikázanie lásky, ktoré obsahuje z jednej strany zrieknutie sa a z druhej, potrebu žiť v spoločenstve a slúžiť bratom, ďalej usmernenia o výchove novicov, normy o zdržanlivosti a úplnej poslušnosti Bohu, nie ľuďom²³.

¹⁸ BAZIL VEĽKÝ, *Regulae morales*, PG 31, 691-869.

¹⁹ Por. J. GRIBOMONT, «Regola di Basilio», *DIP*, VII, 1453.

²⁰ BAZIL VEĽKÝ, *Regulae fusiús tractatae*, PG 31, 889-1152.

²¹ BAZIL VEĽKÝ, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1179-1306. Slovenský provizórny preklad *Obširných pravidiel a Krátkych pravidiel* Bazila Veľkého, vydali slovenské sestry Rádu svätého Bazila Veľkého v Sečovciach v roku 2005.

²² Por. L. BOUYER, *La spiritualità dei padri*, Bologna 1968, 261.

²³ Por. J. GRIBOMONT, «Regola di Basilio», 1453.

Mníšska reforma Teodora Studitu

Medzi významné postavy cenobitského spôsobu mníšskeho života, ktoré zásadným spôsobom zreformovali baziliánske mníšstvo v dejinách Byzancie, nepochybne patrí Teodor Studita (759-826). Studitská reforma je návratom k tomu, čo zdôrazňoval Bazil Veľký. Evidentnosť jeho vplyvu možno vidieť v tom, ako Teodor kladie dôraz na uprednostnenie cenobitského spôsobu mníšskeho života, ako miesta lásky - charity a poslušnosti a na Pánove prikázania²⁴. Teodor nebol spokojný s vývojom mníšskej tradície, ktorú zdedil. Byzantské mníšstvo sa viacero storočí čoraz viac uberalo smerom k eremitizmu. Teodor Studita urobil cenobitský spôsob normou pre mníšsky život avšak integroval do neho prvky eremitskej tradície tak, že opäť spojil prvotné formy mníšstva. Takto urobil túto reformu trvalo platnou pre byzantské a slovanské mníšstvo²⁵.

Fyziognómia studitského mníšstva má svoje silné črty. Náuka Teodora Studitu je vo všeobecnosti pokračovaním línie Pachómia, Bazila Veľkého a Doroteja z Gazy²⁶. Podľa Teodora zmyslom mnícha je páčiť sa Bohu, zrieknuť sa sveta a vlastnej vôle a zachovávať prikázania. Tí, ktorí si vybrali cenobitský spôsob života podľa starobylej schémy otcov, sú dokonalejší než tí, ktorí si vybrali samotu. Lebo títo poslední sú v nebezpečenstve sledovať vlastnú vôľu²⁷ a nezávislosť, kým tí prví sa zriekajú vlastnej vôle a podriaďujú sa igumenovi. Askéza v spoločnom živote, zverená služba, spoločné vlastníctvo dobier je skutočným mučeníctvom, je spôsobom, ako sa mních zdokonaľuje v čnostiach. Spoločný život mníchov je realizovaním Božieho kráľovstva a znovu navrátením sa do raja. Igumen miluje podriadených mníchov ako otec vlastné deti²⁸.

²⁴ Por. M.-H. CONGOURDEAU, «Théodore Stoudite», *D.S.*, XV, 406.

²⁵ Por. M.-H. CONGOURDEAU, «Théodore Stoudite», 406.

²⁶ Por. J. LEROY, «La réforme Studite», *OCA* 153 (1958), 197.

²⁷ Telesná vôľa je žiadosťou proti skutočnej prirodzenosti človeka. Jedným z tých, ktorí veľmi zdôrazňovali nebezpečenstvo vlastnej vôle bol Dorotej z Gazy. Trval na tom, že je nevyhnutné odstrániť «túto skalú, ktorá odráža». Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, Velehrad 2002, 333.

²⁸ Por. M.-H. CONGOURDEAU, «Théodore Stoudite», 407-408. Por. B. DZIOURACH, *Życie duchowe mnicha*, Warszawa - Lwów 2001, 283-329.

Postava igumena ako otca má u Teodora Studitu významné postavenie. Igumen je hlavou tela – spoločenstva mníchov, ktoré má ruky, nohy a oči. Sú nimi mnísi a každý z nich má presne určenú úlohu²⁹. Za výhody spoločného života mníchov považuje Teodor Studita oslobodenie vlastnej vôle prostredníctvom poslušnosti, po čom sa život mnícha stane spokojným a šťastným, pretože takto lepšie rozoznáva Božiu vôľu³⁰.

Počiatky východného mníšstva u Slovanov a v Rusku

Prvými východnými mníchmi medzi Slovanmi, ktorí pôsobili na Veľkej Morave, boli apoštoli Slovanov Metod (+885), o ktorom vieme, že vstúpil do monastiera na hore Olymp v Bytínii v Malej Ázii asi v roku 855 a jeho brat Konštantín (+869) ho nasledoval a v tom istom roku, aj on vstúpil na hore Olymp do monastiera. Hora Olymp bola v tom čase miestom asi 30 monastierov. Nevieme, do ktorého monastiera presne bratia vstúpili. Podľa iných prameňov sa stal Konštantín skutočne mníchom, až keď vstúpil do gréckeho monastiera v Ríme a prijal meno Cyril. Bol pochovaný v bazilike svätého Klementa³¹.

Nestorova kronika nám predstavuje najstaršiu postavu mníšstva v Kyjevskej Rusi, ktorou je Anton Pečerský³² (+1073). Ten začal svoj mníšsky život na hore Athos a zakončil v Kyjevopečerskej Laure³³, kde mníšske pravidlá boli spočiatku len v ústnej forme bez toho, aby boli formálne uzákonené.

Prechod od neúplnej štruktúry spoločného života k skutočnému a pravému cenobitskému monasteriu, bol poznačený uvedením mníšskych pravidiel – *Tipikonu*, cirkevnoslovansky nazvaný *ustav*. Tento usporadúval nielen poriadok komunity, či rôzne služby v ňom, ale upravoval aj liturgický život a obsahoval disciplinárny kódex. V úvode do *Tipikonu* Kyjevopečerskej laury Nestor píše, ako Teodóz Pečerský (+1074) prostredníctvom mnícha Michala z monastiera Studion v Konštantinopole, nadobudol kópiu tamojších pravidiel podľa edície

²⁹ Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Mníšství*, 264.

³⁰ Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Mníšství*, 265.

³¹ Por. M. LACKO, *Svätí Cyril a Metod*, Rím 1963, 39.

³² Anton a Teodóz Pečerský sú považovaní za prvých významných mníchov v Kyjevskej Rusi. Por. I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, Milano 1977, 34-53.

³³ Por. A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, Milano 1990, 11.

konštantínopolskeho patriarchu Alexeja³⁴, ktorú prepísal a zaviedol ju do svojho monastiera³⁵. Takto postupne začína v čase Teodóza Pečerského prenikať do monastierov v Kyjevskej Rusi studitský *Tipikon*³⁶.

Podobne cez spomínaný studitský *Tipikon* to robí aj Sergej Radonežský (1322-1392) pre Trojický monastier okolo roku 1355. Rovnako Teodóz Pečerský, ako aj Sergej Radonežský neaplikujú s prísnosťou a nekriticky schémy a štruktúry byzantského mníšstva, ale zmierňujú ju prispôbením pre slovanskú mentalitu. Vyrovnanosť, láskavosť a mlčanlivosť charakterizujú kritéria, s ktorými Teodóz a Sergej aplikujú mníšske pravidlá pre mníchov³⁷.

Nil Sorský a Jozef Volokolamský

Nil Sorský³⁸ sa v jedenástich kapitolách svojich *Mníšskych pravidlách* podstatne odkláňa od štruktúry a obsahu mníšskeho zákonodarstva svojej doby. Viac ako séria predpisov potrebných k organizácii spoločného mníšskeho života, sa predstavujú ako syntéza citátov z cirkevných otcov. Z nich sa zdôrazňujú

³⁴ Por. J. ŘEZAČ, *De monachismo*, OCA 138, Roma 1952, 197, E. E. ГОЛУБИНСКИЙ, *История русской церкви*, P, Moskva 1977, 608.

³⁵ Por. A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, 14.

³⁶ Redakcia studitského *Tipikonu* urobená Alexejom Studitom, ktorý bol konštantínopolským patriarchom v rokoch 1025-1043, bola zhotovená pravdepodobne okolo roku 1034 pre monastier zasvätený Bohorodičke, ktorý založil v Konštantínopole. Jeho grécka verzia sa nezachovala. Zachoval sa len jeho slovanský rukopisný variant č. 380 v Synodálnej knižnici v Moskve. Por. V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarchat*, I, Chalcedonia 1936, 255-256.

³⁷ Por. A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, 14.

³⁸ Narodil sa v Moskve v roku 1433 v šľachtickej rodine a jeho pôvodné meno bolo Nil Majkov. Ako veľmi mladý vstúpil do Beloozerského monastiera, ktorý sa v tom čase stal veľmi bohatým. Toto presvedčenie o vlastní veľkých majetkov Nil nezdieľal a odišiel z monastiera preč na dlhú púť po Východe, ktorá ho priviedla až do Konštantínopola a na horu Athos, kde žil dlhší čas a kde získal solídne poznatky z patristickej literatúry, predovšetkým z veľkých otcov asketiky. Vtedy tam už naberal na svojej dôležitosti hesychazmus, s ktorým sa stotožnil a osvojil si praktizovanie Ježišovej modlitby. Po návrate do Beloozerského monastiera nemohol viac zniesť veľký ruch početnej mníšskej komunity a starosti o materiálne hodnoty. Preto požiadal o dovoľenie utiahnuť sa do samoty. Tu žil podľa Božích prikázaní a komentárov svätých otcov na Sväté písmo, aby hľadal Božiu slávu a duchovný úžitok. Mníchov, ktorí s ním začali žiť, živila práca ich rúk a vlastnili len nevyhnutné existenčné veci. Keď mal v roku 1490 na miestnej synode súdiť heretikov, pre Kristovo milosrdenstvo sa toho zriekol. Nil miloval chudobu. Možno ho prirovnať ku Františkovi Assiskému na Západe. Bol proti tomu, aby monastiere vlastnili veľké majetky, za čo sa dostal do konfliktu s Jozefom Volokolamským. Utiahnutý do samoty 7. mája 1508 zomiera. Por. É. BEHR-SIGEL, «Nil Sorskij», *D.S.*, XI, 356-360.

hlavne klasické témy hesychizmu, ako stráženie si srdca, bdenie, modlitba, pamätanie na Boha a dar slz. Je to akoby model, ktorý Nil predkladá tomu, kto chce začať asketickú púť vnútorného hľadania pod vedením Svätého Ducha. Z jeho pravidiel vyžaruje mlčanlivosť a pokora. Božie slovo a komentáre cirkevných otcov k nemu sú podľa Nila pravým putovaním spásy³⁹.

Úplne iná je koncepcia pravidiel Jozefa Volokolamského⁴⁰, ktorý napísal mníšske pravidlá, pozostávajúce z úvodu a štrnástich kapitol. Aj on, rovnako ako Nil, vychádza zo Svätého písma a z cirkevných otcov. Má obavy o skutočnú reformu mníšskeho života. Jeho citlivosť a záber, s akou používa tieto pramene, je však iná. Hovorí, že človek nie je viac hodný dostať priame osvietenie Svätého Ducha, preto musí použiť «druhú plavbu»⁴¹, a teda sväté písma, za ktoré považuje Bibliu a spisy cirkevných otcov. Jozef hovorí, že dodržiavanie Mníšskych pravidiel zmôže všetko, aj dosiahnutie spásy. Ich porušovanie vlastnou vôľou a nedbanlivosť vedú k hriechu, ktorý musí byť porazený opačnými čnosťami, akými sú poslušnosť a pozornosť.

³⁹ Por. A. PIOVANO, *Santità e monachesimo in Russia*, 14-15.

⁴⁰ Narodil sa v roku 1439 alebo 1440 v dedine Jazvišče pri Volokolamsku pri Moskve. Už od mala mal záľubu v samote a v čítaní, predovšetkým diel svätého Bazila Veľkého. Ako 20 ročný vstupuje do monastiera v Borovsku, v ktorom sa po 19 rokoch stáva igumenom, kde sa stretáva s odporom mníchov, pretože vyžadoval od nich dôkladné dodržiavanie pravidiel. Preto odchádza z monastiera a putuje po iných monastieroch. V roku 1479 si nakloní určitých mníchov pre ideál asketiky a zakladá monastier vo Volokolamsku, ktorý neskôr nadobudne významné meno v širokom okolí. Jeho aktivita je známa hlavne v reforme mníšstva. Na prosbu arcibiskupa Genadija v roku 1471 bojoval v Novosibirsku proti heréze judaizátorov. Neskôr bol v kontroverzii o legitimitu držania mníšskych majetkov s Nilom Sorským (+1508), ktorý zastával názor, že monastiere nemajú vlastniť žiaden majetok. Na synode v Moskve sa biskupi priklonili a potvrdili názor Jozefa Volokolamského o správnosti podržania si mníšskych majetkov. Jeho ideál mníšstva bol dominantným v období rozvoja Moskvy a trval stáročia. Jozef Volokolamský zomrel v roku 1515 vo svojom monastieri a je považovaný za jedného z ruských svätcov. Por. T. ŠPIDLÍK, «Jozef de Volokolamsk», *D.S., VIII, 1408-1409*.

⁴¹ Ide o veľmi starú metaforu, ktorú používa Jozef Volokolamský. Apoštoli videli Ježiša Krista vlastnými očami a počuli jeho hlas. Cirkevní otcovia boli naplnení Svätým Duchom a mohli sa dať viesť svojou vlastnou inšpiráciou. Človek novej doby sa už stal nespôsobilým k osvieteniu Svätým Duchom hovorí Volokolamský. Z toho dôvodu nám Boh daroval Sväté písma. «Prvá plavba» používa plachty, čo je pôsobenie Svätého Ducha, «druhá plavba» používa veslá a to je Sväté písma. Hriešnik už nepočuje vnútorný hlas svedomia, musí mu ho nahradiť poslušnosť voči tomu, čo je napísané. Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu – Modlitba*, Velehrad 1999, 165.

Vo svojich pravidlách dáva Jozef veľké miesto poslušnosti igumenovi a zodpovednosti. Počiatkom asketického života je napredovanie v láske - v charite k Bohu a k blížnemu. Mníšsky život je podľa neho život v spoločenstve, podľa učenia Bazila Veľkého, čím kritizoval Nila Sorského, ktorý viac zdôrazňoval hesychazmus⁴². Celý cenobitský život je presne usporiadaný podľa Písem, rozdelený medzi prácu a modlitbu, kde všetko patrí spoločenstvu a nič nie je v osobnom vlastní. Úplné Jozefove pravidlá, ním redigované, sú inšpirované Bazilom Veľkým a *Tipikonmi*, ktoré už boli v Rusku prítomné. Tieto pravidlá Jozefa Volokolamského neskôr zohrávali dôležitú úlohu v ruskom mníšstve⁴³.

Spoločné pravidlá Jozefa Veljamína Rutského

Rutský nepokračuje v línii ruského mníšstva. Vo svojich Mníšskych pravidlách sa vôbec neodvoláva na veľké osobnosti ruského mníšstva a na ich pravidlá. Asi jednak z dôvodu, že Rutský sa chcel odlišiť od ruského pravoslavia, s ktorým bojoval o zachovanie Únie s Rímom

Pravidlá Bazila Veľkého boli po brest-litovskej únii v roku 1596 v kyjevskej zjednotenej cirkvi inšpiráciou pre založenie spoločenstiev mníchov, ktorí sa začali nazývať baziliánmi. Medzi najväčšie osobnosti v tomto smere možno považovať Jozefa Veljamína Rutského a Jozafáta Kunceviča⁴⁴.

Kyjevsky metropolita Jozef Veljamín Rutský bol po brest-litovskej únii reformátorom baziliánov. Zároveň to bol on, ktorý roku 1617 na prvej kapitule zverejnil *Spoločné pravidlá*⁴⁵ pre baziliánov, ním zhotovené podľa pravidiel svätého Bazila Veľkého. Boli to krátke asketické normy pre jeho rehoľu.

Ku vzniku *Spoločných pravidiel* metropolita Rutský členom prvej kapituly povedal, že počas dlhej doby ich sám zo spisov svätého otca Bazila vyberal

⁴² Hesychia, gr. ησυχια – kľud, pokoj, mlčanie mnícha, žijúceho osamote, ktorý hľadá pokoj v srdci. Považuje sa za najbezpečnejší prostriedok k dokonalému spojeniu s Bohom. Predpokladá samotu, vonkajšie a vnútorné mlčanie, pozornosť a používanie zvláštnych metód modlitby. Por. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualita kresťanského Východu*, 272.

⁴³ Por. T. ŠPIDLÍK, «Joseph de Volokolamsk», 1409-1410, Por. T. ŠPIDLÍK, *Joseph de Volokolamsk*, OCA 146, Roma 1956, 26-126.

⁴⁴ Por. M. WAWRYK, «Basiliani di S. Giosafat», *DIP*, I, 1082-1088.

⁴⁵ Por. T. HALUŠČYNSKYJ, - A. WELYKYJ, *Epistolae Josephi Velamin Rutskyj*, Roma 1956, 33 – 48. Por. A. AMMANN, «I rapporti, nell'Ucraina e nella Russia bianca», OCA 153, Roma 1958, 137-158.

a rozdelil ich na niekoľko hlavných kapitol pre ľahšie pochopenie a zapamätanie. Niektoré pravidlá napísal sám Ruský, lebo u Bazila nenašiel to, čo bolo potrebné v jeho časoch. Ruský chcel za každú cenu zachovať spiritualitu svätého Bazila Veľkého. Hoci v *Spoločných pravidlách* nikdy presne Bazila necituje, predsa cítiť vplyv Bazilovej askézy. Porovnajúc *Spoločné pravidlá* s pravidlami iných reholí, s ktorými bol Ruský v kontakte, vidíme, že zo 68 pravidiel, prebral 10 z jezuitských konštitúcií⁴⁶. Ignác na prvom mieste odporúčal novicmajstrovi čítať *Asketické diela* a *Pravidlá* Bazila Veľkého⁴⁷.

Záver

Mníšske pravidlá na kresťanskom Východe majú za sebou dlhý vývoj. Podstatným sa však od počiatku javí jedno. Majú svoj základ v Evanjeliu, ktoré má byť rozhodujúcim a určujúcim činiteľom v živote každého kresťana. O to viac v živote mnícha, ktorý sa Bohu zasučuje úplne. Tieto pravidlá sa podľa potreby počas stáročí modifikovali, ale nikdy nestratili na svojej hodnote, čo sa týka radikálneho prežívania autentického kresťanského života. Potreba štúdia mníšskych pravidiel sa od ich počiatkov zdá byť aj dnes aktuálna. Umožňujú nám lepšie pochopiť súvislosti v dejinách kresťanstva ešte pred jeho rozdelením a zachytávajú momenty, akým spôsobom žili konkrétne Evanjelium ľudia v omnoho komplikovanejších spoločenských a politických pomeroch ako my dnes. V každom prípade aj toto môže byť jedným zo spôsobov, aby sme viac boli schopní pochopiť, aký je kresťanský Východ v jednom z jeho najcharakteristickejších prvkov, ktorým je mníšstvo.

⁴⁶ Pre napísanie *Konštitúcií* Spoločnosti Ježišovej, ako predbežnú prácu, G. Polanco odpisoval pravidlá starých mníšskych rádov. Medzi nimi boli benediktínske pravidlá, františkánske, dominikánske a kartuziánske konštitúcie, či pravidla Bazila Veľkého. Por. I. z LOYOLY, *Gli scritti*, Torino 1977, 436.

⁴⁷ Por. П. Підручний, «Василіянський Чин», АОСВМ (1988), 119.

ThDr. P. Milan Lach SJ

Milan Lach sa narodil v roku 1973 v Kežmarku. V roku 1995 vstúpil do noviciátu Spoločnosti Ježišovej v Trnave. Základné teologické štúdiá absolvoval na Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulte UPJŠ v Prešove a na Teologickej fakulte TU v Bratislave. V roku 2001 prijal kňazskú vysviacku v Košiciach z rúk vladyku Milana Chautura.

V rokoch 2001 – 2004 pôsobil v Košiciach v Centre spirituality Východ – Západ M. Lacka ako vedecký pracovník. Zároveň slúžil veriacim v Košiciach ako kňaz s fakultou pre oba obrady. V roku 2004 začal postgraduálne štúdiá na Pápežskom východnom inštitúte v Ríme, kde v roku 2009 získal doktorát z teológie obhajobou dizertačnej práce na tému *Príspevok J. J. Baziloviča OSBM k mníšskej formácii baziliánov Mukačevskej eparchie (1789-1821)*. Od roku 2009 pracuje v Košiciach ako riaditeľ Centra spirituality Východ – Západ M. Lacka a je pedagogicky činný na Teologickej fakulte KU v Košiciach. Zameriava sa na východnú kresťanskú spiritualitu.

Peter JUHÁS

The Eagle in Apocalyptic Literature and in the Book of Revelation¹

Abstract

The eagle was already known in the Ancient Near East as a symbol or literary protagonist. It could take either positive or negative connotations. In this article I will investigate the use of this symbol in various apocalyptic writings, including the Book of Revelation.

Keywords: eagle, apocalyptic writings, Old Testament, Book of Revelation

Preliminary notes

As an imposing bird of prey, the eagle has influenced human imagination since ancient times. Indeed, it can be found already in the textual testimonies of Sumerian literature. The term in question is *ĥu-rí-in^{mušen}*, translated as “eagle.” However, in some cases it can mean “vulture”. W. Heimpel quotes certain texts, among which the Sumerian-Akkadian bilingual text is of a special interest, as it combines the images of eagle and dragon:

*“Utu, der oberste Richter der Götter,
der Adler unter den Anunna-Göttern,
der Grossdrache unter den Nungal-Göttern“.*²

In some texts an eagle’s claws are employed to describe a dragon (Gilgameš and *Ĥuwawa*) or an Amaru-demon.³ The eagle’s function as a guardian is also suggested. The symbolism of wings is connected with *ansu^{mušen}*.⁴

¹ I would like to thank Prof. Otfried Hofius (Tübingen) for his comments and Prof. Rodrigo Morales (Marquette) for his readiness to check the English of this paper. Of course, I am fully responsible for any errors.

² *Utu di-[ku₅-maĥ]-dingir-re-e]-ne*

^dŠámaš da-a-a-nu ŝi-i-ri ŝa ilāni^{mes}

urin-^da-nun-n[a-ke₄-e u]šungal-^dnun-gal-e-n[e]

ú-ri-in-nu ^da-nun-na-ki ú-šum-gal-lu₄ ^diġiġi.

W. Heimpel, *Tierbilder in der sumerischen Literatur* (Studia Pohl 2; Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1968) 428.

³ *Ibid.*, 430-431.

⁴ *Ibid.*, 433-435.

In Akkadian, the eagle is called *aššarid iššurē* „the first among the birds“.⁵ Undoubtedly, the eagle’s velocity and majesty were the reasons for its symbolic use. An important text concerning the eagle is presented in the famous Akkadian epic, the *Etana*. The childless king Etana is compelled to make a journey to heaven in order to obtain a unique remedy, namely, the plant of birth. An eagle that had been saved by Etana solves the difficulty of heavenly ascent. The text is abrupt and we are not sure what ending the poem takes.⁶ However, what must be noted is the hostility (originally a friendship) between the eagle and a serpent⁷ presented as having been deceived by the eagle. The motif of hostility appears subsequently in classical literature, as attested for instance by Aristotle and Pliny.⁸

The eagle, especially as a symbol, belongs among the significant birds in the Old Testament,⁹ if this is the species assumed by many translations. It is possible to observe a problem with the Hebrew term נֶשֶׁר (having cognates in other Semitic languages), precisely on the level of meaning. Many descriptions or characteristics associated with the נֶשֶׁר do not suit an eagle, but rather a vulture (see, e.g., Mic 1:16).¹⁰ The prophets use this image to announce disasters coming upon people, as just noted in the prophet Micah. A part of Jeremiah’s description of the army from the north (Jer 4:13) says כְּנִשְׂרִים סוֹכְּיוּ קְלוֹ

For the apocalyptic imagination, the visions of Ezekiel are of great interest. At the beginning of his book (1:1-28) and in Ezekiel 10:1-22 the prophet describes four living creatures with four faces, one of them being an eagle’s face. In context the four living creatures symbolize four kinds of pride, these being

⁵ See M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (HThKAT; Freiburg im Breisgau: Herder, 2001) 57.

⁶ E. A. Speiser thinks of a happy ending. See idem, “Etana,” in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. James B. Pritchard; Princeton: Princeton University Press, 1969) 114.

⁷ For this topic see M. Lurker, *Adler und Schlange. Tiersymbolik in Glauben und Weltbild der Völker* (Tübingen: Wunderlich, 1983).

⁸ See T. Schneider and E. Stemplinger, “Adler,” *RAC* I. 87.

⁹ Quotations of the original text are taken from BHS⁴ and Rahlfs’ Septuaginta for the Old Testament and NA²⁷ for the New Testament. The fonts used are bwhebb and bwgrkl.

¹⁰ See T. Kronholm, “נֶשֶׁר,” *ThWAT* 5.682-684.

under the throne of the Lord, as ExR (23:13) pointed to.¹¹ The following text containing the symbolism of the eagle seems to be the most interesting. In the chapter recounting Zedekiah's break of the covenant (17:1-24), there appear two eagles. The first symbolizes Nebuchadnezzar, the king of Babylon; the second is a symbol of an Egyptian king, probably Psammetich II. Here we can see the eagle as a negative symbol. On the one hand, it symbolizes a king who threatens and later destroys Jerusalem, and on the other, a king who is incapable of helping Judah.

In this context the passage in Dan 7 describing a vision of four beasts is pertinent. The first beast looks like a lion but it has wings of an eagle (v. 4: לָהּ דִּי-נִשְׂרָר (כְּאַרְיֵה וְנִפְיָן דִּי-נִשְׂרָר). This creature symbolizes one of the four reigns, namely, Babylon.

The foregoing cases, representing mostly biblical apocalyptic texts, make plain that the eagle can function as a negative symbol of inimical forces. However, there is also a very positive attitude within the eagle symbolism of the Hebrew Bible, as we will later see. This bipolarity should be kept in mind in the following investigation. A relevant fact in this connection is the Greek equivalent of the Hebrew/Aramaic נִשְׂרָר. The LXX always translates this term with ἀετός.

The Apocalypses

At a very old stage of apocalyptic writing we encounter a relevant symbolism in the Enochic literature. The first text to consider is the Aramaic fragments of the *Book of Giants*. This book comprises a set of different narratives about the progeny of watchers and women; however, its parts have been only recovered from the Manichean corpus and nine Aramaic Mss. from Qumran.¹²

Among other things, the giants deal with disturbing dreams. This brings us to a text significant for our research. The giants need an "exegete" to explain the problematic dreams. Therefore, one of them, Mahawai, is sent to Enoch, "the distinguished scribe," to "listen to his voice." Thereafter follows the narration describing the messenger's journey and his meeting with Enoch (4Q530 III 3-5):

¹¹ See Greenberg, *Ezekiel*, 58.

¹² See G. W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2001) 172-173; Struckenbruck, *The Book of Giants* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997).

*"[...he rose up into the air] like the whirlwinds, and he flew with the help of his hands like [winged] eagle (...כנשר ראה) [...] he flew over] the cultivated lands and crossed Solitude, the great desert, [...]."*¹³

The association of the messenger with an eagle or its wings is notable, as we will later observe in connection with the Syriac Apocalypse of Baruch.

The other relevant text in the Enochic tradition is found in the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90). Verse 89:10 presents an introductory list of wild animals in which falcons, eagles, kites, foqans-birds, and ravens are enumerated. With the second animal on the list, the old problem of relation to vultures reappears. There are two different groups of manuscripts with variants; one has "eagles" (*ansert*), the other prefers "vultures" (*awest*). According to Patrick A. Tiller, it is probable that the first reading is correct.¹⁴ In the form of dreams, the Animal Apocalypse presents the history of the world, and so it functions as an allegory.¹⁵ In chapter 90 there are some additional important references to eagles.

"After this in my vision I saw all the birds of heaven come-eagles and vultures and kites and ravens, and the eagles were leading all the birds. And they began to devour those sheep and peck out their eyes and devour their flesh. [...] And I saw until those sheep were devoured by the dogs and by the eagles and by the kites. And they left them neither flesh nor skin nor sinew, until their bones remained; [...]" (1 Enoch 90:2-4)¹⁶

These verses belong to the portrayal of the third period (of the time from the destruction of Jerusalem to the End Time), the events of which, as described, would fit the wars of the first Diadochoi (323-301).¹⁷ In comparison to 89:76-77, the situation is more poignant here, because of an angelic scribe whose record and intercessory activity is absent. An identification of the birds is problematic;

¹³ The translation from T. Milik: *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976) 306. The Aramaic text from K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1984) 265.

¹⁴ See his argumentation in P. A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993) 31-32. He concludes: "The fact that there are textual variants in every case where the eagles appear, either with or without the vultures, shows that these two Ethiopic words with similar spelling and similar meanings could either supplant or attract each other." *Ibid*, 32.

¹⁵ *Ibid*, 21-66.

¹⁶ The translation is of Nickelsburg, *1 Enoch 1*, 388.

¹⁷ According to Nickelsburg, the account as a whole is reminiscent of 1 Enoch 6-9. *Ibid*, 396.

however, various solutions have been proposed. Tiller states, “the eagles are probably Macedonians, since they lead the birds initially.”¹⁸ For Nickelsburg, they “almost certainly represent the Ptolemies, whose coins regularly display an eagle on their reverse side.” He also refers to a Jewish tradition recalling Ptolemy I, who had taken many Jewish captives to Egypt and to Josephus quoting an account by Agatharchides of Cnidus, which relates Ptolemy’s attack of Jerusalem and his harsh treatment of the Jews.¹⁹

Other occurrences of birds are dispersed in the following passage (90:6-19) concerning the fourth and final period. Its present form recounts events from the wars of Judas Maccabeus, which probably are an addition to an earlier form of the vision.²⁰ The main bird-actors of the fourth period seem to be ravens, which have been identified as the Seleucids.²¹ In v. 11 eagles together with other birds (vultures, ravens, and kites) are still attacking sheep and in v. 13 they are together with shepherds crying “to the ravens to smash the horn of that ram” (Judas Maccabeus). And again in v. 16, all the birds mentioned in v. 11 *“gathered and brought with them all the wild beasts [an emendation of ‘wild sheep’] and they all came together and helped one another to smash the horn of that ram.”*

Unlike Milik, who regards opponents as smaller political entities bordering on Israel, Tiller sees in the enemies of this verse Macedonians, Seleucids, Ptolemies, and all the non-Hellenic nations of the world.²² Whatever the identification is, the symbolism of eagles (together with the other birds of prey) is negative, recalling the imagery of the Israel’s enemies in the biblical tradition (see Ez and Dan above).

Another relevant passage is in the other part of the 1 Enoch, in the so-called “Epistle of Henoch” (chap. 92-105). Here we find a combined image of eagles and vultures:

“On the day of the tribulation of the sinners, your children will mount up and ascend like eagles, and higher than the vultures will be your nest, you will climb up and enter

¹⁸ Tiller, *Commentary*, 345.

¹⁹ Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 396.

²⁰ On the chronology of the periods and the column-reconstruction of two levels of the tradition see Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 396-398.

²¹ See F. Martin, *Le Livre d’Hénoch* (Paris: Letouzey et Ané, 1906) 224-225; Tiller, *Commentary*, 36.

²² Tiller, *Commentary*, 363.

the crevices of the earth, and the clefts of the rock forever, like conies, before the lawless. [...]” (96:2).

This passage, which is of a different nature in comparison with the former, appears in the context of the woes to the wicked and exhortations to the righteous. Here the different animals are symbols of security for the righteous, while tribulation is reserved only for the sinners. Commentators see a possible reminiscence of Is 40:31 in the symbolism of eagles, although the point is different.²³ If the imagery is considered as a whole (together with vultures) other citations from the Old Testament can be added.²⁴

Another apocalyptic work that tries to address the crisis after the destruction of the Temple in 70 C. E., and thus chronologically closer to the Book of Revelation, is the Syriac Apocalypse of Baruch.²⁵ For our search, the significant section is the last part, namely Baruch’s letter (chap. 78-87) together with the preceding chapter 77.²⁶ In this chapter Baruch speaks to the people and is told to write “a letter of doctrine and a roll of hope” to the brothers in Babylon. He writes the letter, but the interesting thing is that, although he was told to write to those in Babylon, he also writes a letter to the nine and a half tribes forming the last part of the Apocalypse. In contrast to the other letter, which is delivered by three men, the messenger of this letter is an eagle (ܐܘܘܠܐܝܢܐ). In 77:17, Baruch speaks about “a bird” (ܐܘܘܠܐܝܢܐ) as the messenger; what kind of bird is specified only in v.19 (ܐܘܘܠܐܝܢܐ),²⁷ which is followed by an exhortation from the history (vv. 20-26) to urge the eagle’s mission:

²³ See Martin, *Livre*, 251; Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 465.

²⁴ See Kronholm, “ܐܘܘܠܐܝܢܐ,” *ThWAT* 5.682.

²⁵ For an introduction see Gerbern S. Oegema, “Apokalypsen,” in *Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (ed. Hermann Lichtenberger and Gerbern S. Oegema; JSRZ VI Suppl.; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001) 58-75.

²⁶ Some see the end of a long section in 77:17, which would mean that the last section of the Book (the final letter) begins at 77:18 with an account of the preparations to write the letter. According to A. F. J. Klijn, these preparations are the result of Baruch’s speech to the people and the letter itself is a clearly defined unit with a characteristic beginning at 78:1. Idem, “Recent developments in the study of the Syriac Apocalypse of Baruch,” *JSP* 4 (1989) 6.

²⁷ The references to the Syriac text are according to S. Dederling, “Apocalypse of Baruch,” in *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version IV,3* (Leiden: Brill, 1973) and D. M. Gurtner, *Second Baruch. A Critical Edition of the Syriac Text* (New York - London: T&T Clark, 2009).

"[...] But now go and do not stay in any place, do not go into a nest, do not sit on any tree until you have flown over the breadth of the many waters of the river Euphrates and have come to people that live there and cast down to them this letter. (v.22) [...] And do not be reluctant and do not deviate to the right nor to the left, but fly and go straight away that you may preserve the command of the Mighty One as I said to you." (v.26)²⁸

As the first argument, Baruch introduces God's creative intention that the eagle "should be higher than any other bird" (v.21).²⁹ The arguments that follow are of a different nature, namely "historical." Baruch cites some examples from the Old Testament narratives or expanded traditions concerning other birds. The first story is that of Noah and the second of Elijah nourished by ravens. It is interesting that in Pseudo-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* an eagle is commanded to nourish Phinehas (48:1), who is described in terms reminiscent of Elijah.³⁰ Solomon is presented as the third "historical" argument; however, in this presentation a non-biblical tradition is used according to which a bird was commanded "whither he wanted to send a letter and in whatever he was in need of and it obeyed him as he commanded it" (2 Bar 77:25).³¹ The eagle figures again in 87:1 where the simple fact of its being sent out by Baruch ("...bound it to the neck..."), after his having finished the letter, is mentioned. In 4 Bar (also known as *Paraleipomena Ieremiou*) 7, there is a very similar narrative to that of 2 Bar 77, although with some differences.³² The eagle is a "mail carrier" between Baruch and Jeremiah. At first, Baruch sends it to

²⁸ The translation of A. F. J. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch," in *The Old Testament Pseudepigrapha 1* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983) 647 (henceforth *OTP*).

²⁹ The Arabic text offers a slight simplification: "The Most High has made you above all birds (فوق الطير كله)". See I. Leemhuis, A. F. J. Klijn, G. J. H. van Gelder, *The Arabic Text of the Apocalypse of Baruch* (Leiden: Brill, 1986) 114. At 4 Bar (= Par Jer) 7:3 the eagle is chosen from all the birds of heaven (ἐκλεκτὸς εἶς ὃ λαλῶν ἐκ πάντων τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ). The Greek text is according to R. A. Kraft and A.-E. Purinton, eds., *Paraleipomena Ieremiou* (TT 1; PS 1; Missoula: Scholars Press, 1972).

³⁰ See P.-M. Bogaert, *L'Apocalypse Syriacque de Baruch* (2 vols.; SC 144-145; Paris: Les Éditions du Cerf, 1969) 2. 138.

³¹ There is a rabbinic tradition according to which Solomon was brought to Tadmor by an eagle (*Qoh. Rab. to Qoh 2:25*). See Bogaert, *Apocalypse*, 2.137.

³² For a comparison of the parallel texts see Bogaert, *Apocalypse*, 1. 189-192; see also G. W. E. Nickelsburg, "Narrative Traditions in the Paralipomena of Jeremiah and 2 Baruch," *CBQ* 35 (1973) 60-68.

deliver a letter to Jeremiah in Babylon, where it also raises a dead man (see 7:19). Similarly, Jeremiah sends another letter back to Baruch by means of an eagle. But, before all this, the eagle says in verse 4 that it was sent (ἀπεστάλην ὧδε, ὅπως πάσαν φάσιν ἦν θέλεις, ἀποστείλης δι' ἐμοῦ). Based on the use of some aorist passive forms of the verb *avpostel,lw* in the LXX, and especially in the New Testament, the form *avpesta,lhn* should be understood as *passivum divinum* and consequently the eagle is a messenger of God.

Another famous work that is close to 2 Bar, not only temporally but also with many literary parallels, is 4 Ezra. Like 2 Bar or Apocalypse of Abraham, it wants to address the new problematic situation after the fall of Jerusalem (70 C.E.). In chapter 11 where a new part of the book begins we find the so-called Eagle Vision (i.e. the fifth vision; 11:1-12:3a) with an accompanying interpretation (12:3b-9.10-36.37-39).³³

*“And it came to pass on the second night I had a dream, and behold, there came up from the sea an eagle that had twelve wings and three heads. And I looked, and behold, he spread his wings over all the earth, and all the winds of heaven blew upon him, and the clouds were gathered about him (11:1-2).”*³⁴

There follows a narrative concerning the growth of other wings and their reciprocal relation that resembles the Enochic Animal Apocalypse.³⁵ Not only modern commentators, but already the author of 4 Ezra shows a clear connection with the Book of Daniel:

“The eagle which you saw coming up from the sea is the fourth kingdom which appeared in a vision to your brother Daniel. But it was not explained to him as I now explain it to you (12:11-12).”

The eagle vision can be considered a reinterpretation, or I would say an *interpretative rewriting* of the fourth beast of Dan 7, and the following sixth vision of 4 Ezra (chap. 13) as related to the Danielic “one like a son of man” in that chapter.³⁶ In Dan 7 the first beast is like a lion with the wings of an eagle

³³ For the form, structure, and the parallels between the vision and its interpretation see M. E. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1990) 345-347.360-362.

³⁴ The translation is of Stone, *Fourth Ezra*. For the variants see *ibid.*

³⁵ For the identification see A. Lacocque, “The Vision of the Eagle in 4 Esdras, a Rereading of Daniel 7 in the first century C.E.,” *SBL.SP 20* (1981) 239-240; Stone, *Fourth Ezra*, 347-350.365-368.

³⁶ See J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998) 207. For the parallels see Lacocque, *Vision*, 240-242.

and the fourth is described as a terrifying creature, but not by means of an epitomized animal, a beast. In 4 Ezra the fourth beast is identified with an eagle. It symbolizes the Roman Empire (probably determined by the symbol carried on the standards of the legions),³⁷ and its three heads standing for the Roman (probably Flavian) emperors.³⁸ Against this eagle, a lion stands up as an opponent, which here symbolizes a messianic figure. Thus the “one like a son of man” of Dan 7 has been interpreted as the Davidic messiah “speaking to the eagle and reproving him for his unrighteousness” (12:31). Finally, the whole body of the eagle was burned (see 12:3; Dan 7:11).³⁹

A similar image with an eagle symbolizing a wicked king occurs in the Sybilline oracles:

“A great king will come from Asia, a blazing eagle, who will cover the whole land with infantry and cavalry. He will cut up everything and fill everything with evils. He will overthrow the kingdom of Egypt (3:611-614)”.⁴⁰

Many have seen in this king Antiochus Epiphanes who invaded Egypt in 170 and 169. As J. J. Collins remarks, the king from Asia was a traditional enemy of Egypt, therefore it should be taken as a more general reference, and “in v. 611, the invasion would seem to be a future, eschatological event.”⁴¹ In 4 Ezra, from the hermeneutical point of view A. Lacocque regards the symbol as polysemic; the Eagle is Rome, but other historical candidates might also qualify.⁴²

The Revelation of John

John of Patmos as a true child of the long tradition of apocalyptic thought applies the symbol of the eagle in some sections of his vision. We find it first in chapter 4, where he describes a vision of the throne and the celestial liturgy:

“In the center of the throne and around the throne (are) four living creatures, full of eyes in front and behind. And the first living creature (is) like a lion, the second living

³⁷ See Stone, *Fourth Ezra*, 348.

³⁸ Another case of an omen with three heads which symbolizes the Roman emperors is to be found in *Vita Apollonii* 5:13. See *ibid.*

³⁹ In 14:18, the author of 4 Ezra writes that “the eagle is hastening to come, but his message is that the eagle is hastening to its destruction.” Stone, *Fourth Ezra*, 424.

⁴⁰ The translation is of J. J. Collins, “Sybilline oracles,” in *OTP* 1.375.

⁴¹ Collins, *Apocalyptic Imagination*, 120-121.

⁴² See Lacocque, *Vision*, 252.

creature like an ox, the third living creature having a face like a man, and the fourth living creature like a flying eagle (καὶ τὸ τέταρτον ζῶον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ; Rev 4:6b-7)."

The author clearly makes use of the vision of Ezek 1 (and Isa 6), but he feels relatively free in working with the text, or better, he rewrites some of its details. Each of the living creatures does not have four "faces" as in Ezek 1, but only one form. Additionally, the number of wings (but cf. Isa 6:2) and the collocation of eyes varies. Further, what is the most remarkable modification, the creatures do not move the divine chariot, but rather assist and sing to the one sitting on the throne.⁴³ The reason gave for choosing those living creatures is a matter of discussion; however, the most probable reason seems to be their general characteristics as the most noble creatures (3 animals + the man), and their function in Old Testament imagery. The addition πετομένῳ to the ἀετῷ is notable, because the same expression occurs in the genitive at 8:13.

"Then I looked, and I heard an eagle crying with a loud voice as it flew in midheaven (ἐν μεσουρανήματι), 'Woe, woe, woe to the inhabitants of the earth, at the blasts of the other trumpets that the three angels are about to blow!'"

The terminus mesouranhma appears in the New Testament only in Rev, where we find it in the solemn context of judgment (14:6; 19:17). In both cases (the first one is more relevant), there is an element of transcendence (an angel), which however, comes in a contact with the human world. This angel is moving in its sphere that is nearest to transcendence. Similarly, U. Vanni regards the situation in 8:13, where the ἀετὸς πετόμενος ἐν μεσουρανήματι shows a certain contact with transcendence but is addressed to humans. According to Vanni, it is a passage from the transcendent to the human world whose protagonist (as in 4:7) is the eagle.⁴⁴ The fact that the eagle speaks is remarkable. It brings a message coming from the transcendent world that is very important for humans. However, this imagery caused interpreters certain problems insofar as the eagle is one of the impure birds.

One can see some similarities with 4 Ezra; however, there are also differences. The spatial information that we are given is the "earth" (Rev 8:13: τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, 4 Ezra 11:2: "he spread his wings over all the earth");

⁴³ See G. Biguzzi, *L'Apocalisse* (Milano: Paoline, 2005) 140-141.

⁴⁴ See U. Vanni, *L'Apocalisse* (Bologna: Dehoniane, 1988) 222-223.

the eagles of both texts speak. However, the imagery is substantially different, indeed, inverted. The eagle of 4 Ezra is ruling and terrifying the earth, but the one of Rev is a messenger announcing three οὐαί “to the inhabitants of the earth” that always have a negative connotation in Rev.⁴⁵

As we have seen, the symbolic function of the eagle (or better of נשר) is very common in the OT. However, nowhere does it play the role of a messenger. Therefore, we can say together with Bogaert that “ce messenger est d’un type peu ordinaire.”⁴⁶ It is impossible not to see the similar imagery between 2 Bar and 4 Bar on the one hand and the Book of Revelation on the other. It is better not to enter into debate concerning the date of these works and their interrelation. What we can do is to suggest the existence of eagle symbolism as a messenger in the apocalyptic literature, at least in later stages. The eagle as the divine bird is a symbol of Zeus/Jupiter (Plin. N. h. 10:5), and his swift messenger (Hom. Il. 8:247; 24:292.311).⁴⁷ An epigram of the poet Bianor (1st half of the 1st century C.E.) also describes an eagle carrying a message of Zeus (ἀγγελίην παρ Ζηνὸς ἐπεὶ φέρειν ἠεροδίνας).⁴⁸ Whether the author of Rev used some classical source or tradition remains an open possibility.

For the third and last time eagle imagery occurs in Rev 12:14:

“But the woman was given (ἐδόθησαν) the two wings of the great eagle (αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου), so that she could fly into the wilderness, to her place where she is nourished for a time, and times, and half a time, (away) from the serpent.”

This verse narrates the Woman’s⁴⁹ escape to the desert for a second time; there is a mention of an escape in v. 6. This fact leads some scholars to discern sources in the

⁴⁵ For the expression “inhabitants of the earth” see Biguzzi, *L’Apocalisse*, 170.

⁴⁶ Bogaert, *L’Apocalypse*, 2.137.

⁴⁷ See T. Schneider and E. Stemplinger, “Adler,” *RAC* I. 88.

⁴⁸ G. Strecker, U. Schnelle (ed.), *Neuer Wettstein II/2. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus* (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1996) 1520.

⁴⁹ For the Woman see P. Farkaš, *La “Donna” di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive* (Tesi Gregoriana, Serie Teologica 25; Roma: Editrice Pont. Univ. Gregoriana, 1997); M. Koch, *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Ap 12* (WUNT II/184; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

text and to regard both verses as doublets. I follow the opinion of Peter Busch, who sees the reason for repetition in the specific narrative structure of the chapter.⁵⁰

The Woman experiences God's help, as we can glean from the use of *passivum divinum* in the verse and the imagery of eagle's wings. The commentators call attention rightly to Exodus and the desert traditions with two texts especially standing out: Ex 19:4 ("You have seen what I did to the Egyptians, and how I bore you on eagles' wings (ἐπὶ περὺγων ἀετῶν/עַל־כַּנְפֵי נְשָׂרִים) and brought you to myself."), and Dt 32:11 ("As an eagle stirs up its nest, and hovers over its young; as it spreads its wings, takes them up, and bears them aloft on its pinions"). One could think of a general symbolism of the eagle's velocity; however, there are some explicit elements (such as the desert and nutrition)⁵¹ in the text pointing to specific traditions. Although P. Busch does not exclude an allusion to eagle's wings as a symbol of God's protection, he nevertheless suggests a great lexical similarity to Ezek 17 LXX (especially 17:3: ὁ ἀετὸς ὁ μέγας ὁ μεγαλοπτέρυγος; see also v.7).⁵² The author of Rev may have used the expressions of Ezek LXX, but most likely independent from their context. It seems to be improbable that the author would wish to allude to this section of Ezek where eagles symbolize the kings of Babylon and Egypt. Whether the adjective me,gaj is used to distinguish this eagle from that of the Roman standards as H. Giesen suggests⁵³ remains an open question. But one has to ask why, then, is this adjective not used as a distinctive element elsewhere in Rev? Applying the lexical material of Ezek 17, it would evoke an inimical power. The use of this particular adjective is related to the lexical material used in the chap. 12 where we find it also elsewhere (σημεῖον μέγα /v. 1/; δράκων μέγας /v. 3/ with the article v. 9/; θυμὸν μέγαν /v. 12/).

Other texts can be cited to which a reader of Rev could find some allusions. The verse of Dt 32:11 mentioned above is reused and exactly cited in Odes 2:11. There are some texts in the OT where the imagery of πτέρυγες symbolizing

⁵⁰ See P. Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12* (TANZ 19; Tübingen: Francke Verlag, 1996) 164-165. See also the unit concerning the „literarkritische Exegese“ Pp. 22-24.

⁵¹ See the mentioned text of Ps-Philo's *Liber Antiquitatum Biblicarum* where the eagle is sent to nourish Phineas.

⁵² See P. Busch, *Drache*, 174.

⁵³ See H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 293.

protection is used alone without mentioning an eagle. One could mention examples where God is understood as the protecting subject, e.g. Ruth 2:12; Ps 90:4 LXX; Ezek 16:8 LXX. Moreover, we find an interesting text in 3 Enoch, the book ascribed to Rabbi Ishmael († before 132 C.E.) but coming from a later period (5th-6th century C.E.), where the author describes in chapter 24 the chariots of God. In verse 11 he states: “He has the chariots of eagles,” and argues *modo rabbinico* by means of a biblical citation “as it is written, ‘I carried you on eagles’ wings’”. There is also a gloss: “They are not eagles but fly like eagles.”⁵⁴ The biblical argument comes from Ex 19:4, a verse already mentioned above and important for our text. A more relevant text is found in the *Testament of Moses* 10:8:

“Then will you be happy, O Israel.

And you will mount above the necks and the wings of an eagle.

*Yea, all the things will be fulfilled.”*⁵⁵

According to this verse the author refers to Israel’s exaltation achieved by being borne aloft as by an eagle⁵⁶ reminding us of the texts as Dt 32:11-13; Isa 40:31 and 1 Enoch 96:2 that are also relevant for our passage from Rev as possible allusion- or echo-texts.

Conclusions

As some examples have just shown, the eagle as a symbol or literary protagonist was already known in the Ancient Near East. It could take either positive or negative connotations. The same phenomenon can be found in the Old Testament texts where on the one hand the eagle can function as a symbol of God’s protection and on the other hand as that of enemies. Later on, this trend continued in the apocalyptic literature. In the Animal Apocalypse of 1 Enoch eagles together with other birds represent the enemies of the Jews during the Maccabean era. However, in the other part of the book, in the “Epistle”, the eagle is a very positive symbol resembling texts like Isa 40:31. The other important imagery can be found in 2 Baruch and Paraleipomena

⁵⁴ P. Alexander, “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch,” in *OTP* 1.309.

⁵⁵ The translation is of J. Priest, “Testament of Moses,” in *OTP* 1.932.

⁵⁶ Ibid. J. Priest introduces also the second possibility in the case of the appropriate translation. It would refer to the extermination of Israel’s enemies (especially, if the allusion is to the eagle of Rome).

Jeremiou, namely that of a messenger (cf. also Mahawai in the Book of Giants) which is particularly relevant for Rev 8:13, although it is better not to enter into the debate concerning temporal priority and literary dependence. In spite of the similarities to 4 Ezra and 2 Bar, the former uses the eagle as a negative symbol, namely that of the Roman Empire. The eagle has a special function in the visions of the OT concerning the celestial world, which made its way into Rev 4:7. Concerning the imagery of Rev 12:14, Ex 19:4 and Dt 32:11 are relevant, although other texts (especially in the reader-oriented approach) cannot be excluded.

ThDr., SSLic. Peter Juhás

Narodil sa v roku 1982 v Bardejove. Štúdium katolíckej teológie absolvoval v Košiciach, Mainzi a Jeruzaleme (Mgr. 2006), biblických vied a orientálnych jazykov na Pápežskom biblickom inštitúte v Ríme (S.S.L. 2009) a Leidene. Dizertačná prácu napísal na tému *Sýrska Baruchova apokalypsa (1-21). Preklad a komentár* (ThDr. KU v Ružomberku 2011). V tlači sa nachádza autorova monografia *bārtu nabalkattu ana māt Aššur ipušma uḥattû...Eine Studie zum Vokabular und zur Sprache der Rebellion in ausgewählten neuassyrischen Quellen und in 2Kön 15-21. KUSATU [Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt]. Kamen : Hartmut Spenner. Momentálne vyučuje na LMU v Mníchove a TF KU v Ružomberku a pripravuje semitistickú prácu k fenoménu (ne-)zdvorilosti v biblickej hebrejčine a aramejčine.*

Ľubomír HLAD

Meditácia o vône a teológii
alebo
Teológia ako umenie voňavkára

Abstract

This study interprets the phenomenon of the awakened sense for aroma in the contemporary culture and attempts to evaluate it theologically. In the first part it treats of the sense of smell and aroma in philosophy and of the causes of the devaluation of senses in the context of the Christian thought. In the second part it undertakes to name the ingredients capable of penetrating with their aroma not only the area of liturgy but also the main contents of the fundamental and systematic theology. The third part is dedicated to the analogy between aroma and theology with the scope of showing from the historical point of view the justifiability of the understanding of theology as “the art of a perfumer” (Ex 30, 34-36).

Keywords: aroma, sense, art, perfumer, contemporary culture

Úvod

Vôňa a čuch, dlhé obdobie prehliadané a považované za nie veľmi zaujímavé, sa od istého času stali módnou záležitosťou. Jestvuje veľký počet (vedeckých i pseudovedeckých) publikácií filozofickej, biologickej, chemickej, medicínskej, psychologickkej, kulturologickej, sociologickej, religionistickej i biblickej¹ povahy, ktoré živý záujem o čuchový zmysel a o vôňu ako takú potvrdzujú. Brigitte Munier v tejto súvislosti píše: „Rastúci počet štúdií poukazuje na sociologický a predovšetkým obchodný dosah parfumov, keďže uvedený druh výskumu zvyčajne iniciujú práve veľké priemyselné spoločnosti“². Keby sme parafrázovali nemeckého spisovateľa Patricka Süskinda, autora románu *Parfém* (1985), aj teológ by mal pociťovať naliehavú túžbu „až do najmenších

¹ Príkladom je článok B. Štrbu *Parfumy z čias Ježišovho pohrebu*. In: *Katolícke noviny* 16/17 (2011), 15.

² B. Munier, *Storia dei profumi*, Bari 2006, 172.

podrobností, až do najmenších rozvetvení“³ poznať vôňu, ktorá sa šíri našou západnou kultúrou a ktorá nenecháva ľahostajnými odborníkov širokého spektra vied, zvlášť humanitných. Za týmto rastúcim záujmom teoretikov o fenomén čuchu je potrebné vidieť očarenie vôňou. Čo ho u ľudí našej doby podnietilo a čo môže z daného javu vyčítať teológ?

Nádych alebo malá dekompozícia vonného fenoménu

Očarenie svetom voní je komplexný fenomén a zaiste nie je možné podať jeho vyčerpávajúci výklad. Ako tvrdí Munier, dopytovať sa na charakter a úlohu čuchu, analyzovať sociálnu funkciu parfumu i zápachu, ako jeho alter-ega, odhaľuje mnoho protirečení. Čuch používame pri svätej liturgii, no sprevádza aj pohanské mýty, zvyrazňuje sociálne rozdiely a postupne prispieva k vykresleniu osobnej identity.⁴ „Skrátka, zohráva úlohu, ktorej podstatou je hodnotenie významu posvätného priestoru a interakcií v jeho vnútri, významu sociálnych vzťahov a zobrazovania tela.“⁵ V tomto príspevku sa preto pokúsime poukázať aspoň na najzjavnejšie príčiny očarenia vôňou.

Najzásadnejším či navonok najčastejšie prezentovaným dôvodom používania parfumov a vonných esencií⁶ moderným človekom je ich estetická funkcia, nenápadne, zato účinne spätá s podstatou bytia a jeho prejavmi. Vôni je totiž všeobecne priznaný priamy vzťah so sexualitou (sexuálnou príťažlivosťou, výberom partnera, jeho prijatím alebo odmietnutím)⁷, s emotívnosťou, vytváraním zdania výnimočnosti, jedinečnosti⁸, tajuplnosti osobnosti, elegancie,

³ P. Süskind, *Parfém. Príbeh vraha*, Praha 2010, 39.

⁴ Pozri B. Munier, *Storia dei profumi*, 9.

⁵ B. Munier, *Storia dei profumi*, 9.

⁶ Tu si treba doplniť vonné sviece, vonné tyčinky, kadidlá, osviežovače vzduchu, toaletné vody, oleje a ďalšie. Marketingové oddelenia nákupných centier, vedomé si účinku vône na človeka, podnecujú k parfumovaniu produktov i priestorov; porov. B. Munier, *Storia dei profumi*, 178.

⁷ Porov. P. Vroon, *Seduttore segreto*, Roma 2003, 147-148; A. Le Guérec, *I poteri dell'odore*, Torino 2004, 37-48.

⁸ „Ozdoba vyžaduje rozličnosť, umožňujúcu privlastnenie, iluzórnu asimiláciu objektu subjektom. Parfum, ktorý je tiež ozdobou predstavuje podobný problém: je to leš schopná vyjaviť intímne detaily osoby. Vôňa túži po subjektívnom použití... Cítiť tú istú arómu na dvoch rozdielnych osobách, alebo cítiť vedľa seba na niekom vlastný parfum sa chápe ako násilne prisvojenie... Podobnosť vône vedie k pripodobneniu dvoch indivíduí... Parfum ako ozdoba štylizuje jedinca... Cieľom oboch je, na teoretickej rovine, pohltiť indivídium, aby bolo

zdravia, neodolateľnosti. Vôňa umožňuje vystúpiť z ubíjajúcej všednosti bytia, ktorá „nevonia“.⁹ „V súčasnosti prekvitajúci parfumérsky priemysel zneužíva nevedomé túžby evokované vôňami: čistotu, intimitu, exotiku – tri koncepty, ktoré spojilo odmietnutie rozkladu, špiny a všednosti. Parfum má svoj podiel na naplnení túžby po nesmrteľnosti“¹⁰. Stručný popis funkcie parfumu potvrdzuje, že na jednej strane ho charakterizuje estetická funkcia a na druhej strane aj funkcia *epifanická*, pričom obe funkcie pôsobia aj súbežne. Parfum má totižto nielen okrášľovať, ale i zmyslovo (pravdivo alebo klamne) manifestovať či odhaľovať ľudské bytie a v biblickej tradícii najmä radosť zo života v najrozličnejších dimenziách¹¹. Ak sa obdiv sveta vôní spája s príslubom premeny nositeľa vône, a teda s esteticko-epifanickou funkciou parfému,¹² iný dôvod je skôr filozofického charakteru. Filozofia a kresťanská filozofia naprieč storočiami prehliadali, ba dokonca neuznávali zmysly, vrátane čuchu: „Počas storočí tradičná filozofia a sociológia hrubo znevážili čuch tým, že ho považovali za sekundárny zmysel, blízky animálnosti. Takéto znehodnotenie však nebolo prijaté jednohlasne a neraz podnietilo ostré polemiky, sústreďujúce sa prevažne na hodnotu čuchu, jeho psychologickú, sociálnu a kognitívnu

následne vyžiarené... Kto si oblieka určitú vôňu, túži, aby ostatní zdieľali jeho vôňu, jeho prirodzenosť, jeho hodnotu“, B. Munier, *Storia dei profumi*, 153-154, 155, 157.

⁹ V tomto duchu bola na trh uvedená jedna z parfémových noviniek: „Úsilie dosiahnuť dokonalú eleganciu a absolútnu ženskosť. Znovu objavenie zmyselnej orientálnosti s dotykom modernosti. Le Parfum Laliq... elixír ženskosti, extrémne zmyselný, stelesňujúci skutočnú osobnosť. Vytesaný z najvzácnejších materiálov s rafinovaným rukopisom a precíznym vypracovaním detailov. Nápoj lásky povzbudzujúci k temperamentu, pôvabu a nezvratnému šarmu, rovnako vzrušujúci ako zamatové či saténové pohladenie. Ozajstný parfum pre ženy, ktoré sa nestretia v dave, také, na aké sa nezabúda. Skomponovaný v súlade s najcennejšími parfumérskymi tradíciami, parfum, aký ste doposiaľ neokúsili... Dielo, ktoré využíva efekty svetla prechádzajúce od iskrivej žiarivosti k tieňom, meniace nálady. Parfum, ktorý vás zaujme ako hádanka, parfum, z ktorého sa vám zatočí hlava... Opojný a povzbudzujúci, nekonečne tajomný“.

¹⁰ B. Munier, *Storia dei profumi*, 167.

¹¹ G.P. Caliani, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, in *Rivista liturgica* 98/1 (2011), 149.

¹² Vzhľadom na prítomnosť zreteľných „stôp spásy“ v danom fenoméne, sa ako žiaduca ukazuje hlbšia analýza. Pojem „stopy spásy“ je prepožičaný z titulu knihy E. Drewermanna, Praha 2010, v ktorej poukazuje na niektoré „sekulárne prejavy“ túžby po spásе.

úlohu. Nedá sa prehliadnuť, že od najstarších čias vône a parfumy zohrávali trojitú úlohu: náboženskú, terapeutickú a sociálnu¹³.

Ambivalencia čuchu a vône v grécko-latinskej filozofii

Zdržanlivosť postoja filozofov voči čuchu a vôni do značnej miery súvisí s potešením, ktoré daný zmysel sprostredkúva. Vo všeobecnosti možno tvrdiť, že potešenie bolo považované za nepriateľa filozofie. Je to preto, lebo „potešenie je istým spôsobom späté s bolesťou a k bolesti smeruje. Nie je možné vyhľadávať potešenie bez úzkostných obáv, že ho možno nedosiahneme... bez pýchy, ak ho dosiahneme, bez strachu, že dosiahnuté potešenie sa vytratí...“¹⁴. Rezervovaný postoj voči čuchu ako zmyslu je teda daný základnou filozofickou axiómou, podľa ktorej telo participuje na utrpení, na *pathos-e*, na citovosti a plodení, kým intelekt participuje na božskom svete, ktorý je večný, nemenný a „apatický“. Pre úplnosť však treba dodať, že doposiaľ popísaný odmietavý postoj voči zmyslom vlastný stoickej filozofii nie je jediný, aj keď bol najrozšírenejší. Menšinový postoj oceňujúci zmyslovú radosť ako najvyššie Dobro reprezentuje Aristippos, ale nezanedbateľný je aj postoj Aristotelov, kategorizujúci zmyslové pôžitky na zlé a na dobré, ktoré však nie sú nikdy najvyšším dobrom.¹⁵ Vráťme sa od úvah o zmyslovosti vo všeobecnosti k čuchu samotnému, a to v rovnakej ideovej i chronologickej postupnosti.

Podľa Aristotela je čuch najpriemernejší spomedzi všetkých ľudských zmyslov, pretože je slabší ako čuch zvierat. Nedostatočnosť čuchu človeka vo vzťahu k zvieraciemu potvrdzuje aj Teofrast či Platón. Nedokonalosť čuchového aparátu zdôvodňuje Aristoteles existenciou úzkej väzby medzi čuchom a emotívnosťou. Skutočnosť, že zachytenie akejkoľvek vône je nutne sprevádzané príjemným alebo nepríjemným vnemom potvrdzuje, že čuch nie je schopný vymaniť sa zo zovretia telesnosti, a teda je nevhodný pre abstrakciu. Samotné pomenovanie typov vôní je prebraté zo sféry chuti: „vône sú štipľavé, sladké, horké, tuhé, drsné a hovorí sa, že zápachy sú podobné horkým

¹³ B. Munier, *Storia dei profumi*, 8.

¹⁴ B.S. Zorzi, *Con-sensi. Piacere e tologia*, <http://mondodomani.org/reportata/zorzi08.htm>, 2007, 2.

¹⁵ Porov. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 5-6, Madrid 1961, 32-42.

chutiam“¹⁶. Čuch je umiestnený na polceste medzi zmyslami „vzdialenosti“, vyžadujúcimi vonkajšie sprostredkovanie (zrak, sluch) a zmyslami „kontaktu“ (chuť, hmat), aktivovanými prostredníctvom tela. Aristoteles ho preto označuje za „ambivalentný“: patrí do dvojitého zmyslového registra. Platón prechováva voči čuchu istú sympatiu, keďže „rozkoše“ nosa predstavujú čisté uspokojenie. Hodnotu však priznáva len potešeniam, ktoré nezávisia od nijakej potreby či túžby, teda tým, ktoré sú pre svoju čistotu späť s múdrosťou a inteligenciou. Čuch môže byť nástrojom vznešených radostí, no od poznania a kontemplácie môže aj odvádzať. Hodnotenie čuchu závisí od typu potešenia, ktoré vyvoláva. Pozitívne je hodnotený vtedy, ak sprostredkúva estetický pôžitok, negatívne hodnotenie získava, ak podnecuje žiadostivosť¹⁷. Voči ontologickému a etickému chápaniu čuchu sa vymedzuje Lukrécus, nakoľko jeho poňatie čuchu ovplyvnil atomista Epikuros – závisí od atómov podmieňujúcich príjemný i nepríjemný čuchový vnem. Lukrécus, ktorý zastáva primát zmyslov pred rozumom, prinavracia čuchu hodnotu, podľa neho je totiž, podobne ako ostatné zmysly, nevyhnutný pre život¹⁸.

Súhrnne teda môžeme konštatovať, že antické myslenie charakterizujú dva protichodné postoje: Lukréciov materializmus, čuchu prisudzujúci významnú úlohu v procese poznania, a platónsky idealizmus, čuchu – na rozdiel napríklad od zraku – hodnotu neprípisujúci, či už ide o Aristotela alebo Platóna. V oboch prípadoch sa čuch nachádza na polceste medzi čistými a nečistými zmyslami a jeho hodnotu určuje kvalita vnemu. Hoci antická filozofia nevynáša čisto negatívny súd nad čuchom, z krátkeho náčrtu je možné vytušiť, že obsahuje zárodoky jeho budúceho odmietnutia¹⁹.

Vplyv kresťanského myslenia na devalváciu vône a čuchu

Kresťanstvo zdôrazňovaním rozporu medzi telom a duchom podľa gréckej idealistickej filozofie prispelo k vytvoreniu odstupu voči potešeniu čuchového vnemu, čo sa dá hodnotiť ako odklon od biblickej starozákonnej i novozákonnej

¹⁶ Porov. Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, in R. Laurenti (ed.), *Opere*, II., Roma-Bari 1983, 218.

¹⁷ Porov. Platone, *La Repubblica*, in G. Reale (ed.), *Tutti gli scritti*, Milano 2000, 1287-1288.

¹⁸ Porov. E. Camerini (ed.) *Lucrezio. Della natura delle cose*, IV, Milano 1909, 220; elektronická edícia je z roku 2006, porov. <http://www.scribd.com/doc/18007326/Lucrezio-Della-Natura-Delle-Cose>.

¹⁹ Pre detailnejší rozbor načrtnutej problematiky pozri A. Le Guéner, *I poteri dell'odore*, 161-166.

mentality. K obozretnosti pred zmyslami nabáda sv. Pavol (por. Gal 5, 16-17), ale aj sv. Peter, ktorý hovorí: „Vaša ozdoba nech nie je vonkajšia: zapletené vlasy, navešané zlato, preobliekanie šiat, ale človek skrytý v srdci a čo je neporušiteľné: tichý a pokojný duch; to je vzácne pred Bohom“ (1Pt 3, 3-4). Na opozícii konceptov duch – telo, majúcich v Pavlovom myslení teologickú a nie morálnu povahu, sú vystavané radikálne postoje niektorých cirkevných otcov voči telu, zmyslovosti, čuchu²⁰. Nedôveru voči zmyslom v ranokresťanskom období reprezentuje Filón Alexandrijský. Prijemné zmyslové vnemy považuje v platónskej línii za prameň individuálneho i sociálneho rozvratu, v stoickej línii ich pokladá za cudzie pôvodnej konštitúcii človeka²¹. Prijemný zmyslový vnem je takto identifikovaný so samotným Adamovým hriechom²². Predstaviteľom podobného razenia je Tertulián, ktorý vyzýva kresťanské ženy k tomu, aby neprivádzali k zatrateniu svojich bratov používaním zbytočných ozdôb zapalujúcich v ich srdciach oheň túžby: „Vedzte, že musíte odmietnuť nielen umelé nástroje pôvabu, zabudnúť máte aj na prirodzene pekný výzor tým, že ho zastriete a opustíte, pretože škodí pohľadom, čo ho stretnú“²³. Všetko, čo vyvoláva žiadostivosť je zakázané. Používanie aromatických látok kresťanskými ženami na iné ako náboženské účely Tertulián prirovnáva k pohanskej bohoslužbe, pretože hlava ženy zahalená vôňou je podľa neho oltárom úcty nečistého ducha²⁴.

Boj proti žiadostivosti, vášni ako prekážke spásy pokračoval i naďalej, čo spôsobilo, že navoňané a ozdobené telo z *Vel'piesne* ustúpilo telu umŕtvovanému, ktoré za žiadnych okolností nesmelo vzbudzovať telesné túžby. V tejto atmosfére sa skutočná vôňa zduchovňuje, vstupuje do oblasti mystiky, duchovného života, a tým sa mení na symbol duchovných kvalít a svätosti, kým zápach sa stáva symbolom hriechu priťahujúcim Boží trest²⁵. Aj

²⁰ V diele Gregora z Nissy nachádzame diametrálne odlišný pohľad, potvrdzujúci existenciu aj iného ako negatívneho postoja ku zmyslom. U neho totiž „rozum a telo tvorí neoddeliteľné puto“ a intelektuálna energia prechádza cez zmysly, ktoré sú pre svoju nenásytosť miestom *capax Dei* (Božej veľkosti); porov. Gregor z Nissy, *Hom.op.*, 72, PG 44, 177b-c; *Anim. et. Res.* 47, PG 46, 29.

²¹ C.K Reggiani (ed.), *Filone Alessandrino. De Opificio Mundi* 167, Roma 1979.

²² B.S. Zorzi, *Con-sensi. Piace e tologia*, <http://mondodomani.org/reportata/zorzi08.htm>, 5

²³ M. Tasinato (ed.), *Tertulliano. Gli ornamenti delle donne*, Parma 1986, 41.

²⁴ Porov. M. Tasinato (ed.), *Tertulliano. Gli ornamenti delle donne*, 47.

²⁵ Porov. Giovanni Crisostomo, *homélie ou sermons*, Paris 1665, 361.

Augustín svojím vkladom prispieva k zneváženiu čuchu, osobitne prostredníctvom svojej charakteristickej triády: žiadostivosť –zmyslová rozkoš – hriech²⁶. V kontexte rozpravy o znakoch (prirodzených, intencionálnych a verbálnych) hovorí Augustín o zmysloch, pričom za najdôležitejší považuje sluch, potom nasleduje zrak. Ostatné ostávajú nepovšimnuté. Hodnota zmyslu závisí od schopnosti vnímať znamenia a ak tým najdôležitejším znamením je slovo, je zrejmé, prečo sluch stojí v hierarchii zmyslov najvyššie. „Nepochybne, s voňavým olejom, ktorým boli pokropené jeho nohy, Pán nám dal isté znamenie... ale nespočetné množstvo znamení, odhaľujúcich myšlienky ľudí, sa tvorí slovami. Všetky tieto znamenia, ktorých druh som v krátkosti pripomenul, som mohol vyjadriť prostredníctvom slov, nedalo sa mi však nijako vyjadriť slová prostredníctvom týchto znamení“²⁷.

U Tomáša Akvinského je čuch uchopený na pozadí učenia o hierarchii zmyslov, pričom zrak stojí v hierarchii najvyššie (lebo nedochádza k nijakej fyzickej zmene v orgáne zraku) a je preto najdokonalejší, najuniverzálnejší a najduchovnejší. Zvuk a čuch nasledujú po zraku a najmateriálnejšie zmysly sú chuť a hmat. Takže čuch je umiestnený na polceste medzi vznešenými a nízkymi zmyslami. Avšak čuch je schopný navodiť zmyslové vnemy vyššieho stupňa²⁸. S vôňou sa u Tomáša stretáme aj v spojitosti s osláveným telom, ale aj s vôňou ako metaforou označujúcou Kristovu obeť - vôňu múdrosti a poznania (porov. 2Kor 2, 14)²⁹. Súhrnne môžeme povedať, že v tomistickej filozofii nenachádzame ani odmietnutie tela, ani explicitné zneváženie čuchu. Ale pre Tomáša, ako aj pre Aristotela, platí, že duša je formou tela a teda je princípom života a jeho usporiadania. V dôsledku toho vôňa a čuch nadobúdajú hodnotu len vtedy, keď sú očistené a zduchovené³⁰. S nástupom modernej doby sa rozum čoraz viac oddeľuje od emócií a pravda sa definuje

²⁶ Porov. Augustín, *Vyznania*, X, 33, 50, Bratislava 1997, 295. Pre istú vyváženosť treba podotknúť, že voči zmyslu čuchu Augustín neprechováva natoľko negatívny postoj, čo dosvedčujú slová: „Pokušenia, ktoré vzbudzuje vôňa, tie ma veľmi nemýlia.“, *Vyznania* X, 32.

²⁷ Augustín, *La dottrina cristiana*, II, I, 3, Milano 1989, 152.

²⁸ Porov. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, I, 545-548.

²⁹ Porov. S. Tomáš Akvinský, *Teologická suma*, III, q, 83, Olomouc 1937, 859; porov. S. Tomáš Akvinský, *Teologická suma – doplněk*, Olomouc 1940, 534-554.

³⁰ Porov. A. Le Guérec, *I poteri dell'odore*, 167-172.

ako *adaequatio rei ad intellectum* a nie ako eschatologická spása, ktorá sa dotýka a zahŕňa celého človeka³¹.

Teologické aplikácie

Masívny návrat čuchu a zmyslovosti do našej kultúry je zjavne možné vysvetliť ich dlhodobým filozofickým i náboženským podceňovaním. Čo však fenomén oživenej senzibility voči čuchu a svetu vôní môže znamenať? Ako sa dá teologicky vyhodnotiť? Aké dôsledky možno z neho vyvodiť? Má daný jav čo ponúknuť aj teologickým reflexiám? Na tieto a iné otázky sa teraz pokúsime odpovedať, pričom sa najskôr dotkneme problematiky čuchu ako takého, a potom sa pozrieme na čuch ako metaforu.

Zmysly a teológia

Súčasný príklon k zmyslovosti (aj zmyselnosti) môže signalizovať, že kyvadlo kresťanského cítenia sa v našej dobe prikláňa skôr ku katafatickej špiritualite a teológii: zdôrazňuje vtelenie, nasledovanie Krista, uctievanie Kristovej ľudskej prirodzenosti, nachádzanie Boha vo všetkých veciach, vnímanie a oslavu Boha ako mocne konajúceho v dejinách. Samozrejme, má pritom na zreteli, že nie je možné oddeliť katafatickú cestu od apofatickej. Boh sa stále zjavuje, ponúka svoj život vo vesmíre skrze svet i skúsenosť, vrátane liturgie a Písma. Náboženstvo sa teda nemôže zaobísť bez zmyslovej skúsenosti. Stretnutie s Bohom musí vždy začať vo svete a v ľudskej skúsenosti, hoci zmyslový vnem ako „znamenie“ bude stále provizóriom, ktoré musí v pravú chvíľu musí ustúpiť realite³². Vyjadrením tejto tendencie sú všetky teológie „zdola“, politické teológie i teológie „pozemských“ skutočností, vrátane teológie tela. Popredný hlásateľ potreby novej ontológie E. Salmann jedným dychom hovorí o tele ako základnom *locus theologicus*, priznávajúc telu hodnotu transparentnej nádoby, expresívneho sprítomnenia slobody, vzájomnej lásky, komunikatívneho ducha a pravdy³³. Rozvinutím tejto myšlienkovej línie sú aj úvahy o novom „vtelenom“ kresťanskom štýle. „Kresťanstvo západnej

³¹ Porov. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Milano 2002.

³² Porov. P. Sheldrake, *Spiritualita a historie*, Brno 2003, 192.

³³ Porov. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi 2009, 222. Pre hlbší pohľad pozri v tom istom diele kapitulu III. *Conoscere il mondo in Dio* a kapitulu X: *Il cristianesimo come prassi corporea*.

pologule chradne, pretože mu chýba kultúra zmyslov. Žijeme v pragmatickom a virtuálnom systéme, oscilujeme medzi depresiou, hystériou, schizoidnosťou, chýba nám poriadok a pedagogika emócií... Môžeme povedať, že hriech pochádza“ z abstrakcie a nepozornosti človeka voči konkrétnej realite, jemu danej a zverenej. Hriech sa rodí a vyráža z dychtivosti rozumu, ktorý sa nespolieha na rytmus zmyslov, na ich jemnosť a silu, ale sleduje ilúzie, podozrenia, intuície potulnej inteligencie, zakrádajúcej sa po zemi a prenášajúcej špekulácie o závistlivých a zákerných nebeských mocnostiach...“³⁴ Týmto je ohlásená potreba „vykúpenia“ zmyslov. A tie sa stávajú transparentnými, voľnými, vykúpenými v okamihu ich prijatia, nie ovládnutia. Vzorom zostáva obraz vteleného Logosu, jeho duchovného, reálneho a symbolického, jedinečného, komunikatívneho, vzdialeného a darovaného tela. Je to telo, ktoré prijalo na seba zmyslovosť v celom bohatstve a jemnosti, až do umučenia. Táto forma vznešeného zmyslového bytia sa zhusťuje a odráža v udalosti poslednej večere, v Pasche, v zasahujúcom, viditeľnom a dialogickom dotyku vzkrieseného života³⁵. Nová zmyslovosť však nemôže vyústiť do extrémneho javu, ktorý možno so Salmannom pomenovať ako „antiplatónsky obrat“ a ktorý charakterizuje primát emócií nad rozumom, radosť života nad askézou, časného nad večným, pluralizmu nad jednotou, prekračovanie hraníc nad transcendenciou³⁶.

Potrebu prehodnotiť staroveké antropológie, kladúce do protikladu zmysly duchovné a telesné, avizujúc nutnosť hľadať medzi nimi nový prienik, pociťuje aj E. Bianchi. Veď „Sensus fidei nie je len znalosť učenia cirkvi, ale je spojený s prežitkom a praktickým poznaním Boha, ktoré vedie k uchopeniu zmyslu božských vecí... Zjavenie skrze vtelenie vstúpilo do človeka všetkými zmyslami. Vo sviatostnej ekonómii počíta oslava tajomstva so všetkými zmyslami človeka, aj keď je pravda, že požaduje ich očistenie a premenenie“³⁷. Vzhľadom na to, že skúsenosť viery sa dotýka tela a zmyslov, a teda že duchovný rozmer preniká aj rovinu psychickú a zmyslovú, „duchovné zmysly“ nemožno chápať len ako

³⁴ E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 283-284.

³⁵ Porov. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 285-286.

³⁶ Porov. E. Salmann, *Presenza di spirito*, Padova 2000, 474.

³⁷ E. Bianchi, *Klíčové pojmy křesťanské spirituality*, Kostelní Vydří 2009, 26.

obyčajné metafory, ale ako skutočnú skúsenosť spoločenstva s Pánom, ako skúsenosť lásky, *sobria ebrietas*.³⁸

Valutácia zmyslov, ktorú implicitne nastoľuje aj oživená čuchová zmyslovosť, môže priniesť nový stimul i do jednotlivých sektorov dogmatickej teológie (kristológia, soteriológia, antropológia, eschatológia, sakramentológia). Ideovým generátorom takéhoto pohybu sú nepochybne pentekostálne spoločenstvá s ideou Boha prítomného v spoločenstve chvály, zakusiteľného, mocného, hmatateľne milujúceho, uzdravujúceho, vstupujúceho účinne do dejín sveta i jednotlivca. Tieto stimuly čakajú na aplikáciu naprieč celým spektrom sektorov dogmatickej teológie.

Čuch, vôňa a teológia

Prebudenie zmyslov znamená pre teológiu určite veľkú výzvu. Čo však pre teológiu znamená čuch a vôňa vo svojej zmyslovo-materiálnej podobe? Je potrebné uznať, že v hierarchii dôležitosti zmyslov umiestňuje teológia čuch na koniec zoznamu, resp. ho úplne prehliada. Príkladom je aj Salmannova teologická úvaha o zmysloch. Autor v nej ponajprv hovorí o hmate a chuti (dotyk – kontakt – chuť), potom o zraku (synoptická vízia) a napokon o sluchu (zvuk – hlas – sluch – počúvanie – poslušnosť)³⁹. Čuchu bol, a doposiaľ aj je, vyhradený najmä pre priestor liturgie a liturgickej vedy, kde spoločne s ostatnými zmyslami „trpí“ značnou „vnemovou podvýživou“. Spolu s rozšírením teológie vône sa ukazuje ako potrebné oživiť v liturgickom zhromaždení absentujúce *umenie voňavkára*. V tejto súvislosti Gian Pietro Caliori podotýka, že Jahve prikazuje Mojžišovi (Ex 30, 22-25; 30, 34-36) pripraviť olej na obetu a pomazanie podľa umenia *voňavkára*. Toto umenie sa javí nutné, aby „liturgické a sviatosťné znamenia opäť začali zjavovať – aj čuch – to, čo manifestujú. Popravde treba uznať, že pomocou umenia voňavkára a drobnými úpravami by bolo možné prinavrátiť našim liturgiám pravdivosť“⁴⁰. Postačilo by nahradiť umelé sviece pravými a aromatizovanými esenciami, vlastnými biblickej a liturgickej tradícii. Aby incenzovanie nevzbudzovalo nevôľu, je potrebné vymaniť ho z oblasti komercie či priemyselnej výroby a preniesť ho

³⁸ Porov. E. Bianchi, *Klíčové pojmy křesťanské spirituality*, 26-27.

³⁹ Porov. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 271-283.

⁴⁰ G.P. Caliori, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 159.

do oblasti umenia. Aj pomazanie by potom znamenalo reálne „prevoňanie“, a to bezprostredným kontaktom s vonným olejom uchovávaným nie v kuse vaty, ale vo vkusných nádobách a primeraným spôsobom⁴¹. Zdá sa, že za zmyslovým minimalizmom v liturgii sa skrýva stále platná pravda, vyslovená už R. Guardianim: „táto mentalita ignoruje kráľovskú plnosť modlitby, ktorú chce darovať. Ignoruje hlbokú adoráciu, ignoruje ducha modlitby, ktorý sa nepýta *prečo* a *aký to má význam*, ale stúpa dohora, pretože je láskou, vôňou a krásou⁴². Ak uvažujeme o umení voňavkára, tak treba mať na zreteli naliehavosť umeleckého vkladu do prevoňania priestoru a času liturgie. Ak sa ako nutnosť ukazuje nanovo premyslieť spôsob dnešného eucharistického slávenia a ak evidujeme návrhy na vznik nových foriem celebrácie (meditatívna, adoračná, základná, slávnostná a ďalšie)⁴³, môžeme hovoriť aj o novom priestore pre umenie voňavkára, ktoré si žiada primeranú formáciu, platnú pre sakrálne umenie vo všeobecnosti. Sakrálne umenie sa totiž svojou povahou zameriava na nekonečnú Božiu krásu a usiluje sa ju nejakým spôsobom vyjadriť v ľudských dielach. Tým viac je zasvätené Bohu, jeho chvále a sláve, čím väčšmi si kladie za cieľ prispieť svojimi dielami k nábožnému upriamaniu ľudských myslí na Boha. Ak bola Cirkev „priateľkou umení“ (porov. SC 122), tak určite nie len niektorých. A nakoniec, ak je prípustná rozmanitosť v hudobných, architektonických či výtvarných štýloch, je možné ju aplikovať aj na umenie zasahujúce zmysel čuchu. Umenie voňavkára priliehavo približuje úryvok z už citovaného románu *Parfém*: „Grenouille upreně zíral na rourku v hlavici přístroje, z které vytékal tenounký pramének destilátu. A když se na něj díval, představoval si, že on sám je takový alambik, ve kterém to klokotá tak jako v tomhle a ze kterého prýští destilát jako tady, jenže lepší, novější, neobyklejší, destilát z oněch ušlechtilých rostlin, které on sám vypěstoval ve svém nitru, které tam kvetli a jejichž vůni necítil nikdo jiný kromě něho a které by svým jedinečným parfémem mohly proměnit svět v libě vonící rajskou zahradu Eden, v níž by pro něho život byl olfaktoricky do jisté míry snesitelný“⁴⁴.

⁴¹ Porov. G.P. Caliari, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 159-160.

⁴² R. Guardiani, *Lo spirito della liturgia*, Brescia 2000, 166.

⁴³ Porov. E. Salmann, *Presenza di spirito*, 480.

⁴⁴ P. Süskind, *Parfém. Příbeh vraha*, 85.

Metafora vône a teológia

Kým vôňa, resp. čuch vykazovali doposiaľ pomerne skromnú kapacitu vstúpiť do teológie a ovplyvniť ju, snáď s výnimkou liturgiky, v prípade vône ako metafory je tomu ináč. Preto sa v pokúsime uchopiť šírku symbolu vône v jazyku biblie, v starovekej i súčasnej teológii a čiastočne sa pokúsime rozšíriť symboliku vône, vychádzajúc pritom aj zo psychológie čuchu.

a) Metafora vône v Biblii

Ako už bolo povedané, v sociálnom, ale aj v kultovom živote biblického človeka je čuchové *pulchrum* vo svojej podstate *aptum*. Jeho podstata teda nie je estetická, ale epifanická. Čo všetko môže teda vôňa symbolizovať? Vyjadruje predovšetkým radosť zo života⁴⁵, oslavu života (porov Prís 27, 9). Používanie vonných olejov a navoňaných odevov je predpísané vždy, keď život preniká radosťou: hostia pozvaní na hostinu, „Pijú víno z krčahov, natierajú sa najlepším olejom, ale pre podlomenie Jozefa sa netrápia“ (Am 6, 6). Radosť z príchodu hosťa sa prejavuje navoňavovaním jeho hlavy (porov. Mt 26, 7). Vôňa sprevádza aj partnerov vo chvíli telesného zjednotenia: „Napustila som myrhou svoju postieľku, aloou a škoricou“ (Prís 7, 17). Naopak, zdržať sa užívania vôní je povinné vtedy, keď sa radosť zo života vytratí, čo súvisí najčastejšie so smrťou alebo prekročením zmluvy uzavretej s Bohom (porov. 2 Sam 14, 2)⁴⁶. Čuchový vnem v Starom zákone odhaľuje tichú vibráciu intímnej podstaty bytia človeka. Zrejme je možné nájsť významovú spojitosť medzi hebrejským termínom *shemen*, ktorý označuje vonné esencie a termínom *shem*, čo znamená meno. V Piesni piesní snúbenica prirovnáva meno svojho milého k vonnému oleju: „Dobrá je vôňa tvojich olejkov; jak olej rozliaty je tvoje meno (Pies 1, 3, porov. tiež Pies 3, 6; 4, 11; 5, 1)

⁴⁵ Vôňa symbolizuje oslavu života a tú výstižne opisuje Alessandro Rocha v interpretácii textu Jn 12, 3: „Sláviť život znamená vyjadriť vďaka pred tajomstvom, ktoré všetkých zahaľuje a podopiera. Preto je vďaka za jednoduchý fakt existencie najlepším spôsobom oslavy... Vďačnosť je postoj, ktorému je potrebné sa učiť a rozvíjať ho. V tomto učení nám prostredie veľmi pomáha; to, čo sa deje okolo môže prispieť k tomu, že osoba dokáže urobiť z vlastného života príjemnú vôňu vystupujúcu k Bohu ako vôňa adorácie“; porov. A. Rocha, *Sensi chi parla*, Milano 2011, 125.

⁴⁶ Porov. B. Becquet, „Voňavka“, in X.L.-Dufour (ed.), *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990, 1414; G.P. Caliri, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 149-150.

V Starom zákone je čuchový vnem pozdvihnutý až na úroveň ukazovateľa a zjaviteľa Jahveho požehnania svojich vyvolených, ako to čítame v knihe Genezis: „Keď sa (Ezau) priblížil a keď ho pobozkal, zacítil vôňu jeho šiat a požehnal ho, hovoriac: "Hľad'že, vôňa syna môjho je ako vôňa nivy, ktorú požehnal Pán“ (Gn 27, 27).

Interpretačná šírka vône a čuchového vnemu sa rozvetvuje aj v súvislosti s talmudickým chápaním čuchu ako zmyslu, ktorý vyvoláva potešenie duše, kým ostatné podnecujú pôžitky telesné (Por. Berakhót, 43b), čo zrejme súvisí s chápaním čuchu v *Midrashim* ako jediného zmyslu, ktorý nebol postihnutý prvým hriechom. Podľa knihy Genezis (porov. Gn 3, 1-24) totiž Eva *videla*, že ovocie bolo dobré, Adam *počúvol* hlas svojej ženy, obaja sa *dotkli* zakázaného ovocia a obaja ho ochutnali. Preto je čuch definovaný ako najduchovnejší zmysel, a preto mu je priznaná schopnosť uchopiť podstatu bytia poza vonkajšie zdanie⁴⁷. Vôňu v tejto perspektíve môžeme vnímať ako nositeľku toho, čo je podstatné, esenciálne a toho sa stáva aj symbolom. Mnohé rabínske školy považujú čuch za zmysel, ktorý bude charakterizovať Mesiáša, lebo bude naplnený vôňou Božej bázne a nebude preto súdiť podľa zdania očí (porov. Iz 11, 3).

Pomenovanie chrámového návršia *har ha - Moria*, ktoré je prevoňané kadidlom, vôňami a olejmi, navodzuje svojou fonetickou skladbou a sémantickou motiváciou príbuznosť s termínom myrha (čisté kadidlo), ale aj s adjektívom *mar*, čo znamená horkosť. Táto skutočnosť odhaľuje schopnosť vône obetovanej Bohu zmeniť životné trápenie na radosť a bolesti na šťastie (porov. Iz 61, 3).

Popri radosi zo života symbolizuje vôňa aj vyvolenie, svätosť, konsakráciu osôb znázorňujúcu a aj sprítomňujúcu účasť pomazaného na Jahveho *ruah*, ktorého výsostným nositeľom je „Pánov pomazaný“, Ježiš - Mesiáš (Sk 2, 36), jeho pomazanie nie je rituálne, ale božie, ontické, podstatné a večné (porov. Hebr 1, 9-12)⁴⁸.

Nový zákon symboliku vône rozširuje cez epizódne udalosti. V nich patria aromatické látky k podstate rozprávania. Dieťa Ježiš je obdarované v Betleheme zlatom, kadidlom a myrhou (porov. Mt 2, 11), čím je podľa tradície naznačený a uctený kráľovský majestát, božstvo a pravá ľudskosť Ježiša. Zároveň je týmto

⁴⁷ Porov. G.P. Caliarì, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 151.

⁴⁸ Porov. G.P. Caliarì, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 152-154.

aktom symbolicky znázornená jeho hodnosť najvyššieho a večného veľkňaza. Epizóda z Lukášovho evanjelia o hriešnici v dome farizeja, ktorá pomazala Ježišovi hlavu a nohy voňavým olejom (porov Lk 7, 36-50) odhaľuje spojitosť vône a Božieho odpustenia: „Ona mi voňavým olejom nohy natrela. Preto ti hovorím: Odpúšťajú sa jej mnohé hriechy, lebo veľmi miluje“ (Lk 7, 46-47). Vôňa pomazaného Kristovho tela teda odhaľuje podstatu bytia Boha – *Deus caritas est* (1Jn 4, 16). V Jánovom evanjeliu nachádzame aj príbeh o Márii z Betánie, ktorá šesť dní pred Veľkou nocou vylieva voňavý olej na Ježišovu hlavu (porov. Jn 12, 1-7): „Mária vzala libru pravého vzácneho nardového oleja, pomazala ním Ježišove nohy a poutierala mu ich svojimi vlasmi; a dom sa naplnil vôňou oleja“ (Jn 12, 3). Išlo o vyliatie celej libry (327,16 gramov) čistej myrhy, ktorá bola Mojžišovi predpísaná na prípravu oleja na pomazanie. Podstatný prvok tejto udalosti, rozkrývajúci význam symbolu, spočíva v slovách: *a dom sa naplnil vôňou oleja*. Grécke adjektívum *epléros*, naplnený, korešponduje s tým, ktoré nachádzame pri opise vnútorného rozpoloženia apoštolov, keď prijali Ducha – vôňu vzkrieseného Krista: „Všetkých naplnil Duch Svätý“ (Sk 2, 4). Apoštoli sú teraz Pánovým domom podobným domu v Betánii, a ten je plný vône novej zmluvy. Vôňa v danom kontexte symbolizuje plnosť Ducha a príslušnosť k domu, ktorým je Cirkev⁴⁹.

Pohľad Brigitte Munier v úvahe *Božia vôňa* korešponduje s doposiaľ vypovedaným o symbolike vône v biblických textoch: vôňa je symbolom obety, zmluvy, modlitby, čistoty. Autorka si však všíma i ďalšie významy. Ako dôležité sa javí poukázanie na fakt, že „na vôňach leží tiež dvojznačnosť, pretože nadmerné užívanie luxusu môže viesť k zvrhlosti: nemravná žena priťahuje mladíka k sebe tým, že v ňom vyvoláva predstavy opojné ako víno: *Napustila som myrhou svoju postieľku, aloou a škorickou. Pod', spíjajme sa lúbosťou až do rána, vychutnávajme samopaš!* (Pris 7, 17-18). Aj židia teda uznávajú ambivalenciu tradične zdôrazňovanú moralistami, že navoňanie tela sa môže zvrhnúť do uctievania animálnosti. Pozitívnu konotáciu dáva symbolu vône Žalm 133, ktorý voňavému oleju pripodobňuje bratské harmonické spolužitie (Ž 133, 2). V tejto súvislosti Munier reflektuje aj význam používania olejov v knihe *Ester*: vnučka Mardocheja sa v Babylone ocitla medzi pannami, z ktorých sa jedna mala stať novou Asuerovou ženou a kráľovnou. V čase

⁴⁹ Porov. G.P. Caliarì, „Christi bonus odor Deo. L'arte del profumiere in liturgia“, 155-156.

prípravy ju šesť mesiacov natierali voňavým olejom a ďalšími kozmetickými prípravkami (porov. Est 2, 12). Vôňa, kvalitatívne označená ako dobrá, „prenikla do nej, očistila vnútornosti a voňavý dym rozptýlil všetku vlhkosť, odvždy spájanú s rozkladom. Ester, voňavá kráľovná, vlastní čisté telo i dušu a parfum sa mení na metaforu transformácie z ľudskosti do božskosti.“⁵⁰ Uvedená epizóda usúvzťažňuje vôňu so záchranou národa, rovnako však aj s novým božským životom. Spomedzi novozákonných textov vyniká Munierovej interpretácia príbehu o hriešnici, ktorá slzami a olejom natierala Ježišove nohy (Lk 7, 46-47). „Hriešnica, tým, že žila zmyselne, pravdepodobne viackrát použila aromatický olej na iné ciele ako na posvätné, ako to robili grécke prostitútky. Zmierny akt spočívajúci v tom, že ho darovala Mesiášovi, odhaľuje jej obrátenie. Pomazanie voňavým olejom, povinná úcta Bohu, nie je iba tichou modlitbou, ale aj výrazom absolútnej lásky“⁵¹. Vonný olej preto možno chápať ako vyjadrenie obrátenia, dokonalej lásky a odovzdania. Vzácnym postrehom je aj autorkino spojenie vône so vzkriesením, transfiguráciou a nesmrteľnosťou (Porov. Jn 12, 1-8; Mt 26, 6-13; Mk 14, 3-9; Ef 5, 2)⁵².

b) Patristika a symbolika vône mandragory

Patristická teológia mala v symbolike vône zvláštne zaľúbenie, ako o tom svedčia texty interpretujúce dve state Starého zákona o voňavých rastlinách mandragorách (Gn 30, 14; Pies 7, 14). Prvým významom vône mandragory, ktorá pôsobí utišujúco je podľa znalca patristickej teológie Huga Rahnera uzdravenie duše. Je to vôňa Krista v kontraste s vôňou smrti: „Uzdravujúca vôňa upokojuje nervy ako dobrý lekár. Vo Veľpiesni však čítame: *Už roznáša sa vôňa mandragor*. Jar, ktorú nevesta oslavuje s toľkým entuziazmom je časom milosti. Dvere, nad ktorými je zavesená vonná zmes z plodov mandragory, sú dvere Cirkvi. Pripomeňme si pavlovský úryvok (2 Kor 2, 15-16), v ktorom sú milosť a námahy apoštola prirovnané „dobrej vôni Krista“

⁵⁰ B. Munier, *Storia dei profumi*, 65.

⁵¹ B. Munier, *Storia dei profumi*, 68.

⁵² Porov. B. Munier, *Storia dei profumi*, 68-69.

v protiváhe k „vôni smrti „ a pokúsme sa dať podobu tomuto svetu obrazov, čo začína hovoriť o symbole skrytom vo vôni mandragory“⁵³.

Aký je symbolický význam vône mandragory u jednotlivých Otcov? Augustín hovorí: „Mne sa zdá, že plod mandragory symbolizuje dobrú povesť“⁵⁴. Od Augustína až po celý stredovek sa táto interpretácia stáva kľúčovou. Vôňa mandragory symbolizuje príklad a cnosti svätých⁵⁵ (zvlášť Panny Márie)⁵⁶, ako aj uzdravenie duše z nemoci hriechov⁵⁷, prostredníctvom lekárskeho umenia či apoštolského učenia. Vôňa však rovnako symbolizuje obnovenú ženskú plodnosť, sexuálnu príťažlivosť⁵⁸ láskyplné zjednotenie a objatie Bohom s človekom, uskutočňujúce sa v Kristovi a v Cirkvi, kde je prítomná dokonalá mužskosť a ženskosť (ako je to aj v prípade dvoch druhov mandragory: mužskej a ženskej)⁵⁹. Narkotický efekt mandragory je jedným z prameňov významovej interpretácie mandragory. Ako to implicitne vystupuje z textov cirkevných otcov, vôňa nápoja z mandragory navodzuje spánok, čo podľa Cyrila Alexandrijského poukazuje na tajomstvo Krista. Vo svojom zostúpení do hĺbky medzi nás, ľudí, sa Boh, ktorý sa stal človekom, akoby opojil mandragorou: „Ako ten, kto upadá do hlbokého spánku, tak cez uponíženie sa až na smrť zostúpil medzi nás, ale v skutočnosti preto, aby sa prebudil k životu“⁶⁰. Narkotizujúci efekt mandragory (a jej vône) je následne chápaný aj ako prostriedok na upokojenie vášní, ustarostenosti pre svetské veci, pričom narkotizujúcou mandragorou je Božia milosť, prinášajúca spánok nebeskej kontemplácie, uzdravujúca dušu od každej nudy, ťažoby a nutkania „zvracať“ život. Táto Božia milosť (v inom komentári Božie Slovo) navodzuje tzv. *sobria ebrietas* ducha, mystickú kontempláciu, ponorenie do vlastného ja, kde Boh vstupuje do styku s dušou a pozdvihuje ju⁶¹.

⁵³ H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971, 279.

⁵⁴ Agostino, *Contra Faustum Manichaeum* XXII, 56, CSEL 25, 651.

⁵⁵ Alcuino, *Compendium in Cant.* 7, PL 100, 661 B.

⁵⁶ Porov. Alano da Lilla, *Elucidatio in Cant.* 7, PL 210, 103 AB.

⁵⁷ Porov. Angelomo di Luxeuil, *Enarrat. In Cant.* 7, PL 115, 623 BC.

⁵⁸ Porov. Ildegarda di Bingen, *Physica* I, 56, PL 197, 1151 BC.

⁵⁹ Ambrogio, *Expositio in Ps.* 118, 19, 24, CSEL 62, 434.

⁶⁰ Cirillo d' Alessandria, *Glaphyra in Genesim* IV, 11, PG 69, 220 A.

⁶¹ Porov. okrem ďalších: Ambrogio, *Allegorica Expositio in Cant.* 7, PL 91, 1203; *Glossa ordinaria, al Cant.* 7, 14, PL 113, 1164 A; Porov. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 280-291.

Posledný význam mandragory a jej vône je eschatologický. V rozličných obmenách je voňavý koreň mandragory, zasadený v tmavej zemi, obrazom Adamovho pokolenia túžiaceho po svetle a po tom, aby z koreňa bez hlavy vykvitol voňavý kvet večnosti⁶². Táto vôňa je nostalgiou po večnom živote, po premene, je to vôňa budúcich vecí, vôňa budúceho zmŕtvychvstania, vôňa, čo bude predpovedať blízky príchod súdneho dňa, znamenajúceho apokalyptické uzdravenie duší (všetkých národov: pohanov aj židov) a premenu tmavej mandragory na nebeský kvet⁶³. Ako tvrdí Hugo Rahner, čierny koreň a voňavý biely kvet mandragory sú pôvodné symboly ľudského hľadania Boha, tej jedinej túžby, ktorá naplňa dušu človeka: „vystúpiť z temnoty na svetlo a k vykúpeniu, z popola do kryštálu, z neformnej hmoty ku skale, ktorá ostane pevná naveky, od koreňa k žiariacemu kvetu“⁶⁴.

c) Psychológia

Psychológia, ako už bolo naznačené, v súvislosti s čuchom a vôňou zdôrazňuje kategórie intimity, exotiky a čistoty. V tejto spojitosti stojí za zmienku skutočnosť, že vôňa je schopná priblížiť virtuálny svet, urobiť ho živým preto, že vône sú schopné odovzdať s informáciou istú familiárnosť a pocit blízkosti. Je to dané tým, že „vôňa človeka ovinie, vtiahne do vonných obrazov, ktoré prebúdajú spomienku na podobné vône a minulé skúsenosti s nimi spojené“⁶⁵. Psychológia v spojitosti s poznaním, že zapojenie väčšieho počtu zmyslov posilňuje schopnosť pamätania si a učenia sa, poukazuje na význam vône v pedagogickom procese.

Radosť, hĺbka bytia, Božie požehnanie, poznanie podstaty, vyvolenie, majestát, odpustenie, milosrdenstvo, uzdravenie, obrátenie, záchrana, premena, blízkosť,

⁶² Porov. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 293.

⁶³ Porov. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 294-304; Tu sa autor odvoláva na diela viacerých autorov zvlášť na: Frammento del commento al *Cantico*, uchovaný v *Catena di Procopio*, PG 87, 2, 1737 A; Aponio, *Explanatio in Canticum*, XI; Wolberto di Colonia, *Comment. In Cant.* 7, PL 195, 1239; Tommaso d'Aquino, *Sonet vox tua*, 7, in *Opera omnia* XIV, Parma 1863, 421.

⁶⁴ H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 304.

⁶⁵ B. Munier, *Storia dei profumi*, 177. „Čuch, zmysel blízkosti a pamäti, by spolu s vôňou, prebúdajúcou osobnosť a dušu, mohol prispieť k obnoveniu percepcie identity...“, B. Munier, *Storia dei profumi*, 179.

resp. intímnosť – to sú ingrediencie, z ktorých sa pokúsime zostaviť kompozíciu a nanovo nimi „prevoňať“ teológiu.

Prvá kompozícia: Vôňa a čuch v celku systematickej teológie

Je zrejme, že vôňa na seba nabaľuje množstvo symbolov. Ako taká môže byť prospešná celej teológii, nielen fundamentálnej, kde zmysly a zmyslová mediácia majú svoje miesto v nosných témach ako Božie zjavenie, akt viery či podoba súčasného kresťanstva⁶⁶. Výsledky skúmania vône a čuchu z perspektívy biblickej teológie, psychológie, sociológie a ďalších odborov môžu obohatiť a rozšíriť i ďalšie oblasti, zvlášť systematickú teológiu, teológiu stvorenia či antropológiu o nové prvky. Ony odhalia šírku kreatívneho aktu až po jeho estetickú dimenziu. Symbol vonného oleja otvára široké možnosti pre obohatenie pneumatológie, keďže obraz vonného oleja či *Božského voňavkára* je primárne aplikovaný na Ducha Svätého.⁶⁷ Parfum ako vôňa pozostávajúca z troch vrstiev – hlava, srdce, základ – môže, i keď nedokonalo, rozšíriť tému *vestigia Trinitatis*. Vôňa ako symbol milosrdenstva je adekvátnym vkladom do klasickej témy Božích atribútov, ktorej návrat v poslednom čase avizuje *Rivista teologica di Lugano*⁶⁸. Všetky doposiaľ naznačené symbolické významy vône (prekypovanie života, hĺbka bytia, požehnanie, poznanie do hĺbky, vyvolenie, majestáť, milosrdenstvo, láska, jednota, uzdravenie, premena), majúce svoje dejinné naplnenie a prísľub v Ježišovi Kristovi, v sebe nesú potenciál obohatiť kristológiu. Kontrast vôňa – pach (smrti, nemoci, ktorú Ježiš reálne vdychoval a ktorú v prípade Lazára prorockým gestom premenil na „vôňu“ nového života⁶⁹) môže odhaliť hĺbku kenózy Krista, a tým soteriologickú reflexiu.⁷⁰

⁶⁶ Porov. E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, zvlášť kapitolu X s názvom *Lo stile. Il cristianesimo come prassi corporea*, 221-247

⁶⁷ Istý pokus teologického rozvinutia pneumatológie, osobitne v spojitosti s ekleziológiou, na podklade symbolu vonného oleja, predstavuje meditácia *Olej Božského Voňavkára* Eliasa Vellu; porov. E. Vella, *Keď Duch Svätý píše môj život*, Bratislava 2010, 242-255.

⁶⁸ Porov. M. Hauke, *Editoriale*, a článok J.M. Galván, *La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità*, in *Rivista teologica di Lugano*, 1 (2011), 13-28.

⁶⁹ Alessandro Rocha zdôrazňuje, že „posmrtný Lazárov zápach bol nahradený vôňou jedla na prestretom stole, vína hojne naliateho v pohároch, na perách a v srdciach. Vône bolesti ustúpili dobrej vôni života“; porov. A. Rocha, *Sensi chi parla*, Milano 2011, 124.

Koncept domu naplneného pestrosťou vôní (spolu so zavedeným obrazom Chrámu Ducha Svätého) i obraz vonného oleja stekajúceho po Áronovej brade, ktorý je znázornením bratskej jednoty (Ž 133, 2), sa môže javiť ako plodný pre ekzeziologický diskurz. Aktuálne prebudenie čuchového zmyslu môže dať impulz aj k rozšíreniu sviatostného diskurzu rozvetvením klasickej témy o sviatostnej matérii, kde sa, vzhľadom na tzv. „čuchovú pamäť“, akcident (ako sekundárna kvalita matérie) môže ukázať ako dôležitý anamnetický prvok.⁷¹ Nové stvorenie, nové nebo a nová zem, ako život preniknutý vôňou kadidla (porov. Zjv 5, 8; 8, 3-5) a plného zmyslového vnímania Boha⁷², ale aj eschatologická povaha túžby dnešného človeka po vône (ktorá je v jadre túžbou po nesmrteľnosti⁷³), môže nájsť svoje miesto aj v eschatológii či angelológii.⁷⁴ Vôňa Palestíny, betlehemskej domácnosti a symbolika vône v celej svojej šírke sa môže odzrkadliť aj v úvahách o Márii ako o matke kvetu príjemnej vône⁷⁵, plnej milosti, svätej, dcére Siona, tej, ktorej telo nepodľahlo rozkladajúcemu „zápachu“. Svätosť a jej nezriedkavý aromatický prejav je zas otvorenou témou teológie duchovného života.

Tak ako je metafora vône významovo rozmanitá, tak rozmanité sú aj jej spôsoby vžitia sa v teológii. A tak ako je metafora významovo nevyčerpatel'ná, rovnako aj ponúknuté myšlienkové línie je potrebné chápať ako ingrediencie možných nových teologických kompozícií. Ide o úlohu teológie, avšak takej, ktorá samu seba chápe viac ako teofantáziu, doxológiu, hru alebo aj ako umenie voňavkára.

⁷⁰ Reálie Ježišovho života obohacuje aj poznanie vonného prvku hebrejskej kultúry. Na zaujímavé okolnosti z tejto oblasti, zvlášť na okolnosti úpravy hrobu vonnými esenciami poukazuje štúdia M.L. Rigato, *Il titolo della croce*, Roma 2005, 179-195.

⁷¹ P. Vroon, *Il Seduttore segreto. Psicologia dell'olfatto*, Roma 2003, kap. V.

⁷² Výrečným svedectvom a inšpiráciou môže byť vízia Juliany z Norwicha: „Vtedy dôjdeme k nášmu Pánovi s jasným poznaním nás samých a s plným vlastnením Boha a budeme navždy ukrytí v Bohu, uvidíme ho skutočného a budeme ho môcť vnímať všetkými zmyslami, duchovne ho budeme počuť, budeme cítiť jeho vzácnu vôňu a budeme vychutnávať jeho sladkosť“; Giuliana di Norwich, *Libro delle rivelazioni*, Milano 1997, 202.

⁷³ Porov. B. Munier, *Storia dei profumi*, 167.

⁷⁴ Inšpiratívnym sa ukazuje článok M. Hauke, „Riscoperta degli angeli. Note sul ricupero di un trattato“, in *Rivista teologica di Lugano* 1 (2005), 55-71.

⁷⁵ „Kristus vtelený a počatý Duchom Svätým v lone Panny, vypučal v nej ako kvet príjemnej vône, a keď z neho vyšiel, ukázal sa viditeľne“; porov. Ippolito di Roma, *Commento sulle benedizioni di Isacco e Giacobbe*, I (PO 27, 76-79), in G. di Nola (ed.), *Lo Spirito Santo nei Padri*, Roma 1999, 241.

Teológia ako umenie voňavkára

Uplatnenie obrazu voňavkára, ako ho nachádzame v úryvku knihy Exodus 30, 34-36, sa v teologickom bádání dá vysvetliť efektívnou symbolického jazyka. Na základe výsledkov nášho doterajšie uvažovania o probléme sa však domnievame, že je za ním čosi podstatnejšie – jeho nemalý príspevok k sebareflexii teológie.

Biblický základ

Markova verzia príbehu o hriešnici, ktorá rozbila alabastrovú nádobu a pomazala Ježišovu hlavu olejom, je zakončená slovami: „Veru, hovorím vám: Kdekoľvek na svete sa bude ohlasovať evanjelium, bude sa na jej pamiatku hovoriť aj o tom, čo urobila“ (Mk 14, 9). Gestu pomazania prikladá Ježiš takú váhu, že zaväzuje učeníkov do konca čias pripomínať túto udalosť. A nielen pripomínať, váha prorockého slova totiž akoby naznačovala, že pomazanie je zásadnou súčasťou ohlasovania. Ohlasovanie, kerygma, interpretácia, živá tradícia a rovnako aj teológia vyvierajú z jednoduchého gesta ženy, ktorú môžeme právom označiť za matku teológie, lebo veľmi miluje, a preto sa dotýka paschálneho mystéria, ktoré chápe ináč než čistým intelektom. Patristika si všíma, že libra rozliatej vonnej masti pozostáva z dvanástich mier, čo interpretuje ako odkaz na učenie dvanástich apoštolov: „Apoštolská doktrína je najväčšie dobro, ktoré Cirkev má. Je treba si všimnúť bližšie určenie toho, že libra pozostáva z dvanástich mier (únc) Číslo dvanásť sa stáva posvätným kódom označujúcim Boží ľud, ktorý Ježiš rešpektuje tým, že si vyberá dvanástich Apoštolov. Túto symboliku preberá aj kniha *Zjavenie sv. apoštola Jána*, aby opísala nebeskú Cirkev a Nový Jeruzalem“⁷⁶.

Ďalším zdôvodnením použitia metafory voňavkárskoho umenia na teológiu je princíp *lex orandi lex credendi*. Bolo povedané, že popri všednom používaní vonných látok jestvovalo v Izraeli aj ich kultové a liturgické použitie. Ak už starozákonná bohoslužba bola nazývaná ako „obeta ľúbeznej vône“, ktorú v dokonalosti uskutočnil Kristus (porov Mal 1, 11; Iz 60, 6; Mt 2, 11), tak podobné označenie náleží aj doktríne, ktorá sa slávi v liturgickom zhromaždení a ktorá je jeho normou i prameňom.

⁷⁶ M. Todde, *Sermoni liturgici*, Roma 1982, 95.

Označovať doktrínu symbolom vône nie je cudzie ani sv. Pavlovi, poznanie Kristovho víťazstva pripodobňuje šíreniu vône: „Ale vďaka Bohu, ktorý nám vždy dáva víťazstvo v Kristovi a naším prostredníctvom zjavuje na každom mieste vôňu jeho poznania“ (2 Kor 2, 14).

Patristika a stredovek

Pripodobenie kresťanskej doktríny príjemnej vône je v hojnej miere prítomné i v učení cirkevných otcov a stredovekých autorov, zvlášť v interpretáciách známych textov o koreni a kvete mandragory (Gn 30, 14 a Pies 7, 14) Ako sme už spomínali, od Augustína po celý stredovek je vôňa mandragory interpretovaná ako vôňa príkladu, cnosti, lekárskeho umenia uzdravujúceho dušu, čiže apoštolského učenia⁷⁷. Nanajvýš výrečná sa v tomto zmysle ukazuje interpretácia textu Veľpiesne od Willirama von Ebersberga: „Liečivý koreň silno vonia pri našich dverách. Vôňa cností apoštolov a ich nasledovníkov priťahuje poslucháčov, takže títo sa ponáhľajú vstúpiť do života prostredníctvom apoštolov ako cez dvere. Ich kázanie je ako vôňa mandragory. Jej koreň je podobný ľudskému telu: apoštoli sa stali pre všetkých všetkým, a preto môžu súcítiť so slabosťami svojich poslucháčov a prispôbovať sa im“⁷⁸. Tommaso Cistercense vidí v účinkoch mandragory symbol vnútornej kontemplácie sladkých nebeských vecí: „Mandragora je rastlina, ktorá navodzujúce taký hlboký spánok, že je možné chirurgicky operovať človeka bez toho, aby pocítil bolesť. Madragora symbolizuje náklonnosť ku kontemplácii. Táto necháva človeka upadnúť do takého sladkého sna, že necíti žiadne rany spôsobené pozemskými nepriateľmi a nevšíma si už ani pozemské veci. Duša totiž uzavrela svoje zmysly voči všetkým vonkajším veciam a spočíva v dobrom spánku zvnútorňenia.“⁷⁹ Cirkevný otec Aponio prirovnáva vôňu mandragory k vyznaniu viery v Krista všetkými obyvateľmi zeme na konci čias: „V posledných dňoch, pred dverami konca sveta, zástupy všetkých národov, ktoré sú pod nebeskou klenbou, sa obrátia k nebeskému Bohu. Objímu vieru

⁷⁷ Porov. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, 280; Agostino, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 56, CSEL 25, 651.

⁷⁸ Williram von Ebersberg, *Deutsche Paraphrase des Hohenliedes*, in J. Seemüller, *Quellen und Forschungen zur Sprachgeschichte der germanischen Völker*, XXVII, Strassburg 1878, 58.

⁷⁹ Tommaso Cistercense, *Comment. In Cant*, XI, PL 206, 759D.

v Krista a ich vyznanie viery bude vôňa mandragory.“⁸⁰ Podľa Bernarda z Clairvaux, ako o tom píše v mystickom komentári Veľpiesne, je vonná masť, ktorú nemôžu pripraviť chudobné, úbohé alebo malomyseľné srdcia, symbolom hojnosti Ducha, prejavujúcej sa verbálnym svedectvom o Ježišovi. Vôňa oleja Ducha a slovo o Bohu (teológia) tvoria jednotu, čiže jedno je symbolom druhého: „Tato vonná masť není záležitostí chudých (duší). Ale pohleďte, kdo jsou ti, kteří se její hojností právem chlubí. *Odcházeli z veřrady s radostnou myslí, protože se jim dostalo té cti, aby nesli potupu pro Ježíšovo jméno* (Sk 5, 41). Na ty jistě skanulo mnoho kapek z hojnosti Ducha, protože jejich mírnost neustoupila nejen před slovy, ale ani před bitím. Byli totiž bohatí láskou, která se nevyčerpáva žádnými výdaji, a z ní pak snadno mohli v dostatečném množství přinášet nejučtější zápalné oběti. Jejich nitro vydávalo na všechny strany jako pot svatou vláhu, již bylo prosyceno, když začali ve vytržení mluvit cizími jazyky, jak jim Duch dával promlouvat. Není pochyb o tom, že i oni měli v hojnosti ty vonné masti, o kterých apoštol vydal svědectví, když řekl: *Stále za vás Bohu děkuji pro milost Boží, která vám byla dána V Kristu Ježíši; on vás obohatil ve všem, v každém slovu a v každém poznání. Neboť svědectví o Kristu bylo mezi vámi potvrzeno, takže nejste pozadu v žádném daru milosti* (1Kor 1, 4-7).“⁸¹

20. storočie

V 20. storočí sa čoraz zrejmejšou stáva neúčinnosť manuálovej teológie a začína sa objavovať úsilie o širokospektrálnu obnovu teológie v jej obsahu i v metóde. Jedným z projektov bola aj tzv. kerygmatická teológia, zrodená v Innsbrucku⁸². Už samotný projekt kerygmatickej teológie, ktorá je po metodologickej stránke kompozíciou mnohých esencií, možno pripodobniť umeniu voňavkára⁸³. Ved'

⁸⁰ Aponio, *Comment. In Genesim*, 30, PL 91, 257C.

⁸¹ Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní*, I, Sermo X, 9-10, Praha 2009, 141.

⁸² Pre hlbšie preniknutie do kerygmatickej teológie pozri tieto monografické práce a články: H. Rahner, *Teologia e kerygma*, Brescia 1958; J. Holdt, *Hugo Rahner*, Paderborn 1997; L. Hlad, „Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo“, in *Nové Horizonty* 1 2008, 19-22.

⁸³ „Kerymatika je metodologicky aj obsahovo formovaná z viacerých komponentov, čím sa stáva veľkým organizmom, mohutnou riekou, do ktorej vtekajú viaceré pramene ako Sväté písmo, cirkevné magistérium, náuka cirkevných otcov, scholastika, mystika, liturgia. Takže v kerygmatickej teológii môžeme rozoznať viaceré dimenzie: dimenziu mystagogicko-pastorálnu, humanistico-okcidentálnu, historicko-patristickú a s ňou súvisiacu dimenziu

každá vôňa, odborne vzaté, obsahuje hlavu (prvé prchavé tóny – obraz znamení čias v súčasnosti, na ktoré má teológia reagovať), srdce (cirkevná tradícia) a základ (Božie zjavenie). Hugo Rahner ako otec kerygmatickej teológie, niekedy správne označovanej aj „theologia cordis“ (zvláštnu „srdečnosť“ dáva jeho prácam práve teológia otcov Cirkvi), interpretuje obraz rozbitej alabastrovej nádoby a vône naplňajúcej celý dom, pričom so zvláštnou pozornosťou aplikuje tento obraz vonnej masti na náuku o posledných veciach – eschatológiu. Píše: „v Cirkvi to vždy bolo tak: vôňa Ducha Svätého naplňa celý dom len vtedy, keď sa alabastrová nádoba rozbije (porov. Mk 14, 3; Jn 12, 3). Táto vôňa Ducha je sladké očakávanie budúcich vecí: *širil si sladkú vôňu a ja som ju vdychoval a túžil som po tebe*, hovorí v nesmrteľnom výroku Augustín vo svojich Vyznaniach. Takáto vôňa by mala aromatizovať celý našu kerygmu.“⁸⁴ Tu niekde sa stopa po teológii ako umení voňavkára stráca, hoci iné metaforické prirovnania neabsentujú. Podľa nášho názoru je však táto metafora pre pochopenie teológie a jej úlohy v dnešnom svete dôležitá, pretože otvára alebo aspoň pripomína niektoré zásadné ciele teológie, vystupujúce na povrch z doterajšej analýzy.

Druhá kompozícia: analógia medzi vôňou a poslaním teológie

Vzhľadom na aktuálny trend chápať teológiu cez kategóriu praxe, vôňa nás núti nestratiť zo zreteľa jej estetickú a zvlášť epifanickú hodnotu. Ak vôňa odhaľuje podstatu človeka (*shemen – shem*), tak to isté robí aj teológia, kedy odhaľovaním pravdy o Bohu, hovorí aj o človeku. Ak je vôňa znamením Božieho požehnania, tak ním má byť aj teológia v tomto svete. Ak je čuch nazývaný zmyslom Mesiáša, tak teológia má byť prvá, ktorá „má nos“ pre Krista – jedinú obeť ľúbeznej vône (porov. Ef 5, 2). Ak vôňa znázorňuje premenu ťažkosti na radosť, tak aj teológia má viesť k doxológii a plesaniu. Ak je vôňa znamením svätosti, tak aj teológia má byť opäť posvätnou vedou a viesť k svätosti. Ak je vôňa obrazom Božieho odpustenia, tak aj teológia musí viesť k odpusteniu a k (ekumenickému) zmiereniu. Ak vôňu pre kult v chráme

symbolickú, dimenziu scholastickú, mystickú (zvlášť ignaciánsku), dimenziu psychologickú, afektívno-pneumatickú spojenú s konceptom srdca, ako i dimenziu dialektickú“; Ľ. Hlad, „Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo“, in *Nové Horizonty* 1 (2008), 22.

⁸⁴ H. Rahner, *Theologia e kerygma*, 110; porov. Augustín, *Vyznania*, X, 27, Bratislava 1997, 287.

nesmel pripravovať nik iný, len Bohom povolaný človek, tak aj teológia musí byť vnímaná ako skutočné povolanie od Boha, čo si žiada i náležitý prístup k nej. Ak má vôňa schopnosť sprítomňovať minulé (cez čuchovú pamäť), to isté má za úlohu aj teológia. Ak doposiaľ nikdy nezavoňaná vôňa je príslubom niečoho budúceho, to isté je teológia, výstižne nazvaná pamäťou, proroctvom a spoločníčkou.⁸⁵ Ak je cieľom vône jednota milovaných, tak o to viac je výstup k Bohu a zjednotenie duše s ním poslaním teológie, ak je vôňa (mandragory) prostriedkom plodnosti, života, jednoty, uzdravenia duše, premeny tmavého koreňa na biely kvet, a ak je symbolom túžby po večnosti, tak má s teológiou spoločný cieľ. Na druhej strane, ako sa vôňa môže stať prostriedkom manipulácie, vytvárania zdania výnimočnosti jednotlivca, prostriedkom pritiahnutia pozornosti k vlastnému ja, rovnakého pokušenia si musí byť vedomá aj teológia: „Ak sa dá ozdoba [parfum] interpretovať ako výber istého štýlu, čiže istej formy, musí sa nutne podrobiť pohľadu blížneho, ktorý túto konkrétnu idealizáciu rozlišuje a hodnotí, ako sa to deje so štýlom v architektúre. Uznanie ako potvrdenie odlišnosti, ako podriadenie sa, ako priznanie odlišnosti vyvoláva efekt zjavenia: ak ozdoba dosiahne svoj egoistický cieľ, Ja sa rozžiarí v celom svojom svetle“⁸⁶.

Záverom

Podobne ako jestvuje nespočetné množstvo vôní v stvorení a nespočetné množstvo ich variácií, nespočetné sú aj analógie medzi vôňou a teológiou. Keby sme ich chceli všetky vymenovať, resp. pomenovať, podobalo by sa to úsiliu o skomponovanie dokonalého parfumu, ktorý by obsahoval všetky esencie tajomstva Božieho i ľudského života, a to by znamenalo chcieť vtlesniť Boha do alabastrovej nádoby. Tá ostane od Ježišových čias vždy rozbitá a našou úlohou nie je zlepíť ju, ale mať ju v tejto podobe ako trvalé znamenie nedosiahnuteľnosti Božieho tajomstva, ktoré vanie/vonia a zjavuje sa, kde chce a ako chce, a nakoniec mať ju ako obraz vlastného srdca, lebo len tam, kde sa nešetří vôňou lásky, tam teológia vonia pravým domovom.

⁸⁵ Porov. B. Forte, *La teologia come compagnia memoria a profezia*, Cinisello Balsamo 1987, 7, 72, 129.

⁸⁶ B. Munier, *Storia dei profumi*, 152.

Dr. Ľubomír Hlad, PhD.

Ľubomír Hlad (1974) je odborným asistentom na Katedre náboženských štúdií univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a na Teologickom inštitúte RK CMBF UK v Nitre. Zároveň je rektorom Univerzitného pastoračného centra v Nitre. Teológiu vyštudoval v Nitre, licenciát z dogmatickej teológie získal na Pápežskej univerzite sv. Gregora v Ríme (2002). Doktorát na tej istej univerzite získal obhajobou práce "Eschatologická dimenzia kerygmatickej teológie Huga Rahnera" (2009).

Pavol HRABOVECKÝ

**Apologetika života a vývin kresťanskej doktríny
v dielach Newmana a Chestertona**

Abstract

Currently one still notices an upsurge of voices against the Catholic Church in order to criticize her apostolicity and the vitality of her doctrines. The Catholic Church is accused of deviation from the original Christian doctrine and of adhesion to purely theoretical systems created by scholasticism as an escape from the reality of life. The response to these accusations can be found in the lives and works of two Englishmen: J.H. Newman (1801-1890) and G. K. Chesterton (1874-1936). In a fresh and original way, they show how Catholic doctrine is both an authentic development of early-Christian doctrine and a proper response to the needs of human life.

Keywords: J. H. Newman, G. K. Chesterton, doctrinal development, apologetics of life, apostolicity, vitality of doctrine

Akousi mantrou dnešnej doby, ktorou sa napádajú istoty katolíkov, je aj kritika neživotnosti ich doktríny, komatický stav bez známok života, ktorý sa už nedá resuscitovať. Inými slovami, katolíci odpadli od viery apoštolov, sú neživým stromom, ktorý prináša len suché ovocie, a to nie z dôvodu, že by zanechali základy, ktoré položili apoštoli, ale preto, že k nim pridali mnohé nové veci, ktorým apoštoli nikdy neverili. Tak sa z Katolíckej cirkvi vytratil život a to, v čo dnes veria, je len teória ich scholastických systémov.

Ako sa dá odpovedať na námietky, ktoré vznášajú neveriaci ale aj mnohí veriaci? Ako môže Katolícka cirkev 21. storočia pozeráť na svoju vieru, a tým aj na svoje dogmy a doktrínu v nich obsiahnutú, s hrdosťou a s presvedčením, že ony nie sú mŕtvou deviáciou viery apoštolov, ale naopak odzrkadľujú život v plnosti (Jn 10, 10), ktorý nám priniesol Ježiš Kristus?

Na prvý pohľad zdanlivo nesúvisiace osobnosti dvoch anglických velikánov Johna Henryho kardinála Newmana (1801-1890) a Gilberta Keith Chestertona (1874-1936) nechávajú odznieť spoločné presvedčenie: katolícka doktrína je stále tá istá a živá a ponúkajúca aj dnes odpoveď na problémy človeka.

Newmanova vízia mohutného prameňa

Už od svojich pätnástich rokov bol Newman ako anglikánsky kresťan hlboko presvedčený o pravde kréda a význame dogmy, ktorá sa preňho neskôr stala hlavnou zbraňou v boji s náboženským liberalizmom rozmáhajúcim sa v Anglicku.¹ Newman kritizoval liberalizmus v podobe relativizmu hlásajúceho rovnosť rozličných náuk, súhlas s akýmkoľvek názorom a následnú slobodu človeka bez zodpovednosti za svoju voľbu.²

V dogme, naopak, Newman videl stabilitu, ktorá má základ v Zjavení. Kvôli takému pôvodu má dogma spätne neodvolateľný a definitívny charakter a človek je povinný ju zachovávať a chrániť.³ Ani ľudský rozum, akokoľvek nevyhnutný pri formulácii dogmy, nie je nadradený nad kresťanské pravdy viery. Liberáli Newmanovej éry tvrdili, že dogmy náboženstva môžu byť pravdivé len vtedy, ak sa dajú overiť rozumom. Newman bol presvedčený, že iba Zjavenie môže sprítomniť obsah, ktorý potom rozum formálne spracuje do logicky uzavretej myšlienkovej formy. Ako o Newmanovi povedal Nicholas Lash: „Newmanove celoživotné zasvätenie sa ‘dogmatickému princípu’ je vyjadrením jeho presvedčenia, že Božia pravda je primárnou a objektívnou vo vzťahu k ľudskej mysli a nie jej výtvorom.“⁴

Čo však bolo rovnako dôležité, Newman nechápal dogmy iba ako teoretické formuly vyznania viery Cirkvi, ale tiež ako praktické pravidlá cirkevného života. Zmyslom dogiem je aj regulovanie bohoslužby, pretože učenie a život idú jedno s druhým.⁵ Dogmy sú súčasťou každodenného života Cirkvi a „mnohí budú žiť a zomierať pre dogmu.“⁶

¹ John Henry Newman, *Apologia Pro Vita Sua* (1865), 4; prístupné na: <http://www.newmanreader.org/works/apologia65/index.html>.

² John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 357-358. Prvá edícia 1845, druhá edícia 1846, tretia edícia 1878; tretia edícia je prístupná na: <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>; v tomto článku sa používa tretia edícia.

³ *Ibid.*, 325; 348-349.

⁴ “Newman’s lifelong dedication to the ‘dogmatic principle’ is the expression of his conviction that the truth of God is prior to and objective in respect of the human mind, and not a creature of that mind’s construction.” In: Nicholas Lash, *Newman on Development: The Search for an Explanation in History* (Shepherdstown, WV: Patmos Press, 1975), 63.

⁵ John Henry Newman, *Arians of the Fourth Century*, 146, prístupné na: <http://www.newmanreader.org/works/arians/index.html>; porov. Ian Ker, *John Henry Newman. A Biography* (Oxford-New York: Oxford University Press, 1990), 51.

Newman sa tiež presvedčil, že kresťanské doktríny, z ktorých mnohé sú vyslovené v dogmách *ex cathedra*, majú dynamický vzťah k dejinám a nestoja mimo času a priestoru. Ako Newman teologicky dospieval, uvedomoval si nemožnosť jednoduchej výpovede, že kresťania mali vždy a všade tie isté doktríny bez čo i len najmenšej zmeny od apoštolských čias, ako to tvrdili prísni konzervatívci, ale nedá sa tvrdiť ani to, že by si kresťania jednoducho vytvárali nové doktríny podľa svojich potrieb, ako zdôrazňovali niektoré liberálne smery. V kresťanstve sa skrýva život, ktorý podmieňuje ustavičný rast v zmysle zachovania pôvodnej kresťanskej doktríny prinášajúc čosi „nové,“ doposiaľ neosvetlené. Ako je to však možné? Ako je možné mať „nové“ bez toho, aby sa nezničil originál? Tento nemalý problém zasiahol aj do Newmanovho osobného života, lebo čím viac spoznával hĺbku pravdy o vývine kresťanskej doktríny, tým viac sa vzdŕaľoval od svojej Anglikánskej cirkvi a približoval k Rímskokatolíckej cirkvi ako k tej, v ktorej mohol zostať doktrinálny vývin zachovaný. Hypotéza vývinu doktríny sa tak stala Newmanovou poslednou skúškou správnosti pred svojou osobnou konverziou, keď sa v roku 1845 podujal vyskúmať, či Rímskokatolícka cirkev ešte bola apoštolskou cirkvou, alebo časom odpadla od pôvodného učenia.

Vo svojej *Eseji o vývine kresťanskej doktríny* (tri edície: 1845, 1846, 1878) Newman vyslovil hypotézu, že „z prirodzenosti ľudskej mysle je čas nevyhnutný kvôli plnému pochopeniu a zdokonaleniu veľkých myšlienok a že najvyššie a najkrajšie pravdy, ktoré aj keď boli raz a navždy komunikované svetu inšpirovanými učiteľmi, nemôžu byť pochopené naraz ich prijímateľmi, ale ako bytie prijaté a odovzdané neinšpirovanými mysľami a skrze médiá, ktoré boli ľudské, vyžadovali dlhší čas a hlbšie uvažovanie pre ich úplné osvetlenie.“⁷ Pre Newmana boli čas, človek a jeho myseľ neopomenuteľnými faktormi pri vývine

⁶ “Many a man will live and die upon a dogma . . .” In: John Henry Newman, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, 293, prístupné na:

<http://www.newmanreader.org/works/arguments/index.html>.

⁷ „. . . that, from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and that the highest and most wonderful truths, though communicated to the world once for all by inspired teachers, could not be comprehended all at once by the recipients, but, as being received and transmitted by minds not inspired and through media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation.” In: John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 29-30.

kresťanskej doktríny. Tak, ako sa človek vyvíja a rastie z biologického hľadiska, tak sa rozvíja a rastie aj jeho chápanie každej veľkej myšlienky. Podobné to bolo podľa Newmana ale aj so samotnou doktrínou, ktorá odzrkadľuje živú „ideu kresťanstva“. Aj ona potrebuje čas, aby sa životná sila, ktorá je v nej, dostala na svetlo a aby tichý nepozorovaný rast umožnil niečomu hlboko ukrytému stať sa zrejším. Povedané teologickým slovníkom Newmana: to, čo bolo implicitne prítomné, sa stáva explicitne vyjadreným. Nie je to však iba proces logickej dedukcie, ale „vitálne uvažovanie“ rešpektujúce pravidlá života a skutočnosti.⁸ U Newmana bola naozaj pravda a život v úzkom súvisi, ako to zhrnul aj Ian Ker vo svojom vyjadrení: „Byť pravdivým znamená byť skutočným a byť skutočným znamená byť pravdivým.“⁹

Na ozrejmienie reality, ako sa v katolíckej doktríne mohlo zachovať originálne učenie apoštolov bez deviácie a pritom sa mohli objaviť „nové“ doktríny, Newman použil obraz prameňa. V ňom hovorí, že idea akou je kresťanstvo je podobná prameňu, ktorý sa stáva silnejším, čím pevnejšie sa usadí v dobrej pôde, čím väčším sa stane a čím viac sa neustále očisťuje od nepotrebných nánosov. Najprv sa nevie, ako bude prameň vyzeráť a často aj narazí na niečo, čo mu uškodí. No prúdi ďalej a odhaľuje, čo bolo predtým nevidené a zabudnuté. Toto podobenstvo o prameni zakončil Newman klasickou formulou: „[Prameň] sa mení s nimi [s novoobjavenými starými princípmi], aby ostal tým istým. Vo vyššom svete je to inak, ale tu dole žiť znamená meniť sa a byť dokonalým znamená meniť sa často.“¹⁰

Pre Newmana bolo kresťanstvo práve takýmto prameňom, odhaľujúcim životodarnú silu v priebehu času. Nie vždy sa mu darilo prechádzať históriou bez problémov, veľakrát sa muselo konfrontovať a bojovať s princípmi, ktoré mu neboli vlastnými, ale predsa len pokračovalo očistené bez straty pôvodných princípov, ktoré mu dávali život. Časom nabralo na šírke i mohutnosti, ale vždy

⁸ J. H. Walgrave, *Newman the Theologian: The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*, trans. A. V. Littledale (New York: Sheed & Ward, 1960), 126.

⁹ Ian Ker, *John Henry Newman. A Biography*, 49.

¹⁰ „It changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.“ In: John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 40.

to bolo to isté kresťanstvo ako na začiatku - práve tak, ako keď sa z chlapca stane muž, no vždy je to tá istá osoba.¹¹

Bolo by ale naivné myslieť si, že Newman postavil svoje presvedčenie o autentickosti doktrinálneho vývinu v Rímskej cirkvi iba na podobenstvách a sympatií k jej histórii, v ktorej sa mohli tieto obrazy zo života uskutočniť. Vo svojej eseji skúmal sedem bodov (tzv. „notes“: zachovanie typu, pokračovanie princípov, moc asimilácie, logická postupnosť, anticipácia budúcnosti, zachováajúca aktivita smerom k minulosti, trvalá vitalita), ktoré stanovil za známky pravého vývinu veľkých ideí a ktoré použil ako overovací mechanizmus vývinu rímskokatolíckych doktrín. Dospel k záveru, že doktrinálny vývin v Rímskokatolíckej cirkvi disponoval všetkými siedmimi znakmi, a teda že ona je autentickým vývinom Cirkvi apoštolov. Kto sa začíta do Newmanovej eseje, uvidí, ako sa bod za bodom jeho argumentácia rozsahovo zmenšuje, čo naznačuje, ako sa Newman pokúšal s náhlivosťou ukončiť písanie, ktoré splnilo svoj účel: presvedčil sa, že Cirkev, do ktorej sa rozhodol vstúpiť, bola vždy cirkvou Atanáza či Ambróza, ako aj Bernarda či Ignáca z Loyoly.¹² Takto osobne presvedčený Newman konvertoval a svojou teológiou naďalej svedčil o životaschopnosti a autentickosti katolíckych doktrín, za čo bol aj pápežom Levom XIII. povýšený do kardinálskeho zboru. Preto sa dnes môže povedať, že Cirkev, ktorú aj skrze doktrinálny vývin objavil, je Cirkvou Johna Henryho Newmana.

Chestertonov kľúč v zámke

Prepojenie života, reality a cirkevnej doktríny nebolo príznačné iba pre Newmana. Do podobných rozmerov priviedol „apologetiku života“ žurnalista a spisovateľ G. K. Chesterton, ktorý sa pokúsil ukázať svetu, že katolícka viera je nielen tá istá ako na začiatku kresťanstva, ale je stále najlepšou odpoveďou na problémy ľudstva. Je kľúčom, ktorý zapadá do zámky sveta.

Chesterton si vo svojom živote vyskúšal prechod od agnosticizmu cez anglo-katolicizmus až po rímsky katolicizmus a mohol povedať, že to bola práve stabilita kresťanských dogiem, v ktorej našiel odpoveď na životné pochybnosti a neistoty: „Objavil som vyčnievajúcu črtu kresťanskej teológie, akýsi tvrdý

¹¹ Ibid., 419-420.

¹² Ibid., 97-98.

hrot – dogmatickú neústupnosť, že Boh je osobný a že stvoril svet oddelený od seba. Hrot dogmy presne sedel do diery vo svete – zjavne tam mal byť . . . Jednou doktrínou za druhou boli zodpovedané moje inštinkty. Celá zem sa rozsvietila až po prvé políčka môjho detstva. Všetky skryté predstavy mojich chlapčenských rokov. . . sa odrazu stali jasnými a rozumnými.“¹³ Chesterton bol presvedčený, že Cirkev a jej dogmy sú nástrojmi, ktoré pomáhajú svetu lepšie rozlíšiť medzi pravdou a klamstvom, medzi dobrým a zlým. Sú ako mapa, ktorá pomáha orientovať sa a ako mantinely ihriska, v rámci ktorých je človek skutočne a nie iba zdanlivo slobodný. Veril, že stanovením limitov dogmatická realita ochraňuje svet podobným spôsobom, akým dogmy zabezpečujú životnosť a prežitie Cirkvi proti mnohým útokom zvnútra aj zvonku. Človek jednoducho potrebuje dogmy, je „zvieraťom, ktoré tvorí dogmy“ a aj keď si to nechce priznať, dogmy sú všade, kam sa len pozrie.¹⁴

Kvôli silnému Chestertonovmu presvedčeniu o životnosti kresťanskej doktríny prítomnej v dogmách nie je zvláštne, že sa podobal v mnohom práve Newmanovi. Pozorujúc život Chesterton nemohol, podobne ako Newman, súhlasiť s konzervativizmom nepripúšťajúcim žiaden vývin, ale nástojčivo brojil proti naivne optimistickej viere v akýsi neurčitý pokrok ľudstva, ktorý by sa dosahoval neprestajnými zmenami pravidiel. Liberalizmus s jeho predstavou sústavne sa meniacich ideálov bol podľa Chestertona vzdialený od života a tým nerealizovateľný. Ako povedal jeho brat Cecil Chesterton (1879-1918): „On [Gilbert] má istú predstavu normálneho ľudského života a podľa jeho názoru úlohou reforiem a revolúcií nie je pomôcť ľudstvu kráčať za nedosiahnuteľnými ideálmi, ale navrátiť ho k rozumnosti, od ktorej má neustálu tendenciu odpadnúť.“¹⁵ Nie, život má iné pravidlá. Nie je možné

¹³ „I found this projecting feature of Christian theology, like a sort of hard spike, the dogmatic insistence that God was personal, and had made a world separate from Himself. The spike of dogma fitted exactly into the hole in the world - it had evidently been meant to go there ... Instinct after instinct was answered by doctrine after doctrine. . . . The whole land was lit up, as it were, back to the first fields of my childhood. All those blind fancies of boyhood . . . became suddenly transparent and sane.“ In: Gilbert Keith Chesterton, *The Collected Works*, Volume I: *Heretics; Orthodoxy; The Blatchford Controversies* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 282-283.

¹⁴ *Ibid.*, 196; 206.

¹⁵ „He has a certain vision of a normal human life, and in his view reforms and revolutions must be undertaken not for the purpose of helping mankind on its march to an unattained ideal, but

sústavne meniť ideály a búrať základy, na ktorých človek stojí: „Ak sa mení norma, ako sa potom dá hovoriť o zdokonalení niečoho, čo predpokladá normu?“¹⁶

Odpoveďou na neúplné riešenia konzervatívcov a liberálov bol Newmanov doktrínálny vývin. Chesterton sa presvedčil, že na to, aby človek mohol niekam pokročiť, musí sa autenticky rozvíjať, čo znamená, že potrebuje zachovávať ideál a pravdu ku ktorým smeruje. Iba vtedy sa mu uvoľnia ruky pre aktivitu, ak je jeho srdce pevné.¹⁷ Chesterton pripomenul Newmanovo podobenstvo o prameni svojím obrazom o stĺpe, ktorý, ak má ostať bielym, musí byť často natieraný, aby nesčernel.¹⁸ Tak sa aj Cirkev vyvíja, aby vždy mohla byť kľúčom pre svet. Ustavične prináša nové veci, vychádzajúce z jej vnútornej sily, ale dokáže si pomôcť aj vonkajšími prvkami, ktoré pretransformuje na svoje. Doktrínálny vývin je tak „expanziou všetkých možností a dôsledkov doktríny, nakoľko je čas rozlíšiť ich a dať ich najavo.“¹⁹ Sumarizujúc, táto Chestertonova vízia doktrínálneho vývinu zahŕňa elementy, ktoré by každý veriaci katolík rád videl vo svojich doktrínach: vnútorná životná sila, apoštolská autenticita a organickosť v asimilácii vonkajších prvkov.

Záver

Je zrejmé, že dôvody, ktoré presvedčili Newmana a Chestertona o životaschopnosti katolíckych doktrín nemusia presvedčiť každého. Dokonca sa môžu zdať nečasovými a až prehnane harmonickými. Ale toto bola ich cesta, ktorou prišli do svojho cieľa a minimálne takto by sa mala chápať. A aj keď každý môže mať úplne inú cestu k pravde, sviežosť obrazov a hĺbka argumentácie Newmana a Chestertona stoja za to, aby sa pri nich premýšľajúci

in helping it back to a sanity and health away from which it is constantly tending to fall.“ In: Cecil Chesterton, *G. K. Chesterton: A Criticism* (Seattle: Inkling Books, 2007), 96.

¹⁶ „If the standard changes, how can there be improvement, which implies standard?“ In: Gilbert Keith Chesterton, *The Collected Works*, Volume I, 238.

¹⁷ G. K. Chesterton, *The Collected Works*, Volume II: *St. Francis of Assisi, The Everlasting Man, St. Thomas Aquinas* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 375.

¹⁸ Gilbert Keith Chesterton, *The Collected Works*, Volume I, 320.

¹⁹ „Development is the expansion of all possibilities and implications of a doctrine, as there is time to distinguish them and draw them out.“ In: G. K. Chesterton, *The Collected Works*, Volume II, 427.

a hľadajúci človek pozastavil a opýtal sa, či aj v jeho svetonázore sú život a pravda také zosúladené, ako boli u týchto dvoch Angličanov.

Pavol Hrabovecký, S.T.L.

Pavol Hrabovecký je kňazom Košickej arcidiecézy a doktorandským študentom dogmatickej teológie na Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino v Ríme. Narodil sa v Prešove, štúdium základnej teológie absolvoval na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku (2008) a licenciátne štúdium systematickej teológie ukončil v roku 2011 na Catholic University of America vo Washingtone, DC, v Spojených Štátoch Amerických. V roku 2009 bol vysvätený za kňaza.