

<i>EDITORIÁL</i>	3
Konstantín Veľký ako ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός podľa „politickej teológie“ Euzébia Cézarejského	
<i>Marcel CIBÍK</i>	5
L'Ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella Chiesa Latina	
<i>Miroslav Konštanc ADAM OP</i>	23
Najstaršie kresťanské apológie	
<i>Ján KRUPA</i>	47
Zwischen assertorischer Gewissheit und eschatologischer Sicherheit Ingolf Dalferths Interpretation religiöser Rede von Gott	
<i>Franz GMAINER-PRANZL</i>	59
Interpretačné mosty	
<i>Marek VARGA</i>	77
Za hranicou verša	
<i>Emmanuel LÉVINAS / preložil Ján MIČKO</i>	87

CONTENTS

<i>EDITORIÁL</i>	3
Constantine the Great as ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός According to the Political Theology of Eusebius of Caesarea <i>Marcel CIBÍK</i>	5
The Order of the Sacraments of Christian Initiation in the Latin Church <i>Miroslav Konštanc ADAM OP</i>	23
The Oldest Christian Apologies <i>Ján KRUPA</i>	47
Between Affirmative Certainty and Eschatological Conviction <i>Franz GMAINER-PRANZL</i>	59
Interpretation Bridges <i>Marek VARGA</i>	77
Beyond the Verse <i>Emmanuel LÉVINAS / translation Ján MIČKO</i>	87

Nájsť si čas na malú lektúru znamená nájsť si čas na seba. Ponúkané číslo nášho časopisu chce byť pomocníkom pri sebahľadaní. Rôznorodosťou svojich textov sa môže stať dobrým spoločníkom ľuďom hlbavým i ponáhľajúcim sa, mužom i ženám, odborníkom i tým, ktorí sa iba momentálne potrebujú informovať.

Vyváženú kritiku „politckej teológie“ Euzébia Cézarejského nám ponúka Marcel Cibík. V príspevku je možné odhľadávať význam, ale i nebezpečenstvo skutočnosti, že sa teológia stáva politickou. Ona sa má síce stať pravdivým zrkadlom pre politiku, ale nie jej obeťou alebo slúžkou. Teológia, ak chce slobodne hovoriť, musí mať svoju autonómiu aj zoči-voči najsilnejším.

Miroslav Konštant Adam ponúka chronologicky zostavený juridicko-teologický prehľad logiky prijímania iniciálnych sviatostí na území starej monarchie a neskôr na Slovensku. Otázkou autora nie je len vek prijímateľa, ale v rôznych časových obdobiach čitateľ môže pozorovať meniacu sa religiozitosť človeka a teologický prístup. Čo znamená prijať sviatosť pre právo a teológiu v čase Tridentského koncilu a čo znamená sakrament pre ľudí dneška.

Každá cudzia krajina je ich vlasťou a každá vlasť cudzinou – takto hovoria o prvých kresťanoch okolítí pohania v čase, keď sa z malej príťažlivej-nepríťažlivej skupiny (považovanej za sektu) tvorí nové náboženstvo. Ján Krupa predstavuje očami apologetov prvé komunity veriacich v Ježiša Krista ako eschatologické bytie – chcú prijať a zbožštiť každý kus sveta a zároveň relativizovať každú vlasť, ktorej by sa mali stať otrokom.

Keby ľudské hovorenie o Bohu chcelo mať asertívnu istotu, stalo by sa ideológiou. Preto každá náboženská reč človeka musí niesť v sebe „možno“. Dokáže byť teda teológia vlastníkom akéhokoľvek pravdivého vyjadrenia? Franz Gmainer-Pranzl tvrdí, že hovoriť pravdivo o Bohu môžeme iba cez Ježišovú skúsenosť s Otcom. Len cez jeho skúsenosť sa verifikuje tá naša.

Marek Varga sa vo svojej štúdií venuje téme interpretácie. Dáva do vzťahu posolstvo a prenos daného posolstva. Dokáže byť človek verným interpretačným kanálom? Autor poukazuje na fakt, že žiadna interpretujúca výpoveď nedokáže zachytiť celistvosť opisovanej reality. O to viac to platí v náboženstve. Hermeneutika, snažiaca sa vysvetliť akúkoľvek náboženskú kategóriu, musí v sebe pestovať citlivosť na úctu k tajomstvu. Tendencia

posledných desaťročí – prechod od lineárnych k fenomenologickým postupom interpretácie – je predovšetkým pokorným priznaním hraníc myslenia. Zatiaľ čo lineárna interpretácia *vie*, tá fenomenologická *tuší*, pretože si uvedomuje nedosiahnuteľnú hĺbku skúmanej reality.

Posledným príspevkom nášho časopisu je zaujímavý text francúzskeho filozofa, ovplyvneného židovským myslením, Emmanuela Lévinasa. V slovenskej podobe nám obsah toho textu ponúka Ján Mičko. Autor predstavuje malý časový výsek litovského židovstva (18.-19. storočie), ktoré však svojím vplyvom vo veľkej miere vstúpilo do novodobého myslenia vyvoleného národa. Rabi Chajim z mestečka Voložin predstavuje priestor konfrontácie moderného a konzervatívneho židovstva. Optikou žida a Biblie odкрýva text pravú antropológiu ľudí. Človeku dáva výnimočné miesto - keďže je v kontakte s hmotou, má vzťah ku všetkým rovinám skutočnosti a zároveň korene jeho duše siahajú až k Bohu. K hlbokým myšlienkam prichádza rabi Chajim vďaka svojmu prístupu k Tóre – modlitba a jej štúdium je pre neho to isté konanie. Správne pochopenie Tóry je v konečnom dôsledku vzostup od Zákona *nad* Zákon.

Vážení čitatelia, dovoľte mi na záver pozvať Vás do spoločného priestoru uvažovania o vzťahu náboženstva a politiky (Cibík), o prístupe človeka k sviatosti (Adam), o koreňoch našich predkov vo viere i neviere (Krupa), o správnom i nesprávnom náboženskom vyjadrení (Gmainer-Pranzl), o možnosti i nemožnosti priblížiť sa k pôvodnému náboženskému posolstvu (Varga) a o veľkosti i malosti človeka (Lévinas/Mičko). Prajem Vám príjemnú lektúru!

Vladimír Juhás

Marcel CIBÍK

**Konštantín Veľký ako ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός podľa „politicalkej teológie“
Euzébia Cézarejského**

Abstrakt

With the end of persecution, the unification of the Roman Empire and the christianization of the Roman Empire in the fourth century, the conception of the Βασιλεία Θεοῦ remained no longer concentrated in the eschatological renewal. The imperial idea of Christian reform is inseparable from the Constantinian age. According to Eusebius of Caesarea the emperor's imitation of Christ is formulated as imitation of the divine Logos: Constantine rules for the Logos just as the Logos Himself rules for the Father. This conception of imperial Christomimesis was to remain the basis of Eusebius „political theology“. Eusebius finds in the earthly rule of Constantine elements, which are derived from the heavenly rule of God Himself. Thus the emperor receiving a copy of the divine sovereignty directs, in imitation of God Himself, the administration of this world's affairs. The emperor's relationship to God is seen as an imitation of the relation between the divine Logos and the Father. According to Eusebius, the ordering of the world being is hierarchically organized: God-Christ-Constantine. Presumably after the Council of Nicaea in 325 at dinner, the emperor Constantine informed his guests, bishops, that he was too ordained by God as a bishop of those outside the Church (VC 4,24). As the emperor of Rome but also a sort of bishop, Constantine is presented as propagating Christian belief and practice as well as divinely authorized to dictate the religious beliefs of his subjects-laics. He believed that God gave him a special mission to convert the Roman Empire to Christianity.

Keywords: Constantine, „political theology“, imitation of Christ, ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (bishop of those outside the Church)

Status quaestionis

Veľmi často pretriasanou témou rozhovorov v dnešnej spoločnosti je vzťah medzi štátnou a cirkevnou autoritou.¹ Oba tieto subjekty majú na zreteli dobro človeka; jeden z pozemského pohľadu, druhý z večného. Ale kde je hranica ich

¹ V mnohých arabských krajinách doposiaľ splýva politická a náboženská moc do osoby panovníka, ktorý je nielen najvyššou štátnou, ale aj náboženskou autoritou.

pôsobnosti, aby nezasahovali do sféry, ktorá nie je pod ich kompetenciou; aby na seba neprevzali úlohy, ktoré im nie sú vlastné? Na jednej strane sa vyžaduje rešpektovanie vlastnej autonómie, v rámci ktorej tá či oná ustanovizeň môže vykonávať svoje poslanie v prospech služby človeku. Na druhej strane je však potrebná aj vzájomná spolupráca, čo by zefektívňovala ich prácu a snahu v prospech pozemského alebo večného blaha človeka. Neraz však v histórii tá správna rovnováha a spolupráca medzi štátom a cirkvou bola narušená z rozličných príčin, predovšetkým však z politických a mocenských záujmov. Nedávnym svedectvom takéhoto počínania bol komunistický režim, ktorý sa snažil ovládnuť a kontrolovať cirkevnú sféru, na čo však nemal žiadne právo, pretože išlo výsostne o interné cirkevné záležitosti. Zasahovanie do náboženstva, jeho poslania a kompetencií, aby ho niekto mohol využiť na uskutočňovanie vlastných záujmov nie je novodobým problémom, ale tiahne sa celými dejinami. Podobne aj v staroveku Euzébius Cézarejský sa venoval téme „politckej teológie“, ktorú aplikoval na cisára Konštantína. Túto tému sa budem snažiť priblížiť v mojom príspevku.

Úvod

S príchodom 4. storočia sa začínajú rozhodným spôsobom meniť vzťahy medzi Cirkvou a Rímskym impériom. Cirkev sa ocitla v novej situácii: kresťania mohli oficiálnym spôsobom verejne vyznávať svoje náboženské presvedčenie - bez toho, aby boli prenasledovaní - a získali aj mnohé privilégia. Tento prechod bol nepochybne spojený s osobou cisára Konštantína.² Historický výskum o Konštantínovi Veľkom nás zase privádza k Euzébiovi Cézarejskému, ktorý sa stal jeho zanietným životopiscom.³ Tento Euzébius entuziasmus pre zmenu

² Bol synom Konštancia Chlóra a Heleny. V roku 306 odišiel za otcom do Británie, kde po jeho smrti (306) bol vyhlásený miestnym vojenským oddielom za cisára. Od toho obdobia nastáva boj o moc: v roku 310 porazil Maximiána v blízkosti Marseille; v roku 312 pri Milvijskom moste definitívnym spôsobom porazil uzurpátora Maxencia. S bitkou pri Milvijskom moste súvisí aj videnie, ktoré mal Konštantín. Dal urobiť na štíty svojich vojakov kresťanský monogram ako garanciu víťazstva v znamení Krista. Aký bol význam tohto gesta a či naozaj ide o jeho „úprinné obrátenie“ na kresťanstvo, je predmetom debaty. Isté je však to, že od víťazstva nad Maxenciom Konštantín začal vydávať priaznivé zákony v prospech kresťanstva. Poslednú rozhodujúcu bitku Konštantín podnikol v roku 324, keď porazil Licinia, a tak sa sám stal jediným cisárom celého impéria. Posledné roky jeho života boli poznačené tým, že uprednostňoval ariánske myšlienky, dokonca bol pokrstený ariánskym biskupom krátko pred svojou smrťou - v máji roku 337 v blízkosti Nikomédie. Porov. M.F. PATRUCCO, *Costantino I imperatore*. In: A. DI BERARDINO (ed.), *NDPAC*, vol. I, Genova-Milano 2006, 1223-1225.

³ Porov. E. DAL COVOLO, *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la chiesa e l'impero*. In: E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (ed.), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, 202. Euzébius Cézarejský sa narodil okolo roku 265 po Kr. pravdepodobne v palestínskej Cézarei.

vzťahov medzi Cirkvou a Rímskym impériom sa prejavil v tom, že sa snažil vo svojich dielach načrtnúť ideálnu postavu cisára Konštantína. Cisár nebol iba obrancom jednoty a prosperity krajiny, ale aj najvyšším kňazom. Jeho právomoci sa vzťahovali nielen na politickú oblasť, ale aj náboženskú. Cirkev a kresťanstvo boli považované za nástroje moci.⁴

Týmto myšlienkami Euzébius Cézarejský ako prvý položil základ teologicko-politickej náuky stotožňujúcej politickú sféru s náboženskou. Vytvoril tak „prvú politickú teológiu kresťanstva“, ktorú by bolo snád' vhodnejšie definovať ako „cezaropapistickú“.⁵ Cezaropapizmus je politicko-náboženský systém, v ktorom osoba cisára zlučuje v sebe štátnu a cirkevnú autoritu. Na tomto základe boli prisúdené kresťanskému cisárovi tieto úlohy: starosť o cirkevné záležitosti, osobitná starostlivosť o cirkevné majetky, právoplatné schválenie cirkevných kánonov, regulovanie a kontrolovanie liturgie, garantovanie biskupskej autority prostredníctvom štátnej moci. Cisárovi prináležali aj iné právomoci, ako napr. privilégium preložiť biskupov.⁶

Objasnenie termínu „politická teológia“⁷

Náboženstvo malo predovšetkým osobitný vplyv na život cisárstva na Východe.⁸ Vzťah medzi náboženskou a svetskou autoritou nebol považovaný iba za dialektický vzťah, ale obidve autority boli spojené do osoby

Bol žiakom slávneho učiteľa Pamfila, od ktorého aj prijal meno (Euzébius Pamfilský) z úcty voči nemu. Medzi rokmi 313-315 bol zvolený za cézarejského biskupa. Zúčastnil sa Nicejského koncilu a v ariánskom spore favorizoval a chránil Ária, keď musel opustiť Egypt pre svoje bludné učenie. Zomrel krátko po smrti cisára Konštantína medzi rokmi 339-340. Získal si veľkú vážnosť u cisára pre svoju učenosť a svoje diela, predovšetkým tie, ktoré mali historický charakter. Porov. L. DATTRINO, *Patrologia*, Roma 1987, 128-129.

⁴ Porov. H.R. DROBNER, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, 270-272.

⁵ Porov. R. FARINA, *Cesaropapismo*. In: A. DI BERARDINO (ed.), *NDPAC*, vol. I, Genova-Milano 2006 1001. Táto politická teológia, ako píše Berkhof, sa stala „šťavou a krvou predovšetkým východnej Cirkvi“. Takáto poňatie medzi štátom a Cirkvou prežilo aj pád byzantskej ríše a v nedávnych časoch bolo prevzaté najmä ruskou Pravoslávnu cirkvou a vzťahované na cárov. Porov. H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstellung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zürich 1947, 103.

⁶ Porov. *Tamže*, 1000-1001.

⁷ Koncept „politická teológia“ je nedávneho razenia, pokiaľ ide o jeho formulovanie; je však starý, keď ide o jeho použitie v praxi. Je nesporným faktom, že Euzébius bol významným teológom a zároveň mal aj veľký zmysel pre históriu. Vyjadril svoje politické myslenie *sub specie historiae*. Preto niektorí odborníci uprednostňujú radšej hovoriť o Euzébiovej „historickej teológii“ než o „politickej teológii“. Porov. S. CALDERONE, *Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea*. In: G. BONAMENTE – A. NESTORI (ed.), *I cristiani e l'impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico*, Macerata 1988, 45-49.

⁸ V roku 330 Konštantín zakladá Konštantínopol, ktoré je určené k tomu, aby sa stalo „novým Rímom“. Týmto gestom sa sústreďuje pozornosť celého impéria na Východ. Porov. PATRUCCO, M.F., *Costantino I imperatore*. In: DI BERARDINO, A. (ed.), *NDPAC*, vol. I, 1225.

cisára. Na Západe, v Ježišovom príkaze: „Dajte cisárovi“ (porov. *Mt 22,15-22*), je prítomný pôvodný dualizmus, ktorý odlišuje medzi týmito dvoma sférami. Na Východe však funkcie *iereus* a *basileus* sú zjednotené intímnym spôsobom, a teda základnou povinnosťou panovníka je jeho zákonodarná moc. Možno by sme predpokladali, že v byzantskom impériu sa potvrdila podobná situácia vlády, aká bola v židovskej teokracii. Mojžiš bol vyvolený, aby bol tlmočníkom Božej vôle a zákonodarcom. Takto chápaná židovská koncepcia však nemohla prežiť rímsku štátnu skúsenosť, pretože spása podľa židov bola vyhradená iba pre vyvolený národ. Kresťanstvo so svojím univerzálnym charakterom prekonalo túto koncepciu, ba dokonca sa stotožnilo s rímskou koncepciou. V byzantskom svete nachádzame predsa niečo, čo pochádza tak zo židovskej, ako aj rímskej koncepcie. Platónovo učenie o štáte na jednej strane zachránilo princíp kresťanskej transcencie, ale na druhej strane vyzdvihlo aj rímsky štát. Podľa tohto princípu moc pochádza od Boha, ktorý ju udeľuje panovníkom. Panovníci majú povinnosť vládnuť nad svetom takým spôsobom, aby ho urobili čo najviac dokonalým.⁹

U Euzébia nenachádzame však žiadne dielo, ktoré by sa zaoberalo touto témou systematickým spôsobom. Môžeme teda hovoriť o jeho „politickej teológii“? Zasluguje si jeho ideologický súhrn nosiť toto meno?¹⁰ Pohľad odborníkov v tomto smere nie je jednoznačný, nájdeme u nich rozličné pohľady na danú tému.

Eger¹¹ tvrdí, že dve Euzébiove diela (*Laudes Constantini* a *Vita Constantini*) nie sú len jednoduchými oslavnými rečami, ale práve naopak, každý neustranný čitateľ môže nadobudnúť dojem, že cézarejský biskup prostredníctvom nich podáva politicko-teologický obraz cisárov a cisárskych myšlienok. Nábožensko-politická úvaha nad politikou a politická úvaha nad náboženstvom tvoria jeho „politickú teológiu“.

⁹ Porov. A. MORISI, *Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio*. In: «*Acme*» 16 (1963), 119-123.

¹⁰ Porov. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966, 258. Niektorí uprednostňujú hovoriť o Euzébiovej „politickej metafyzike“. Porov. P. BESKOW, *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala 1962, 318.

¹¹ Porov. H. EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea*. In: «*ZNTW*» 38 (1939), 97-115. Euzébia nemôžeme nazývať dvorným teológom, ale si zaskúži byť oprávnené považovaný za politického teológa v plnom zmysle slova predovšetkým kvôli svojim dvom dielam – *Vita Constantini* a *Laudes Constantini*. Porov. H.G. OPITZ, *Euseb von Caesarea als Theologe*. In: «*ZNTW*» 34 (1935), 14.

Po Konštantínovom víťazstve nad Licíniom bola obnovená politická monarchia a s ňou súčasne bola zabezpečená aj Božia monarchia. Preto Euzébius môže byť právom označený za tvorcu skutočnej politickej teológie.¹²

Euzébius ako historický teológ nemal v úmysle predstaviť históriu abstraktným spôsobom, ale snažil sa jej dať širší zmysel. Ak nechceme prijať túto jeho interpretáciu, musíme aspoň ohodnotiť jeho úsilie z pohľadu doby, v ktorej žil.¹³ Pre tieto dôvody nemôže byť označený ako „lichotník a falšovateľ Konštantínovej postavy“.¹⁴

Na druhej strane nechýbajú ani kritické hlasy, ktoré sa vyslovujú v neprospech Euzébiovej „politickej teológie“. Ide skôr o teologickú argumentáciu, podľa ktorej koncepcia Božej monarchie, predkladaná Euzébiom, musela padnúť naproti trojičnej dogme, rovnako ako aj interpretácia *pax romana* naproti kresťanskej eschatológii: „(...) tajomstvo Trojice existuje len v samotnom božstve, a nie v ľudskom stvorení. Rovnako ako pokoj, ktorý kresťan hľadá, nie je garantovaný žiadnym cisárom, ale je iba darom Toho, ktorý presahuje každý rozum“.¹⁵ Skutočný pokoj nemôže garantovať a dať ľudstvu pozemský cisár alebo pozemské kráľovstvo, ale len druhý príchod Ježiša Krista. Preto Euzébius ako Konštantínov obdivovateľ a oslavovateľ Rímskeho impéria zašiel v tomto smere veľmi ďaleko.¹⁶

Euzébiovi chýbala istá globálnosť v jeho videní historických skutočností, pretože sa príliš nezaujímal o finančné a ekonomické problémy impéria, jeho politickú históriu, problém barbarov. Predsa si však zasluhuje ocenenie, pretože dokázal vytvoriť teológiu histórie vybudovanej na udalostiach súvisiacich s osobou cisára Konštantína, ktorého predstavil vo svojich dielach veľmi okázalým spôsobom. Aby mohol dosiahnuť tento svoj úmysel, použil apologetickú formu. Preto stále zostal apologetom.¹⁷

¹² Porov. E. PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums*. In: «Hochland» 30/2 (1933), 294-295.

¹³ Porov. F. WINKELMANN, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991, 135.

¹⁴ P. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii III*, vol. II, Roma 1970, 105. Stretneme sa aj s označením Euzébia ako „teoretického politika Konštantína.“ G. FOWDEN, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton 1993, 100.

¹⁵ E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983, 72.

¹⁶ Porov. C. SCHMITT, *Eusebius als Prototyp politischer Theologie* In: G. RUHBACH (ed.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 228.

¹⁷ Porov. G. RUHBACH, *Die politische Theologie Eusebs von Caesarea*. In: G. RUHBACH (ed.), *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt 1976, 243. 252-254.

Winkelman¹⁸ hovorí, že Euzébius nepredvídal nebezpečenstvo, ktoré sa mohlo zrodiť ako dôsledok takejto jeho náuky o moci a ktoré mohlo mať aj v budúcnosti negatívny vplyv na Cirkev a teológiu. Jeho politickej vízii o cisárovi jednoznačne chýbal kritický zmysel. Rozhodne na jeho myslenie vplývali kultúrne, náboženské, sociálne a ekonomické podmienky impéria, prenasledovanie kresťanov, jeho učiteľ Pamfil, náboženská sloboda udelená kresťanom, jeho biskupská voľba a napokon aj ariánsky spor. Z týchto predpokladov čerpal svoje politické a nábožensko-kultúrne úvahy.

Koncept εἰκόν – μίμησις ako teologický základ „politickej teológie“

Euzébiova „politická teológia“ mala svoj teologický východiskový bod v teórii o kresťanskom impériu a cisárovi ako εἰκόν – μίμησις Otcovho kráľovstva a Božieho Slova.¹⁹ Tieto dva technické termíny εἰκόν a μίμησις majú u cézarejského biskupa naznačovať paralelizmus: εἰκόν nebeské kráľovstvo – pozemské kráľovstvo a μίμησις Božie Slovo alebo Kristus Kráľ-cisár.²⁰ Euzébius vychádza najskôr zo vzťahu εἰκόν – μίμησις, ktorý je medzi Bohom Otcom a jeho Synom, Božím Slovom. Boh Otec je označený ako „veľký kráľ“ (βασιλέως μεγάλου)²¹ alebo ako „príčina všetkých vecí“ (τὸ πάντων αἴτιον).²² Nebeské zástupy a kozmické sily uznávajú Otca ako svojho Vládcu, Pána a Kráľa.²³ Božia prozreteľnosť všetko riadi, má všetko pod svojou kontrolou, nevynímajúc ani vládarov. Boh ich riadi, sprevádza²⁴ a vedie, aby plnili Jeho vôľu.²⁵ Každý cisár sa musí zodpovedať Bohu, najvyššiemu Pánovi, za svoje skutky a za to, ako využíval moc a spravoval krajinu.²⁶ Vzhľadom na to, že Boh Otec sídli na neprístupnom mieste (τὸν ὑπερουράνιον χῶρον),²⁷ je oddelený od matérie, pretože nesmierne prevyšuje svoje stvorenia. Príčinou tejto separácie od sveta

¹⁸ Porov. F. WINKELMANN, *Euseb von Kaisareia*, 156-161.

¹⁹ Porov. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*. In: «Aug» 26 (1986), 318. Euzébius, keď používal vyjadrenia εἰκόν a μίμησις, snažil sa dať do popredia paralelizmus: εἰκόν nebeské kráľovstvo – pozemské kráľovstvo; μίμησις Slovo (Kristus Kráľ) – cisár. Porov. FARINA, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 107.

²⁰ Porov. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 107.

²¹ *Laudes Constantini I,1*, fr. preklad: EUSEBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, P. MARAVAL (ed.), Paris 2001, 80.

²² *Tamtiež*, XII,1, 158.

²³ *Tamtiež*, I,2, 81-82.

²⁴ Porov. *Historia ecclesiastica VIII,16,1-2*, tal. preklad: EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica/2*, F. MIGLIORE-G. LO CASTRO (ed.), Roma 2001, 178-179.

²⁵ *Tamtiež*, IX,9a,12, 205-206.

²⁶ Porov. *Vita Constantini IV,29,4*, tal. preklad: EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino*, L. TARTAGLIA (ed.), Napoli 2001, 182-183.

²⁷ Porov. *Laudes Constantini I,6*, 86.

Otec vykonáva svoju moc prostredníctvom svojho Syna, Božieho Slova, ktorému patrí „prvé miesto vo vláde nad svetom, ale druhé miesto v Otcovom kráľovstve.“²⁸ Otec odovzdáva moc cisárovi prostredníctvom svojho Slova. Preto Slovo je označené ako „zástupca veľkého Kráľa“ (μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος),²⁹ posol, ktorý oznamuje Otcove rozhodnutia a vykonáva jeho plány;³⁰ je „správcom kráľovskej moci a celej zvrchovanosti“.³¹ Syn je „obrazom a leskom Otca“.³² Božie Slovo očisťuje svet od nepriateľských Ľudí voči Bohu tým, že si vyberá kresťanských cisárov:³³ „Kvôli Slovu a prostredníctvom neho nosí kráľ obľúbený Bohom obraz cisárskej hodnosti (monarchia) z výsosti, drží kormidlo a kraľuje nad všetkým, čo je na zemi, napodobňujúc Všemohúceho.“³⁴ Podľa Euzébia nová hierarchia vo svete je: Boh – Kristus – Cisár:³⁵ „(...) prevolávajú na slávu (Ľudia) jedinému Bohu, ktorý kraľuje nad všetkými vecami; uznávajú jediného jednorodného Spasiteľa, príčinu všetkých dobier; uznávajú tiež na zemi jediného vládcu, kráľa a jeho synov, ktorí sú milovaní Bohom.“³⁶ Cisár je „tľmočníkom Božieho Slova“ (τις ὑποφῆτης τοῦ θεοῦ λόγου),³⁷ a aj učiteľom, διδάσκαλος.³⁸ Má tiež úlohu napodobňovať vtelené Slovo, participujúc na jeho čnostiach. Cisár sa stane „inteligentným vďaka univerzálnemu rozumu, múdrym skrze participáciu na múdrosti, dobrým skrze spoločenstvo s dobrotou, spravodlivým skrze participáciu na spravodlivosti, zdržanlivým vďaka myšlienke zdržanlivosti, odvážnym, keď bude mať účasť na sile zhora.“³⁹

²⁸ *Tamtiež*, I, 6, 86: πρωτεῖος μὲν τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς δευτερεῖος δὲ τῆς πατρικῆς βασιλείας ἐνδοξαζόμενος. Podľa týchto slov je evidentné, že Euzébiova „politická teológia“ má svoj základ v subordinacionizme. Porov. FARINA, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 263. Pod slovom „subordinacionismus“ chápeme tendenciu, ktorá sa výrazným spôsobom šírila v teológii v 2. a 3 storočí a ktorá síce považovala Ježiša Krista za Božieho Syna, predsa však ho podriaďovala Otcovi. Táto teologická tendencia, ovplyvnená najmä filozofiou stredného platonizmu, považovala Ježiša Krista za prostredníka medzi transcendentným Otcom a svetom, preto Syna podriaďovala Otcovi. Porov. M. SIMONETTI, *Subordinazionismo*. In: A. DI BERARDINO (ed.), *NDPAC*, vol. II, Casale Monferrato 1984, 3327.

²⁹ *Laudes Constantini* III,6, 97.

³⁰ *Tamtiež*, XII,3, 160.

³¹ *Tamtiež*, III, 6, 98: καὶ δὴ βασιλείας αὐτῆς ἀρχῆς τε πάσης καὶ ἐξουσίας καθηγεμόν.

³² *De ecclesiastica theologia* II,23,3, tal. preklad: EUSEBIO DI CESAREA, *Teologia ecclesiastica*, F. MIGLIORE (ed.), Roma 1998, 156: εἰκόνα καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πατρὸς.

³³ Porov. *Historia ecclesiastica* X,4,60, vol. II, 237.

³⁴ *Laudes Constantini* I,6, 87.

³⁵ Porov. H. BERKHOF, *Kirche und Kaiser*, 144.

³⁶ *Laudes Constantini* X,6, 145.

³⁷ Porov. *Tamtiež*, II,4, 89.

³⁸ *Tamtiež*, V,8, s. 107.

³⁹ *Tamtiež*, V, 1, s. 100.

Vzťah medzi nebeským a pozemským kráľovstvom prináša svoj dôsledok, a tým je založenie cisárskej monarchie,⁴⁰ ktorá je „obrazom nebeského kráľovstva“ (τῆς οὐρανίου βασιλείας εἰκόνι)⁴¹ a „napodobnením Božej monarchickej autority“ (μονάρχου δυναστείας μιμήματι).⁴²

Teória o kráľovskej majestátnosti

Euzébius Cézarejský pokresťančil grécke antické formy, dal im nový obsah, odôvodnil ich na teologickom základe, a tak vytvoril „politickú teológiu“, ktorá je mu skutočne vlastná.⁴³ Grécke obdobie, ktoré sa začalo vojenskými ťaženiami Alexandra Veľkého, prinieslo zjednotenie antickej gréckej filozofie a veľkých východných tradícií. Toto zjednotenie zdanlivo viedlo k vytvoreniu politickej filozofie gréckeho obdobia, ktorú však vo svojej podstate a ohraničeníach nie je ľahké definovať. Najdôležitejšou charakteristikou takejto gréckej politickej filozofie bolo zvýrazňovanie myšlienky absolútneho panovníka, zbožstveného kráľa, ktorý je videný ako dobrodinec, pastier a otec svojho ľudu, prejavenie Božej veľkosti ľuďom, verná replika Božích čností, ktorá svojím príkladom priťahuje ľudí bližšie k Bohu.⁴⁴

V diele *Laudes Constantini* nachádzame mnohé stopy Platóna ohľadom témy štátu, aj keď nie je ľahké vystopovať presný súlad Euzébiových vyjadrení s Platónovými motívmi. Platón v jednom zo svojich diel (*Respublica VI, 499E-500E*) hovorí o ľuďoch, ktorí môžu získať dokonalosť na zemi tým spôsobom, že budú napodobňovať dobre usporiadané stále trvajúce súcna a budú sa im snažiť čo najviac prispôbiť. Niečo podobné nachádzame aj u Euzébia (*Laudes Constantini Prol 5*), ktorý hovorí, že dokonalosť štátu spočíva v napodobňovaní nebeského kráľovstva, jeho dokonalého modelu a následne vyjadruje Platónovo učenie o štáte, ktoré je na jednej strane pokresťančené kvôli stotožňovaniu najvyššieho dobra s Bohom, zatiaľ čo na druhej strane je aj porímštené pre myšlienku sakrálnosti zákona a štátu, chápaných ako nevyhnutný prostriedok na zdokonalenie človeka v morálnej oblasti. Alebo keď Euzébius (*Laudes Constantini X,7*) hovorí o cisárovi ako o kormidelníkovi, ktorý riadi ľudské veci

⁴⁰ Porov. P. MARAVAL, *Introduction*. In: EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien*, 55.

⁴¹ *Laudes Constantini III,5*, 96.

⁴² *Tamtiež*.

⁴³ Porov. FARINA, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 279.

⁴⁴ Porov. F. DVORNIK, *Early christian and byzantine political philosophy. Origins and background*, vol. I, Washington 1966, 205-206. 278.

napodobňujúc Boha, môžeme v tom postrehnúť opäť Platónov vplyv (*Leges IV,716C*).⁴⁵

Keď cézarejský biskup používa obraz Boha ako *Megas Basileus*, vychádza z Plotína a Filóna Alexandrijskeho.⁴⁶ Slovo „Kráľ kráľov“, použité Euzébiom,⁴⁷ nachádzame u Plotína.⁴⁸

Filón Alexandrijský patril medzi osobnosti, ktoré najviac ovplyvnili kresťanskú teológiu. Alexandrijská teológia prebrala mnohé elementy z diel Filóna, týkajúce sa politického aspektu a aplikovala ich na Krista ako Kráľa.⁴⁹ Filón rozvíja obraz Boha ako Veľkého Kráľa. Μέγας Βασιλεύς je Boh, ktorý ochraňoval svoj ľud prostredníctvom svojho anjela, keď vychádzal z egyptskej krajiny, prechádzajúc púšťou.⁵⁰ Boh je Pastierom a Kráľom, ktorý riadi zem, vzduch, vodu, oheň, všetky smrteľné a božské bytia, hviezdy, slnko, mesiac a všetky rastliny podľa spravodlivosti a práva. Boh všetko zveril svojmu Synovi, Slovu, ktorý je „miestodržiteľom veľkého kráľa“ (μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος).⁵¹

U Filóna nachádzame aj myšlienku o božskom pôvode kráľovej moci. Boh, aby mohol viesť svoj ľud, vyvolil si Mojžiša, ktorého obdaril cisárskou autoritou.⁵² Vysvetľujúc pôvod človeka, hovorí aj o koncepte μίμησις: človek je stvorený na Boží obraz (porov. *Gn 1,27*). Božie Slovo je obrazom Boha, a teda následne môžeme z toho vyvodiť, že človek je „imitáciou Božieho obrazu“ (μίμημα θείας εικόνας).⁵³

⁴⁵ Porov. A. MORISI, *Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio*. In «Acme» 16 (1963), 130-131.

⁴⁶ Porov. S. CALDERONE, *Eusebio e l'ideologia imperiale*. In: GIUFFRIDA, C. – MAZZA, M. (ed.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma 1985, 6.

⁴⁷ Porov. *Demonstrazione evangelica VIII,2,41*, 650, tal. preklad: EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica*, P. CARRARA (ed.), Milano 2000, 156: Boží Syn je volaný ako „Kráľ kráľov a Pán pánov“ (porov. *Zjv 17,14*).

⁴⁸ *Enneades V,5,3*, tal. preklad: PLOTINO, *Enneadi*, G. FAGGIN (ed.), Milano 1992, 868: „Kráľ kráľov“ (βασιλεὺς βασιλέων) a „Pán bohov“ (πατήρ θεῶν); II,9,9,34, 302: „veľký Kráľ“ (τὸν μέγαν τὸν βασιλέα).

⁴⁹ Porov. BESKOW, P., *Rex Gloriarum*, 189.

⁵⁰ Porov. *De Vita Mosis I,166*, fr. preklad: PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, R. ARNALDEZ (ed.), Paris 1967, 104; EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Laudes Constantini I,1*, 80: βασιλέως μεγάλου.

⁵¹ *De Agricultura 51*, fr. preklad: PHILON D'ALEXANDRIE, *De Agricultura*, J. POUILLOUX (ed.), Paris 1961, 44; EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Laudes Constantini I,2*, 81-82; *Historia ecclesiastica VIII,16,1-2*, vol. II, 178-179.

⁵² Porov. *De Vita Mosis I,148*, 96; EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Vita Constantini II,24*, s. 55-56; *Laudes Constantini IV,1*, 99.

⁵³ *De Opificio Mundi 25*, fr. preklad: PHILON D'ALEXANDRIE, *De Opificio Mundi*, R. ARNALDEZ (ed.), Paris 1961, 156; EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *De ecclesiastica theologia II,23,3*, 156; *Laudes Constantini I,6*, 87.

Medzi hlavné Euzébiove pramene patrili neopytagorejskí filozofi: Diotogenes, Stenidas a Ekfantos.⁵⁴ Ekfantos vidí v βασιλῆα niečo obdivuhodného: „je to čistá, bezúhonná, nepochopiteľná vec pre človeka, a to kvôli nadbytku božského“.⁵⁵ Βασιλεύς je definovaný ako „niekto vzdialený, cudzí, prísťahovaný medzi ľuďmi, pretože prišiel odtiaľ; takže jeho aktivity môžu byť označené za Božie diela“.⁵⁶ Kráľ je dobrý podľa svojej prirodzenosti, ba dokonca má byť ešte lepší (κρέσσον). Jeho poddaní majú povinnosť imitovať ho, pretože kráľ si zaslúži byť imitovaný.⁵⁷ Diotogenes zdieľa tú istú mienku ako Ekfantos, že kráľ by mal byť najlepší z ľudí a navyše zdôrazňuje ešte túto súvislosť: ako Boh sa stará o svet a kráľ sa stará o mestá, tak aj mesto sa musí zaujímať o svet a kráľ musí mať na pamäti Božie veci.⁵⁸ Štát má ešte aj inú povinnosť – vnieť usporiadanie a harmóniu do sveta.⁵⁹ Diotogenes na záver dodáva: „v každom prípade, je treba nám pripomenúť, že kráľ je stvorením, ktoré imituje Boha“ (θεόμιμος).⁶⁰ Stenidas zdôrazňuje múdrosť ako charakteristickú vlastnosť kráľa. Môže ju dosiahnuť napodobňovaním Boha:⁶¹ „Ak je pravda, že bez kráľa, bez hlavy, nič nemôže byť dobré, tak potom je pravdou aj to, že bez múdrosti a poznania nemôže existovať kráľ a hlava. Preto, keď kráľ bude napodobňovať Boha, bude zároveň aj múdrom aj kráľom“.⁶²

Cézarejský biskup pokresťančil tento grécky prínos a aplikoval ho na cisára Konštantína.

Postava Konštantína I. Veľkého

Euzébius vidí v cisárovi Konštantínovi významnú osobnosť svojej doby nielen z cirkevného, ale aj z historického pohľadu. Na záver svojho diela *Vita Constantini* hovorí, že práve v osobe tohto cisára boli uskutočnené všetky udalosti opísané v spomínanej knihe. Konštantín bol jediným z cisárov

⁵⁴ Porov. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 277; S. CALDERONE, *Eusebio e l'ideologia imperiale*, 14-15.

⁵⁵ J. STOBÆUS, *Anthologii libri duo posteriores VII, 10,12*, (Ioannis Stobaei Anthologium 3-5), vol. IV, O. HENSE – K. WACHSMUTH (ed.), Berollini 1958, 273; EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Laudes Constantini III,5*, 96.

⁵⁶ J. STOBÆUS, *Anthologii libri duo posteriores VII,1-4*, vol. IV, 275.

⁵⁷ *Tamtiež*, VII,9-13, 277.

⁵⁸ Špecifická úloha panovníka spočíva vo zvyšovaní morálnej citlivosti u svojich poddaných. Porov. A. MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma 2002, 175.

⁵⁹ Porov. J. STOBÆUS, *Anthologii libri duo posteriores VII,4-10*, vol. IV, 265.

⁶⁰ *Tamtiež*, VII,10-11, 270.

⁶¹ *Tamtiež*, VII,13-16, 270.

⁶² *Tamtiež*, VII,9-12, 271.

minulosti, ktorý sa otvorene priznal k tomu, že je kresťanom.⁶³ Jeho chvály na Konštantína nepoznajú konca: kresťanský cisár získal od Boha pre svoje zásluhy mnohé privilégia nielen počas svojho života, ale aj po smrti.⁶⁴ „Od počiatku až do súčasnosti neexistuje pamiatka na žiadneho iného muža, ktorý by si zaslúžil byť porovnávaný s naším cisárom.“⁶⁵

Τύποι cisára

Spisovatelia 4. storočia, viac ako ich predchodcovia, sa snažili nájsť cestu pre pochopenie prítomnosti prostredníctvom reflexie nad minulosťou. V minulosti nehľadali iba akési indikácie, ale predovšetkým hľadali τύποι, ktoré by im pomohli rozlúštiť záhady ich doby. S pokresťančením Rímskeho impéria však nastáva zmena. Biblia preberá miesto rímskej histórie, takže v dielach kresťanských spisovateľov veľké postavy posvätných textov nahrádzajú hrdinov rímskej tradície. S chápaním kresťanstva ako „nového Izraela“ ukazujú veľké biblické postavy cestu a príklad kresťanom a stávajú sa aj normou pre ich politickú činnosť. Práve kresťanskí cisári slávnostne otvárajú túto cestu, stávajú sa nástrojmi v Božích rukách a uskutočňujú Božie plány.⁶⁶

Božie vyvolenie a poslanie Konštantína

Rímski cisári sa už pred Konštantínom snažili vo svojej náboženskej politike vytvoriť jediný kult, prostredníctvom ktorého by mohli nastoliť jednotu ríše, blahobyt a prosperitu. Aj samotný Konštantín pokračoval v tejto myšlienke, majúc v úmysle vytvoriť takú dvornú teológiu, ktorá by prispela k zjednoteniu všetkých národov v impériu pod jediným božským kultom a k zjednoteniu politiky celej ríše.⁶⁷ Preto sa Cirkev stala jeho najhorlivejšou starosťou.⁶⁸

Na základe svojho presvedčenia, že si ho vyvolila Božia Prozreteľnosť, cíti potrebu starať sa o veci, ktoré sa týkajú Cirkvi.⁶⁹ Preto sa neváha vyhlásiť za „obrancu božskej viery“ (τὴν θεῖαν πίστιν φυλάσσειν),⁷⁰ za „Božieho

⁶³ Porov. *Vita Constantini* IV,74, 207.

⁶⁴ Porov. *Tamtiež*, IV,75, 208.

⁶⁵ *Tamtiež*.

⁶⁶ Porov. F. HEIM, *Les figures du prince idéal au IVe siècle: du type au modèle*, in AA.VV., *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Starsbourg 1989, 277. 281-284.

⁶⁷ Porov. R. LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperiálem Repräsentation unter Konstantin dem grossen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*, Berlin 1992, 143.

⁶⁸ Porov. *Vita Constantini* I,44,1, 71.

⁶⁹ Porov. *Tamtiež*, II,28,2, 99; R. LEEB., *Konstantin und Christus*, 143.

⁷⁰ *Tamtiež*, IV,9, 171.

služobníka“ (τὸν αὐτοῦ θεράποντα Κωνσταντῖνον)⁷¹ a „Božieho priateľa“ (ὁ τῷ θεῷ φίλος).⁷² Dokonca vyzýva aj svojich synov k tomu, aby nezabúdali pamätať na potreby Cirkvi, a aby sa sami otvorene hlásili za kresťanov.⁷³ Konštantín neváhal kedykoľvek zasiahnuť do cirkevných záležitostí, keď bola potreba udržať jednotu viery a nastoliť pokoj v ríši.⁷⁴ A práve kvôli tejto cisárovej starostlivosti o cirkevné veci, Euzébius prináša obraz Konštantína ako toho, ktorý je veľmi podobný obrazu biskupa. Vo svojom cisárskom paláci Konštantín dal urobiť miestnosť, ktorá mala napodobňovať kostol. Sám viedol modlitby počas bohoslužieb, bral do svojich rúk posvätné knihy, venoval sa meditácii Písma, prednášal so svojimi dvoranmi predpísané modlitby:⁷⁵ „On sám, ako skutočný a pravý kňaz svätých tajomstiev viery, sa každý deň v presne určenú hodinu odobral do najskrytejších a neprístupných izieb svojho paláca, aby sa v nich mohol osamote porozprávať so svojím Bohom: padol na kolená, svojimi úpenlivými prosbami a modlitbami si vyprosival všetko to, čo potreboval. V dňoch, ktoré boli zasvätené slávnosti Veľkej noci, mal vo zvyku zosilňovať duchovné cvičenia a vykonávať sväté obrady s čo najväčšou horlivosťou, snažiac sa uchovať si dušu a telo nevinné a čisté, vykonávajúc pre všetkých funkciu radcu a učiteľa počas slávenia sviatku.“⁷⁶

Nestaral sa o dobro a blaho kresťanov, ktorí sa nachádzali iba pod jeho správou, ale mal záujem aj o tých, ktorí žili v inej časti zeme. Napríklad v Perzii sa nachádzal veľký počet kresťanov a mnoho kostolov. Preto cisár prevzal na seba úlohu všeobecného ochrancu (κοινὸς κηδεμὼν). V liste, ktorý napísal perzskému panovníkovi, odporúča mu, aby sa staral aj o tých, ktorí veria v Krista.⁷⁷ Je to jediný list napísaný Konštantínom v prospech kresťanov,

⁷¹ *Historia ecclesiastica* X,8,19, vol. II, 258.

⁷² *Tamtiež*, X,9,2, 258.

⁷³ *Tamtiež*, IV,52,2, 195.

⁷⁴ Porov. P. DE FRANCISCI, *Arcana Imperii III*, vol. II, 113.

⁷⁵ Porov. *Vita Constantini IV*,17, 174.

⁷⁶ *Tamtiež*, IV,22,1, 176.

⁷⁷ *Tamtiež*, IV, 8, 170-171. Straub hovorí, že z cisárskej úlohy ako κοινὸς ἐπίσκοπος vychádza ďalšia jeho povinnosť ako κοινὸς κηδεμὼν. Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik*, Darmstadt 1972, 152. Konštantínova náboženská politika je neoddeliteľným prvkom jeho štátnej politiky; a práve táto posledná sa javí ako úloha, ktorá mu bola zverená Bohom. Preto cíti povinnosť napísať list perzskému panovníkovi Saporovi II. a zveruje mu všetkých kresťanov, ktorí žijú na jeho teritóriu. Porov. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, vol. III, Berlin 1961, 150.

ktorým sa neobracia na obyvateľov impéria, ale na cudzieho panovníka odlišného náboženského vierovyznania.⁷⁸

Euzébius predstavuje Konštantína aj ako filozofa, ktorý sa venoval úvahám nad posvätnými knihami aj preto, aby obohatil svoje filozofické myslenie. Vo chvíľach odpočinku obyčajne aj položil na papier plody svojich úvah a tvoril príhovory, ktoré boli následne prednesené na verejnosti.⁷⁹

Rôznosť interpretácií οἱ ἑκτός a τὰ ἑκτός

Zvlášť zaujímavými sú slová, ktoré Konštantín predniesol počas hostiny za prítomnosti biskupov a na základe ktorých sa považoval za jedného z nich:⁸⁰ „Vy sa staráte o tých, čo patria do Cirkvi, ja naopak – akoby som bol ustanovený Bohom – som biskupom pre vonkajšie záležitosti“.⁸¹ Nie je ľahké nájsť odpoveď na otázku, kto je vlastne predmetom cisárovej starostlivosti. Do úvahy prichádzajú dve možnosti: τῶν ἑκτός môže byť chápané ako genitív plurálu mužského rodu (οἱ ἑκτός) a zároveň aj ako genitív plurálu stredného rodu (τὰ ἑκτός).⁸² V prvom prípade (οἱ ἑκτός) by sa mohlo vzťahovať na pohanov. Konštantín sa tak považuje za biskupa *in partibus infidelium*, čiže za biskupa tých, ktorí sa nachádzajú mimo Cirkvi. Ako najvyšší veľkňaz (*Pontifex maximus*⁸³) cíti povinnosť očistiť kult neveriacich.⁸⁴ Podľa iných odborníkov by sa slovo οἱ ἑκτός mohlo vzťahovať na barbarov alebo vo všeobecnosti na národy, ktoré žijú mimo hraníc Rímskeho impéria. Cisár sa snažil robiť propagandu kresťanskej viere prostredníctvom svojich vojenských víťazstiev, čo malo demonštrovať silu jediného Boha, ktorému uveril a ktorý sa mu za to odvdáčil prostredníctvom víťazstva nad jeho nepriateľmi.⁸⁵ Spomínané

⁷⁸ Porov. P. SILLI, *Mito e realtà dell' «aequitas christiana». Contributi alla determinazione del concetto di «aequitas» negli Atti degli «scrinia» costantiniani*, Milano 1980, 132, pozn. 298.

⁷⁹ Porov. *Vita Constantini IV*, 29, 1-2, 181.

⁸⁰ *Tamtiež*, IV, 24, 177. Tieto slová Konštantín predniesol pravdepodobne po skončení Nicejského koncilu v roku 325, keď usporiadal večeru na počesť biskupov. Porov. T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, MA 1981, 270.

⁸¹ *Tamtiež*, IV, 24, 177: ἄλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἑκτός ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος ἂν εἶην.

⁸² Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii*, 119-120.

⁸³ Tento titul si Konštantín ponechal až do svojej smrti. Porov. T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, 245. Nasledujúci cisári si ponechali toto označenie až do konca 4. storočia. Neskôr sa tento titul stal jedným z viacerých titulov pápeža, najvyššej hlavy Katolíckej cirkvi. Porov. V. JUDÁK., *Kresťanstvo v antickom svete*, Bratislava 2006, 38, pozn. 88.

⁸⁴ Porov. A. PIGANIOL, *L'empire chrétien (325-395)*, Paris 1972, 67-68. Baynes zastáva názor, že Konštantín je biskupom tých, čo sa nachádzajú mimo spoločenstva s Cirkvou, teda heretikov. Porov. N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1972, 25.

⁸⁵ Porov. A.H.M.JONES, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto 1989, 169.

vyjadrenie by mohlo označovať nielen pohanov, ale aj kresťanov, nakoľko sú aj občanmi podriadenými štátnemu právnemu systému.⁸⁶ V druhom prípade (τὰ ἐκτός) predmetom cisárovej starostlivosti by mohli byť profánne záležitosti Cirkvi.⁸⁷ Na mnohých miestach Euzébiovo diela *Vita Constantini* sa stretávame so slovami – οἱ ἐκτός a τὰ ἐκτός. Konštantín na jednej strane preukazoval mnohé dobrodenia všetkým občanom, teda aj tým, ktorí nepatrili do Cirkvi,⁸⁸ ale na druhej strane sa usiloval nezanedbať aj vonkajšie záležitosti, ktoré sa týkali Cirkvi.⁸⁹

Podľa Calderoneho⁹⁰ si zasluhuje osobitnú pozornosť predovšetkým úryvok, kde Euzébius⁹¹ hovorí o iných zákonoch, čo musia byť spomenuté (Τί δὲ δεῖ τῶν ἐκτός μνημονεύειν). Pričom vyjadrenie τῶν ἐκτός sa vzťahuje na protikresťanské zákonodarstvo cisára Licínia, ktorý na svojom území na Východe začal prenasledovať kresťanov. Licíniove protikresťanské postoje by sa dali rozdeliť do dvoch skupín. Do prvej skupiny patrili tie zákony, ktoré mali oslabiť a zasiahnuť vnútorný život Cirkvi: biskupi mali zakázané komunikovať medzi sebou, navštevovať kostoly svojho susedného biskupa, zhromažďovať sa na synodách a verejných rozpravách, nemohli katechizovať ženy; ženy nemohli navštevovať školy, kde sa prednášala kresťanská katechéza; veriaci boli vyhnaní z cisárskeho paláca, zbavení úradu a pocty, mali zákaz stretávať sa v meste; vojaci, ktorí neobetovali bôžikom, boli zbavení velenia.⁹² Do druhej skupiny patrili zákony majúce všeobecný charakter. A práve táto druhá skupina zákonov je označená ako τὰ ἐκτός, pretože ide o nariadenia, čo sa netýkali iba Cirkvi. Licínus zakázal nosiť vážňom jedlo a vykonať akýkoľvek skutok ľudskosti voči tým, ktorí trpia vo väzeniach. Dokonca naradil, že kto preukáže cit ľútosti voči takýmto ľuďom alebo podnikne pre nich nejaký filantropický skutok, bude uvrhnutý do väzenia a bude musieť sám znášať osud týchto nešťastníkov. Cisár Licínus zaviedol aj novoty v oblasti manželského zákonodarstva, dedičného práva, daňového systému, zrušil staré a múdre rímske zákony len preto, aby ich mohol nahradiť barbarskými

⁸⁶ Porov. J. STRAUB, *Regeneratio imperii*, 132.

⁸⁷ Porov. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, vol. III, Berlin 1961, 150.

⁸⁸ Táto veta sa vzťahovala na neveriacich (οἱ ἐκτός). Porov. EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Vita Constantini II*, 22, 96.

⁸⁹ Tieto slová sa týkajú zase vyjadrenia τὰ ἐκτός. Porov. EUZÉBIUS CÉZAREJSKÝ, *Vita Constantini IV*, 1, 167; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, 318.

⁹⁰ Porov. S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. I, Firenze 1962, XXXIX.

⁹¹ Porov. *Vita Constantini I*, 54, 2, 79.

⁹² *Tamtiež*, I, 51, 1-54, 1, 77-79.

zákonmi.⁹³ Táto druhá skupina Licíniových opatrení nebola obrátená osobitným spôsobom proti Cirkvi a kléru. Pri tvorbe svojich zákonov sa Licínus nechcel dať inšpirovať ani etickými princípmi ľudskosti (φιλανθρωπία). Zatiaľ čo pre kresťanského cisára Konštantína sa kresťanská etika stala inšpiratívnym motívom, vďaka ktorému publikoval cisárske konštitúcie zakazujúce pohanské obety, tajomné zasvätenia, gladiátorské zápasy, veštenia, stavanie pohanských oltárov, predpovedania budúcnosti neviazaných kňazov uctievajúcich riekou Níl.⁹⁴ Okrem iného dobrotivosť Konštantína sa prejavovala aj v tom, že venoval cirkevným komunitám mnohé dary, poskytoval šatstvo a v prideľoval obilie chudobným, sirotám a vdovám.⁹⁵

Podľa Calderoneho spomenuté úryvky sú dôkazom toho, že Konštantínovi nemôžeme prisúdiť iba povinnosti spojené s funkciou *Pontifex maximus*, ktorý riadi ako hlava tradičné rímske náboženstvo v niekdajšom zmysle slova. Rovnako nemôžeme chápať Konštantínov výraz ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός na ten spôsob, ktorým by sme chceli prisúdiť štátnej moci úlohu „akejsi predĺženej ruky“, vykonávateľa cirkevných príkazov, pričom štátna moc by sa nachádzala v podriadenej pozícii voči cirkevnej autorite. Ani nemôžeme redukovať Konštantínovu činnosť iba na barbarov, žijúcich mimo impéria alebo obmedziť kompetencie cisára iba na právne aspekty týkajúce sa všetkých poddaných bez rozdielu – kresťanov a pohanov. Problém nespočíva len v tom, či vyjadrením ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός máme chápať οἱ ἐκτός alebo τὰ ἐκτός; dokonca tento problém sa javí úplne druhotným. Na základe už citovaného úryvku z diela *Vita Constantini I,54*, kde sú odlíšené a postavené voči sebe dve oblasti, oblasť štátneho zákonodarstva vo všeobecnosti (τὰ ἐκτός ἐκκλησίας) a oblasť klerikov (λειτουργοὶ τοῦ θεοῦ), niektorí navrhujú novú interpretáciu. Podľa nej v dobe cézarejského biskupa termín *corpus christianorum* mal širší sémantický význam a používal sa v bežnej reči, zatiaľ čo termín ἐκκλησία mal limitovanejší význam, ktorý označoval *ordo clericorum*. Konštantín so svojím autodefinovaním seba samého ako „biskup pre vonkajšie záležitosti“ (či už οἱ alebo τὰ ἐκτός ἐκκλησίας) chcel označiť všetko to, čo nespadá do cirkevnej hierarchie klerikov, teda *populus christianus, plebs christiana*; jedným slovom laikov.⁹⁶

Aj iní zdieľajú ten istý názor ako Calderone a tvrdia, že práve vyjadrenie ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός je kľúčom k vysvetleniu celého Konštantínovho postoja

⁹³ Tamtiež, I,54,2-55,1, 79-80; *Historia ecclesiastica X,8,11*, vol. II, 256.

⁹⁴ Porov. *Vita Constantini IV,25,1-3*, 178.

⁹⁵ Tamtiež, IV,28, 181.

⁹⁶ Porov. S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. I, XL-XLIII.

k Cirkvi. Cisár vládne nad všetkými poddanými z toho titulu, že nespádajú do usporiadania nutne cirkevného (veriaci ľud), a tým odlíšil svoju moc od moci cirkevnej hierarchie, od biskupov spravujúcich Cirkev (klerici).⁹⁷ Euzébius objasňuje, že Konštantín „vykonával starostlivý episkopát nad všetkými poddanými, povzbudzujúc ich celou silou svojej duše k tomu, aby kráčali po ceste viery“.⁹⁸

Záver

Vo svojej trojičnej teológii Euzébius predstavil Otca ako jediného Boha, ktorý nemá žiadny začiatok, je nemateriálny a zároveň je aj príčinou všetkého existujúceho. Pre svoju absolútnu transcendentnosť nemôže vstúpiť do priameho kontaktu so svojimi stvoreniami. Tento komunikačný most medzi dokonalým Bohom a nedokonalým svetom vykonáva jeho Syn, Božie Slovo odovzdávajúce cisárovi moc nad svetom.

Snaha brániť jednosť Boha nemala svoje korene iba v teológii, ale aj v jeho politickom myslení, na základe ktorého porovnával prítomnosť jediného a všemohúceho Boha na nebi a jediného cisára, obdareného najvyššou autoritou na zemi. Harmónia medzi svetskou mocou a Cirkvou bola nastolená práve počas panovania cisára Konštantína. Cisár bol chápaný ako zástupca Boha na zemi, ktorý podľa Kristovho príkladu vedie svojich poddaných bližšie k Bohu a napomáha šíreniu kresťanstva vo svete. Vďaka tomuto svojmu poslaniu mal cisár právo zasahovať aj do cirkevných záležitostí, keď bolo treba urobiť koniec dogmatickým sporom, ktoré ohrozovali jednotu viery a ohrozovali pokoj v Rímskej ríši. Toto jeho poslanie bolo zosilnené aj jeho autodefinovaním ako „biskupa pre vonkajšie záležitosti“ (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός), ktorého Boh poveril realizovaním svojej vôle, aby bdel nad veriacim ľudom, chránil ho od bludných náuk a viedol ku kresťanskej pravde, pretože raz sa bude musieť zodpovedať Bohu za svoje skutky a za to, ako naplnil poslanie, ktoré mu bolo zverené.

Prvý kresťanský cisár nebol pre Euzébia iba akousi fikciou alebo mentálnou abstrakciou, ale skutočnou a živou realitou.⁹⁹

⁹⁷ Porov. S. MAZZARINO, *L'impero romano*, vol. III, Bari 1976, 659-660.

⁹⁸ *Vita Constantini IV*, 24, 177-178.

⁹⁹ Porov. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*. In: «Aug» 26 (1986), 319.

ThDr. Marcel Cíbik

Narodil sa v roku 1976. Vyštudoval základnú teológiu na Teologickom inštitúte v Nitre v rokoch 1994-2000. Po ročnom kaplánskom pôsobení v Bánovciach nad Bebravou pokračoval v postgraduálnom štúdiu (2001-2005) v Ríme na Patristickom inštitúte „Augustinianum.“ Doktorandské štúdium ukončil na Rímskokatolíckej Cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave v roku 2008, kde obhájil dizertačnú prácu s názvom „*Subordinacionismus v učení Euzébia Cézarejského.*“ Prednáša patrológiu na Teologickom inštitúte v Nitre a je tajomníkom na Apoštolskej nunciatúre v Bratislave.

Miroslav Konštanc ADAM OP

L'Ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella Chiesa Latina

Abstract

The purpose of this reflection is to offer preliminary, concise information on the administration of the sacraments of initiation to children in its historical-juridical development among the Roman Catholics in Slovakia. The article is addressed especially to those who take interest in the issue in question and could possibly pursue the research in this field in future. A secondary goal of this study is to respond to the following query: what notion of initiation governed the administration of the sacraments in the church of the latin rite in Slovakia and what role does this notion occupy in the current understanding of the sacraments in question?

Keywords: sacraments of initiation, latin rite, administration of sacraments, Council of Trent, Second Vatican Council

1. Introduzione

Scopo della nostra riflessione¹ è di offrire una prima concisa informazione sull'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana ai fanciulli nella loro evoluzione storico-giuridica presso i cattolici latini in Slovacchia a tutti coloro che si interesseranno di questo argomento e vorranno approfondirlo, e dare una risposta alla questione: quale idea dell'iniziazione era presente nell'amministrazione dei sacramenti secondo l'antica normativa della Chiesa cattolica di rito latino in Slovacchia e come si presenta oggi nella normativa vigente?

2. L'amministrazione del battesimo

Nel Medioevo vi era una grande mortalità di bambini piccoli. Pensando alla loro salvezza eterna, numerose erano le raccomandazioni in favore del loro

¹ Le abbreviazioni e le sigle usate: *a.* - anno, *AAS* - Acta Apostolicae Sedis, *ASS* - Acta Sanctae Sedis, *c.* - canon, *CIC* - Codex Iuris Canonici, *D.* - Distinctio, *De Cons.* - Decretum Gratiani, tertia pars «*De consecratione*», *Denz* - H. DENZINGER (a cura di), *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, *EE* - Enchiridion delle Encicliche, *Mansi* - J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, curantibus L. PETIT - J. B. MARTIN, 53 voll., Parisiis-Leipzig 1901-1927², *p.* - pars, *t.* - tomus, *X* - Decretales Gregorii IX (Liber Extra).

battesimo;² infine, i Concili Lateranense IV (1215) e quello di Vienne (1311-1313), suggerirono il battesimo come un perfetto e comune mezzo di salvezza tanto per gli adulti che per i bambini.³

La decisione di Clemente VI, del 1351, "*quod parvuli ante octavum diem possunt baptizari*"⁴ entrò anche nella legislazione particolare della Chiesa ungherese.

Gli statuti sinodali della Chiesa ungherese⁵ esigevano che al più presto si desse il battesimo ai fanciulli e prescrivevano anche al sacerdote che amministrasse il battesimo, in qualsiasi tempo fosse richiesto; e, anzi, gli statuti sinodali di Nitra, del 1494, vollero che neonati fanciulli fossero portati in chiesa entro otto giorni dalla loro nascita. I genitori non osservanti questa prescrizione erano puniti con la pena ecclesiastica dell'interdetto, fino a quando non avessero portato il proprio figlio al battesimo.⁶

Al tempo della guerra con i turchi e della Riforma protestante, in Ungheria vi era una grande penuria di sacerdoti cattolici. Così il tempo di otto giorni passò a dieci, per dare ai genitori la possibilità di trovare un ministro cattolico per il battesimo del loro figlio. In questo senso si pronunciò il Sinodo diocesano di Esztergom, celebrato a Trnava, nel 1629, che stabilì:

*"...natus infans, quamprimum ad ecclesiam deferatur baptizandus. Si quis vero ultra decem dies baptismum infantis sui distulerit, excommunicationi subiaceat."*⁷

I trasgressori di questo ordine venivano considerati sospetti delle eresie dei protestanti. Questa fu la ragione per la quale si scomunicavano, mentre nella legislazione precedente, si imponeva "solo" l'interdetto.

Questa costituzione sinodale, che obbligava i genitori a non differire il battesimo dei loro figli "*ultra octo, ad summum decem dies*", valse in Ungheria per più di due secoli e soltanto il Concilio provinciale di Esztergom, nel 1863, precisò che le parole "*quam primum fieri oportet*" del *Rituale Romanum* che

² Cf *De Cons.* D.4 c.142 et c.153; cf X 3.42.3.

³ Cf CONCILIUM LATERANENSE IV, const. 1, De fide catholica, in *Concilium Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, Bologna 1991², 230; cf CONCILIUM VIENNENSE, decr. 1, in *Ib.*, 361.

⁴ CLEMENS VI, Epistola *Super quibusdam*, ad Mekhithar, catholicos Armenorum, 29 sept. 1351, in *Denz* 1082.

⁵ Cf STATUTA SYNODALIA ECCLESIAE STRIGONIENSIS, a. 1382, De baptismo, in I. DE BATHYÁN, *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae et Provinciarum adiacentium*, t. III, Claudiopoli 1827, 261; cf SYNODUS STRIGONIENSIS, a. 1450, De baptismo, in *Ib.*, 468; cf SYNODUS DIOECESANA NITRIENSIS, a. 1494, cap. 1, De baptismo, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, p. I, Posonii 1741, p. I, 270.

⁶ Cf SYNODUS DIOECESANA NITRIENSIS, a. 1494, cap. 35, Interdictum contra illos, qui pueros suos infra octo dies baptizari non faciunt, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. I, 270.

⁷ SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1629, cap. 1, De sacr. administratione, §. 2, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. II, Posonii 1742, 246.

riguardavano il battesimo dei bambini, andavano cambiate per l'Ungheria, "entro tre giorni".⁸

3. L'amministrazione della cresima nell'antica disciplina

Nell'antica disciplina i bambini e gli adulti venivano cresimati subito dopo il battesimo, prassi che nella Chiesa di Roma continuò nei secoli XII-XIII,⁹ mentre nella Chiesa bizantina si conservava l'antica disciplina.

Secondo la prassi altomedievale della cresima conferita nella Chiesa latina, "i genitori dovevano 'presentare al vescovo' i loro bambini: ciò presupponeva che il vescovo fosse presente o vicino. Ma la distanza dalla città episcopale o dal luogo dove il vescovo compiva la sua annuale visita canonica alle parrocchie ed amministrava i sacramenti, le sue assenze e i casi della sede episcopale vacante, la malattia o la vecchiaia del vescovo, rappresentavano ostacoli non superabili nella prassi pastorale altomedievale, che continueranno ad aggravarsi in tutto il periodo successivo"¹⁰. Così il sacramento della cresima, da alcuni convenientemente richiesto, da altri trascurato, veniva ricevuto solo in tarda età. "La norma istituita da Graziano¹¹ sanciva la consuetudine invalsa nell'alto Medioevo, che ammetteva alla cresima gli adulti, però non annullava affatto la norma liturgica e la prassi romana di conferire quel sacramento agli *infantes*, insieme al battesimo. C'era una duplice categoria di cresimandi: da una parte i bambini, cresimati subito dopo il loro battesimo, e dall'altra coloro che erano *perfectae aetatis*, intendendo i fanciulli, sino ai dodici anni, i quali dovevano assolvere alcune condizioni, a motivo della loro età, tra cui il digiuno e la confessione"¹². [...] "Di conseguenza, si accentuava la separazione e la distanza tra i due sacramenti del battesimo e della cresima: il primo, amministrato in genere subito dopo la nascita, il secondo differito ad un tempo successivo ed indeterminato, quando era disponibile il vescovo che doveva amministrarlo."¹³

Gli statuti sinodali delle diocesi francesi del secolo XIII testimoniano la prassi della cresima conferita ai bambini piccoli, insieme o poco dopo il loro

⁸ G. DEMKÓ, *Jus Ecclesiasticum peculiari respectu habito ad Hungariam*, t. I, Agriae 1888, 182, nota 9.

⁹ Cf M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XV secolo*, in *Lateranum* 51 (1985) 113.

¹⁰ *Ib.*, 132-133.

¹¹ "Ut jejuni ad confirmationem veniant perfectae aetatis, ut moneantur confessiones facere prius, ut mundi donum Spiritus Sancti valeant accipere, et quia nunquam erit christianus, nisi in confirmatione episcopali fuerit crismatus" (*De Cons.* D.5 c.6).

¹² M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo...*, 134.

¹³ *Ib.*, 135-136.

battesimo. Sino al Concilio di Trento (1545-1563), non era fissato in Francia un termine di età per il conferimento della cresima, data indifferentemente agli *infantes* o *pueri* e agli adulti. In Inghilterra rimaneva, nel secolo XIII, l'antico principio che la cresima dovesse amministrarsi agli *infantes*, senza aspettare troppo dopo il battesimo, a motivo della connessione tra i due sacramenti. Le disposizioni sinodali della Chiesa italiana, nel periodo che va dalla fine del secolo XIII alla metà del XV, prescrivevano, in principio, che la cresima doveva essere amministrata ai *pueri*; per gli adulti, che formavano la seconda categoria dei cresimandi, ordinavano l'obbligo della confessione. Lo stesso prescrivevano gli statuti sinodali della Chiesa in Germania, in cui sino al secolo XVI rimase la prassi pastorale che non precisava l'età della cresima.¹⁴

4. L'amministrazione della cresima dopo il Concilio di Trento

Il *Catechismo Romano*, voluto dal Concilio di Trento e pubblicato nel 1566 con il titolo ufficiale *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos*, dopo aver constatato negligenza verso il sacramento della confermazione ricordava che quest'ultimo non doveva essere trascurato. Inoltre insegnava che chiunque avesse bisogno di spirituale corroboramento o doveva ascendere alla perfetta dignità cristiana, necessitava di essere confermato con il sacro crisma. Questa breve catechesi si concludeva con le seguenti parole:

*"Ita communis omnium mater Catholica Ecclesia vehementer optat, ut in iis, quos per baptismum regeneravit, Christiani hominis forma perfecte absolvatur."*¹⁵

In conseguenza di tale dottrina il Catechismo dichiarava che:

*"...omnibus quidem post Baptismum Confirmationis Sacramentum posse administrari; sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint: quare si duodecimus annus expectandus non videatur, usque ad septimum certe hoc Sacramentum differe maxime convenit"*¹⁶.

Il testo del Catechismo riprese la distinzione medievale tra *pueri* e *adulti*, riconfermando per questi ultimi l'obbligo della confessione previa e del digiuno. Per i *pueri* invece, introdusse una restrizione nell'età della cresima, chiedendo di attendere fino a che avessero raggiunto l'uso della ragione, intorno ai sette ed i dodici anni. Il Maccarrone afferma che "gli autori del Catechismo avevano coscienza di introdurre una limitazione, che non

¹⁴ Cf *Ib.*, 137-144.

¹⁵ *Catechismus Romanus ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini jussu S. Pii V. Pontificis Maximi editus*, p. II, cap. 3, De confirmationis sacr., n. 17, Confirmationis sacr. ab omnibus suscipiendum demonstratur, Romae 1726.

¹⁶ *Ib.*, n. 18, Qua aetate Christiani ad hoc sacr. sint admittendi.

rispondeva alla liturgia ed alla prassi pastorale dell'alto e del basso Medioevo, sancita dai libri liturgici. Perciò la enunciarono con una certa cautela, e non la imponevano sì che escludesse la precedente consuetudine, bensì la dichiararono essere assai conveniente e cercavano di spiegarla con ragioni teologiche. [...] Certo prevaleva, nel nuovo spirito tridentino, la preoccupazione pastorale di fissare termini e norme, sì che fossero sicuramente applicate dai vescovi e dai parroci. [...] Il Catechismo romano non accolse la formulazione troppo rigida ed esplicita, poiché non escludeva la possibilità di conferire la cresima ai bambini di età inferiore ai sette anni”¹⁷.

E' da notare che il *Pontificale Romanum* del 1595,¹⁸ del 1645¹⁹ e anche del 1752,²⁰ esplicitamente parlava della cresima di “*infantes, pueros, vel alios sacris baptismatis unda perfusos*”. Prescriveva persino che “*infantes per paternos ante Pontificem confirmare volentem, teneantur in brachiis dextris*”²¹.

Inoltre, nonostante le prescrizioni che solo in caso di necessità era permesso conferire la cresima ai fanciulli minori di sette anni, secondo l'affermazione di Benedetto XIV (1740-1758), oltre il pericolo di morte “*alia insuper adesse possit justa et urgens causa, ob quam confirmatio pueris ante usum rationis ministretur*”²².

Anche se la norma di dare la cresima tra i sette ed i dodici anni non divenne né universale né obbligatoria, sotto l'influsso del Catechismo Romano si diffuse in molti Paesi dell'Occidente. Oltre questa prassi, vigeva nella Chiesa latina la consuetudine detta spagnola,²³ che prevedeva il conferimento della cresima ai fanciulli di età minore di sette anni, che si era estesa al Portogallo, alle isole Filippine e all'America latina, ma anche alle diocesi delle Marche in Italia prima del 1900²⁴.

¹⁷ M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo...*, 147-149.

¹⁸ *Pontificale Romanum Clementis VIII*, Romae 1595. Il papa Clemente VIII con la bolla del 10 febbraio 1596 ordinava ai vescovi l'uso obbligatorio di questo Pontificale (cf G. BACCABÈRE, *Confirmation et visite pastorale dans le diocèse de Toulouse aux 16^e-17^e siècles*, in *La Maison-Dieu* 54 [1958] 104; 105, nota 44).

¹⁹ In questa “edizione del Pontificale di Urbano VIII del 1645, è posta all'inizio una rappresentazione del rito della cresima, nella quale appaiono donne che tengono in braccio i piccoli da presentare al vescovo per la cresima” (M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo...*, 149, nota 194).

²⁰ Questa edizione del pontificale fu pubblicata per l'ordine di Benedetto XIV il 25 marzo 1752.

²¹ *Pontificale Romanum*, p. I, De confirmandis.

²² BENEDICTUS XIV, *De synodo dioecésana*, lib. 7, cap. 10, Mechliniae 1842.

²³ Cf J. AMORÓS PRADOS, *La edad de la confirmación. Notas históricas, disciplina universal y legislación complementaria de las Conferencias Episcopales* [Diss. ad Doct., Pont. At. S. Crucis], Romae 1997, 68-69.

²⁴ Cf A. FUSTELLA, *L'età della Cresima*, in *La rivista del clero italiano* 49 (1968) 103.

Con l'istruzione del vescovo di Toulon del 15 novembre 1748 cominciò la tendenza a dilazionare la confermazione nelle diocesi di Francia.²⁵ Con il secolo XIX la stessa prassi si diffuse anche nelle diocesi di Germania e dell'Impero austro-ungarico.²⁶ La Teologia illuminata esigeva un'adeguata preparazione al sacramento che veniva quindi conferito dai 12 ai 15 anni.²⁷

Anche se non fu mai discusso, al Concilio Vaticano I (1869-1870) fu presentato uno schema di decreto *De Confirmatione*, in cui si affermava l'ordine dei sacramenti (battesimo, cresima ed eucaristia) e si chiedeva che fosse rispettato in tutta la Chiesa. Inoltre, questo decreto, in opposizione a coloro che innalzavano l'età dei cresimandi, proponeva l'amministrazione di questo sacramento all'età di sette anni.²⁸

5. L'amministrazione della cresima nell'Ungheria storica

Per quanto riguarda la Chiesa latina di Ungheria, sembra che l'amministrazione del sacramento fosse molto trascurata in alcuni periodi storici, la qual cosa era in relazione con il temporaneo regresso della attività dei vescovi per quanto riguarda la cura delle anime. Nelle fonti particolari si trovano le esortazioni degli statuti sinodali ungheresi di Esztergom degli anni 1382, 1450, 1489 e 1560, e di Nitra del 1494, secondo i quali: "*saepe dicatur Laicis per Presbyteros, ne diu expectent confirmari, et hoc faciant fieri de pueris suis*"²⁹.

Questi statuti sinodali cercavano di non fare passare troppo tempo tra il battesimo e la cresima, senza fissare termini né minacciare pene canoniche ai parroci o agli stessi cresimandi quando fossero adulti, né ai genitori dei fanciulli che dovevano essere cresimati.

Gli statuti sinodali di Esztergom del 1629 per la prima volta esortavano tutti coloro che avevano compiuto l'età di sette anni di non essere negligenti nel ricevere la cresima:

²⁵ Cf R. LEVET, *L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis de concile de Trente*, in *La Maison-Dieu* 54 (1958) 121-135.

²⁶ Cf J. AMORÓS PRADOS, *La edad de la confirmación...*, 72, nota 169.

²⁷ Cf G. RIGGIO, *L'età della confermazione in Italia*, in *Rivista liturgica* 59 (1972) 410.

²⁸ Cf Mansi, LIII, 742-744; cf H. VINCK, *Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I*, in *La Maison-Dieu* 132 (1977) 136-140.

²⁹ STATUTA SYNODALIA ECCLESIAE STRIGONIENSIS, a. 1382, in I. DE BATTHYÁN, *Leges Ecclesiasticae...*, t. III, 262; SYNODUS STRIGONIENSIS, a. 1450, in *Ib.*, 470; SYNODUS PROVINCIALIS STRIGONIENSIS, circa a. 1489, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. I, 217; SYNODUS DIOECESANA NITRIENSIS, a. 1494, in *Ib.*, p. I, cap. 2, *De confirmatione*, 272; SYNODUS DIOECESANO-PROVINCIALIS STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1560, cap. 4, *De confirmationis sive Chrismatis sacr.*, §. 3, *Quae in ea observanda*, in *Ib.*, p. II, 54.

“Tempestive praemoneant Archidiaconi Parochos, qui ad locum destinatum, cum personis confirmandis, concurrere debent. Parochi vero, accepta hac certificatione, denuntient populo, diem et locum administrationi hujus Sacramenti deputatum.

Simul etiam, explicata virtute Sacramenti, hortentur omnes, ut, qui septennium excesserunt, confirmari non negligant.

Insuper, curent publicas in templo orationes fieri post concionem,³⁰ pro iis, qui hoc Sacramentum suscipient, ut dona quoque Spiritus una recipiant.

Edoceant etiam populum, non licere sine sacrilegio, secundo confirmari: ideo, qui semel antea confirmari fuerunt, accedere secundo non praesumant.

Adultos disponant, ut sacra confessione peccata prius eluant.”³¹

Questo Sinodo diocesano di Esztergom che fu celebrato a Trnava nel 1629 raccomandava ai parroci di inculcare attraverso la loro predicazione l'obbligo di ricevere il sacramento della cresima. Poiché i vescovi non venivano spesso nelle parrocchie, è possibile dedurre, che questo sacramento venisse amministrato senza differenza di età, a cominciare dai bambini lattanti per terminare con le persone anziane non ancora cresimate. L'età di sette anni non sembra che fosse fissa, ma soltanto raccomandata, cioè i fanciulli di età inferiore ai sette anni non erano obbligati a ricevere la cresima, mentre per gli altri si esortava di non essere negligenti nel riceverla. Per gli adulti, che formavano la seconda categoria dei cresimandi, inoltre si richiedeva la previa confessione.

Questa costituzione sinodale fa cenno anche sull'assemblea dei fedeli, cresimandi compresi, alla quale il parroco doveva dire qualcosa sul significato del sacramento della cresima. Sembra che tale istruzione non fosse stata compresa, né tanto meno ricordata poi da bambini al di sotto dei sette anni. Per questo si ordinava ai fedeli di pregare per i cresimandi, anche per coloro che essendo bambini non erano in grado di pregare, affinché tutti ricevessero i doni dello Spirito Santo.

E' possibile constatare che le esortazioni dei Concili provinciali e nazionali di Ungheria, affinché i vescovi impartissero la cresima in occasione delle loro

³⁰ Sembra che questa costituzione sinodale abbia prescritto ai parroci tenere un discorso nell'assemblea dei fedeli. Il contenuto stabiliva il *Catechismus Romanus* (1566) ordinando ai parroci di istruire i loro fedeli che la cresima, non solo non doveva essere trascurata, bensì doveva essere ricevuta con devozione e pietà religiosa, affinché per loro colpa e per loro grande iattura lo straordinario beneficio divino non fosse stato conferito loro invano (cf *Catechismus Romanus*, p. 2, cap. 3, De confirmationis sacr., 1 Cur hodie quam maxime confirmationis virtus sit explicanda).

³¹ SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1629, cap. 1, De sacr. administratione, §. 3, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. II, 247.

visite pastorali, erano inefficaci. C'erano molti cattolici latini in Ungheria che trascuravano di ricevere il sacramento della confermazione, senza sapere di quali grazie si privavano; soprattutto nei tempi della Riforma protestante non c'erano ministri zelanti, che ne facessero comprendere l'importanza, e quasi tutti morivano senza la cresima.³²

Nei secoli XVI e XVII due elementi complicarono le cose: la nomina alle sedi nei territori occupati dai turchi ed il pagamento delle tasse per le Bolle. La Sede Apostolica, ad ogni nomina per il vescovato, imponeva con i benefici la tassa in uso. A quei tempi, i beni dei vescovi ungheresi erano assai ridotti e molto gravati dai contributi per le guerre, e perciò i vescovi chiedevano l'esenzione di dette tasse (*via secreta, via palatii*); cosa che la Sede Apostolica non concedeva facilmente.

I re di Ungheria richiamandosi ad un privilegio papale, che sarebbe stato concesso a Santo Stefano, e alla tradizione, non solo presentavano i candidati al papa, ma si arrogavano addirittura la nomina e l'elezione dei vescovi. Dopo tale nomina, i candidati si firmavano vescovi eletti, come se fossero già stati preconizzati nel Concistoro; indossavano le insigne episcopali, prendevano possesso del beneficio, esercitavano la giurisdizione e diventavano membri della Dieta ungherese. I re si limitavano a comunicare le nomine al papa chiedendone la conferma e la consacrazione, quasi come una formalità. La dilazione e le tasse erano i motivi per cui molti vescovi non chiedevano la Bolla di conferma, e pur senza di essa ponevano atti di giurisdizione non validi. Molti di loro, nonostante non fossero consacrati, rimasero presso la corte imperiale in attesa che si liberasse qualche diocesi nella parte del Regno non occupata dai turchi, affinché potessero effettivamente occuparla. Di conseguenza c'erano frequenti cambiamenti dei vescovi nelle sedi vescovili. Nelle circostanze descritte, gli statuti sinodali di Esztergom esortavano i re ad una certa moderazione quanto alla frequenza dei cambiamenti dei vescovi per evitare in tal modo la negligenza dei vescovi ungheresi nell'osservanza della residenza.³³

³² Cf SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1630, const. 6, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. II, 315; cf P. C. VASIS DE BERGAMO, VISITATOR OFM CONVENTUALIUM, Littera informans de conditionibus religiosis et socialibus in Hungaria et speciatim in dominio Stropkov, 6 martii 1659, in M. LACKO, *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1955, 232.

³³ Cf SYNODUS NATIONALIS, Tyrnaviae a. 1633, const. 13, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. II, 330; cf SYNODUS PROVINCIALIS STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1638, cap. 9, §. 8, in *Ib.*, 372; cf SYNODUS NATIONALIS, Tyrnaviae a. 1648, const. 15, Proposita, §. 1, et const. 16, in *Ib.*, 381; cf SYNODUS DIOECESANA STRIGONIENSIS, Tyrnaviae a. 1658, propositio 8, in *Ib.*, 389;

Soltanto così i vescovi potevano dedicarsi alla pastorale diocesana, alle visite canoniche e all'amministrazione della confermazione. Quanto all'amministrazione della confermazione fino all'inizio del secolo XVIII nella moltitudine dei cristiani ungheresi molti cattolici di rito latino, se non erano stati cresimati da fanciulli, rimandavano questa cerimonia fino ad una età avanzata o addirittura omettevano di farsi confermare.

Per quanto riguarda l'età dei cresimandi nel secolo XIX, la prassi francese, la quale esigeva un'adeguata preparazione al conferimento della cresima, si diffuse anche nelle diocesi ungheresi. Il Concilio provinciale di Esztergom del 1858 permetteva addirittura di far precedere la prima Comunione. La costituzione sinodale lo prescriveva nel seguente modo:

*"Ad suscipiendum hoc Sacramentum non admittantur, nisi qui necessitate medii et praecepti scitu necessaria et in specie doctrinam de huius Sacramenti natura, et effectu probe noverint. Si autem qui teneriori aetate sacramentum ipsum mudent animas suas, et Sacrosancta Eucharistia se reficiant, si forte ad eam antea fuerint admissi."*³⁴

Il vescovo latino di Košice Sigismondo Bubics, nel 1888, specificò l'età dei cresimandi ordinando che *"nemo admittetur ad confirmationem, qui per aetatem suam decem annis minor est"*³⁵. Il rituale di Eger del 1898, parlando dell'età dei cresimandi, la esprime in modo che la cresima *"in Ecclesia Romana Catholica ritus Latini de recepta consuetudine, solis ratione jam utentibus confertur"*³⁶.

6. L'amministrazione della cresima prima del CIC del 1983

Per quanto riguarda l'età dei cresimandi, il Codice del 1917 accolse nei canoni 788 e 800³⁷ la norma dei sette anni contenuta nel Catechismo Romano. La prescrizione del Codice per questo non era rigida, anzi permetteva di conferire il sacramento anche prima di quell'età, in casi particolari, cioè in pericolo di morte oppure in altri casi nei quali una persona altrimenti sarebbe stata costretta ad attendere troppo a lungo la ricezione di questo sacramento. Il testo del 788 prescriveva:

cf D. KOKŠA, *L'organizzazione periferica delle Missioni in Ungheria e in Croazia*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, v. I/2, Freiburg im Brigsau 1972, 275-276.

³⁴ CONCILIUM PROVINCIALE STRIGONIENSE, a. 1858, tit. 3, n. 3, De confirmatione, in *Decreta et Acta Concilii Provinciae Strigoniensis anno Domini 1858*, Pestini 1859, 34.

³⁵ *Circulares Dioecesanae Curiae Episcopalis Dioecesis Cassoviensis*, a. 1888, n. 938, 1 maii 1888.

³⁶ *Rituale Agriense, jussu et auctoritate S. FISHER, Metropolitanae Ecclesiae Agriensis Archiepiscopi*, tit. III, caput unicum, De sacr. confirmationis, Agriae 1898.

³⁷ *"Ad collatam confirmationem probandam, modo nemini fiat praeiudicium, satis est unus testis omni exceptione maior, vel ipsius confirmati iusiurandum, nisi confirmatus fuerit in infantili aetate"* (CIC 1917, can. 800).

“Licet sacramenti confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter aetatis annum, nihilominus etiam antea conferri potest, si infans in mortis periculo sit constitutus, vel ministro id expedire ob iustas et graves causas videatur.”

E' necessario precisare tuttavia che il can. 788 indicava soltanto il limite minimo di età: tale infatti fu la risposta della Commissione per l'interpretazione autentica del Codice del 16 giugno 1931.³⁸ Insomma, “la prassi restò tale quale l'aveva voluta il Concilio di Trento (3 marzo 1547): l'età dai sette ai dodici anni rimase quella “giusta” per il conferimento del sacramento della confermazione nella Chiesa latina. Non sfugga tuttavia in particolare: mentre il Concilio di Trento dilazionava la prima Comunione e quindi per via di fatto veniva rispettato il tradizionale ordinamento sacramentale, il decreto *Quam singulari*³⁹ (1910) anticipò la prima Comunione e, forse senza volerlo, dilazionava la confermazione portando il “disordine” che la Sede Apostolica aveva condannato nel secolo precedente in Francia”⁴⁰.

Il Concilio Vaticano II, non facendo il discorso sull'età dei cresimandi, ha dedicato al sacramento della confermazione soltanto il n. 71 della costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium* ove propose che “*ritus Confirmationis recognoscatur etiam ut huius Sacramenti intima connexio cum tota initiatione christiana clarius eluceat; quapropter renovatio promissionum Baptismi convenienter ipsam Sacramenti susceptionem praecedet*” (SC 71).

Il nuovo *Ordo Baptismi Parvulorum* (1969) presenta i sacramenti dell'iniziazione cristiana nell'ordine classico⁴¹ e l'*Ordo Confirmationis* (1971) ribadisce che questo è il secondo sacramento dell'iniziazione affermando: “*Baptizati iter christianae initiationis proseguuntur per sacramentum Confirmationis*”⁴².

Il n. 11 dell'*Ordo Confirmationis* trattando di questo sacramento fa riferimento alla celebrazione congiunta di confermazione e prima Comunione:

*“Catechumeni adulti necnon pueri qui aetate catecheseos tradendae baptizantur, simul ac Baptismum receperunt, ad Confirmationem quoque et Eucharistiam ex more admittantur... Item in celebratione communi Confirmationem et Eucharistiam recipiant adulti, qui in infantia baptizati sunt, postquam opportune fuerint praeparati.”*⁴³

³⁸ Cf AAS 23 (1931) 353.

³⁹ Cf AAS 2 (1910) 577-583.

⁴⁰ G. RIGGIO, *L'età della confermazione...*, 411-412; cf anche R. LEVET, *L'âge de la confirmation...*, 131-133.

⁴¹ Cf *Ordo Baptismi Parvulorum*, De initiatione christiana, Praenotanda generalia, n. 2.

⁴² *Ordo Confirmationis*, Praenotanda, n. 1.

⁴³ *Ib.*, Praenotanda, n. 11.

Il testo dell'*Ordo Confirmationis* afferma che l'età della confermazione nella Chiesa latina rimane "generatim ad septimum circiter aetatis annum",⁴⁴ ma aggiunge il seguente testo:

*"...ob rationes tamen pastorales, praesertim ad vehementius inculcandam in fidelium vita plenam obtemperationem Christo Domino eiusque firmum testimonium, Conferentiae Episcopales possunt aetatem, quae magis idonea videatur, discernere, ita ut hoc sacramentum, post congruam institutionem, aetate maturiore conferatur."*⁴⁵

Con la possibilità che le Conferenze Episcopali possano stabilire per i cresimandi un'età più matura per ragioni pastorali, si inverte però l'ordinamento sacramentale. Riggio, affrontando questo problema nell'articolo sull'età della confermazione in Italia, si domanda: "si può strumentalizzare un sacramento per fini pastorali? Crediamo piuttosto che i problemi pastorali vadano risolti con tentativi pastorali, in modo tale tuttavia che abbiano sempre una motivazione teologica!" Il suo articolo conclude affermando che "non si può affrontare il problema della confermazione senza toccare quello della prima Comunione. Si prenda nella dovuta considerazione la necessità di riesaminare il decreto *Quam singulari* (1910) e si cominci a parlare di "prima Eucaristia" alla quale il battezzato partecipa per la prima volta in occasione della Confermazione. Si sposti pure l'età della Confermazione, ma con essa si sposti anche la prima Eucaristia."⁴⁶

7. L'amministrazione della cresima in Slovacchia

Per quanto riguarda l'età dei cresimandi nella Chiesa latina in Slovacchia, in tutto il periodo che va dal 1918 al 1983 continuava la prassi introdotta in Ungheria nella seconda metà del secolo XIX. Gli statuti sinodali di Spiš del 1925 lo prescrivevano nel seguente modo:

"I parroci procurino affinché nessuno di coloro che sono già stati alla prima confessione e che hanno già ricevuto la prima Comunione rimanga senza cresima.

Tutti i cresimandi prima di ricevere il sacramento della confermazione, facciano la confessione e ricevano la Santa Comunione."⁴⁷

⁴⁴ *Ib.*, Praenotanda, n. 11.

⁴⁵ *Ib.*, Praenotanda, n. 11.

⁴⁶ G. RIGGIO, *L'età della confermazione...*, 413-414.

⁴⁷ "§ 61. Duchovní nech sa starajú, aby z veriaticich, ktorí sú už povinní pristupovať k sv. spovedi a sv. prijímaniu, ani jeden neostal bez sv. birmovania (can. 787); § 63. Všetci birmovaní pred sv. birmovaním nech pristúpia k sv. spovedi a k sv. prijímaniu." (*Synodálne ustanovenia Diecezy Spišskej [Decreta Almae Dioecesis Scepusiensis Anno 1925. diebus 21-22 Julii in Synodo Dioeciesana*

A parte il caso di pericolo di morte in cui ovviamente i fanciulli latini venivano cresimati anche prima dell'uso di ragione, in tutti gli altri casi in Slovacchia tutti i confermati erano cresimati dopo la prima confessione e la prima Comunione, dall'età di 9-10 anni circa in poi. Una delle ragioni per la quale la cresima si dilatava dal battesimo e anche dalla prima Comunione fu la conoscenza di tutto il catechismo da parte dei cresimandi.

“Il Codice del 1983, in conformità allo spirito del Concilio Vaticano II e caldeggiando l'idea di rendere questo sacramento pastoralmente più fruttuoso, lascia praticamente al giudizio delle Conferenze episcopali il compito di determinare l'età adatta per ricevere la confermazione (cf can. 891 del CIC). Le Conferenze però dovranno tener presente alcune sottolineature del Codice, cioè che:

- a) i fedeli sono obbligati ricevere il sacramento “*tempestive*” (can. 890 del CIC);
- b) i genitori ed i pastori d'anime devono darsi da fare perché i fedeli si accostino al sacramento “*opportuno tempore*” (can. 890 del CIC);
- c) il sacramento venga conferito “*circa aetatem discretionis*” (can. 891 del CIC).

Queste espressioni tradiscono una certa preoccupazione che il sacramento:

- non venga rimandato troppo negli anni;
- sia preceduto da un'opportuna preparazione;
- sia conferito in un'età in cui il fedele sia in condizione di fare una cosciente scelta di fede.”⁴⁸

Anche se sull'età dei cresimandi si aprì nell'immediato post-concilio un'accesa controversia tra teologi e operatori pastorali, soprattutto in Italia, in Germania e in Spagna, senza giungere a un accordo,⁴⁹ questa non si ebbe in Slovacchia a causa della persecuzione religiosa (1948-1989). A partire dal 1990 la Chiesa latina slovacca preferì spostare l'amministrazione della confermazione verso l'adolescenza, dettata dal desiderio di una maggiore preparazione dei candidati.

“Il problema dell'età assume il suo rilievo dall'essere legato alla retta progressione dei sacramenti della iniziazione cristiana: prima la cresima o prima la Messa di prima comunione? La risposta al quesito è legata alla decisione relativa all'età di ammissione alla cresima. Il can. 891 del CIC offre un criterio fondamentale: ‘l'età della discrezione’; senza volersi addentrare nei

publicata et approbata], comma B) O sviatostiach [De sacramentis], IX Birmovanie [Confirmatio], §§ 61 et 63, Ružomberok 1925).

⁴⁸ A. URRU, *La funzione di santificare della Chiesa*, 1°, Roma 1991², 99.

⁴⁹ Cf R. FALSINI, *Cresima e iniziazione cristiana: l'attuale dibattito nella Chiesa cattolica*, in *Studi ecumenici* 13 (1995) 78-87.

problemi affrontati da psicologi e pedagogisti circa la 'capacità di discrezione' e il suo normale esercizio, dobbiamo ritenere che il legislatore voglia far riferimento ad un candidato che capisca ciò che sta per fare, ne coglie l'importanza, è in grado di prepararsi spiritualmente. Lascia però alla Conferenza Episcopale la possibilità, per ragioni pastorali, di determinazioni diverse; conferisce al ministro ordinario o straordinario, per grave causa, di decidere per il bene del candidato."⁵⁰

Quanto all'età dei cresimandi in Slovacchia, dopo la nomina dei vescovi negli anni 1989-1990 ciascun vescovo diocesano latino emanò la direttiva per la sua diocesi. Per es. il vescovo latino di Košice Mons. Alojz Tkáč l'8 maggio 1990 stabilì l'età dei cresimandi per 14 anni circa.⁵¹ Similmente lo fecero anche gli altri vescovi latini slovacchi per le loro diocesi. Dopo 40 anni nel 1990 è stata costituita la Conferenza Episcopale Cecoslovacca con le due sezioni, una ceca e l'altra slovacca. I vescovi slovacchi nello stesso anno determinarono che l'età da richiedere per il conferimento della cresima nelle diocesi latine in Slovacchia sarebbe stata quella dei 13 anni circa.⁵² La stessa età è stata recentemente confermata dal Sinodo diocesano di Košice del 2006.⁵³

Le ragioni che hanno indotto i vescovi latini slovacchi a questa scelta sono comprensibili: un'età nella quale il battezzato sia in grado di ricevere con le migliori disposizioni il sacramento; l'esigenza di un prolungato insegnamento catechistico perché il regime statale ateo nel periodo precedente (1948-1989) ostacolava ed impediva di fare l'istruzione religiosa; l'aiuto soprannaturale che

⁵⁰ E. CAPPELLINI, *Il conferimento della confermazione in ordine alle esigenze teologiche e canoniche*, in ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, *I Sacramenti dell'iniziazione cristiana. Testimonianza e disciplina*, Atti del XXI Congresso Canonistico, Otranto, 11-14 settembre 1989, Roma 1989, 132.

⁵¹ "Po zväžení pastoračných dôvodov som sa rozhodol, že sviatosť birmovania budú prijímať žiaci od ôsmeho ročníka základnej školy a vyššie, samozrejme po predchádzajúcej dôkladnej príprave. Verím, že toto rozhodnutie bude rešpektované zo strany všetkých tých duchovných otcov, ktorým je zverená duchovná správa veriacich" (*Circulares Dioecesanæ Curiae Episcopalis Dioecesis Cassoviensis*, a. 1990, n. 5/90, dell'8 maggio 1990, n. prot. 624/90, in RÍMSKOKATOLÍCKY ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD V KOŠICIACH, *Zbierka partikulárnych predpisov Košickej arcidiecézy*, Košice 2000, 178-179).

⁵² La delibera della sezione slovacca della Conferenza Episcopale Cecoslovacca è stata pubblicata da parte del vescovo latino di Košice con le seguenti parole: "Podľa rozhodnutia Biskupskej konferencie Slovenska k sviatosti birmovania môžu pristúpiť žiaci od 7. ročníka základnej školy včítane a vyššie; čo sa týka veku, asi 13-ročné a vyššie" (*Circulares...*, a. 1991, n. 1/91, del 23 gennaio 1991, n. prot. 161/91, in RÍMSKOKATOLÍCKY ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD V KOŠICIACH, *Zbierka...*, 178).

⁵³ Cf *Smernice pre katechetickú prípravu k sviatostiam Eucharistie a birmovania*, Prot. č. 1158/06, 30. nov. 2006, in KOŠICKÁ ARCIDIECÉZA, *Dokumenty diecéznej synody. Partikulárne normy*, Košice 2006, 252.

al preadolescente può venire dal sacramento per opporsi al male nella turbolenta stagione del suo sviluppo.

Lo spostamento della confermazione dopo l'eucaristia, in Slovacchia già avvenuta da più di un secolo, sconvolge e contraddice tutta la tradizione ecclesiale. Inoltre, ammettendo al sacramento della confermazione i cresimandi all'età di 13 anni circa, l'inversione dei sacramenti della cresima e dell'eucaristia diviene un problema ancora più grave. Infatti, non è realistico aspettare che la Chiesa latina slovacca risolva il problema della confermazione che spetta invece a tutta la Chiesa d'Occidente. Anzi i problemi pastorali sono più numerosi e complessi della pura e semplice scelta dell'età della confermazione. "Bisogna anzitutto distinguere ciò che riguarda la confermazione in se stessa e ciò che invece concerne una preparazione al sacramento e la sua immediata prosecuzione. La prassi attuale forse è ancora troppo legata alle tappe sacramentali e manca di organicità. La ricerca sulla confermazione mette in gioco tutto un modo di intendere la vita, la fede e la Chiesa."⁵⁴

Dopo quindici anni della prassi attuale del conferimento della cresima in Slovacchia, pur avendo collocato la celebrazione della cresima all'età di 13 anni circa, la catechesi di preparazione al sacramento resta per una moltitudine l'ultima frequenza del giovane cristiano alla scuola di fede, e in una preoccupante percentuale, dopo la cresima, il confermato abbandona anche una regolare pratica religiosa. Sembra che la cresima, anziché rappresentare la *consignatio* per una presenza attiva nella comunità cristiana, diventa spesso un "atto solenne di congedo" anche dagli essenziali obblighi del cristiano.

8. L'amministrazione dell'eucaristia ai fanciulli nell'antica disciplina

Anticamente si affermò l'uso di dare l'eucaristia ai fanciulli immediatamente dopo il sacramento del battesimo e della confermazione. La comunione si amministrava ai fanciulli non solo nel conferimento del battesimo, ma anche dopo di esso. Questo uso, che persisteva presso i greci, nella Chiesa latina

⁵⁴ L. GUGLIELMONI, *Punti fermi e punti aperti nella pastorale della confermazione*, in STUDIO TEOLOGICO ACCADEMICO BOLOGNESE (a cura di), *Il sacramento della confermazione*. Atti del Convegno, Bologna, il 27-28 ottobre 1982, Bologna 1983, 235. "...sebbene talvolta si parli della confermazione come del 'sacramento della maturità cristiana', non si deve tuttavia confondere l'età adulta della fede con l'età adulta della crescita naturale. La grazia del battesimo come anche il sigillo del dono dello Spirito sono doni gratuiti e immeritati" (D. SALACHAS, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, 128). San Tommaso afferma che "corporalis aetas non praeiudicat animae. Unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis" (S. THOMAE AQ., *Summae theologiae*, III, q. 72, art. 8^{ad 2}).

terminò nel secolo XIII. E siccome non era facile comunicare i bambini molto piccoli, principalmente i lattanti, per timore che rigettassero l'eucaristia, nei primi secoli si dava loro solamente una goccia del vino consacrato. Nel XII secolo per riparare ad ogni inconveniente nella comunione dei fanciulli, il sacerdote bagnava il dito nel vino consacrato, e lo metteva in bocca al fanciullo che lo succhiava: agli stessi fanciulli che non sapevano bere, in alcuni luoghi veniva amministrato il vino consacrato per mezzo di una foglia.⁵⁵

Quali erano le ragioni per dare la comunione ai fanciulli? La ragione principale potrebbe essere individuata nella volontà di conservare la tradizione secondo la quale nel caso del battesimo degli adulti, il rito si concludeva con la ricezione del sacramento della confermazione e dell'eucaristia. Non ultima, spiegherà P. Arcudius, "*propter innocentiam*" dei fanciulli. Poiché i fanciulli non ostacolano nemmeno possono porre alcun ostacolo, il sacramento dell'eucaristia conferisce loro la grazia infallibilmente.⁵⁶

La disciplina medievale abbandonò l'usanza di ammettere bambini non soltanto alla cresima ma anche alla comunione. La 21^a costituzione del Concilio Lateranense IV (1215) inviterà alla comunione annuale il bambino che ha raggiunto "l'età di ragione".⁵⁷ L'espressione fu intesa in modo più o meno stretto: si trattava dell'età di sette anni, ma non necessariamente, perché si poteva anche intendere dodici anni per le ragazze e quattordici per i ragazzi.⁵⁸

Il cambiamento dell'antica prassi venne spiegato teologicamente: l'antico uso di dare l'eucaristia ai fanciulli dopo il sacramento del battesimo e della confermazione, non fu per la convinzione che ciò fosse necessario alla salvezza eterna dei bambini, ma per puro rito e tradizione allora diffusisi.⁵⁹

Il Concilio di Trento (16 luglio 1562) insegnò che:

"...parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem eucharistiae communionem, si quidem per baptismi lavacrum regenerati et Christo incorporati adeptam iam filiorum Dei gratiam in illa aetate amittere non possunt".⁶⁰

⁵⁵ Cf C. CHARDON, *Storia de' sacramenti*, t. I, Capolago 1835, 141.

⁵⁶ Cf P. ARCUDIUS, *De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem Sacramentorum administratione*, lib. 3, cap. 40, Lutetiae Parisiorum, 1672.

⁵⁷ Cf CONCILIIUM LATERANENSE IV, const. 21, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 245.

⁵⁸ Cf J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, traduzione a cura di A. RUZZON e T. VANZETTO, Milano 1998, 639.

⁵⁹ Cf CONCILIIUM TRIDENTINUM, sess. XXI, Doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum, cap. 4, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 727; cf BENEDICTUS XIV, Littera aencylica *Allatae sunt*, 26 iulii 1755, n. 24, in *EE* 1/464.

⁶⁰ CONCILIIUM TRIDENTINUM, sess. XXI, Doctrina de communione sub utraque specie et parvulos, cap. 4, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 727.

Così i padri conciliari dimostrarono che non fu mai sentenza della Chiesa, che fosse necessaria alla vita eterna e dunque alla salvezza dei fanciulli, la loro partecipazione all'eucaristia. Perciò nel can. 4 di quella sessione lanciarono l'anatema contro chi avrebbe ritenuto e affermato che la comunione eucaristica fosse necessaria alla salvezza eterna dei fanciulli prima che avessero raggiunto l'età di ragione.⁶¹

Dunque, dalla prima metà del secolo XIII, la prassi nella Chiesa latina era di non dare la comunione ai fanciulli,⁶² se non quando fossero pervenuti all'età di ragione, la quale non era stata determinata dalla Chiesa con esattezza. Si rimandava tutto alla prudenza dei vescovi e dei parroci. Essi dovevano ammettere i fanciulli alla comunione allorquando li avessero trovati sufficientemente istruiti per comunicarsi con frutto.

Per potere ricevere l'eucaristia, compiuta l'età di ragione, divenne necessario prima confessare i peccati. Anche se nel Decreto per gli armeni del 22 novembre 1439 si continuò a parlare dell'eucaristia come del terzo sacramento,⁶³ infatti sempre di più il ricevimento dell'eucaristia venne condizionato alla confessione precedente dei peccati. Il cambiamento della prassi antica è perfettamente documentato negli statuti sinodali dei Concili della Chiesa di Ungheria medievale. Poiché non si amministrava più l'eucaristia ai bambini immediatamente dopo il battesimo, le costituzioni dei Concili di Esztergom (1382 e 1450) e di Nitra (1494) riguardanti il sacramento dell'eucaristia iniziano constatando che "*quartum Sacramentum est eucaristia*".⁶⁴

In questo senso, ma più dettagliatamente prescriveva una costituzione del Concilio provinciale di Esztergom del 1858:

"Singularem solertiam Parochorum exigit prima communio parvulorum, a qua saepe totius vitae ratio pendet, ipsaque adeo aeterna salus [...] Quapropter praecipit Synodus haec, ut ad primam communionem non nisi ii admittantur, qui rite edocti sunt

⁶¹ Cf *Ib.*, 727.

⁶² Dal Pontificale detto Apamea (fine del secolo XII) "risulta che la tradizione romana di conferire nello stesso tempo i tre sacramenti dell'iniziazione ai bambini, con il particolare della Comunione data ai bambini piccoli sotto una sola specie, era considerata dall'autore del Pontificale una 'consuetudine di alcune Chiese', non era pertanto universale in Occidente e probabilmente non molto diffusa fuori di Roma" (M. MACCARRONE, *L'unità del battesimo...*, 112).

⁶³ Cf CONCILIUM FLORENTINUM, sess. VIII, bulla unionis Armenorum *Exultate Deo*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 545.

⁶⁴ STATUTA SYNODALIA ECCLESIAE STRIGONIENSIS, a. 1382, cap. De eucharistia, in I. DE BATHYÁN, *Leges Ecclesiasticae...*, t. III, 266; SYNODUS STRIGONIENSIS, a. 1450, cap. De eucharistia, in *Ib.*, 471; SYNODUS DIOECESANA NITRIENSIS, a. 1494, cap. 4, De eucharistia, in C. PÉTERFFY, *Sacra Concilia...*, p. I, 275.

sublimitatem et pretium coelestis panis, quem appetunt. Ante Sacram Synaxim piis exercitationibus praeparentur; confessionem pergant de omnibus totius vitae peccatis; die autem Communionis, quae sit omnino solemnitas, in unum collecti, in processione ad Ecclesiam inter preces et cantica deducantur, vota Baptismatis renovent, adstantibus, si fieri potest, etiam parentibus, patrinis, et cognatis."⁶⁵

Nei secoli post-tridentini, anche in Ungheria, si richiedeva un maggiore uso della ragione in chi si accostava all'eucaristia più che in chi accedeva alla penitenza. Nello stesso tempo si insisteva, sotto l'influsso delle correnti rigoriste, su una maggior preparazione per accedere all'eucaristia più che alla penitenza. Proprio contro il rigorismo interviene papa San Pio X decretando che solo lo stato di grazia e la retta intenzione sono necessarie per la ricezione frequente dell'eucaristia, alla quale egli incoraggiava i fedeli.⁶⁶

Poiché gli usi erano diversi nelle varie diocesi e parrocchie, senza stabilire l'età concreta per la prima comunione, istruiva il decreto della Sacra Congregazione dei sacramenti *Quam singulari*, approvato da San Pio X l'8 agosto 1910. "Il Decreto, dopo aver ricordato gli usi antichi, con l'attenzione della Chiesa per avvicinare i bambini anche piccoli a Cristo, deplora gli errori moderni, tra cui anche quello di determinare due età distinte per la comunione e per la confessione, richiedendo una preparazione religiosa più matura per la comunione, alla quale da diverse parti si ammette solo dai dieci ai quattordici anni. Così per rispetto all'eucaristia, il fanciullo non riceve nessun nutrimento interiore, col rischio che la giovinezza privata di questo soccorso efficace perda il suo candore e cada nel vizio. Viene anche riprovato chi ammette alla prima comunione senza la confessione previa. [...] Non vedendo nessuna ragione legittima ad una preparazione straordinaria per la prima comunione dei bambini, il Papa afferma che l'età della discrezione per la comunione è quella nella quale il fanciullo sa distinguere il pane eucaristico dal pane ordinario e avvicinarsi con devozione all'altare; questo non implica una conoscenza perfetta delle realtà della fede, né il pieno uso della ragione, ma una certa conoscenza e un certo uso della ragione."⁶⁷ Quindi egli stabilì che:

⁶⁵ CONCILIUM PROVINCIALIS STRIGONIENSIS, a. 1858, n. 4, De eucharistia, 3°, in *Decreta et Acta...*, 36.

⁶⁶ Cf S. CONGREGATIO CONCILII, *Decretum de Quotidiana SS. Eucharistiae sumptione*, in ASS 38 (1905-1906) 401-406.

⁶⁷ L. GHIZZONI, *La prima confessione e la prima comunione (cc. 913 e 914): indicazioni giuridiche, pastorali e psicologiche*, in *Quaderni di diritto ecclesiale* 4 (1991) 143; 144.

“I. Aetas discretionis tum ad confessionem tum ad s. communionem ea est, in qua puer incipit ratiocinari, hoc est circa septimum annum, sive supra, sive etiam infra. Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utrique praecepto confessionis et communionis.

II. Ad primam confessionem et ad primam communionem necessaria non est plena et perfecta doctrinae christianae cognitio. Puer tamen postea debet integrum catechismum pro modo suae intelligentiae gradatim addiscere.

III. Cognitio religionis, quae in puero requiritur, ut ipse ad primam communionem convenienter se praeparet, ea est, qua ipse fidei mysteria necessaria necessitate medii pro suo captu percipiat, atque eucaristicum panem a communi et corporali distinguat, ut ea devotione, quam ipsius fert aetas, ad ss. Eucharistiam accedat.”⁶⁸

9. L'amministrazione dell'eucaristia ai fanciulli prima del CIC del 1983

Quanto alla prima comunione eucaristica, il can. 854 del Codice del 1917, basato sulle prescrizioni del Concilio di Trento⁶⁹ e del decreto della Sacra Congregazione dei Sacramenti *Quam singulari* dell'8 agosto 1910,⁷⁰ stabiliva così:

§ 4. De sufficienti puerorum dispositione ad primam communionem iudicium esto sacerdoti a confessionibus eorumque parentibus aut iis qui loco parentum sunt.

§ 5. Parocho autem est officium advigilanti, etiam per examen, si opportunum prudenter iudicaverit, ne pueri ad sacram Synaxim accedant ante adeptum usum rationis vel sine sufficienti dispositione; itemque curandi ut usum rationis assecuti et sufficienter dispositi quamprimum hoc divino cibo reficiantur.

Anche se per la prima confessione e per la prima comunione non era necessaria la piena e perfetta conoscenza della dottrina cristiana, era però richiesta al fanciullo la conoscenza della religione secondo la capacità della sua intelligenza. Perciò era quasi impossibile ammettere sia per la prima confessione che per la prima Santa Comunione i fanciulli nell'età in cui il cominciano a ragionare, cioè verso i sette anni. La Chiesa latina in Slovacchia continuò nella prassi introdotta in Ungheria nel secolo XIX. Praticamente soltanto i ragazzi dell'età di 9-10 anni potevano fare la prima confessione e conseguentemente ricevere la Santa Comunione per la prima volta. Tale decisione del Sinodo diocesano di Spiš del 1925 quest'argomento rappresentava

⁶⁸ Denz 3530; 3531; 3532; 3533; 3534.

⁶⁹ CONCILIUM TRIDENTINUM, sess. XXI, de communione, cap. 4, can. 4, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 727.

⁷⁰ S. CONGREGATIO DE SACRAMENTIS, decretum *Quam singulari*, 8 augusti 1910, n. 4, in AAS 2 (1910) 582.

la legislazione di tutta la Chiesa latina in Slovacchia nel periodo che va dall'entrata in vigore del Codice del 1917:

*"Anche se, ordinariamente, soltanto ai ragazzi della classe 3^a elementare si permette di ricevere l'eucaristia, in pericolo di morte possono riceverla anche prima. E' richiesto però che abbiano sufficiente conoscenza di questo sacramento (l'età di sette anni) e ricevano un'accurata preparazione (can. 854 § 2)."*⁷¹

Poiché alla Pontificia Commissione per l'interpretazione autentica del Codice a Roma arrivavano molte richieste per chiarire i dubbi relativi all'età dei cresimandi, la Sacra Congregazione dei Sacramenti, in data 30 giugno 1932, pubblicò la seguente risposta riguardante anche la prima comunione:

*"...circa aetatem admittendorum ad primam Communionem Eucharisticam, declarat eadem Sacra Congregatio, equidem opportunum ad sacram Mensam prima vice non accedere nisi post receptum Confirmationis Sacramentum, quod est veluti complementum Baptismatis et in quo datur plenitudo Spiritus Sancti (S. Thomas, p. III, quaestio 72, art. 2); non tamen iidem censendi sunt prohiberi quominus ad eandem Mensam prius admittantur, si ad annos discretionis pervenerit, quamvis Confirmationis sacramentum antea accipere non potuerunt."*⁷²

Dalla risposta di questa Commissione risulta che, in caso eccezionale, la prima Comunione dei fanciulli poteva precedere il conferimento della cresima. In realtà questa prassi, prevista come una eccezione, era già stata introdotta nella Chiesa latina slovacca come una consuetudine, così come lo era stato in precedenza per la Chiesa ungherese: tutti i cresimandi, prima di ricevere la cresima, dovevano fare la prima confessione e la prima Comunione.

10. L'amministrazione dell'eucaristia ai fanciulli nel Codice vigente

I cann. 913-914 del CIC del 1983 danno indicazioni per la prima comunione dei fanciulli, che nella normativa è associata anche alla prima confessione.

Can. 913, § 1 – Ut sanctissima Eucharistia ministrari possit pueris, requiritur ut ipsi sufficienti cognitione et accurata praeparatione gaudeant, ita ut mysterium Christi pro suo captu percipiant et Corpus Domini cum fide et devotione sumere valeant.

⁷¹ "Ačkoľvek deti riadne len v III. triede ľudovej školy bývajú pripustené ku sv. prijímaniu, predsa keď ešte pred týmto vekom padnú do ľažkej nemoci a v chápaní sú dosť vyvinuté (od 7. roku) po náležitej príprave sv. prijímanie môže im byť podané (c. 854 § 2)" (*Synodálne ustanovenia Diecezy Spišskej [Decreta Almae Dioecesis Scepusiensis Anno 1925. diebus 21-22 Julii in Synodo Dioecesana publicata et approbata]*, Ružomberok 1925, comma B) O sviatostiach [De sacramentis], n. X, Sv. Oltárna [Eucharistia], § 74, 4^o).

⁷² AAS 34 (1932) 271.

§ 2 – *Pueris tamen in periculo mortis versantibus sanctissima Eucharistia ministrari potest, si Corpus Christi a comuni cibo discernere et communionem reverenter suscipere possint.*

Can. 914 – Parentum imprimis atque eorum qui parentum locum tenent necnon parochi officium est curandi ut pueri usum rationis assecuti debite praeparentur et quam primum, praemissa sacramentali confessione, hoc divino cibo reficiantur; parochi etiam est advigilare ne ad sacram Synaxim accedant pueri, qui rationis usum non sint adepti aut quos non sufficienter dispositos iudicaverit.

I canoni 913 e 914 dell'attuale Codice manifestano la continuazione della prassi introdotta nella Chiesa occidentale al Concilio Lateranense IV (1215). Come prima, anche secondo la disciplina vigente nella Chiesa latina, nel caso della comunione come tappa significativa dell'iniziazione cristiana, "i due criteri di ammissione alla prima comunione sono specificati molto sinteticamente:

a) una 'sufficiente conoscenza'; cioè non solo l'uso di ragione, o la capacità di distinguere il pane eucaristico da quello comune, sufficienti in pericolo di morte, ma almeno quella conoscenza che permetta ai fanciulli di 'percepire', secondo le loro capacità, il mistero di Cristo';

b) una 'preparazione accurata'; cioè una catechesi così viva, accompagnata sia dalla preghiera che da una pratica della volontà di Dio adatte all'età, tale da mettere i fanciulli 'in grado di assumere con fede e devozione il corpo del Signore'".⁷³

In pericolo di morte, è sufficiente che i fanciulli sappiano distinguere l'eucaristia dal cibo comune e la ricevano con devozione. In tal caso possono ricevere la comunione, data in forma di viatico. Qualora si rimettano in salute, dovranno completare la preparazione come gli altri coetanei.

Non si danno indicazioni precise sull'età, perché il can. 914 del CIC del 1983 prevede che la preparazione cominci quando i fanciulli abbiano l'uso di ragione, normalmente valutato attorno ai 7 anni, e che prima possibile si accostino alla Comunione. "Sembra pertanto che la normativa, superando i rischi del rigorismo e del lassismo, preveda la possibilità di un cammino personalizzato per ogni bambino, che tenga conto sia del suo livello di maturazione umana e cristiana (evidentemente rapportato all'età), sia del diritto dei genitori di scegliere il tipo di educazione cattolica del figlio. Il parroco ha il dovere di offrire dei servizi, quali il catechismo parrocchiale, che però non possono essere esclusivi; a lui comunque spetta la decisione ultima di

⁷³ L. GHIZZONI, *La prima confessione...*, 147.

ammettere o non ammettere alla prima comunione, valutando le disposizioni del bambino. Poiché il Codice latino parla esplicitamente del parroco e non di un sacerdote qualsiasi, sembra anche che il luogo della prima comunione sia la parrocchia dove il bambino ha il domicilio o il quasi domicilio...⁷⁴

La prassi della Chiesa cattolica di rito latino in Slovacchia rappresenta la direttiva dell'attuale arcivescovo metropolita di Košice, Mons. Alojz Tkáč, del 1991:

“Alla prima Sacra Comunione possono partecipare i ragazzi della III classe della scuola elementare, presupponendo però che abbiano frequentato l'istruzione catechistica anche nella II classe. In tutti gli altri casi, alla prima Sacra Comunione partecipino i ragazzi dopo la loro frequenza all'istruzione catechistica per due anni. I ragazzi che frequentano l'ultimo anno della scuola media [14 anni di età] e anche gli studenti delle scuole superiori siano un'eccezione, per tutti questi basterà la frequenza dell'istruzione catechistica almeno durante un anno.”⁷⁵

Questa direttiva fu riconfermata con piccole modifiche al Sinodo diocesano di Košice del 2006, cioè: *“L'età richiesta necessaria per la prima Sacra Comunione è di regola il periodo del III classe della scuola elementare.”⁷⁶*

La disciplina della Chiesa latina in Slovacchia, per quanto riguarda la prima comunione eucaristica, è comune a tutta la Chiesa latina la quale fu ispirata soprattutto da ragioni pastorali del tutto valide. Però, quanto alla normativa vigente nella Chiesa latina, *“la prima comunione viene presa in considerazione come componente dell'iniziazione cristiana? [...] Per i cattolici di rito latino la prima comunione viene normalmente anticipata alla cresima (cf can. 913 CIC del 1983); per questo fatto non si può affermare che l'eucaristia sia per loro il sacramento che porta alla pienezza dell'iniziazione cristiana, almeno fino a quando non venga conferita anche la confermazione”⁷⁷*. Comunque, l'iniziazione cristiana per i bambini di rito latino in Slovacchia si estende per lungo tempo, almeno fino ai tredici anni, dal momento

⁷⁴ G. TREVISAN, *L'Eucaristia (cann. 897-958)*, in GRUPPO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La funzione di santificare della Chiesa*, Atti del XX Incontro di Studio, Passo della Mendola-Trento, 5-9 luglio 1993, Milano 1995, 112-113.

⁷⁵ “K prvému sv. prijímaniu pristúpia deti v 3. ročníku ZŠ za predpokladu, že náboženskú výchovu absolvovali aj v 2. ročníku. Ináč k 1. sv. prijímaniu pristúpia deti vtedy, keď chodili 2 roky na náboženstvo. Výnimkou sú tie deti, ktoré ZŠ navštevujú posledný rok, taktiež tie, ktoré navštevujú stredné školy – tie aspoň jeden rok” (VESCOVO DIOCESANO DI KOŠICE A. TKÁČ, *Circulares...*, a. 1991, n. 1/91 del 23 gennaio 1991, n. 161/91, in RÍMSKOKATOLÍCKY ARCIBISKUPSKÝ ÚRAD V KOŠICIACH, *Zbierka...*, 187).

⁷⁶ “Potrebný minimálny vek pre prvé sv. prijímanie je spravidla obdobie tretieho ročníka základnej školy” (*Smernice...*, Prot. č. 1158/06, 30. nov. 2006, in KOŠICKÁ ARCIDIJECÉZA, *Dokumenty...*, 252).

⁷⁷ A. CELEGHIN, *L'iniziazione cristiana nel CIC 1983*, in *Periodica* 84 (1985) 309; 310.

che il conferimento della cresima è programmato al raggiungimento di quell'età, come l'aveva stabilita la Conferenza Episcopale Slovacca nel 1990.

11. Suggestimenti

Per quanto riguarda la prassi nella Chiesa latina in Slovacchia, quale suggerimento si potrebbe proporre perché finalmente l'apice dell'iniziazione cristiana si raggiunga con la partecipazione all'eucaristia e non alla cresima?

E' probabile che non avvenga il radicale cambiamento della prassi attuale del conferimento della cresima nella Chiesa latina slovacca nel prossimo decennio. Non è certo facile pensare di riportare la confermazione prima dell'eucaristia, data la prassi che dura nella Chiesa latina slovacca da più di un secolo. Occorrerebbe però pensare a riavvicinare la confermazione al battesimo o almeno a non spostarla dopo l'eucaristia.

Probabilmente si cambierà qualcosa perché il Santo Padre Benedetto XVI nella sua esortazione apostolica postsinodale *Sacramentum caritatis* del 22 febbraio 2007 si esprime così: "dobbiamo chiederci se nelle nostre comunità cristiane sia sufficientemente percepito lo stretto legame tra Battesimo, Confermazione ed Eucaristia. Non bisogna mai dimenticare, infatti, che veniamo battezzati e cresimati in ordine all'Eucaristia. Tale dato implica l'impegno di favorire nella prassi pastorale una comprensione più unitaria del percorso di iniziazione cristiana. [...] A questo riguardo è necessario porre attenzione al tema dell'ordine dei Sacramenti dell'iniziazione. [...] Concretamente, è necessario verificare quale prassi possa in effetti aiutare meglio i fedeli a mettere al centro il sacramento dell'Eucaristia, come realtà cui tutta l'iniziazione tende."⁷⁸

Mi sembra che vale la pena studiare la proposta di A. Nolent,⁷⁹ il quale parla della possibilità di creare una nuova consuetudine nella Chiesa. Infatti, la Conferenza Episcopale Slovacca potrebbe studiare, discutere e conseguentemente decidere in merito alla seguente proposta: si potrebbe battezzare come lo si fa attualmente, poi conferire la cresima e l'eucaristia, per esempio, all'età della ragione. In tal modo si ritornerebbe alla pratica dell'ordine proprio dei tre sacramenti: battesimo, confermazione, eucaristia. Dopo aver ricevuto i sacramenti dell'iniziazione, il cristiano di sette anni sarebbe tenuto a seguire una catechesi dapprima intensa, poi, dopo i dodici

⁷⁸ BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica Postsinodale *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, nn. 17 e 18, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, 29-31.

⁷⁹ Cf. A. NOLENT, *I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana*, in PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO DI ROMA (a cura di), *La Liturgia, i sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Genova 1986, 129.

anni, meno frequente che l'accompagnerebbe fino all'età di 14-18 anni. Colui che non volesse frequentare questa catechesi, non dovrebbe avere più accesso ai sacramenti, poiché essi sono segni della fede.

Comunque, in ogni caso, vale pena di cominciare a riflettere la grave anomalia della ricezione dell'eucaristia prima della cresima e pensare alla posticipazione della cresima all'eucaristia, quindi al ristabilimento dell'ordine battesimo-cresima-eucaristia.

12. Conclusione

Quanto all'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana ai fanciulli nella Chiesa cattolica latina in Slovacchia, raccolgo i seguenti punti conclusivi:

- a) Il termine "iniziazione" non si trova negli statuti sinodali nemmeno nei rituali della Chiesa latina ungherese, né di quella slovacca. Soltanto il Concilio Vaticano II ha fatto oggetto di particolare cura e attenzione i sacramenti dell'iniziazione, prescrivendo che i relativi riti fossero sottoposti a opportuna revisione. Così con la pubblicazione dell'*Ordo Confirmationis* del 1971 si è messa in luce l'unità dell'iniziazione cristiana.
- b) Nel secolo XIII l'eucaristia fu il primo sacramento ad essere separato per ragioni pastorali dal battesimo e dalla cresima. Per potere ricevere l'eucaristia, compiuta l'età di ragione, divenne necessario prima confessare i peccati. Il cambiamento della prassi antica è perfettamente documentato negli statuti sinodali dei Concili della Chiesa Cattolica di Ungheria medievale (Concili di Esztergom [1382 e 1450] e di Nitra [1494]) creando il seguente ordine dei sacramenti: battesimo-confermazione-penitenza-eucaristia.
- c) Dal secolo XVII nella Chiesa ungherese la confermazione viene conferita quando si è raggiunta l'età della ragione e dalla metà del secolo XIX è stata rimandata a dopo l'eucaristia. Questa prassi è rimasta nella Chiesa latina in Slovacchia fino ad oggi, con il seguente ordine dei sacramenti: battesimo-penitenza-eucaristia-confermazione. Per questo fatto non si può affermare che l'eucaristia sia, per i cattolici latini in Slovacchia, il sacramento che porta alla pienezza dell'iniziazione cristiana, almeno fino a quando non venga conferita anche la confermazione.

- d) Dalla Chiesa cattolica di rito latino in Slovacchia ci si aspetta che trovi una nuova prassi per quanto riguarda l'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e così armonizzare più possibile l'azione liturgica della celebrazione di questi tre sacramenti nella loro stretta unità.

Prof. MVDr. ICDr. Konštanc Miroslav M. Adam OP

Narodil sa v roku 1963 v Michalovciach. Absolvoval štúdium na Vysokej škole veterinárskej v Košiciach a pracoval ako veterinárny lekár, bakteriológ a hygienik. V roku 1989 vstúpil do tajného noviciátu rehole dominikánov. V rokoch 1990-1995 absolvoval filozoficko-teologické štúdium na Cyrilometodějskej teologickej fakulte Palackého univerzity v Olomouci. Postgraduálnu lektorskú skúšku z teológie zložil v roku 1996 v Prahe, do roku 2001 absolvoval licenciátne a doktorské štúdium kánonického práva na Pápežskej univerzite sv. T. Akvinského (Angelicum) v Ríme. V rokoch 2001-2005 bol provinciálom dominikánov na Slovensku, vyučoval kánonické právo na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity v Bratislave (2001-2010) a na Teologickom inštitúte sv. Tomáša Akvinského v Kyjeve (2004). V roku 2005 bol vymenovaný za profesora na Fakulte kánonického práva Pápežskej univerzity sv. T. Akvinského v Ríme. V rokoch 2003 až 2005 bol externým sudcom metropolitného tribunálu Košickej arcidiecézy a od roku 2006 je sudcom Prvej inštancie Interdiecézneho tribunálu Rímskej diecézy a ostatných diecéz Lazia. V lete 2006 a 2007 bol obrancom zväzku metropolitného tribunálu arcidiecézy Los Angeles v Kalifornii (USA). V decembri roku 2009 sa stal dekanom Fakulty kánonického práva a vicerektorom Pápežskej univerzity sv. Tomáša Akvinského v Ríme. Od roku 2009 je tiež komisárom Kongregácie pre náuku viery a Kongregácie pre inštitúty zasväteného života a spoločnosti apoštolského života v Ríme. Dňa 26. marca 2012 bol menovaný rektorom Pápežskej univerzity sv. Tomáša Akvinského v Ríme. V súčasnosti tiež vyučuje kánonické právo na fakultách kánonického práva a teológie Angelica, a na fakulte východného kánonického práva Pápežského východného inštitútu v Ríme.

Ján KRUPA

Najstaršie kresťanské apológie

Abstract

From the beginning the Christians as adherents of a new religion have been confronted by scepticism, criticism, and controversy by pagan world. Unlike the other religious movements of the period, the early Christians decided to conduct a dialogue with pagan thinking. From the second century onward some Christians – apologists – tried to enter discussion with the pagan educated class. The aim of this effort was to refute objections against christianity and convince the pagans with rational arguments about Christian claim on religious truth. In the Works of Christian apologists took place an extensive discussion of early christianity with antique culture, religion, and philosophy.

Keywords: early Christianity, early Apologists and Apologetics, Christian claim on religious truth

Historický kontext

„Zberba vedie vojnu proti nám pre meno“¹. Táto sťažnosť apológétu Atenagora z Atén z 2. storočia názorne opisuje situáciu, ktorej boli kresťania v Rímskej ríši vystavení od toho času, čo si ich začal všímať okolitý pohanský svet. Skoro vo všetkých provinciách a takmer počas celej predkonštantínskej éry dochádzalo k pogromom proti kresťanom². Kresťania sa stali terčom ľudovej nenávisti a nechýbali udavači, ktorí ich vláčili po provinčných tribunáloch, pričom procesy nezriedka končili mučeníckou smrťou obvinených. Táto nenávisť voči kresťanom vzbĺkla pre izoláciu od okolitého sveta, v ktorej tieto pokojné a mierumilovné osoby žili v dôsledku svojej viery³. Kresťania totiž odmietali každý kontakt s pohanským náboženstvom. A ním bol vtedy preniknutý vskutku celý každodenný život v Rímskej ríši⁴.

¹ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 1,3. Atenagoras sa sťažuje na pohanské presvedčenie, že byť kresťanom (*nomen christianum*) je samo osebe trestné.

² Porov. C. Lepelley, *I cristiani e l'impero romano*, in: *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. Il nuovo popolo (dalle origini al 250)*, L. Pietri (ed.), Roma 2003, 246.

³ Porov. C. Lepelley, *I cristiani e l'impero romano*, 243.

⁴ Porov. Minucius Felix, *Octavius* 12, 5.

Kresťanstvo bolo pohanmi považované za *superstitio*⁵. V protiklade k *religio*, t.j. k štátom uznanému náboženstvu, malo byť len akýmsi konglomerátom pochybných predstáv a praktík, v ktorom sa miešali povera, mágia, tajné stretávaní, nerímske zmýšľanie a sprisahanecké úmysly⁶. Takto vnímané kresťanstvo sa muselo javiť ako nebezpečný rušivý faktor v pohanskom svete, ktorý veril, že za politickú stabilitu a hospodársku prosperitu treba ďakovať starým bohom Ríma a praktizovanie ich kultu považoval za garanciu ich priazne⁷. Keďže sa kresťania odmietali zúčastňovať na tomto kulte, boli považovaní za „ateistov“⁸. A keďže nechceli praktizovať ani kult cisára, spochybňovali jednotu ríše reprezentovanú v „otcovi vlasti“⁹.

Pre pohanov bolo rovnako neprijateľné, keď kresťania zdôrazňovali, že „bývajú vo svojej vlasti len ako cudzinci. Každá cudzia krajina je ich vlasťou a každá vlasť cudzinou. Bývajú na zemi, ale svoj domov majú v nebi“¹⁰. A pretože kresťania na vyjadrenie svojho sebachápania využívali svetsko-politické pojmy (*polis*, *politeuma*, *ekkllesia*) a vnímali sa ako samostatný ľud (*tertium genus*)¹¹, museli sa pohanom nevyhnutne javiť ako nepriatelia štátu, ktorí podkopávajú nábožensko-politické základy spoločnosti a rozkladajú verejnú morálku¹².

Náboženská tolerancia v rímskej ríši voči kultom a náboženským predstavám, ktoré nevznášali nárok výlučnosti a znášali sa s polyteistickým rímskym štátnym náboženstvom¹³, dosiahla pri kresťanstve svoje hranice a pre nekompromisný monoteizmus kresťanov, ktorý sa konkretizoval v ich odmietaní pohanského kultu, sa voči kresťanom zmenila na útlak a prenasledovanie.

⁵ Porov. Plinius, *Epistula* 10, 96, 8; Tacitus, *Annales* 15, 44, 3; Suetonius, *De vita Caesarum* 16, 2.

⁶ Porov. D. Lührmann, *Superstitio – Die Beurteilung des frühen Christentum durch die Römer*, in: *Theologische Zeitschrift* 42 (1986) 193 - 213.

⁷ Toto rímske chápanie dosvedčuje aj Tertulián, keď adresátom svojho spisu *Apologeticum* (25, 2) sľubuje: „Nevyhнем sa odpovedi tým, ktorí tvrdia, že to bolo práve horlivé praktizovanie náboženstva, čo Rimanov pozdvihlo natoľko, že sa stali pánmi sveta, a že bohovia sa postarali o to, aby tí, ktorí si ich najviac ctia, boli na vrchole moci“. Viac k tomu porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2000, 192.

⁸ Porov. Justinus, *1 Apologia* 6, 1; Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 3, 1.

⁹ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 35.

¹⁰ *Epistola ad Diognetum* 5 - 6.

¹¹ Porov. Tertullianus, *Scorpiace* 10.

¹² Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 35.

¹³ Porov. C. Lepelley, *I cristiani e l'impero romano*, 230 - 232; B. Kötting, *Kirche und Staat in der Zeit von 150 - 300*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte, Band 1, Alte Kirche und Ostkirche*, R. Kottje, B. Moeller (ed.), Mainz 1970, 84 - 85.

Pred cisárom Déciom (249-251) neexistoval nijaký zásadný právny predpis týkajúci sa kresťanov. Opatrenia rímskeho štátu na prenasledovanie kresťanov sa zakladali na všeobecnom trestnom a správnom práve (*coercitio*) miestnych úradov, ktoré mohli aj bez formálneho zákona zakročiť proti osobám ohrozujúcim záujmy spoločnosti¹⁴. Na základe Trajánovho reskriptu Plíniovi Mladšiemu, miestodržiteľovi Bitýnie, (111-112) sa presadzovalo stále viac a viac presvedčenie, že byť kresťanom je trestné. Po kresťanoch sa však nemalo cielene pátrať. Trestnoprávne riešenie mohli byť iba na základe riadneho udania. Ak v procese obvinený neodvolal svoje kresťanstvo, alebo odmietol obetovať rímskym štátnym bohom, či priniesť obeť pred sochou cisára, považovalo sa to za chýbajúcu nábožnosť a politickú lojalitu a postačovalo to na ospravedlnenie popravy obvineného¹⁵. Hoci na verejnosti kolovali podozrenia voči kresťanom z kriminality, ako incest, kanibalizmus či rituálna vražda, zo strany štátu boli klasifikované ako nábožensko-politický problém a stotožňované s protirímskym postojom (*odium humani generis*)¹⁶.

Trajánov reskript bol orientovaný skôr politicko-pragmaticky, chýbala mu právne striktná formulácia. Apologéti poukazovali na jeho nedôslednosť, následkom ktorej byť kresťanom bolo na jednej strane trestné, na druhej strane kresťania mohli byť prenasledovaní len na základe riadneho udania. Reskript neodpovedal na zásadnú otázku, prečo je kresťanstvo považované za trestné, ale iba usmerňoval, ako majú úrady postupovať. Kresťania v Rímskej ríši sa tak ocitli v neistom, a vo vážnom prípade aj beznádejnom právnom postavení.

Túžba po právnej istote viedla apologétov v prvej polovici 2. storočia k tomu, aby žiadali zásadnú právnu reguláciu postavenia kresťanov v Rímskej ríši. A keďže na také niečo mala právo iba najvyššia súdna inštancia, apologéti sa obracali na samotných rímskych cisárov so svojimi žiadosťami o právnu ochranu zákonom ani zakázaného, ani povoleného kresťanstva. Túto možnosť zaviedol cisár Hadrián (117-138), ktorý jemu adresované písomné žiadosti od súkromných osôb dával spracovať cisárskej kancelárii a odpovedal na ne vo forme reskriptu. Tento bol potom spolu aj so žiadosťou zverejnený v otvorenej stĺpovej hale rímskych Trajánových kúpeľov¹⁷. Kresťania ihneď využívali túto

¹⁴ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 36.

¹⁵ Porov. C. Lepelley, *I cristiani e l'impero romano*, 235 - 236.

¹⁶ Porov. A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlage der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, in: R. Klein (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1982, 275 - 301; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 36.

¹⁷ Porov. W. Kinzig, *Der „Sitz im Leben“ der Apologie in der Alten Kirche*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 100 (1989), 302n, 309n.

úradnú cestu, aby nielen upozornili na svoju situáciu cisára, ale aby vďaka publikovaniu kresťanských spisov na tomto veľmi frekventovanom mieste našli širokú odozvu verejnosti, ktorá takouto cestou mohla byť informovaná o pravej podstate kresťanstva¹⁸.

Quadratus z Atén

Najstarším medzi kresťanskými apológiami je Quadratus z Atén. Svoju apológiu odovzdal cisárovi Hadriánovi počas jeho návštevy v Malej Ázii (123/24 alebo 129) alebo v Aténach (125/26 alebo 129)¹⁹. Z tohto spisu sa nám však zachoval iba jeden krátky fragment²⁰, ktorý nedovoľuje rekonštruovať Quadratovu argumentáciu s cieľom získať cisársku priazeň pre kresťanov.

Aristides

Najstaršia zachovaná apológia pochádza z pera aténskeho filozofa Aristida, ktorý ju adresoval cisárovi Hadriánovi (117-138) alebo cisárovi Antonínovi Piovi (138-161) v prvom roku jeho vlády²¹. Keďže cisára považoval za filozofa, Aristides sa ako filozof rozhodol, že o cisársku priazeň pre kresťanov zabojuje opisom svojej vlastnej cesty k pravde. Z Aristidovej apológie hovorí nadšenie novoobrátenca, ktorý po dlhom hľadaní pravdy o ľudskom bytí dospel k náboženstvu kresťanov²². Meditáciou nad poriadkom a harmóniou sveta došiel k existencii jediného Boha, ktorý všetko stvoril a udržiava kvôli človeku²³. Aristides delí ľudstvo na štyri kategórie, ktoré sa od seba odlišujú na základe vyznávaného náboženstva: barbari, Gréci, židia a kresťania. Porovnávanie dovoľuje Aristidovi kritizovať polyteizmus a fetišizmus barbarov, odsudzovať absurdnosť gréckej mytológie, pranierovať vonkajškovosť kultu židov²⁴, a napokon zdôrazniť jediné pravé poznanie Boha, ktoré majú kresťania, a preto majú aj jediný pravý kult, ktorý spočíva v mravne bezchybnom spôsobe života podľa Božej vôle²⁵.

¹⁸ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 37.

¹⁹ Porov. H. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, 126.

²⁰ Porov. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 3, 1 - 2.

²¹ Porov. H. Drobner, *Patrologia*, 127. Pri predstavovaní Aristidovej prokresťanskej argumentácie čerpám osobitne z diel: H. Kraft, *Die großen Denker der christlichen Antike*, Augsburg 1999, 45 - 46; J. Quasten, *Patrologia. Vol. I fino al Concilio di Nicea*, Casale 1980, 172.

²² Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 38 - 39.

²³ Porov. Aristides, *Apologia* 1 - 2.

²⁴ Porov. Aristides, *Apologia* 3 - 14.

²⁵ Porov. Aristides, *Apologia* 15 - 16.

Najstaršia zachovaná apológia je naplnená presvedčením, že kresťanstvo je výlučným vlastníkom pravdy, a preto končí výzvou, aby pohania prestali osočovať kresťanov a radšej sa obrátili k pravému Bohu²⁶. Aristidovi sa podarilo načrtnúť veľmi sympatický obraz kresťanstva, ktorý mal jeho prívržencov odporúčať rímskemu cisárovi ako príkladných občanov, ktorých podporovať by malo byť v záujme štátu. Aristidovo dielo svedčí o „optimizme, s ktorým sa ranné kresťanstvo pustilo do výmeny názorov so starými náboženstvami, pričom dúfalo, že cestou argumentov presvedčí ich prívržencov, aby prijali jej vlastné presvedčenie“²⁷.

Justín

Rovnaké vedomie neprekonateľného vlastnenia pravdy kresťanstvom hovorí aj z apologetickej argumentácie filozofa Justína (cca. 100 - cca. 165). Aj Justín dospel ku kresťanstvu po dlhom hľadaní pravdy. Neochvejne presvedčený, že je to „jediná spoľahlivá a osožná filozofia“²⁸, Justín ju až do svojej mučeníckej smrti vyučoval vo svojej filozofickej škole v Ríme.

Svojou prvou apológiou sa obrátil na cisára Antonína Pia a jeho dvoch adoptívnych synov, Marka Aurélia a Lucia Vera, pravdepodobne niekedy medzi rokmi 153 až 155²⁹. Justín v mene kresťanov prosí cisára, aby sa osobne ujal ich prípadu a posúdil ho bez predsudkov a prihliadania na ťudovú nenávisť voči kresťanom³⁰. Justín odsudzuje postoj ríšskych úradov trestajúcich vyznávanie kresťanstva. Meno „kresťan“ podobne ako meno „filozof“ nie je dôkazom viny či neviny. Trest môže byť uložený len na základe zločinov, z ktorých bol obžalovaný usvedčený. Zločiny, z ktorých sú kresťania obviňovaní, sú obyčajným osočovaním³¹. Kresťania nie sú ateisti³². Neprejavujú úctu pohanským bohom, pretože je hlúpe uctievať takého božstvá. Kresťania neprinášajú žiadne materiálne obety³³. Obetami kresťanov sú modlitby

²⁶ Porov. Aristides, *Apologia* 17.

²⁷ M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 39.

²⁸ Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 8, 1.

²⁹ Porov. H. Drobner, *Patrologia*, 133. Pri predstavovaní hlavných bodov Justínovej prokresťanskej argumentácie čerpám osobitne z diela: J. Quasten, *Patrologia. Vol. I fino al Concilio di Nicea*, 177 - 178.

³⁰ Porov. Justinus, *1 Apologia* 1 - 3.

³¹ Porov. Justinus, *1 Apologia* 4.

³² Porov. Justinus *1 Apologia* 6.

³³ Porov. Justinus, *1 Apologia* 10.

a vďakyvzdania³⁴. Eschatologická viera a strach z večného trestu odrádzajú kresťanov od konania zla a robia ich najlepšou oporou štátu³⁵.

Z dôvodu obrany kresťanského náboženstva Justín predstavuje aj kresťanskú doktrínu, kult, historický základ i dôvody, ktoré privádzajú k prijatiu kresťanstva. Starozákonné proroctvá dovoľujú dokázať, že Ježiš Kristus je Božím Synom a zakladateľom kresťanského náboženstva. Spasiteľ založil toto náboženstvo z vôle jediného pravého Boha kvôli obnove a premene ľudstva³⁶. Démoni napodobňovali proroctvá Starého zákona v obradoch pohanských mystérií. Toto vysvetľuje mnohé podobnosti medzi kresťanským náboženstvom a rozličnými formami pohanského kultu³⁷. Niektorí filozofi, ako napríklad Platón, si vypožičali myšlienky zo Starého zákona, preto sa netreba čudovať, že niektoré kresťanské idey nachádzame v platonizme³⁸. Aby odstránil ľudové obvinenia proti kresťanom, Justín vo svojom obrannom spise tiež opísal kresťanskú krstnú prax, eucharistickú liturgiu a sociálny život kresťanov³⁹.

Na záver svojej prvej apológie Justín pripojil reskript, ktorý okolo roku 125 cisár Hadrián poslal Minuciovi Fundanovi, prokonzulovi provincie Ázia⁴⁰. Reskript vydal štyri pravidlá stanovujúce spravodlivejší a správnejší súdny postup voči kresťanom:

1. Kresťania majú byť súdení podľa zákonného postupu pred kriminálnym súdom.
2. Rozsudok nemožno vyniesť bez toho, aby bolo dokázané, že obvinení porušili rímske zákony.
3. Trest musí byť primeraný povahe a stupňu ich zločinov.
4. Každé falošné obvinenie treba prísne potrestať.

Svojou druhou apológiou, ktorá uzrela svetlo sveta o niekoľko rokov neskôr ako prvá apológia, sa Justín obracia na Rímsky senát⁴¹. Ide o príležitostný spis. Rímsky prefekt Urbicus dal sťať troch kresťanov, a to len z dôvodu ich

³⁴ Porov. Justinus, *1 Apologia* 13.

³⁵ Porov. Justinus, *1 Apologia* 11 - 12.

³⁶ Porov. Justinus, *1 Apologia* 30 - 53.

³⁷ Porov. Justinus, *1 Apologia* 54 - 58.

³⁸ Porov. Justinus, *1 Apologia* 59 - 60.

³⁹ Porov. Justinus, *1 Apologia* 61 - 67.

⁴⁰ Porov. Justinus, *1 Apologia* 68; Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 9.

⁴¹ Pri predstavovaní hlavných bodov Justínovej prokresťanskej argumentácie čerpám osobitne z diela: J. Quasten, *Patrologia. Vol. I fino al Concilio di Nicea*, 179.

príslušnosti ku kresťanstvu, ktorej sa dotyční nechceli vzdať⁴². Vo svojom diele Justín apeluje na rímsku verejnú mienku, pričom znova protestuje proti tejto neospravedlniteľnej prísnosti a taktiež vyvracia rozličné kritiky. Odpovedá napríklad na ironickú otázku pohanov, prečo kresťania zakazujú samovraždu, ktorá by im dovolila skôr sa opäť stretnúť s ich Bohom⁴³. Podľa Justína sú prenasledovania dielom démonov nenávidiacich pravdu a cnosť. Tí istí nepriatelia už trápili aj spravodlivých Starého zákona a pohanského sveta⁴⁴. No nemali by nad kresťanmi nijakú moc, ak by Boh nechcel previesť svojich učeníkov cez skúšky a ťažkosti k cnosti a odmene a cez smrť a zničenie do života a večnej blaženosti. Súčasné prenasledovania dávajú kresťanom možnosť ukazovať imponantným spôsobom nadradenosť ich náboženstva nad pohanstvom⁴⁵.

Justín pochopil, že pozitívna zmena náboženskej politiky voči kresťanom by sa dala očakávať od cisárov len vtedy, keď im bude poskytnutá komplexná informácia o kresťanskom náboženstve. Keďže antoniánski cisári sami seba považovali za filozofov na cisárskom tróne a vykonávanie svojho politického úradu úzko spájali so svojím filozofickým sebachápaním, Justín podriadil ich sudcovskú autoritu rozumu ako najvyššej inštancii a žiadal primerané konzekvencie. V priebehu svojej argumentácie, v ktorej výslovne uisťoval cisára o lojalite kresťanov⁴⁶ a vyvracal obvinenia⁴⁷ i podozrenia⁴⁸, Justín šikovne stále znova siahal po titulatúre cisárov, aby sa pýtal, či v nej vyslovený nárok, že cisári sú bohobojní a filozofi⁴⁹, je zrealizovaný aj v ich politickej praxi⁵⁰. Posúdenie Justínovej žiadosti a následné zaobchádzanie s kresťanmi sa malo stať testom, na ktorom sa mala preveriť legitímnosť tohto ich nároku⁵¹. Justínovi konkrétne išlo o rehabilitáciu kresťanstva a získanie oficiálneho reskriptu, ktorý by stopol bežnú súdnu prax, podľa ktorej sa za dostatočnú skutkovú podstatu trestu považovala už samotná príslušnosť ku kresťanstvu. Justín žiadal, aby súdy odsudzovali kresťanov len na základe kriminálnych deliktov.

⁴² Porov. Justinus, 2 *Apologia* 1 - 3.

⁴³ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 2 - 4.

⁴⁴ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 5 - 8.

⁴⁵ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 10 - 13.

⁴⁶ Porov. Justinus, 1 *Apologia* 11 - 12, 4.

⁴⁷ Porov. napríklad obvinenie kresťanov z ateizmu: Justinus, 1 *Apologia* 6, 13.

⁴⁸ Porov. opis krstnej praxe a slávenia eucharistie: Justinus, 1 *Apologia* 61; 65 - 67.

⁴⁹ Porov. Justinus, 1 *Apologia* 2, 1.

⁵⁰ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 39.

⁵¹ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 41.

Vo svojej filozofickej argumentácii Justín musel vychádzať z dvoch predpokladov. Na jednej strane to bolo uznanie ideálu bohobojného života, ktorý zdieľali aj pohanskí filozofi. Na druhej strane bolo zjavné odmietanie tohto ideálu kresťanmi, pretože v ich prípade neprichádzala do úvahy možnosť zúčastňovať sa štátnomulte. Justín odmieta skutočnú existenciu pohanských bohov. Za ich údajným pôsobením vidí konanie démonov. V protiklade k týmto údajným bohom existuje len jeden Boh, ktorý je nesplodený a nestvorený. Ježiš Kristus, Boží Syn, odhalil podvod démonov. Svojím utrpením a vzkriesením ich porazil. Kristus dnes vyslobodzuje všetkých ľudí, ktorí v neho veria, spod nadvlády démonov, čím im umožňuje stať sa skutočne bohobojnými⁵².

Kristus konal proti démonom nielen ako inkarnovaný Logos. Ako prostredník pri diele stvorenia Logos zasial do všetkých ľudí semiačka pravdy, *logoi spermatikoi*,⁵³ z moci ktorých už predkresťanskí filozofi boli kresťanmi vo svojom myslení a konaní. Vhodným príkladom je Sokrates⁵⁴, ktorý odhalil podvod démonov a vyzýval ľudí, aby hľadali pravého Boha. Podľa Justína však plnosť pravdy prijalo až kresťanstvo, a to na základe inkarnácie Logosa, ktorým je Kristus⁵⁵. Touto koncepciou Justín nadviazal na najlepšie poznatky filozofie, aby ju získal ako spojenca v boji proti polyteistickému náboženstvu. Táto koncepcia mu zároveň umožnila vyhradiť plnosť pravdy kresťanskému zjaveniu⁵⁶, lebo v ľuďoch pred Kristom uznáva len semiačka pravdy⁵⁷.

Justínov pokus žiadať o právo pre kresťanov na základe ich vlastnenia pravdy sa nedočkal úspechu. Justínova dôvera, že evidentnosť jeho argumentov musí presvedčiť vládcov, ktorí chceli zlúčiť politickú moc s filozofickými ideálmi, zostala sklamaná. Vytúžený reskript sa nedostavil. Okolo roku 165 Justín podstúpil mučenícku smrť. A cisárska politika bola čím ďalej tým viac protikresťanská. No hoci Justín politicky stroskotal, svojím pokusom o syntézu rozumu a viery, evanjelia a filozofie, kresťanstva a gréckej kultúry ponúkol svojim súčasníkom zrozumiteľné posolstvo o Bohu.

Miltiades, Apolinár z Hierapolu a Meliton zo Sárd

Spísanie ďalších apológií počas vlády cisára Marka Aurélia (161-180) svedčí o tom, že kresťania ešte stále verili v možnosť domôcť sa práva v štáte, ktorého

⁵² Porov. H. Drobner, *Patrologia*, 133 - 134.

⁵³ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 8, 3; 13, 3.

⁵⁴ Porov. Justinus, 1 *Apologia* 47.

⁵⁵ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 10,1 - 3.

⁵⁶ Porov. Justinus, 2 *Apologia* 8, 1 - 3.

⁵⁷ Porov. Justinus, 1 *Apologia* 46, 2 - 3.

boli občanmi. Apológie maloázijského rečníka Miltiada (cca. 125 - 195)⁵⁸ a hierapolského biskupa Apolinára⁵⁹ sa nám vôbec nezachovali. Máme k dispozícii fragmenty apológie, ktorú sardský biskup Meliton poslal v roku 171/72 alebo v lete 176 cisárovi Markovi Auréliovi. Meliton protestuje proti pogromom voči kresťanom, ktoré boli vyvolané „novými výnosmi“⁶⁰. Odvoláva sa na výnosy skorších cisárov Hadriána a Antonína Pia v prospech kresťanov. Meliton tiež argumentuje poukázaním na to, že v dôsledku rozšírenia kresťanstva⁶¹ sa začalo pre Rímsku ríšu obdobie mieru a blaha, pričom ich ďalšie trvanie je garantované iba alianciou kresťanstva a ríše.

Atenagoras z Atén

Podobným spôsobom ako Meliton, aj Atenagoras odporúčal kresťanstvo ako jediné náboženstvo, ktoré dokáže garantovať poriadok a pokoj štátu. Svojou apológiou „Posolstvo v prospech kresťanov“, sa obracia niekedy medzi rokmi 176 až 180 na cisára Marka Aurélia a jeho syna Commoda⁶². Ako už pred ním Aristides i Justín, aj on zostal po svojom obrátení na kresťanstvo filozofom, ktorý svoje intelektuálne schopnosti vložil do služby kresťanskej pravde. Podobne ako Justín, aj on vyučoval vo svojej škole kresťanskú filozofiu. V tom čase sa Atény stále viac profillovali ako centrum kresťanských intelektuálov. V tejto metropole už vystúpili so svojimi apológiami Aristides a Quadratus. Tamojšia intelektuálna výmena však dosiahla svoj vrchol v Atenagorovi⁶³. Atenagoras interpretoval pred pohanským filozofom na rímskom cisárskom tróne svoje vlastné náboženstvo ako filozofiu⁶⁴. Keďže žiaden prívrženec nejakého filozofického systému nie je prenasledovaný iba na základe svojho presvedčenia, tak ani kresťania nesmú byť prenasledovaní len na základe svojho mena⁶⁵. Atenagoras apeloval na filozofický étos svojich cisárskych adresátov, aby sa nedali pre nerozumné klebety strhnúť k predsudkom, ale aby svoju túžbu po poznaní a smäď po pravde nasmerovali na kresťanské učenie

⁵⁸ Porov. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5, 17, 5.

⁵⁹ Porov. Eusebius, *Historia ecclesiastica* 4, 26, 1; 4, 27.

⁶⁰ Nedá sa objasniť, na ktoré výnosy sa myslí. Porov. M. Sordi, *Die „Neuen Verordnungen“ Marc Aurels gegen die Christen*, in: R. Klein (ed.), *Marc Aurel*, Darmstadt 1979, 176 - 196.

⁶¹ Porov. Eusebios, *Historia ecclesiastica* 4, 26, 7.

⁶² Porov. H. Drobner, *Patrologia*, 143 - 144.

⁶³ Porov. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 45.

⁶⁴ Pri predstavovaní hlavných bodov Justínovej prokresťanskej argumentácie čerpám osobitne z diela: J. Quasten, *Patrologia. Vol. I fino al Concilio di Nicea*, 203 - 204; H. Kraft, *Die großen Denker der christlichen Antike* 57 - 59.

⁶⁵ Porov. Atenagoras, *Legatio pro Christianis* 2, 5.

a podrobili dôkladnému skúmaniu životnú prax, ktorá zodpovedá tomuto učeniu⁶⁶.

Štruktúru diela určuje vyvrátenie hlavných obvinení proti kresťanstvu: ateizmu, incestu a kanibalizmu. Najviac dôležitosti Atenagoras prikladal vyvráteniu obvinenia z ateizmu⁶⁷. Ateista bol v ríši považovaný za nepriateľa štátu aj bez nejakého ďalšieho skúmania jeho osobného správania. Atenagoras vysvetľuje, že kresťanská viera nie je ateizmom, ale monoteizmom. Monoteistické tendencie je možné odhaliť aj u niektorých pohanských filozofov a básnikov, no nikto ich preto nikdy neobvinil z ateizmu, a to aj napriek nedostatku dôkazov, ktoré filozofi a básnici prinášajú na podporu svojich názorov. Naopak kresťania prijali v tejto veci Božie zjavenie prostredníctvom prorokov a na potvrdenie svojej viery tiež ponúkajú stále viac rozumových dôkazov. Ich predstava o Bohu je dokonalejšia a čistejšia ako u hociktorého filozofa. A kresťania to dokazujú nielen slovami, ale aj skutkami⁶⁸. Pre ich monoteizmus kresťania nie sú polyteisti. Nemusia teda prinášať obety, ako to robia pohania, ani veriť v bohov, pretože títo sú dielom ľudí, ide totiž o ľudí povýšených na bohov ľuďmi alebo o prírodné javy, ktoré sú dielom démonov. Kresťanom je zakázané klaňať sa svetu - dielu dokonalejšiemu ako každá modla. Kresťania uctievať Stvoriteľa.

Obvinenie z páchania incestu je plodom nenávisť⁶⁹. Dejiny dosvedčujú, že cnosť bola vždy prenasledovaná nerestou. Kresťania nepáchajú také zločiny. Kresťania si nedovolia ani len myšlienkami hrešiť proti čistote, o tom, s akou úctou ju vnímajú, svedčia ich názory na ňu.

Kresťania nepáchajú kanibalizmus⁷⁰. Je im zakázané zabiť kohokoľvek. Nesmú sa ani prizerať na skutok, ktorým sa pácha nejaký zločin, preto nenavštevujú gladiátorské hry. Kresťania si vážia život viac ako pohania. Preto odsudzujú odkladanie novorodencov. Ich viera vo vzkriesenie tela im zakazuje jesť ľudské mäso.

Za súvislého prejavovania lojality Atenagoras žiada zmenu zákonov, ktorá mieri k právnemu zrovnoprávneniu kresťanov s ostatnými náboženstvami a kultmi a dovoľuje odsudzovanie kresťanov iba po preukázaní kriminálnych deliktov⁷¹. Hoci v právnej rovine Atenagoras žiadal rovnoprávnosť pre všetky

⁶⁶ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 2, 3. 6.

⁶⁷ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 4 – 30.

⁶⁸ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 11.

⁶⁹ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 32 – 34.

⁷⁰ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 35 – 36.

⁷¹ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 1, 1 – 2; 2,1.4.

náboženstvá a v argumentačnej rovine považoval pohanských básnikov a filozofov za spojencov pri vyvracaní polyteizmu, predsa len zdôrazňoval jedinečnosť a nadradenosť kresťanstva. Tento nárok kresťanstva sa zakladá na skutočnosti, že ide o náboženstvo založené na zjavení⁷².

Zatiaľ čo Justín veril, že svojich adresátov môže presvedčiť tým, že poukáže na naplnenie biblických prorociev, Atenagoras spochybňoval presvedčivosť tohto argumentu. Pôsobivejším sa mu javil poukaz na jedinečný étos aj tých najjednoduchších a nevzdelaných kresťanov, ktorým evanjelium sprostredkúva také morálne úsudky, čo zostali pohanským filozofom odopreté v teórii a praxi⁷³. Rovnako ako Justín, aj Atenagoras zastával názor, že iba zmenou postoja voči kresťanstvu sa dokonale zrealizuje ideál cisára - milovníka spravodlivosti, vŕúdnosti a múdrosti⁷⁴.

Atenagoras ako filozof nezaprel svoju minulosť, ale nadviazal na najlepšie prvky gréckej kultúry, aby tieto, a predovšetkým hlásenie sa básnikov a filozofov k monoteizmu, vzal do úvahy ako prípravu na kresťanstvo, ktoré túto tradíciu posúva ďalej a naplňa.

Záver

V priebehu necelých 60 rokov vznikol celý rad apologetických diel, ktoré boli koncipované ako žiadosť cisárovi. Či tieto apológie ich adresáti vôbec niekedy čítali, zostáva neisté. Svedectvá o príslušnej reakcii cisára vo forme nejakého povolenia sa nezachovali. Pokus dosiahnuť právnou cestou ukončenie represálií voči kresťanom zostal bez úspechu. Apologéti nedokázali prezentovať kresťanstvo tak, aby pohanskí adresáti mohli spoznať význam nového náboženstva pre prekonanie problémov rímskej ríše. Hoci apologetické spisy nedosiahli svoj primárny zámer, predsa len po prvýkrát výslovne reflektovali o vzťahu medzi kresťanstvom a pohanským svetom. Z perspektívy ich viery v zjavenú pravdu apologéti hľadali stopy tej istej pravdy v pohanskej kultúre a filozofii. Toto úsilie spočívalo v presvedčení, že existuje len jediný Logos. Takouto cestou získané kresťanské sebachápanie prepožičalo spisom okrem ich bezprostredného zámeru aj široké pôsobenie, pretože aj cirkevné spoločenstvá a jednotliví veriaci boli takto argumentačne posilňovaní v ich polemike s okolitým pohanským svetom.

⁷² Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 7, 3.

⁷³ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 11, 3 – 4.

⁷⁴ Porov. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 2, 1 – 3.

Dipl.-Theol.Univ. Ján Krupa

Ján Krupa sa narodil v roku 1977 vo Vranove nad Topľou. Základnú teológiu vyštudoval na Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt v Nemecku. Postgraduálne štúdium absolvoval na Istituto Patristico Augustinianum v Ríme. V roku 2005 prijal kňazskú vysviacku z rúk vladyku Jána Babjaka. Je kňazom Bratislavskej eparchie a náboženským redaktorom Rádia Lumen.

Franz GMAINER-PRANZL

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

Abstract

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

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

Das zweite Teil

(druhá časť - dokončenie z predchádzajúceho čísla)

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

Auf dem Hintergrund der Überlegungen der ersten beiden Teile der Untersuchung, welche die Eigenart sprachlicher Rede und das Spezifikum des Religiösen einer Rede herausarbeiteten, stellt Dalferth die „Frage nach der Wahrheit und Wahrheitsfähigkeit religiöser Rede von Gott“ (501). Gegenüber non-kognitivistischen Positionen (Flew, Hare, Ramsey, Braithwaite usw.), welche „religiöser Rede jeglichen Wahrheitsanspruch absprechen und ... Religion damit zu einer wesentlich irrationalen Angelegenheit machen“ (504), wird klargestellt:

Die religiöse Rede von Gott erhebt einen kognitiven, argumentativ aufweisbaren Anspruch auf Wahrheit¹, der sich – wie Dalferth zeigt – sowohl *rechtfertigen* als auch *begründen* lässt.

Während die Rechtfertigung (religiöser Rede von Gott) darin besteht, die Legitimität einer Behauptung aufzuweisen, *dass* sie also zu Recht aufgestellt werden kann, geht es der Begründung um den Geltungsanspruch auf Wahrheit, *was* also den Gehalt einer Proposition ausmacht. Folgendes Schema soll diese wichtige Differenz verdeutlichen:

	RECHTFERTIGUNG:	BEGRÜNDUNG:
Fragestellung:	quaestio iuris: <i>dass</i> etwas behauptet wird	quaestio veritatis: <i>was</i> behauptet wird
Charakteristik:	Nachweis der Rationalität bzw. Legitimität im Sinn der <i>Legalität</i> oder <i>Moralität</i> einer Handlung	argumentativer Aufweis der <i>Wahrheit</i> bzw. <i>Wahrscheinlichkeit</i> einer Proposition
betroffene Sprechakte:	<i>alle</i> Sprechhandlungen	nur Äußerungen, die mit der Behauptung eines <i>propositionalen Gehalts</i> einen <i>Wahrheitsanspruch</i> erheben
Form der Reflexion:	Entdeckungszusammenhang	Rechenschaftszusammenhang
Grundrelation des Aufweisverfahrens:	die zu rechtfertigende Handlung lässt sich <i>nicht</i> aus Gründen deduzieren	Begründendes und zu Begründendes stehen in einem <i>logischen Verhältnis</i>
internes Verhältnis:	ergibt <i>nicht immer</i> eine Begründung	besagt <i>immer</i> eine Rechtfertigung

(Tabelle 3: Rechtfertigung und Begründung)

¹ Mit diesem Anspruch steht und fällt die Aufgabe der Fundamentaltheologie, wie Perry Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie, 11, betont: „In der Fundamentaltheologie geht es um den Nachweis der Rationalität des christlichen Glaubens, verbunden mit einer Klärung seiner Grundlagen.“

Auch hier zeigt sich – von einem ausdrücklich *kognitiven* Verständnis der Gottesrede her –, dass die sorgfältige Beachtung des Unterschieds zwischen „Rechtfertigung“ und „Begründung“ von weitreichender Bedeutung ist. Gerade beim Bemühen, die Plausibilität des christlichen Glaubens aufzuzeigen (wie es der „*demonstratio christiana*“ der Fundamentaltheologie entspricht) geraten oft biographische Zeugnisse, theologische Diskurse, situations- und kontextgebundene Erlebnisse (die sich für einzelne als sehr einschneidend erweisen können) und argumentative Verfahren durcheinander.

Damit in Verkündigungs- und Diskurssituationen kein unberechtigter Übergang von Handlungsplausibilitäten auf Wahrheitsansprüche erfolgt, ist es wichtig, die Rechtfertigung einer konkreten Praxis einerseits sowie die diskursive Einlösung eines Arguments andererseits klar auseinanderzuhalten. Um ein Beispiel zu bringen:

„Die Entsprechung zwischen Bedürfnisstruktur und Glaubensüberzeugungen ist ebensowenig ein Argument gegen die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen wie ein Argument für deren Wahrheit.“²

Genauso hat der „Aufweis der Genese“ nichts mit dem „Nachweis der Wahrheit“ (517) einer Behauptung zu tun. Die in religionskritischen Auseinandersetzungen oft angeführten Hinweise, dass etwas unter diesen oder jenen Umständen entstanden sei oder mit einer bestimmten Person in Zusammenhang stehe, kann den Gehalt einer Proposition nicht als falsch, aber auch nicht als wahr aufweisen, sondern höchstens besser oder schlechter rechtfertigen³.

Christliche Rede von Gott erhebt aber einen echten Wahrheitsanspruch, der „*propositional sinnvoll* und *nicht falsch* ist“ (543) und dadurch auch einen „systemtranszendierenden Anspruch“ (529) zum Ausdruck bringt, also die Überzeugung, dass sich das, was sie in ihren Äußerungen behauptet, in andere Systeme und Kontexte *übersetzen* lässt – eine für Fundamentaltheologie absolut zentrale Herausforderung⁴. Genau aus diesem Grund bedeutet das Insistieren

² Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 28.

³ „Das eigentliche Problem besteht aber darin, dass die Entstehungsbedingungen hinsichtlich der Geltung der inkriminierten Überzeugungen epistemologisch irrelevant sind. Mit anderen Worten: Die Wahrheit einer Aussage ‚p‘ hängt nicht davon ab, aus welchen Motiven und zu welchem Zweck sie behauptet wird, sondern ausschließlich davon, ob p der Fall ist“ (ebd. 25).

⁴ Max Seckler spricht in diesem Zusammenhang von zwei Funktionsrichtungen der fundamentaltheologischen Aufgabe: Die eine zielt „auf die kognitive, glaubenswissenschaftlich zu realisierende *Selbsterfassung* des christlichen Sinn- und Vernunftlogos ...; die andere ist auf die glaubenswissenschaftliche *Vermittlung* dieses Sinn- und Vernunftlogos in andere Wahrheitswelten und Geltungsräume hinaus sowie auf die *Selbstbehauptung* der Identität der

auf einem Wahrheitsanspruch keine Zementierung des (theologischen) Denkens, sondern gerade eine neue Qualität je neu *begründender* und *übersetzender* Reflexion:

„Die Propositionalität christlicher Rede von Gott ist daher keine ein für allemal feststehende, sondern eine je und je neu zu erweisende und zu überprüfende Angelegenheit, und es ist eine der wesentlichen Aufgaben kritischer Theologie, ihr eigenes Reden gerade unter diesem Gesichtspunkt ständig zu prüfen und zu reflektieren“ (551f).

Der „Ort“, an dem der Wahrheitsanspruch der religiösen Rede von Gott zur Geltung kommt, ist die „christologische Erfahrungssituation“ (591), also die Überzeugung, dass christliche Rede von Gott in der *Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes* gründet, wie Dalferth dies immer wieder als These formuliert⁵:

„Die Referenz von ‚Gott‘ ist dadurch angegeben, dass in christlicher Rede damit das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede gemeint ist“ (598).

Der Bezug des Referenten der christlichen Rede von Gott auf die christologische Erfahrungssituation schließlich erweist sich unabweisbar als „narrative Vergegenwärtigung“, und das heißt konkret: „von Jesus und von der Erfahrung Jesu als Christus zu erzählen“ (603). Christliche Äußerungen haben, wie Dalferth betont, nicht nur eine „prädikative Oberflächenstruktur“, sondern eine „narrative Tiefenstruktur“ (659), von der her erst die Beziehung der Gottesrede zur christlichen (d.h. christologischen) Grundsituation begreiflich wird:

„Diese Tiefenstruktur ist eine Geschichte, in der Gott, Jesus und die Menschen in einem unauflöselichen dramatischen Zusammenhang stehen, der immer wieder erzählend, und zwar nacherzählend, zu rekapitulieren ist“ (659).

Das Moment der *narrativen* Grundstruktur sowie der *perspektivische* Charakter⁶ machen die christliche Gottesrede zu einer *parabolischen Prädikation*, d.h. christliche Geschichten kommen zur Sprache als „*narrative Versuche*, eine

christlichen Sache gegenüber ihren Infragestellungen gerichtet“ (Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Hg. Walter Kern – Hermann J. Pottmeyer – Max Seckler. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen-Basel 2000, 331-402; 385).

⁵ „Mit ‚Gott‘ wird rigide auf das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede Bezug genommen; dieses Subjekt lässt sich nur unter Bezugnahme auf die mit ihm gemachten Erfahrungen charakterisieren; diese Charakterisierungen bringen zwar immer menschliche Auffassungen von Gott zum Ausdruck, doch das schließt nicht aus, dass dabei auch Gottes Gottheit und Wesen artikuliert wird“ (671).

⁶ „Jesus die Anrede Gottes zu nennen, ist eine *perspektivische Prädikation*. Das wird schon vom Prädikator her deutlich. Denn Anrede ist immer Anrede an jemand, so dass auch Jesus nur insofern die Anrede Gottes ist, als er die Anrede Gottes an jemand ist, der ihn so erfährt“ (488).

vorgängige Geschichte und die in ihrem Zusammenhang und Horizont gemachten Erfahrungen wahrheitsgemäß nachzuerzählen“ (659). Diese Äußerungen können „Parabeln“ genannt werden, deren „parabolische Prädikate“ für glaubwürdig gehalten werden. Von „Gott“ zu reden ist nur möglich, indem man erzählt, „wie er in Jesus erfahren wurde“ (666). Die Gott zugesprochenen Prädikate stehen also in Bezug zu spezifischen Geschichten, in denen von einer Erfahrung erzählt wird, die in Jesus gemacht wurde und je neu gemacht werden kann. Dalferth resümiert:

„Eine Widerlegung dieser Erfahrung könnte nur als Aufweis ihrer Irrtümlichkeit und damit als Erfahrung gegen diese Erfahrung statthaben. Die Gewissheit des Glaubens schließt dies aus, aber sie gibt nicht vor, die Sicherheit von Erkenntnis zu sein. Doch wenn Gott so ist, wie er in der christlichen Grundsituation erfahren wird, dann ist er wirklich so; dass er so ist, kann im Glauben auf der Grundlage dieser Erfahrung nur als wahr behauptet werden: als wahr erwiesen wird es nicht anders als eschatologisch. Christliche Rede ist so parabolisch gegründet in einer Geschichte, die in der Spannung zwischen assertorischer Gewissheit des Glaubens und erhoffter eschatologischer Sicherheit von Gott auf der Grundlage seiner Erfahrung in Jesus zu reden nötig“ (667).

Aufgrund des parabolischen Charakters der Prädikatoren kommt es zu einer Integration verschiedener Geschichten, in denen sich unterschiedliche Perspektiven und Erfahrungen bündeln. „Gott“ kann nur in der narrativen Entfaltung der Geschichte, in die all diejenigen Geschichten eingegangen sind, gedacht werden, wie das exemplarisch am *Trinitätsdogma* deutlich wird, das Dalferth als „Kurzformel der christlichen Grundgeschichte und ihrer beziehungsreichen Komplexität“ (668) ansieht⁷. Von daher lässt sich der bisherige Gedankengang des dritten Teils so zusammenfassen:

„Christliche Rede von Gott ist die Artikulation der christlichen Grunderfahrung im Hinblick auf das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede. Ihre Grundform ist ‚Gott ist derjenige, der mich in Jesus (in bestimmter Weise) anredet‘. In Modellen dieser Art äußern Christen, dass sie mit ‚Gott‘ das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede meinen und dass sie dieses Subjekt im Licht der Situation, in der sie seine Anrede erfahren, und

⁷ Dieser geschichtstheologische Ansatz einer Rekonstruktion der Trinitätslehre, wie sie Dalferth andeutet, kann hier nicht weiter entfaltet werden, ist aber für eine Reflexion dessen, was die christliche Tradition als „Geheimnis des dreifaltigen Gottes“ bezeichnet, von grundlegender Bedeutung. Der Begriff „Trinität“ bringt nicht einen unverständlichen „Zusatz“ zum Glauben an Gott zum Ausdruck, sondern erweist sich als Interpretation derjenigen Erfahrung, die Menschen in der Begegnung mit Jesus gemacht haben. „Das aber heißt nichts anderes, als dass die christologische Identifikationssituation dazu nötig, Gott als Referenten christlicher Rede *trinitarisch* zu rekonstruieren“ (604).

aufgrund der Art der Anrede, als die sie Jesus erfahren, als etwas Bestimmtes erfahren haben“ (674).

2.5 „Eschatologische Verifikation“

Im vierten Kapitel des dritten Teils konzentriert Dalferth seine vielfältigen Überlegungen auf die entscheidende Fragestellung, wie „sich die Wahrheit christlicher Behauptungen aufweisen lässt“ (680), und zwar im doppelten Sinn einer Begründung und Rechtfertigung christlicher Rede von Gott.

Um christliche Behauptungen *begründen* zu können, wurden in der Analytischen Religionsphilosophie drei Positionen vertreten:

- Religiöse Erfahrungen erweisen sich durch *Selbstevidenz* als wahr, also einfach dadurch, dass sie gemacht werden. Allerdings kann die Beschreibung einer Erfahrung nicht als Beschreibung des Erfahrungsobjekts gelten; die Behauptung einer Erfahrung Gottes führt „zu keiner von dieser Erfahrungsbehauptung unabhängigen Rede von Gott“ (681). Für Dalferth ist es daher ein „Missverständnis, die mit den christlichen Behauptungen verbundene Gewissheit mit epistemischer Sicherheit zu verwechseln“ (682).
- Behauptungen christlicher Rede von Gott werden durch *religiöse Erfahrungen* verifiziert – eine Auffassung, die vor allem *J.B. Wilson* vertritt. Diese These erscheint auf den ersten Blick als einleuchtend, übersieht aber, dass „Erfahrungen“ nicht einfach ein vorgegebenes Datum sind, sondern unweigerlich mit einem „theoretischen Kontext“ (686) verbunden sind. Außerdem differenziert *Wilson* nicht zwischen der christlichen Grunderfahrung – als Quelle von Behauptungen – und dem Ort der Verifikation dieser Behauptungen. Epistemische Sicherheit aber lässt sich nur erreichen, „wenn Formulierung und Verifikation eines Wahrheitsanspruchs nicht zirkulär mit derselben Erfahrung in Beziehung stehen“ (687).
- Die christliche Rede von Gott erweist sich durch eine *eschatologische Verifikation* als wahr, wie *John Hick* betont hat. Sein Vorschlag nimmt die Differenz „zwischen der Genese und dem Begründungszusammenhang christlicher Behauptungen“ (689) ernst, vermischt also nicht die „Erfahrung, aus der sie entspringen“, mit „der Erfahrung, durch die sie als wahr erwiesen werden“ (ebd.). Den Begriff der „Verifikation“ versteht *Hick* nicht logisch, sondern praktisch, dass nämlich „etwas geschieht, das die

Wahrheit von p klarstellt“⁸. Verifikation ist demnach die „Beseitigung von Unwissenheit oder Unsicherheit hinsichtlich der Wahrheit eines Satzes“⁹. Außerdem, so Hick, können christliche Behauptungen – aufgrund der Unsichtbarkeit Gottes – nicht direkt, sondern nur *indirekt* verifiziert werden¹⁰.

Hicks Argumentationsgang fasst Dalferth in folgender Weise zusammen: Der glaubende und der nichtglaubende Mensch setzen zwar einen unterschiedlichen Interpretationshorizont voraus, haben aber in Bezug auf einzelne Ereignisse in der Welt nicht unbedingt verschiedene Erwartungen. Der interpretierende Entwurf der Wirklichkeit im ganzen, den beide jeweils vertreten, kann einzelne Vorkommnisse integrieren, „so dass sowohl die religiöse als auch die nichtreligiöse Interpretation der gesamten Wirklichkeit als möglich gelten müssen“ (690). Die Spannung dieser Situation besteht in der Unmöglichkeit, eine der beiden Sichtweisen zu verifizieren. Beide zugleich können nicht wahr sein; zwischen der religiösen Hoffnung auf Vollendung und der nichtreligiösen Bestreitung dieser Vollendung besteht ein unaufhebbarer Gegensatz. Erst im Eschaton wird sich eine der beiden Sichtweisen als wahr erweisen; erst das „Reich Gottes“ ist jene „Verifikationssituation, in der epistemische Sicherheit über den Wahrheitsanspruch der christlichen Wirklichkeitsinterpretation oder deren Bestreitung erworben werden kann“ (691). Um diese These zu veranschaulichen, bringt Hick folgendes Gleichnis:

„Zwei Männer reisen zusammen eine Straße entlang. Der eine von ihnen glaubt, dass sie zu einer himmlischen Stadt, der andere, dass sie ins Nichts führe; doch da es keinen anderen Weg gibt, müssen beide diese Straße zurücklegen. Keiner von ihnen war zuvor hier, und daher kann keiner sagen, was sie hinter der jeweils nächsten Straßenbiegung antreffen werden. Während ihrer Reise erleben beide Augenblicke der Stärkung und Freude und Augenblicke der Mühsal und Gefahr. Die ganze Zeit über hält der eine von ihnen die Reise für eine Pilgerfahrt zur himmlischen Stadt und interpretiert die angenehmen Seiten als Ermutigungen und die Hindernisse als Prüfungen seiner Vorsätze und Lektionen für seine Geduld, die vom König jener Stadt erteilt werden und bezwecken, aus ihm einen würdigen Bürger jenes Orts zu machen, wenn er schließlich dort ankommen wird. Der andere jedoch glaubt nichts von alledem und sieht ihre Reise als ein unvermeidliches und zielloses Umherstreifen an. Da ihm keine andere Wahl

⁸ Hick, *Theologie und Verifikation*, 146f.

⁹ Ebd. 146.

¹⁰ „Eine Behauptung P ist direkt verifiziert, wenn sie unabhängig von ihrer Behauptung von jemand als wahr erwiesen wird. Dagegen ist P indirekt verifiziert, wenn die Wahrheit einer Behauptung Q erwiesen wird, die hinreicht, P epistemisch sicher zu machen“ (690).

bleibt, genießt er das Gute und erträgt das Schlechte, aber für ihn gibt es keine himmlische Stadt als Ziel, keinen allumfassenden Zweck, der ihre Reise bestimmt; er sieht nur die Straße selbst und das Glück auf der Reise bei gutem und bei schlechtem Wetter.

Während des Verlaufs der Reise ist die Streitfrage zwischen ihnen nicht experimentell. Sie hegen keine verschiedenen Erwartungen über kommende Einzelheiten der Straße, sondern nur über deren endgültiges Ziel. Und doch wird es, wenn sie um die letzte Ecke biegen, offenbar sein, dass einer von ihnen die ganze Zeit recht hatte und der andere unrecht. Obgleich somit der Streitpunkt zwischen ihnen nicht experimentell war, war er doch von Anfang an ein realer Streitpunkt. Sie hatten nicht nur verschiedene subjektive Gefühle im Blick auf die Straße, denn in bezug auf den tatsächlichen Sachverhalt waren die Gefühle des einen angemessen und die des andern unangemessen. Ihre gegensätzlichen Interpretationen stellten echte rivalisierende Behauptungen dar, wenn auch solche, deren Status als Behauptungen die eigentümliche Eigenschaft aufweist, dass er retrospektiv durch ein entscheidendes Ereignis in der Zukunft garantiert wird.“¹¹

Dieses Gleichnis teilt mit Anthony Flews „Gärtnerparabel“ die Überzeugung, dass es nicht einzelne, partikuläre Erfahrungen, Ereignisse, Hinweise usw. gibt, die eine Verifikation oder Falsifikation der christlichen Rede von Gott zuließen. Während aber die beiden Interpretationen des „unsichtbaren Gärtners“ von einer völligen Unentscheidbarkeit geprägt sind und „Gott“ dabei den „Tod der tausend Einschränkungen“ stirbt, hält Hick an der Entscheidbarkeit, ja Verifikation und Begründung des kognitiven Gehalts der Gottrede fest¹², die sich – und das ist der springende Punkt – allerdings erst erweisen wird, wenn die zwei Wanderer „um die letzte Ecke gebogen sind“.

Für Dalferth ist „die Konzeption der eschatologischen Verifikation im Prinzip die Antwort, die auf die Frage nach der Begründung christlicher Rede von Gott zu geben ist“ (699)¹³, nicht ohne allerdings eine beträchtliche Korrektur anzubringen: Die Bedeutung des Begriffs „eschatologisch“ sieht er nicht in einem zeitlichen „Nachher“, sondern in einer nur durch Gott möglichen Verifikation. Dass die Überzeugung des christlichen Glaubens „eschatologisch

¹¹ Hick, *Theologie und Verifikation*, 153.

¹² Weshalb Armin Kreiner, *Demonstratio religiosa*, 42, Hicks Geschichte als „counterparable zu Flews Gärtnerparabel“ bezeichnet.

¹³ Schon im zweiten Teil des Buches hieß es an einer Stelle: „Christlicher Glaube ist in diesem Sinn ein Wissen, das als Wahrheitsanspruch vorgetragen wird und im Vertrauen, nicht falsifiziert werden zu können, darauf hofft, Erkenntnis zu werden, wenn dieser Anspruch eschatologisch als wahr erwiesen ist“ (482).

verifiziert“ wird, ist also keine „prognostische“, sondern eine *theologische Aussage*¹⁴:

„Eschatologisch‘ heißt daher nicht, wie Hick es auszulegen scheint, ‚nicht in diesem, sondern im nächsten Leben‘; es heißt vielmehr ‚durch Gott, nicht durch uns‘, und zwar sowohl in diesem wie auch im nächsten Leben“ (692).

Dalferth versucht dadurch, Hicks Argument seine „apokalyptische Schlagseite“ zu nehmen und auf die Hoffnung des christlichen Glaubens hinzuweisen, „dass Gott sich uns ‚verifizieren‘ wird, indem er sich unmissverständlich und eindeutig zur Geltung bringt“ (695). Die epistemische Sicherheit, die in der zweideutigen Existenz *in via* nicht zu erhalten ist, wird von Gottes verifizierender Tätigkeit geschenkt werden, und sie wird von der Art sein, *„... dass Gott die Wirklichkeit so verwandelt, dass sie seinen Intentionen entspricht, und dass sich unsere Vorstellungen, Auffassungen und Behauptungen über Gott und über die Wirklichkeit der Welt nur dann nicht als falsch, sondern als wahr herausstellen, wenn sie dieser Gottes Absicht entsprechenden Wirklichkeit entsprechen“ (696).*

Christliche Rede von Gott – und damit beschließt Dalferth seine Darstellung der „eschatologischen Verifikation“ – ist dann *w a h r*, „wenn das, was sie von Gott sagt, Gottes Sicht seiner selbst entspricht. Wenn sie das tut, ist sie schon jetzt wahr“ (702). Also *schon jetzt* kann man sich der Wahrheit der christlichen Rede gewiss sein, insofern sie auf der Erfahrung Jesu als der Anrede Gottes gründet. Dieser Wahrheitsanspruch, der jetzt assertorisch vertreten wird, und zwar in Konkurrenz zu anderen Wahrheitsansprüchen, wird – so hofft es der Glaube – *eschatologisch verifiziert*, wodurch das, was jetzt geglaubt wird, nicht verändert oder überwunden, sondern mit *epistemischer Sicherheit* gewusst wird.

Nicht alle Interpreten deuten Hicks These der „eschatologischen Verifikation“ in Dalferths Weise. Vor allem bleibt die Frage bestehen, was diese Sicht für die *gegenwärtige* Bemühung, den kognitiven Gehalt der Gottesrede aufzuweisen, besagt¹⁵. Es dürfte auch – blickt man auf Hicks Parabel – unwahrscheinlich sein,

¹⁴ „Eschatologische Wahrheitsansprüche“ christlicher Behauptungen sind schließlich nicht bloß dann gegeben, wenn sie „explizite Vorhersagen über das Leben nach dem Tod machen“ (696). Außerdem ist der Glaube nicht eine „Vorbedingung“ das Eintreten des Eschaton, sondern *„selbst ein eschatologischer Vorgang“ (698).*

¹⁵ In diesem Sinn fragt *Otto Muck*, „woher denn die Worte *jetzt* ihren Sinn nehmen, wenn sie sich auf eine Erfahrung beziehen, die sich von unserer gegenwärtigen unterscheidet und die uns jetzt grundsätzlich nicht zugänglich ist“ (Zur Logik der Rede von Gott, 24). Vgl. auch *Kozziel*, Kritische Rekonstruktion, 114: „Entwertet nicht die offenbar für notwendig erachtete Bezugnahme auf eine eschatologische Verifikation den Glauben dessen, der sich heute dazu bekennt, Gottes voll gewiss zu sein?“

dass beide Interpretationen der Wirklichkeit, auch wenn sie eine umfassende Sicht repräsentieren und einzelne „Fakten“ in jeweils ihren Horizont integrieren können, vollkommen unberührt und konfliktfrei nebeneinander existieren. Schließlich kann es auf dem Weg zu Situationen kommen, in denen eine Auffassung spürbar in Konkurrenz zur anderen gerät oder ein Wanderer mit bestimmten Erfahrungen deutlich besser oder schlechter umgehen kann. Nicht zuletzt ist zu fragen, ob es nur die Alternative „Ziel A des Weges“ oder „kein Ziel des Weges“ gibt; möglicherweise steht die Verifikation des religiösen Wahrheitsanspruchs vor einem viel pluraleren und vielschichtigeren Antworthorizont, als gegenwärtig denkbar erscheint¹⁶.

Wichtig ist der Hinweis von *Armin Kreiner*, dass die eschatologische Verifikation „gegenwärtig ausschließlich die Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen“ sichert, „nicht jedoch ihre Wahrheit“¹⁷. Dadurch wird zum einen die „klassische“ These der Religionskritik, religiöse Aussagen seien überhaupt nicht wahrheitsfähig, in Frage gestellt, zum anderen deutlich gemacht, dass der Bezug auf eine „eschatologische Verifikation“ nicht eine Kritikimmunisierung für religiöse Behauptungen nach sich zieht. Auch wenn *in via* keine epistemische Sicherheit möglich ist, sind sehr wohl Kriterien, Diskursregeln und Argumentationsformen für einen sinnvollen Gebrauch religiöser Sprache möglich:

*„Die theistische Hypothese ist durch eine eschatologische Erfahrungssituation spezifizierbar, die Bedingungen angibt, unter denen ihre Wahrheit festgestellt werden kann, d.h. sie ist nicht unter allen möglichen, denkbaren und erfahrbaren Bedingungen wahr – komme, was da wolle.“*¹⁸

Diese Anmerkung Kreiners führt zum kurzen zweiten Abschnitt des Schlussteils von Dalferths Frage nach dem Aufweis der Wahrheit christlicher Behauptungen im Sinn einer *Rechtfertigung*. Auch hier werden drei Möglichkeiten vorgestellt:

- Durch Berufung auf *Wahrheit*: Weil sich aber die Erkenntnis des christlichen Glaubens nur eschatologisch begründen lässt und „ein noch ausstehender Wahrheitserweis nicht als praktischer Rechtfertigungsgrund für eine hier

¹⁶ John Hick hat in seiner weiteren Entwicklung bekanntlich eine pluralistische Ausweitung seiner Fragestellung unternommen, wie *Koziel*, ebd. 107f, aufzeigt: „Eschatologisch wird sich nicht die Wahrheit einer *partikularen* religiösen Tradition (und ihrer Vorherbestimmung des Endes) gegenüber dem, was andere Religionen glauben, bestätigen. M.a.W. wird man nicht hoffen, dass sich die christliche Sicht *als solche* verifizieren lassen wird ...“ Und weiters: „Gott, wie er in sich ist, ist auch eschatologisch nicht erfahrbare, nur erschließbar“ (ebd. 112).

¹⁷ *Kreiner*, *Demonstratio religiosa*, 43.

¹⁸ Ebd. 47.

und jetzt vollzogene Handlung angeführt werden kann“ (703), ist dieser Weg nicht möglich.

- Durch Berufung auf *Erfahrung*: Sowohl die Berufung auf eigene oder fremde Erfahrung als auch der Versuch einer „pragmatischen Rechtfertigung“ christlicher Rede von Gott erweisen sich insofern als unmöglich, als hier „Wahrheit“ und „Relevanz“ der Rede von Gott vermischt werden. Dalferth weist darauf hin, dass es eines ist, „die christliche Grunderfahrung zu machen, ein anderes, im Licht der christlichen Grunderfahrung Erfahrungen zu machen“ (705).
- Durch Berufung auf *Autorität und Vertrauen*: Wer Grund hat, der Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit anderer zu trauen, kann durch Berufung auf Autorität eine Wahrheitsbehauptung rechtfertigen – nicht in dem Sinn, dass eine „Autorität“ den Wahrheitsanspruch einer Behauptung verifiziert, sondern im Sinn einer Angabe von Bedingungen, unter denen eine Person B berechtigt ist, „A als epistemische Autorität zur Rechtfertigung seiner Behauptungen anzuführen“ (708).

Christliche Behauptungen lassen sich also nach Dalferth – unter dem Vorbehalt einer eschatologischen Verifikation ihrer Wahrheit –

- „unbestreitbar rechtfertigen, wenn man sich auf seine eigene Erfahrung beruft;
- kaum bestreitbar rechtfertigen, wenn man sich auf die Erfahrung anderer beruft, denen man guten Grund hat zu vertrauen;
- zusätzlich rechtfertigen, wenn man auf bestimmte, für positiv erachtete pragmatische Konsequenzen von ihnen verweisen kann“ (708).

3. „... vielleicht ist es wahr ...“ – ein Ausblick

Ingolf Dalferth markiert das Spannungsfeld, in dem die Rechenschaft der religiösen Rede von Gott abzulegen ist, mit drei Punkten, denen er die Charakteristik der *Glaubenserkenntnis*, des *Glaubenswissens* sowie der *Glaubenshoffnung* zuordnet. Als Ergebnis ist also festzuhalten,

„... dass die christliche Rede von Gott

- einen möglichen Wahrheitsanspruch erhebt, wie philosophische Reflexion zu zeigen vermag;
- einen gerechtfertigten Wahrheitsanspruch erhebt, wenn es die von den Christen behauptete christliche Grunderfahrung gibt;
- einen begründeten Wahrheitsanspruch erhebt, wenn sie eschatologisch verifiziert werden wird“ (711).

Somit hat Dalferth nach einer Darstellung der jüngeren Entwicklung der Analytischen Philosophie die Charakteristik von Sprechhandlungen („Rede“), das Spezifikum glaubensstrukturierter Sprechhandlungen („religiöse Rede“) sowie Vorschläge zur Begründung und Rechtfertigung des letzten „Wovonher“ christlicher Glaubensüberzeugung („religiöse Rede von Gott“) aufgezeigt und diskutiert. Mit den Mitteln kritischer Sprachanalyse und unter Berücksichtigung vielfacher Einwände gegen den Vollzug religiöser Sprache konnte Dalferth zeigen, dass der Gebrauch des Wortes „Gott“ zwar spezifischen Bedingungen unterliegt, aber intellektuell verantwortet werden kann.

Kurz gefasst: Der kognitive Gehalt religiöser Rede von Gott lässt sich erstens *rechtfertigen* und zweitens als wahrheitsfähig behaupten, d.h. insoweit *begründen*, als die Annahme, christliche Rede von Gott lasse sich als wahr erweisen – auch wenn dies erst eschatologisch als epistemisch sicher aufgezeigt werden kann –, den Regeln menschlichen Sprach- und Vernunftgebrauchs nicht widerspricht.

3.1 Stellungnahme

Dalferths sprachanalytische Untersuchung der Rede von Gott macht mit dem *linguistic turn* ernst, versucht also nicht, den religiösen Gebrauch des Wortes „Gott“ aus dem menschlichen Sprachzusammenhang im allgemeinen und der sprachkritischen Auseinandersetzung des 20. Jahrhunderts im besonderen herauszunehmen. „Reden von Gott in der Sprache der Welt“¹⁹ ist die einzige Möglichkeit, die der Verkündigung und Rechtfertigung der christlichen Glaubensüberzeugung bleibt, soll wirklich *allen* Menschen gegenüber der Anspruch vertreten werden können – wie Dalferth dies ausdrückt –, dass „Gott“ das Subjekt der in Jesus erfahrenen Anrede meint²⁰.

Was nun Dalferths Umgang mit dem sprachanalytischen Instrumentarium sowie dem Lösungsvorschlag der „eschatologischen Verifikation“ betrifft, seien zwei kritisch-weiterführende Anmerkungen gemacht.

¹⁹ Vgl. den Titel des Werks von Paul M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zürich 1965.

²⁰ Die *Pfingsterfahrung* stellt für Dalferth jenen Ort christlicher Grunderfahrung dar, an dem „Menschen das ganze Leben und Sterben Jesu als Anrede Gottes an sich verstanden“ (470).

3.1.1 Zum Problem „deskriptiver“ Sprache

Die kritische Sprachanalyse stellt für die theologische Verantwortung religiöser Sprache ohne Zweifel einen Gewinn dar, hilft sie doch – vor allem, was den Gebrauch des Wortes „Gott“ betrifft –, die Propositionalität und Pragmatik theologischer Aussagen zu klären. Es ist allerdings wichtig, die kritische Auseinandersetzung zwischen Analytischer Philosophie und Theologie nicht nur einseitig zu führen – also religiöse Äußerungen vor dem Forum der Sprachkritik zu verantworten –, sondern als wechselseitige Herausforderung zu begreifen, also die Eigenart *religiösen* Sprachgebrauchs von ihrem Selbstverständnis her ernstzunehmen und für eine allgemeine Sprachtheorie fruchtbar zu machen. Einer der wichtigsten Impulse, der von dieser Begegnung mit Formen der Glaubenssprache ausgehen könnte, ist eine Kritik deskriptiver Sprache im Sinn einer Kritik vergegenständlichten Bewusstseins.

Peter Janich hat in seiner Einführung zur Erkenntnistheorie vor der Gefahr der „Versubstantivierung“ von Verben und Adjektiven gewarnt²¹ und darauf hingewiesen,

„... dass mit dem Wort ‚Erkennen‘ primär das situationsgebundene Lösen von Problemen gemeint ist, das erst nachträglich von Entstehungszusammenhängen abgelöst und als sprachlich vermittelte Erkenntnis in einen Begründungszusammenhang gestellt wird“²².

Bis auf den heutigen Tag ist eine Form von (populärer oder wissenschaftlicher) Religionskritik anzutreffen, die im Gewand der Sprachanalyse auftritt und den Begriff „Gott“ im Sinn eines vorfindlichen Gegenstandes interpretiert und ablehnt. Hier ist die (Fundamental)Theologie gefordert, sich zum einen der analytischen Sprachkritik zu stellen, zum anderen aber eine Festlegung von (religiöser) Sprache auf „Deskription“ zurückzuweisen. Schließlich hat nicht nur die Analytische Philosophie selbst eine Überwindung deskriptiv-logischer Ansätze durch eine handlungs- und kulturbezogene Sichtweise vollzogen (vgl. 43-47), sondern die Identität der Theologie als solcher – soll sie nicht zur Ideologie verkommen – besteht darin, „die Möglichkeit des Denkens des Nicht-Gegenständlichen“²³ zu behaupten. Hier ist vor allem auf das Werk des früheren Innsbrucker Dogmatiker *Franz Schupp* hinzuweisen, der – in intensiver Auseinandersetzung mit der modernen Sprachkritik – versucht hat, die Rede

²¹ *Janich*, Was ist Erkenntnis, 12. – Menschliche Erkenntnis erfolgt „primär ... durch Vollzüge, sekundär durch sprachliche Darstellung, tertiär durch Reflexion in sprachlichen Begründungen und Widerlegungen“ (ebd. 152).

²² Ebd. 138.

²³ *Schupp*, Bemerkungen zum Theoriebegriff in der Theologie, 158.

von „Gott“ als kognitive, aber nicht-verdinglichte Reflexionsform zu erweisen. Angesichts einiger Formen apologetischer Praxis, die Bestreitung der Bedeutung der Rede von Gott durch den Rekurs auf „geoffenbarte Tatsachen“ zurückzuweisen, betonte Schupp, dass die Bedeutung des Begriffs „Offenbarung“ – als eines metatheoretische Schlüsselbegriffs für den Anspruch des christlichen Glaubens – gerade nicht in verdinglichter Sprache zum Ausdruck gebracht werden darf:

„Offenbarung‘ ist daher der Ausdruck für genau jene Sprachauffassung, die das Reden über Tatsachen als defizientes oder als geschichtlich-diskursives Stumm-Sein aufdeckt.“²⁴

Insofern hier die Sprachanalyse – in der Begegnung mit theologischer Grundsatzreflexion – mit ihren eigenen Mitteln gleichsam über sich selbst hinausgeführt wird, macht Schupp ernst mit der Glaubensüberzeugung, „dass es ‚über‘ den Menschen auch eine andere Sprache geben soll, die nicht die Sprache von ‚Tatsachen‘ ist“²⁵. Kurz gesagt: Die kritische Analyse religiöser Rede von Gott soll nicht deren primären Bezug auf *Handlungen* übersehen²⁶ bzw. den „kognitiven Gehalt“ der Glaubenssprache nicht als gegenständliche Deskription missverstehen. *Tatsachenbehauptungen* sind keine *Tatsachenbeschreibungen!*

In diesem Sinn darf auch die „eschatologische Verifikation“ nicht naiv-gegenständlich aufgefasst werden, als könne man die Behauptungen religiöser Überzeugungen erst ab einem „späteren Zeitpunkt“ ernstnehmen. Ingolf Dalferth hat dieses apokalyptisch-gegenständliche Missverständnis zu entschärfen versucht, indem er „eschatologisch“ als „Geltung durch Gottes Wirklichkeit“ interpretierte (vgl. 692). Franz Schupp schließlich hat darauf aufmerksam gemacht, dass „Eschatologie“ für die theologisch-systematische Reflexion nicht bloß ein „Gegenstand“ ist, sondern deren Prinzip und Denkform ausmacht:

²⁴ Schupp, Zum Begriff „Offenbarung“, 241.

²⁵ Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, 251.

²⁶ Vgl. die These von Kraml, Die Rede von Gott, 155: „Die Frage, ob Gott existiert, ist nicht die, ob es einen Gegenstand gibt, auf den bestimmte Prädikate ‚in Wirklichkeit‘ oder ‚tatsächlich‘ zutreffen, sondern ob es sinnvoll ist, ein Leben nach diesem Maßstab zu führen, und zwar gerade dann, wenn jedermann, jeder einzelne und alle zusammen, nach diesem Maßstab lebt.“ Auf den Punkt gebracht: „Nicht weil es vernünftig ist, soll man an Gott glauben, sondern weil man an Gott glaubt, soll man vernünftig handeln“ (ebd. 156). – Vgl. grundsätzlich zu dieser Thematik: Edmund Arens (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Darmstadt 1994.

„Die eschatologische Struktur der systematischen Aussagen betrifft nicht nur deren Inhalt, sondern ebenso deren Form, erfordert also eine ständige Selbst-Transzendenz.“²⁷

Gerade eschatologische Aussagen wurden von der Religionskritik im allgemeinen und der Sprachanalyse im besonderen als mythologische, nicht wahrheitsfähige Äußerungen religiöser Überzeugungen angesehen – vor allem deswegen, weil sie als „Beschreibung von Zuständen“ oder „Prognose von Daten“ missverstanden wurde. Der kognitive Gehalt eschatologischer Aussagen ist allerdings nicht identisch mit einem solch vergegenständlichten Verständnis, sondern muss berücksichtigen, dass der theologische – und insbesondere eschatologische – Sprachgebrauch als *nicht-deskriptiver* zu verstehen ist:

„Somit ist Eschatologie gar nicht so sehr ein Teil der Dogmatik, sondern vielmehr eine methodische Grundforderung des dogmatischen Verfahrens, welches daher auch die gesamte Inhaltlichkeit der Dogmatik bestimmt. Die Endgültigkeit der Offenbarung besteht daher nicht in einem wissenden Vorwegnehmen des endes, sondern in dem Auftrag des Offenhaltens des Denkens und Handelns des Menschen auf eine letztlich nicht von ihm herstellbare und herbeiführbare Vollendung, die aber gerade als stets noch ausständige das Wesen des Menschen als das stets noch offene zu sich selbst bringt und darin hält.“²⁸

3.1.2 Zum Verhältnis von „Philosophie“ und „Theologie“

Dalferth hat zwar die Differenz zwischen *beschreibend-distanzierter* Religionsphilosophie und Religionswissenschaft einerseits und *teilnehmend-bekennender* Theologie andererseits klar und überzeugend herausgestellt (vgl. 367-374), kann aber am entscheidenden Punkt seiner Ausführungen – nämlich bei der Darstellung und Rechenschaft der „eschatologischen Verifikation“ – nicht deutlich machen, wo die Grenze zwischen philosophischer Sprachkritik und theologischer Glaubensreflexion verläuft. Vor allem Aussagen wie diejenige, dass „Gott die Wirklichkeit verwandelt“ (vgl. 696), sind aus der Sicht derjenigen, die die christliche Glaubensüberzeugung teilen, nachvollziehbar, nicht aber für diejenigen, die die Rede von Gott von einem (rein) philosophischen Standpunkt her reflektieren.

Müsste Dalferth seinen Gedankengang nicht in der Weise spezifizieren, dass der *Hoffungscharakter* der christlichen Rede von Gott noch deutlicher wird? Anders gesagt: Müsste nicht deutlicher – als es bei Dalferth der Fall ist – aufgezeigt

²⁷ Schupp, *Der Ort der Theologie*, 37.

²⁸ Schupp, *Probleme des theologischen Geschichtsbegriffs*, 92.

werden, dass es zwar möglich ist, die „Verwandlung der Wirklichkeit durch Gott“ als rational vertretbare Tatsachenbehauptung zu vertreten, dass sie aber *nicht* aus der Logik sprachlicher oder kommunikativer Prozesse *abgeleitet* werden kann? Die epistemische Sicherheit der „eschatologischen Verifikation“ kann niemandem, der den Glauben nicht teilt, übermittelt werden; es kann nur deutlich gemacht werden, was jemand zu erwarten hat, *wenn* er diese Glaubensüberzeugung teilt. Dalferth hat zwar nicht einfach theologische und philosophische Aussagen vermischt, aber schlussendlich nicht konsequent ausgewiesen, vor welchem „Forum“ seine Überlegungen bzw. seine Interpretation Hicks gelten²⁹. Vom Vorwurf des Zirkelschlusses³⁰ ist er – und mit ihm vor allem Hick – deshalb nicht eindeutig freizusprechen.

3.2 Ergebnis

Ingolf Ulrich Dalferths Studie ist der redliche und sorgfältige Versuch, den Anspruch der religiösen – und darin der *christlichen* – Rede von Gott im Kontext analytischer Sprach- und Religionskritik zu behaupten. Hinter diesen Stand des Problembewusstseins kann die Fundamentaltheologie nicht mehr zurückgehen; die Kritik religiöser Sprache – auch in ihrer *analytischen* Ausprägung – muss zum Standardrepertoire des fundamentaltheologischen „Handwerkszeugs“ gehören. Wie sich allerdings in der Auseinandersetzung mit einigen Fragen und Argumentationsschritten gezeigt hat, sollte – im größeren Zusammenhang eines fundamentaltheologischen Aufweises der Plausibilität des christlichen Glaubens bzw. des Wahrheitserweises der christlichen Gottesrede – die Methode der analytischen Sprachphilosophie durch andere Ansätze ergänzt werden, um z.B. der Gefahr einer Fixierung auf „Deskription“ zu entgehen. Drei dieser Ansätze sollen abschließend noch erwähnt werden:

- Die Rechtfertigung und Begründung der Wahrheit der christlichen Rede von Gott wird immer auch so etwas wie eine *Theorie menschlicher Sinnentwürfe* beinhalten, um zu zeigen, dass das menschliche Leben unweigerlich von Formen des Einsatzes und des Vertrauens geprägt und getragen ist, deren „Verifikation“ nur in den seltensten Fällen mit

²⁹ Koziel, Kritische Rekonstruktion, 114f, vertritt hier folgende Auffassung: „Die Theorie eschatologischer Verifikation wurde entwickelt nicht für den Glaubenden und seine Bedürfnisse nach sofortiger (heutiger) schlüssiger Bewahrheitung, sondern dient dazu, die religiöse Option zu rechtfertigen vor dem *Forum jener Philosophien*, die ihr nicht einmal zugestehen wollten, *möglicherweise* Wahrheit zum Ausdruck zu bringen.“

³⁰ Vgl. Kraml, Die Rede von Gott, 55; er hält Hicks These für „zirkulär, da die Möglichkeit einer eschatologischen Verifikation selbst eine Glaubensfrage ist. ... Das Verifikationskriterium setzt zu seinem eigenen Nachweis sich selbst voraus.“

epistemischer Sicherheit möglich ist. Es ist also nicht nur so, dass der christliche Glaube von einer „unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen“³¹ geprägt ist, sondern dass das Leben in seinem Sinn- und Zukunftsentwurf in grundsätzlicher Weise das Wagnis des Vertrauens, der synchronen und diachronen Überlieferung und Kommunikation ständig voraussetzen muss, ohne „Sicherheit“ zu haben.

- Die Analyse von Sprechhandlungen wird noch mehr als bisher die lebensweltliche Fundierung religiöser Äußerungen berücksichtigen müssen, also eine *Kulturtheorie* entwerfen müssen – und zwar nicht, um religiöse Ansprüche kulturell zu relativieren, sondern um semiotische und theologische Frageweisen – die im sprachlichen Vollzug ja scheinbar identisch sind – in rechter Weise zu differenzieren: „Das religiöse Bewusstsein ist vollzugsbestimmtes Unterscheidungsbewusstsein, nicht ist es Bewusstsein der ontischen Differenz von Diesseits und Jenseits. Die Religion verfügt daher nicht über Sonderzeichen, sondern ist eine Erfahrung mit allen Zeichen, die als Reflexiv-Werden der semiotischen Struktur des Bewusstseins verstanden werden kann.“³²
- Und schließlich ist jegliche Reflexion religiöser Rede eingebunden in eine Gesamtsicht der Glaubenserfahrung, die in einer theologischen *Theorie der Geschichte* zum Ausdruck kommt. Gerade der Begriff der „eschatologischen Verifikation“ hat deutlich gemacht, dass theologische Sprache ihrer Form nach ein Verhältnis von Erwartung und (ausstehender) Erfüllung zum Ausdruck bringt, welches besagt, dass „Theologie sich also als kritische Theorie der Geschichte reflektieren muss“³³. Wie Franz Schupp deutlich machte, besagt die Interpretation des Wortes „Gott“ nicht die Beschreibung oder Übersetzung einer „Wirklichkeit“ in ein Sprachsystem, sondern bringt eine kritische Negation – als methodologisches Prinzip! – zum Ausdruck, von der her Geschichte als „kritische Praxis“ begriffen wird, in welcher die vom Reich Gottes ermöglichte Freiheit und Emanzipation zur Geltung kommt, ohne zu einem verfügbaren „Material“ zu werden³⁴.

³¹ Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage. Regensburg 2000, 64.

³² Michael Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Hg. Hans Dieter Betz – Pierre Bühler – Dietz Lange – Ingolf Dalferth, Band 38). Tübingen 2000, 150f.

³³ Schupp, „Problematische“ statt „dogmatische“ Theologie, 162.

³⁴ Vgl. ebd.

Vielleicht ist am besten, die Überlegungen zu Dalferths Theorie religiöser Rede von Gott nicht mit einer abschließenden Definition zu beenden, sondern mit einer Parabel mit dem Titel „Vielleicht“, in der nochmals die „Spannung zwischen assertorischer Gewissheit des Glaubens und erhoffter eschatologischer Sicherheit von Gott“ (667) zum Ausdruck kommen:

„Einer der Aufklärer, ein sehr gelehrter Mann, der vom Berditschewer gehört hatte, suchte ihn auf, um auch mit ihm, wie er's gewohnt war, zu disputieren und seine rückständigen Beweisgründe für die Wahrheit seines Glaubens zuschanden zu machen. Als er die Stube des Zaddiks betrat, sah er ihn mit einem Buch in der Hand in begeistertem Nachdenken auf und nieder gehen. Des Ankömmlings achtete er nicht. Schließlich blieb er stehen, sah ihn flüchtig an und sagte: ‚Vielleicht ist es aber wahr.‘

Der Gelehrte nahm vergebens all sein Selbstgefühl zusammen – ihm schlotterten die Knie, so furchtbar war der Zaddik anzusehn, so furchtbar sein schlichter Spruch zu hören. Rabbi Levi Jizchak aber wandte sich ihm nun völlig zu und sprach ihn gelassen an: ‚Mein Sohn, die Großen der Thora, mit denen du gestritten hast, haben ihre Worte an dich verschwendet, du hast, als du gingst, drüber gelacht. Sie haben dir Gott und sein Reich nicht auf den Tisch legen können, und auch ich kann es nicht. Aber, mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr.‘

Der Aufklärer bot seine innerste Kraft zur Entgegnung auf; aber dieses furchtbare ‚Vielleicht‘, das ihm da Mal um Mal entgegenklang, brach seinen Widerstand.“³⁵

Um dieses „Vielleicht“ willen bleibt religiöse Rede am Leben und vertrauen Menschen der Erfahrung, die in ihr zur Sprache kommt.

Prof. DDr. Franz Gmainer-Pranzl

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

³⁵ *Martin Buber*, Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek der Weltliteratur). Zürich 1990, 363f.

Marek VARGA

Interpretačné mosty

Abstrakt

The first attempts at systematic consideration of interpretation phenomenon are associated with the dialogues of a young rhapsode Ion and Socrates. Philosophy, however, does not claim to be the only discipline interested in the art of interpretation. Other fields, including anthropology, religionistics, art and last but not least philosophy, take interest in its potential. Malleability of interpretation act varies to the extent that philosophy rests upon wisdom, anthropology upon a human being, religious studies upon the manifestation of a spirit and its environment, art upon beauty and theology upon God. However, their common denominator is always an unchangeable hermeneutic nature inherent in astonishment at comprehension.

In this article I would like to outline not only the systematic structure of interpretation procedures, but also their potential and impact. Primarily, I intend to draw on the dynamics of hermeneutical acts whose power arises from subjective regard of human spirit which means we are to apply phenomenological principles. In order to clarify my starting point I will shortly mention the evolution of hermeneutics.

Subsequently, I will outline the space occupied by hermeneutics and its respective tools. Then I will reveal spatial capacity of human spirit and its synaptic potential. The sharing we are to discover unawares is the basis of interpretation bridges.

Keywords: hermeneutics, transfer of sense, space of interpretation, living overlaps

Úvod

Prvé pokusy o systematické premyslenie interpretačného javu sú nadobro spojené s dialógmi mladého rapsóda Ióna a Sokrata. Filozofia však nebola a nie je jediná disciplína, ktorá sa zaujíma o interpretačné umenie. O jeho služby má záujem antropológia, religionistika, umenie či v neposlednom rade teológia. Tvárnosť interpretačného aktu sa mení do takej miery, do akej filozofia závisí od múdrosti, antropológia od človeka, religionistika od prejavov ducha a jeho

prostredia, umenie od krásy a teológia od Boha. Napriek tomu ich stále spája nemenná hermeneutická podstata, ktorá spočíva v úžase z pochopenia.

V tomto príspevku chcem len z časti naznačiť štruktúru interpretačných postupov, ale o to viac ich možnosti a dosah. Budem vychádzať najmä z dynamiky hermeneutických javov, ktoré svoju silu berú zo subjektívneho nazerania ľudského ducha, čo znamená, že sa budem opierať o princípy fenomenológie. Aby som toto svoje východisko ozrejmil, nakrátko sa zastavím pri evolúcii hermeneutiky. Následne sa pokúsím popísať priestor, ktorý hermeneutika so svojimi nástrojmi zaujíma a obsadzuje. Až potom budem odhaľovať priestorové možnosti ľudského ducha a jeho synaptický potenciál. Zdieľanie, ktoré tu objavím, je podstatou interpretačných mostov.

Od lineárneho k fenomenologickému prenosu významu

V hermeneutike je otázka komunikácie, zdieľanie myšlienok, obrazov a pocitov, kľúčovým momentom. Interpretačné akty sú predmetné, a preto podstatne zamerané na autora a jeho poslucháča. Tieto východiská apriori určili za ideál hermeneutiky dokonalý prenos posolstva. Ak dôjde k deformácii posolstva, príčinu len málokto hľadá v samotnom posolstve. Je pravdepodobné, že defekty komunikácie spôsobujú výrazové prostriedky, ktoré posolstvo nesú od autora k poslucháčovi, nech už ide o hovorené slovo alebo písaný text. S týmito defektmi sme sa zvykli vysporiadať jednoducho ako s interpretačným šumom, ale čo ak nejde o žiaden defekt? Dôvodom pre takýto postoj je povaha výpovede, ktorá nedokáže zachytiť celú realitu, a preto sa musí spoliehať na svoje doplnenie a pomoc zvonku.

Doplnenie zvonku sa uskutočňuje v dvoch stupňoch. Najskôr ho vnímame na úrovni rozhovoru či aktu hovorenia, potom ako vonkajšie vnútorné slovo, teda ako myslenie, ktoré je pred vonkajším svetom zahalené, ale v ľudskom uvedomovaní si seba samého ešte stále pôsobí cudzo a neusporiadane. Na prvom stupni sa skôr alebo neskôr dostaneme k technikám rétorického umenia. Samotná rétorika však nevie vygenerovať ani také doplnenie reality, ktoré by obstálo aspoň pred dejinnosťou a nieto ešte pred symbolickou funkciou nadčasovej metafory. Väčší úspech zaznamenáva alegória, ktorej sa podarilo eliminovať kategóriu času, no podobne ako rétorika, zostala paralyzovaná pred vnútorným priestorom človeka a jeho dynamikou založenou na iracionálnych javoch.

Hovoriť o hermeneutike ako o lineárne dokonalom prenose významu sa stalo čoraz náročnejším. Okrem metódy začal samotný text, bez ohľadu na úmysel

autora, zjavovať aj nové horizonty. Na mätúce výklady generujúce alegorické postupy, ako prvá zareagovala patristika. Zaviedla rozlišovanie medzi doslovným (autentickým) a preneseným významom. Origenes a neskôr najmä Augustín rozlíšili alegorické postupy do štyroch rovín významu. V podstate však stále rozlišujeme priamy literárny a hlbší duchovný (vnútorný) význam, ktorý má tri dimenzie (morálnu, alegorickú a anagogickú).¹

Tam, kde obohatenie a následná schopnosť rozlišovať významové úrovne privádza hermeneutiku ku skúmaniu presahov či prebytkov významu, teológia vidí kategóriu tajomstva. Táto problematika hermeneutiku obohatí o ďalší princíp, tzv. hermeneutický dynamizmus.² Ten stojí na zistení, že dobré vysvetlenie nemá viesť k násobeniu alegorických príkladov, ale k inovácii a objavovaniu autentických súvislostí.

Prechod k interpretačným postupom, ktoré boli naštepené na fenomenológiu, si vyžiadal nový pohľad na epistemologické postupy. Na rozdiel od lineárnej interpretácie považujúcej vzťah myslenia k realite považuje za implicitný a samozrejímavý, fenomenologické postupy si potenciál reality uvedomujú v tušení jej nedosiahnutej hĺbky. Osvojením si týchto postupov sa hermeneutika prestala koncentrovať na doktrínu, ktorá text či posolstvo doprevádza a začala si pozornejšie všímať potenciál samotného textu.

Interpretačný priestor

Pochopenie sa uskutočňuje v prvom rade vo vnútornom svete konkrétneho človeka, v jeho uvedomovaní si seba samého a vo vzťahoch, ktoré ho spájajú s vnútorným svetom druhého človeka, aby nakoniec vnímal to, čo je najhlbšou a najpôvodnejšou štruktúrou celého ľudstva. Ide o existenciálne štruktúry, v ktorých pochopenie prebýva a je vnímateľné. Bytie je bytím do takej miery, do akej je chápané a teda do takej miery, do akej je hermeneutikou. Pochopenie je z tohto pohľadu menej poznaním a viac možnosťou niečo môcť, disponovaním či schopnosťou, ktorá sa získava konaním.³

Samotné pochopenie je spojené s obsahovou zmenou, ktorá má dialektickú povahu v duchu Sokratovho viem, že nič neviem. Predsokratici správne určili že, pochopenie mierni napätie medzi minulosťou a prítomnosťou.⁴ Lenže

¹ Porov.: de LUBAC, H.: Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. In: GRONDIN, J.: Úvod do hermeneutiky. Praha: Oikoymenh 1997, s. 50

² Porov.: BOCHET, I.: Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur. Paris: Editions facultés jésuites de Paris 2004. s. 90

³ Porov.: GRONDIN, J.: L'herméneutique. Paris: Puf 2006, s. 36

⁴ Porov.: GRONDIN, J.: Úvod do hermeneutiky. Praha: Oikoymenh 1997, s. 40

napätie, ktorým sa nepochopenie prejavuje, uvoľňuje polysémia, o ktorej zároveň platí, že svojou mnohoznačnosťou ľudskú myseľ od presahov a tajomstva odvádza a robí ich nejednoznačnými, zameniteľnými a tak znovu neprístupnými.

Na prvý pohľad sa zdá, že pochopenie extrahované z mnohoznačnosti, ktoré odkrýva nové súvislosti bez usporiadanosti, nadbieha relativizmu. Obhajovať relativizmus len preto, že tu môže v protiklade jestvovať fundamentalistický výklad, nie je dostatočný dôvod na mnohoznačnú interpretáciu. Dôležité je zdôrazniť, že pochopenie potrebuje svoj priestor, a že týmto priestorom je ľudské vnútro, ktoré je možné obývať, zušľachtiť a najmä zdieľať.

Ak odhliadneme od predpochopenia, potom je ľudské vnútro možné obývať jedine štruktúrovaným posolstvom, alebo textom. Fenomén predpochopenia je spojený s istým pretlakom vznikajúcim tesne predtým, ako sa zrodí prvotná štruktúra posolstva. Rozlišujeme tak medzi prvotným vyjadrením ako autentickou, verbálnou a ešte neprenesenou skúsenosťou autora a už spracovaným a sprostredkovaným verbálnym vysvetľovaním určeným pre produkovanie rovnakého významu, čo sa má zrodiť vo vnútri poslucháča.⁵ Tento Platónov postreh neskôr nadobudol význam pre Heideggerov koncept predpochopenia (vnútornú stálosť kontextu) a zdôraznil potrebu rozlišovať autora od čitateľa. Autor je súčasťou textu, ktorý vytvorí ako jeho pôvodca. Čitateľ k jeho vysvetleniu, skúsenosti či imaginácii už pristupuje inak, pretože vlastní iný fond skúseností (Dasein) ako autor.⁶ Čitateľ teda môže autorov text spochybniť, kritizovať, overovať, dopĺňať a tiež použiť úplne inak, ako autor pôvodne zamýšľal. Rozlíšenie medzi autorom a čitateľom, nám umožňuje konfrontovať medzi vlastnou skúsenosťou a skúsenosťou iného. Pôvodná metodologická interpretácia má snahu vyhnúť sa tomuto konfliktu a za cieľ si kladie v prvom rade porozumenie medzi autorom a čitateľom. Fenomenologická interpretácia sa snaží napätie premeniť na dialóg. Dáva čitateľovi možnosť s textom vstúpiť do oveľa hlbšieho rozmeru, a to hlavne v zmysle rozhovoru s vonkajším vnútorným svetom, či v prípade teológie s Božím zjavením. Takýto dialóg je svedectvom o jestvovaní jedinečného vnútorného sveta konkrétneho človeka.

Pre každého človeka, ktorý si uvedomuje dialóg s vonkajším vnútorným svetom, je Svet nabitý posolstvami, ktoré nevie okamžite rozlúštiť, a tak ich s nádejou uchováva v primitívnom (pôvodnom) stave, alebo v zakladajúcich

⁵ Porov.: PLATÓN: *Ión* 538 (543e)

⁶ Porov. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil 1990. s. 148-149

rozprávaniach (mýtoch) pre ďalšie generácie.⁷ Augustín si uvedomoval, že pre človeka je presah kľúč k hlbšiemu pochopeniu reality. Presahy sú na jednej strane, viac ako čokoľvek iné, prameňom omylov, no na druhej strane sú aj oveľa bezprostrednejšou realitou, ktorá človeka privádza k vnímaniu plnosti pravdy. Augustín premožený touto intuíciou, označil citlivosť na nepochopenie a jeho vyhľadávanie za skutočný základ hermeneutiky.⁸

Výsledok Augustinových teologických úvah nad tajomstvami Najsvätejšej Trojice má aj ďalšie dôsledky, a síce, že s vnútorným zušľachtením je úzko zviazaná permanentnosť myslenia. Augustín bol presvedčený, že nezrozumiteľnosť sprevádzajúca každú udalosť je spôsobená jej jedinečnosťou a tá je dôvodom, pre ktorý sme pripravení prehlásiť, že objavovanie večného slova - dokonalej komunikácie sa deje bez jasných pravidiel. Vlastne pre dialóg medzi tým, čo je obmedzené a tým, čo je nekonečné, medzi vnútorným a vonkajším vnútorným slovom, teda pri hľadaní ich prieniku sa objavuje len jediné kritérium. Z pohľadu teológie Vtelené Božie Slovo a s ním celý jeho potenciál, ktorý z pohľadu filozofie môžeme nazvať vonkajším vnútorným slovom, sa vydáva človeku na pomoc, aby ho priblížilo k plnej realite.⁹ Tú človek môže vnímať len tak, že charakter jeho intelektuálnej námahy na úrovni vnútorného slova (uvedomovania si seba samého) bude permanentný.¹⁰ Jedine takýto rozmer nekonečnosti v ľudskom myslení spĺňa podmienku sine qua non pre dialóg s vonkajším večným myslením a zároveň korešponduje s Augustínovým presvedčením o povahe zla, ktoré človeku uberá z dynamiky konania. Neochota myslieť vzdáľuje človeka od možnosti naplno sa rozvíjať a zároveň posúva prvotne hermeneutickú otázku do morálnej roviny.¹¹

Interpretačný akt ľudského ducha

Text, ako štruktúrované posolstvo nie je len zvláštny prípad medziľudskej komunikácie, je paradigmou odstupe v komunikácii. Takýto text ma potenciál zjavovať fundamentálnu povahu deja, a dokonca aj povahu dejinnosti ľudskej skúsenosti.¹²

Odstup, ku ktorému sa text správa ako k základnému nástroju, prekonáva v prvom rade prirodzenú uzavretosť vnútorného sveta človeka. Koncept

⁷ Porov.: FRYE, N.: Velký kód. Brno: Host 2000, s. 63

⁸ Porov.: AUGUSTÍN: De Trinitate. XV, 2

⁹ Porov.: DV 4-5

¹⁰ Porov.: AUGUSTÍN: De Trinitate. XV, 25

¹¹ Porov.: ARENDTOVÁ, H.: Vita activa. Praha: Oikoymenth 2007, s. 128-129

¹² Porov. RICOEUR, P.: Du texte à l'action. Paris: Seuil 1986. s. 114

odstupu vypracoval ako hermeneutickú funkciu Paul Ricoeur a usporiadal ju okolo piatich nosných tém.¹³ Tento koncept rozlišuje tvorenie textu od tvorivého čítania textu. Ide o dôležitý moment, ktorý nám v konečnom dôsledku umožňuje priblížiť sa k textu nielen ako k objektu interpretačného aktu, ale najmä k samotnej podstate tohto aktu. Nepodmieňuje ho totiž ani písanie, ani hovorenie, ale napätie, ktoré je medzi nimi. Vzniká postupne z konfrontácie, medzi tým, čo naše vnútro pripraví na výpoveď a tým, čo naše vnútro k výpovedi rozochvieva.¹⁴

K akej realite nás hermeneutika chce priviesť? Alebo ešte presnejšie, čo znamená postaviť sa pred text a jeho architektúru? Čo znamená ocitnúť sa pred dejinným posolstvom? K akej realite ma chce priviesť text, ktorý nachádzam všade okolo seba?

Reč sa uskutočňuje ako podanie, keď sa z jej kódu stáva správa. Podanie, a to aj ústne, predstavuje prvotnú formu odstupu, ktorý vytvorí napätie medzi udalosťou a významom. Na jednej strane sa samotné podanie chápe ako udalosť. Niečo sa deje, keď niekto niečo hovorí. Na druhej strane sa počas tohto diania, inej udalosti alebo bytiu, priraduje význam. Povedať, že podanie je udalosť, znamená v prvom rade povedať, že sa podanie uskutočnilo pominuteľne a v prítomnosti. Na tejto úrovni dochádza k dôležitej zmene, pretože otázka "kto hovorí?" náhle stráca svoje opodstatnenie. Nie autor, ale text je kľúč. Podanie svojmu poslucháčovi prostredníctvom celého komplexu indikátorov vráti len hodnotu osobného zámena, nie autorovu identitu. V tom zmysle povieme, že okamih podania je sebareferenčný. Charakter udalosti sa tu viaže na osobu toho, kto hovorí, či na toho kto hovorenie uskutočňuje. Udalosť podania tak spočíva aj v tom, že si niekto berie slovo, aby vyjaval svoj vnútorný svet.¹⁵ V úvode spomenuté Platonóve dielo naznačuje obavu každého, kto sa pokúša zjavovať vlastnú alebo prvotnú krásu ducha: Bude mi môj poslucháč rozumieť? Ak hovoríme poslucháč, nemáme na mysli len náhodného okoloidúceho. Hovoríme už o niekom, kto disponuje štruktúrou vnútorného sveta, krajinou, do ktorej sa môžeme vydať so svojou vlastnou kultúrou ducha. Toto vedomie je pre interpretačné mosty dôležité.

¹³ Porov. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*. Paris: Seuil 1986. s. 114

¹⁴ Porov. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*. Paris: Seuil 1986. s. 114

¹⁵ Porov. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*. Paris: Seuil 1986. s. 116

Keďže sa ľudská myseľ nevie pripraviť na udalosti iracionálnej povahy, stávajú sa bezprostredným dôvodom pre ďalší rozvoj vnútorného sveta človeka. V tom zmysle sme na presahy či tajomstvá odkázaní podobne, ako na ich Pôvodcu.¹⁶ Citlivosť na udalosti iracionálnej povahy, či neprilievavosť v uvažovaní sa zvykne zmeniť na takú formu, ktorá je pre vnútorný svet človeka najpriateľnejšia.¹⁷ Znovu sa tak ocitáme pred fenoménom znásobujúcim význam slov či symbolov, avšak tentoraz bez zmeny ich vonkajšej formy. Už sme spomenuli, že ani sokratici a ani Augustín, pri presahoch či odhaľovaní tajomstiev netvorili nové slová, ale za pomoci alegorických postupov rozvinuli ich prvotný význam. Podstatou týchto postupov je transpozícia slova s jeho prvotným významom, ktorá pôvodné vzťahy prenáša do nečakane nového prostredia tak, aby sa v ňom zapojili do nových súvislostí. Dochádza k tomu, že prvotný význam zostáva aj naďalej aktívny, ale popri ňom sa aktivuje ďalší význam, ktorý už obsahuje alúziu na inú významovú úroveň. Slovo si udržuje pôvodný význam v svete jedného, ale už nadobúda ďalší význam v svete druhého. Zmena úrovne významu v konečnom dôsledku vôbec nemusí predstavovať zánik prvotného významu, ale jeho obohatenie, či jeho prehĺbenie.

Jestvuje jediná odpoveď prečo sa pochopenie cvičí a rozvíja. Bytie v sebe cíti potenciál a ten sa prejavuje ako fundamentálny nepokoj. Všetka naša snaha chápať seba a svet má štruktúru projektu, ktorý sa chce zavrieť. Pochopenie má ontologicky anticipačnú povahu, ktorá vychádza z potreby bytia byť orientované.¹⁸

Záver

Základným postojom veriaceho človeka by malo byť vedomie, že Boh neodpovedá ako človek a ani človek neprijíma Božiu odpoveď, ako ľudskú odpoveď. Náboženská odpoveď si od človeka vyžaduje pozornosť na vnútorné i vonkajšie dianie, o ktorom je človek pripravený vyznať, že sa mu podriaďuje. Ricoeur upozorňuje, že jedine toto podriadenie (ako poslušnosť k autorite hlasu zhora) možno vnímať kriticky.¹⁹ Náboženskú odpoveď na presah tak vnímame protichodne a v napätí. Ako objektizovanú udalosť ju umiestňujeme ad extra, odkiaľ prichádza, akoby z hora či spoza hraníc subjektívnej skúsenosti. Ale

¹⁶ Porov.: RAHNER, K.: Základy kresťanské víry. Svitavy: Trinitas 2002, s. 102-103

¹⁷ Porov.: GRONDIN, J.: Úvod do hermeneutiky. Praha: Oikoymenh 1997, s. 36-39

¹⁸ Porov.: GRONDIN, J.: L'herméneutique. Paris: Puf 2006, s. 36-37

¹⁹ Porov.: RICOEUR, P.: Expérience et langage dans le discours religieux. In: GREISH, J. (edit.): Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie. Paris: Beauchesne 1995, s. 161

umiestňujeme ju aj ad intra, kde Božia odpoveď čaká na slobodné prijatie.²⁰ Začlenenie tejto druhej odpovede do konceptu hermeneutiky by sme nemali obchádzať už len preto, lebo nás necháva zazrieť horizont väčšej hermeneutickej komplexnosti. Ukazuje sa totiž, že hermeneutické umenie sa s problematikou polysémie, autonómie a verifikovateľnosti zoznamuje až pri snahe o pochopenie náboženskej reality v centre, ktorej stojí posvätno.

Hermeneutika, ktorá sa objavuje za zložitou vysvetľovania náboženskej reality, sa postupne stáva citlivou na úctu k tajomstvu a pozornou na presah. Náboženská realita si za svoje východisko nevolí presnú, akoby vopred určenú štruktúru tajomstva, ale mnohovýznamovosť. Tajomstvo totiž nemožno sprítomniť tak, že ho prekonáme hojným logickým vysvetľovaním. Naopak, tajomstvo sa nám ukazuje práve v svojej nejasnosti. Podobne ani kritická jednoznačnosť bez polysémie nedokáže navodiť potrebný presah, ak vysvetľovanie nie je súčasne aj prehĺbením nejasností.

Ťažkosť v náboženskom myslení spočíva predovšetkým v napätí medzi polysémiou a významovou jednoznačnosťou. Systematické zachytenie týchto vzťahov v teológii, človeku umožňuje priamo a cielene sa zameriavať na tajomstvo. Živé presahy vo veciach nás neustále uvádzajú do napätia s našou každodennou situáciou a usvedčujú nás z toho, že aj napriek najpresnejším opisom vo veciach stále zostáva niečo nevypovedané, slovami nespútané, nesprostredkované, a teda ukryté. Jedinečnosť náboženskej interpretácie vyjadruje nevyčerpatelnosť tajomstva, pričom sa náboženská realita k tajomstvu nestavia ako k prejavu bytia, ale ako k bytiu samému. To jej umožňuje nástojiť na tom, že všetky presahy získavajú svoju existenčnú pozíciu nie z ľudského objavovania, ktoré sa prísne podrobuje intelektuálnym limitom, ale z a cez Bytie, ktoré je vo svojej podstate absolútnym presahom.

²⁰ Snaha o opísanie vnútorného presahu ako dialógu medzi Bohom a človekom, v ktorom Boh odpovedajúc človeku odpovedá sebe, má svoju históriu zvlášť v západnej a zvlášť vo východnej teológii. Kým východná teológia o ňom neprestala hovoriť prakticky od svojich počiatkov (Porov.: BERDAJEV, N.: *Filosofie svobodného ducha I*. Paris: YMCA Press 2009, s. 188), na Západe sa jeho koncept stáva zrozumiteľnejším až vďaka Rahnerovmu pojmu autokomunikácie. (Porov.: RAHNER, K.: *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas 2002, s. 289)

ThDr. Marek Varga, PhD.

Narodil sa v roku 1976 vo Svidníku. Od roku 2002 je kňazom Košickej arcidiecézy. V rokoch 2006 – 2010 absolvoval štúdiá filozofie na Institut Protestant de Paris v centre Fonds Ricoeur a štúdiá systematickej teológie na Institut Catholique de Paris. Svoju dizertačnú prácu obhájil na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity v Ružomberku (PhD., 2010). V súčasnosti pôsobí ako kaplán v Univerzitnom pastoračnom centre Dr. Héseka v Prešove.

Emmanuel LÉVINAS

Za hranicou verša

„K obrazu Božiemu“ podľa Rabiho Chajima Voložinera
(venované Hermanovi Heeringovi, profesorovi teológie na Leydenskej univerzite)

1. Kto je to rabi Chajim Voložiner?

Rabi Chajim Voložiner, či rabi Chajim Voložinský (1749 – 1821), bol žiakom a obdivovateľom slávneho vilnského gaóna. Mestečko Voložin, na ktoré rabínovo meno odkazuje sa nachádza v Litve. Bolo to v roku 1802 na rovnakom mieste, kde Rabi založil ješivu, čo výrazne ovplyvnila život judaizmu vo východnej Európe a zvlášť v regiónoch označovaných ako litovské kraje. To čiastočne determinovalo druh štúdia, ktorým sa inšpirovali a dodnes inšpirujú ješivy po celom svete. Rabi Elijah, vilnský gaón (1720 – 1297), učiteľ rabiho Chajima Voložinera, bol jedným z posledných veľkých talmudistických géniov. Silou svojej osobnosti, rozsahom, presnými talmudickými a kabalistickými poznatkami i originalitou a hĺbkou vlastnej interpretácie, poznamenal tak rabínsku vedu, ako aj duchovný život židov svojej doby. V istom zmysle ho poznamenáva ešte aj dnes. Hral okrem iného prvoradú úlohu v boji jednej časti židovstva s expandujúcim chasidizmom. Gaón z Vilna zastával názor, že chasidizmus, ľudové hnutie založené skôr na fanatizme než znalostiach, upiera talmudistickej vede a dialektike ich prednostné postavenie v živote židov a zoskupovaním komunít okolo duchovných osobností s charizmatickou mocou – cadikím, alebo „zázračných rabínov“, ktorí sa nechali uctievať veriacimi – to spôsobuje zmenu v tradičných vzťahoch medzi žiakom a učiteľom a podkopáva základné princípy židovského monoteizmu.

Gaón bol dušou a vodcom týchto odporcov chasidizmu – týchto mitnagdim, ako sú dnes nazývaní - aj keď antagonizmus medzi nimi a chasidmi sa už skončil. Mitnagedim nedôverovali tejto novej doktríne, práve kvôli jej sentimentálnemu mysticismu. Štúdium Talmudu pre mitnagdim neznamenal iba spôsob získavania poznania, ale predstavovalo samotný život Tóry, princíp tvorby, predmet kontemplatívneho života, či participáciu na jeho najvyššej forme. Práve voložinská ješiva, založená rabim Chajimom Voložinerom predstavovala praktické potvrdenie tohto primátu.

Aj keď rabi Chajim bojoval proti výstrelkom chasidského hnutia, nebol však voči nemu tak nezmieriteľný ako spomínaný gaón. Brány voložinskej ješivy neboli zatvorené ani pre chasidov, boli otvorené pre každého, kto si želal vstúpiť. Rabi Chajim Voložiner a jeho škola vyšších talmudistických štúdií sa v nepatrnej miere zaslúžili o rehabilitáciu Talmudu v srdci chasidizmu, ale predovšetkým sa podieľali na tom, že sa toto náboženské hnutie so svojimi novotami nestalo schizmatickým.

Vplyv rabiho Chajima Voložinera a talmudických štúdií, na ktorých obnovení sa podieľala voložinská ješiva so štúdijnými domami - bejt midraš -, vznikajúcimi podľa jej vzoru, je možno tiež znázornený v priebehu obdobia osvietenstva, v racionalistickej haskale, v postoji židovských komunít vo východnej Európe. Zatiaľ čo Židia v západnej Európe sa do tohto procesu zapojili bez váhania už v 18. storočí, východní sa postupne začínajú odvracať od Tóry k štúdiám iného typu, k tzv. západným formám myslenia, až v 19. storočí. Tento príklon k modernému životu u ruských, poľských a litovských Židov skutočne prebiehal pod vplyvom, ktorý môžeme prirábať voložinskej ješive. Ale proti pokušeniu „Západu“ s jeho racionalistickou kultúrou, ktorému boli vystavení, zostali východní židia navzdory čistému splynutiu s okolitým svetom z väčšej časti imúnni. I keď sa svojím životom i schopnosťami vzdälovali prísnyh pravidlám tradície, presunúť na druhé miesto duchovný svet svojich predkov, a tým spochybniť úplnú prevahu tradičnej židovskej kultúry, odmietali.

Táto vernosť Tóre ako kultúre a z nej vyplývajúce národné povedomie zostali pre východných židov aj pri západnom životnom štýle ich charakteristickou črtou. Malo to mnoho demokratických, sociálnych a politických dôvodov. Ale medzi príčinami pevnosti bola taktiež nepochybne zahrnutá i výchova, ktorá sa elite východného židovstva dostala v ješivách voložinského typu. Judaizmus talmudských škôl - ako spomienka na judaizmus uchovávaná v rodinách - uchránil židovské masy pred asimiláciou, tak ako uchránil chasidské hnutie pred schizmou. V tomto prípade zohral dôležitú úlohu.

Táto priorita Tóry presadzovaná pedagogickou činnosťou rabiho Chajima z Voložinu je tiež témou teoretického výkladu, ktorý posmrtno zanechal vo forme malej knižky vo Vilne v roku 1824, pod názvom *Nefesh ha Hayyim* - Duša života. Ide o pozoruhodné dielo oslavujúce Tóru, ktorej je venovaná predovšetkým štvrtá a posledná časť pod názvom - „Brána 4“. Je prezentovaná ako základný moment rozsiahlej syntézy židovskej spirituality, ako jej výsledná koruna. Rabi ju napísal v posledných rokoch svojho života pre študentov ješivy

a podáva v nej poučný výklad systému judaizmu a judaizmu ako systému. V takzvanej rabínskej literatúre, kde sú aspekty doktrín roztrúsené medzi učením o pravidlách správania halachou, alebo sú v nej obsiahnuté implicitne, - akoby medzi ľuďmi zo vzdelanej, dobrej spoločnosti,- žiaden výklad nebol potrebný, je niečo podobné pomerne vzácne. Pre súčasného, moderného čitateľa je vzácnym privilegiom mať k dispozícii takýto text o judaizme, akým je *Nefeš ha-Chajim*. Tento text sprostredkúva jeden z možných pohľadov na židovskú spiritualitu vo forme systému, napísanú pritom známou talmudistickou autoritou, expertom v halache, ktorý tradičné „otázky a odpovede“ navyše opiera o praktické problémy.

Na ďalších stranách sa pokúsime stanoviť význam humanity človeka v základnom poriadku Stvoreného, predstaviť ho z jeho jedného aspektu. Ale bude to náročné.

Spôsob, akým sa o problémoch obsiahnutých v *Nefeš ha-Chajim* pojednáva môže súčasného, nezasväteného čitateľa miasť. Zarazí ho dogmatický a religiózny charakter knihy a spôsob argumentácie mu môže pripomínať mysticismus, ktorý náš autor odmieta - odmieta, práve v už spomenutých chasidských výstrelkoch. Táto metafyzická, či doktrinálna argumentácia, apelujúca na intelekt, spočíva však výlučne v textových citáciách.

Toto je exkluzívny základ pre exegézu textov z Biblie a Talmudu (Halacha a Midraš) i textov kabalistických (*Zohar* a traktát *Ec Chajim* rabiho Chajima Vitala, zaznamenávajúci Luriovu safedskú kabalú, slavného Ariho). Nepreniká tu žiaden vplyv z moderného západu. Keďže ide o gnostickú kozmológiu, nebadať tu žiaden výslovný odkaz ani ku Aristotelom a novoplatonizmom inšpirovanú filozofiu stredoveku a taktiež sa iba zriedka objaví menšie množstvo odkazov na Majmonida, nakoľko s ním vilonský gaón viedol kritické rozpravy. Nič, absolútne nič sa tam nenachádza z novovekej filozofie a vedy. Ani Descartes, ani Leibniz a - hoci sa ješiva nachádzala iba niekoľko stoviek kilometrov od Kráľovca, Jeny a Berlína - žiadna stopa po Kantovi, Fichtem, alebo Hegelovi. Okrem toho, že je argumentácia od začiatku do konca exegetická, ide navyše o exegézu vedenú rabínskym spôsobom, v spôsobe midrašov, ktoré pátrajú v slovách textu, aby za ich priamym zmyslom objavili skrytý a aluzívny (naznačený) zmysel. Pre lepšie porozumenie je potrebné použiť hermeneutickú metódu a to napríklad pri Biblii, pretože exegéza akoby nevedela, či ignorovala bezprostredný zmysel textu, no v skutočnosti tento čistý „lokálny“ význam, celok obnovuje, prehľbuje a posilňuje. Je to práve hermeneutika, ktorá má svoje pravidlá a svoju tradíciu, a ak aj niekedy

vytrháva verš z kontextu, alebo dokonca len pár slov z verša, či krátku sekvenciu slov, ako prasknutý čriepok obdarený zmyslom, snaží sa tým preskúmať všetky dimenzie „Božieho slova“. Azda Božie slovo - a jazyk vôbec nemá prirodzenú, religióznu povahu?

Má viac dimenzií než napovie jeho logická štruktúra. Toto zistenie súčasného čitateľa možno vôbec neprekvapí. Prezentácia v duchu rabínskej optiky - „rabínskou pokrievkou“¹ je táto ultramoderná múdrosť považovaná za prežitok. Ale aj tak nás môže dielo verné tradícii, podložené citáciami od ctihodnej autority presvedčiť o pravdivosti a zároveň poučiť. Kto je zvyknutý na takúto metódu, možno dokonca ocení, ako šťastne sú použité postupy rabínskej exegézy v diele *Nefesh ha Chajim* a akú jemnosť tu dosahuje pri „obnovovaní zmyslu veršov“ a citovaných výrokov - umenie slávnych *chidušim*. A ak si možno povie, že je toho umenia len trochu, odkláňa sa od priameho zmyslu. No ak je ho veľa, pozdvihuje zmysel do roviny myšlienky. Čitateľa, ktorý k tomu prirodzene neinklinuje a vidí v tejto významovej virtuozite iba skreslenie textu, môže celý text iba udivovať, či dokonca iritovať. Zaujme k tomu nanajvýš historizujúci postoj, bude hľadať vplyvy, ktorými by tieto názory, bludy, či „detinskosť“ vysvetlil a pomocou ktorých by ich mohol klasifikovať.

My sa však pokúsime v nich objaviť víziu ľudskosti, ktorá je zmysluplná ešte aj dnes, pretože je oslobodená od jazyka svojej doby. Ale práve v tom spočíva náročnosť. Ak chceme poukázať na jeden aspekt diela nenapodobiteľné rezonancie tohto jazyka by sa vytratil, ak by sme z dôvodu zastaranosti opustili pôvodné formulácie. Pre obsahy, myšlienkové bohatstvo má svoj podstatný význam aj to, že myšlienka, ktorá sa latentne zrodí zo svojej starobylej náboženskej formulácie je naviazaná k pojmom, ktoré sa viažu k určitým slovám. Vzťahovať sa k nim nie je len vecou termínov archeológie, ale niekedy nevyhnutnou podmienkou. Predkopernikový vesmír, na ktorý sa náš autor odvoláva si uchováva symbolickú sugestívnu silu a nepredstavuje len akúsi intelektuálnu éru. Ak sa napríklad na stránkach, ktoré sa pokúsime prezentovať hovorí o „svetoch“, „silách“ a dušiach, čo majú ontologickú váhu, nie je na mieste im porozumieť v ich striktnom astronomickom význame. To je záležitosť bytia, jeho plurality a vzťahov vládncim tejto pluralite. Ide o rôzne poriadky, reality v ich koherenciách a lomoch, ktoré ich oddeľujú. Môže to byť rozdielnosť ľudských bytostí, každej osoby, ktorá je samostatným svetom. Spôsob, akým sa tieto pojmy vzťahujú k Písmu, k textom Biblie, Talmudu, alebo

¹ Rozumej - prezentované v duchu rabínskej optiky

Kabaly nás pobáda, aby sme za prežitou kozmológiou hľadali príslušný duchovný význam a permanentne sa navracali späť ku problémom konkrétnej skúsenosti a otázkam, ktoré sú stále živé. Interpretácia je v tomto prípade nevyhnutná, ale taktiež musí byť garantovaná určitá výkladová voľnosť.

2. Človek, duša vesmíru

Ľudskosť človeka v *Nefeš ha-Chajim* nie je chápaná vo svetle gréckej rozumovej živočíšnosti, ale vo svetle biblického pojatia človeka stvoreného na obraz Boží. Lepšie povedané, podľa biblického vyjadrenia v Genezis (1,27) „*k obrazu Božiemu*“ a v Genezis (5,1) „*k podobnosti Elohim*“. Boh je pomenovaný výrazom *Elohim*, ktorý označuje aj nie nemateriálne pomenovanie - človeka -, ale taktiež označuje skutočnosť predstavujúcu existenciu problému božskosti Boha, jeho absolútny zmysel a to, aký je Boh za menami, ktorými je označovaný. K tomuto dôležitému bodu sa ešte vrátíme v druhej časti nášho výkladu.

Ale čo potom znamená *Elohim*? A čo vyjadruje „*podobnosť sa Elohim*“ a čo značí „*byť k jeho obrazu?*“ V diele *Nefeš ha - Chajim* znamená táto podobnosť „*hlbku interiority*“, t.j. niečo tajomné, čo sa nachádza pred trivialitou rôznosti exteriority sveta a interioritou psychiky.

Termín *Elohim*, ktorý sa používa na označenie Božieho mena v týchto dvoch pasážach o podobnosti človeka a Boha, označuje božskosť v termíne „*nadvláda nad všetkými silami*“. Všetky špecifické sily sa navracajú k *Elohim*, pričom môžu mať extenzívne rôzne mená: riadiace sily, alebo duchovia hviezd, duchovia národov, politické sily a súdne sily. (Nebezpečenstvom sa môže stať modloslužobníctvo.) Modloslužobníctvo spočíva v tom, ak zabudneme, že prameňom všetkých týchto relatívnych síl je *Elohim*. Byť pánom všetkých síl je ekvivalentné sile - stvoríť „*nespočetné svety a sily*“ z ničoho (*ex nihilo*). Existencia stvorenia z ničoty - „*nespočetných svetov a nespočetných síl*“ - závisí od jeho spojenia s tvorivou energiou *Elohim*: „*V každom okamihu je všetka energia ich bytia, ich poriadku, závislá od faktu, že Jeho vôľa do nich nepretržite rozprestiera novú silu a hojnosť svetla: Ak by tento vplyv (influencia) mal ustať, svety by sa vrátili do ničoty a chaosu.*“ (I,1). Spôsob stvoreného bytia sa dá nazvať „*nepretržitá tvorba*“, pretože bytím stvorenia je jeho „*spojenie*“ s *Elohim*.

Naozaj závisí bytie stvoreného na tomto spojení? Je jeho nevyhnutnou podmienkou? Ide o základnú otázku, ktorá nás priamo privádza k pojmu interiority.

Dôslednejšie si ujasníme pojem *Elohim*. Je v ňom naznačená určitá hierarchia, ktorej sú podriadené svety a sily, z ktorej sa rozprestiera energia z vrcholu nadol:

„Každá sila, od tej najnižšej, až po tú najvyššiu, je len predĺžením existencie a života Elohim, predĺžením, ktoré dosahuje k nižšej sile, skrze silu, čo je nad ňou a je dušou vliatou do jej vnútra. A ako vieme z Ariho kabaly, svetlo a vnútro každého sveta a každej sily sú vnútorným bytím sily a sveta, ktoré sú nad nimi. A tak cez tento poriadok sa pozdvihujeme z vysokého k najvyššiemu.“ (III.10)

Každý svet je podriadený „pohybom sily sveta, ktorý je nad ním a ktorý ho riadi, (rovnakým spôsobom) ako duša riadi telo. Taký je poriadok – od vysokého k vyššiemu až k Nemu, ktorý je dušou každého“ (I.5). Rôzne svety sú rozložené tak, že každý je telom, alebo ako opäť hovorí Nefeš ha-Chajim, šatom toho, ktorý je nad ním a dušou, alebo silou toho, ktorý je pod ním. Čo je vyššie je vždy vnútornejšie vo vzťahu k nižšiemu: výška a interiorita vytvárajú vzájomný súlad. Nadradený je život a inšpirácia. Duša sa tiež nazýva koreňom: vyššie svety sú korene koreňov nižších svetov.

„Pre každú dušu je koreň, alebo princíp života podriadený duši sveta, ktorý je nad ňou a ktorý sa nazýva dušou duše. A On (Elohim, pozn. prekladateľ) je Pánom všetkých síl, lebo je dušou a životom a koreňom koreňov všetkých síl. Ako je napísané: „Ty dávaš život a všetko zachovávaš pri živote“ (Nehemiáš 9,6). Doslovne to značí: Ty dávaš život v každom čase. Preto sa On, velebme ho, nazýva dušou všetkých duší a princípom a koreňom všetkých svetov.“ (III. 10)

Boh je dušou vesmíru. Nemôžeme sa v tejto štúdii zaoberať rôznymi poriadkami, čo kabalista – ktorého jazyk náš autor, celkom prirodzene používa, hoci aj pri všetkej nedôvere ku chasidskej mystike – ďalej pokračuje v rozdeľovaní poprepájaných svetov. Aby sme mohli dospieť k pravde na tejto špecifickej ceste, museli by sme objaviť základný kód. Symbolická klasifikácia svetov, prevedená podľa „vízie voza“ - *Merkava*, z prvej kapitoly proroka Ezechiela, vymedzila štyri významné roviny. V čiastkovej poznámke sa zmienime o nebeskom tróne a o stvoreniach, ktoré ho nesú. *Trón je neseným, ale aj nesúcim.* (I.5). Sugestívny symbol vzťahu, ktorým sa riadi celá hierarchia: vyššie spočíva na nižšom, ale je súčasne životom, dušou, alebo interioritou nižšieho. Stvorenie však nie je limitované touto hierarchiou, ktorej štruktúra pramení z kabaly, stále však zodpovedá helénskemu modelu. V prepojených svetoch človek zastáva výnimočné miesto. Všetko záleží od neho, ktorý je najnižšie a svojou činnosťou je v kontakte s hmotou. Človek je vo vzťahu ku všetkým rovinám skutočnosti.

Nepredstavuje základ. „*Korene jeho duše*“ siahajú až k vrcholu hierarchie. Je „*nad Trónom*“, kde majú svoje korene duše, kde korene celého Izraela splývajú, alebo nespływajú (texty nie sú explicitné možno úmyselne) s *Elohim*, s ľudskou tvárou nad Trónom z Ezechielovho videnia. Ľudské duše vzišli z Božieho dychu: nie je predsa napísané v Genezis (2,7), že Boh „*vdýchol do nosných dierok dych života*“? Sú v privilegovanom vzťahu s božstvom *Elohim*, ktorý samozrejme nepredstavuje prostú a jednoduchú totožnosť, ale taktiež neznamená výlučne prostú odlišnosť.

Rozmanité obrazy a symboly pochádzajú taktiež z kabalistickej tradície a vyjadrujú na jednej strane privilegovaný charakter vzťahu medzi človekom a svetom a človekom a *Elohim* na strane druhej, pričom nie je možné ich okamžite zhrnúť do jedného plastického celku.

Na jednej strane je zreteľná súrodosť človeka s celkom svetov, a jednak zvláštna intimita medzi človekom a *Elohim* – dôvernosť, ktorá potvrdzuje zvrchovanosť *Elohim* nad človekom a zároveň určitá závislosť *Elohim*, alebo presnejšie vyjadrené, závislosť jeho spojenia, týkajúca sa svetov človeka. *Človek vyživuje Božie spojenie so svetom, či Božiu prítomnosť v nich. (II.7) Zároveň je ľudstvo chápané tak, akoby pozostávalo z reziduí, či určitých „vzoriek“ každého z jednotlivých, nespočetných množstiev svetov. Jeho podstata sa mieša s podstatami svetov (I.6). Svetý (môžu byť) viazané na rôzne orgány ľudského tela, pričom každý podlieha príkazom Tóry, takže súhrn svetov tvorí ľudskú postavu (I.6). Ďalej sa hovorí o vzťahu medzi človekom a Jeruzalemským chrámom, ktorý je v prvom rade presnou replikou nebeského Chrámu, poriadku absolútnej svätosti. Vo vnútri tela je srdce, predstavujúce základný kameň nebeského Chrámu. Keď talmudskí učenci vyzývajú, aby človek pri modlitbe obrátil srdce k Najsvätejšiemu – Svätému svätých, neznamená to, že sa máme iba obrátiť, ale stotožniť sa (s Ním), alebo sa o (toto) stotožnenie aspoň snažiť. Človek sa musí premeniť priamo na svätostánok, miesto všetkej svätosti a (zároveň) sa stať za celú svätosť zodpovedným. Preto je boží voz – *Merkava* -, stotožňovaná s patriarchami, s mužmi, ktorí túto identifikáciu dosiahli: „*Patriarchovia sú samotnou Merkavou*“ (I. 6., III. 13).*

Tento privilegovaný vzťah je analógiou, jeho účinnosť má však zásadný efekt. Skutky človeka, nachádzajúce sa na najnižšej rovine, majú odozvu v rovine najvyššej a garantujú prítomnosť (alebo neprítomnosť) *Elohim* vo stvorenstve. Taktiež poukazuje na mieru veľkosti hodnoty Božieho priblíženia, či vzdialovania, alebo úplného odvrátenia, tzn. či sa bytie presadí, alebo sa nespočetné svety prepadnú do ničoty. A preto má človek v bytí stvorenstva

prvoradú úlohu. Prítomnosť Boha vo svete vo forme duše a vo svetle, súdržnosť celého systému, prítomnosť duše v každom zo svetov, to všetko závisí na človeku.

(Z tejto analógie pramení) podobnosť medzi *Elohim* a človekom:

Človek je dušou sveta rovnako ako sám *Elohim*. V hierarchii stvorení, (existuje) množstvo svetov, mnoho dokonalých a nehmotných (anjelských) bytostí, (ktoré) sú nadradené človeku, ležiacemu na najnižšej priečke a zároveň zakorenenému „nad (samotným) Trónom“ - a predsa sú skrze jedinečnú štruktúru človečenstva vydaní do jeho moci. Skutky, slová a myšlienky človeka - jeho tri spôsoby bytia, vychádzajú z jeho troch duší: životný princíp (*nefeš*), duch (*ruach*) a boží dych (*našama*), ktoré troma uzlami spájajú ľudskú bytosť s vrcholom hierarchie - pôsobia na svety a sily stvoreného. Ak je človek poslušný príkazom Tóry posilňuje tým dokonalosť svetov a sil „v ich bytí, v ich svetle, a v ich svätosti“ (I.6.). Alebo naopak, pomáha umenšovať vedenie týchto síl a svetov, čo má za následok ich skazu a deštrukciu. Tu je etický význam náboženských príkazov: umožňujú žiť iným ako som ja, ale v prípade prestúpenia vedú k smrti. Nie je bytie človeka bytím pre druhého? Človek uplatňuje svoju zvrchovanosť a zodpovednosť ako prostredník medzi *Elohim* a svetmi, lebo prítomnosťou, alebo absenciou *Elohim* buď je, alebo nie je prítomný v poprepájaných bytiach, ktoré k tomu, aby mohli existovať v poriadku bytia, neustále potrebujú jeho životnú silu. A Voložiner výslovne hovorí:

„Vôľa Zvelebeného dáva človeku tú moc, že môže v každom okamihu, každou drobnosťou a v každom stupni svojho vedenia oslobodzovať, či brzdiť (otvárať a zatvárať) tisíce, nespočítateľné množstvo síl a svetov, vďaka najvyššiemu koreňu svojich činov, slov a myšlienok, ako by aj on, človek bol pánom síl, ktoré týmto svetom velia“ (I.3).

Táto moc je bez zaváhania interpretovaná ako zodpovednosť: „Nech nik v Izraeli –Bože nedopusť! - si nepovie: „Kto som ja a čo môžem svojimi skromnými činmi vo svete dokázať? Nech porozumie a vie, a nech si zafixuje do svojej mysle, že ani jediný detailný čin, myšlienka, či slovo, nikdy nebudú stratené. Každý jeden z nich prichádza späť ku koreňom, aby pôsobili vo výške výšok a vo svetoch a čírych svetlách, čo sú nad nimi. Inteligentný človek, ktorý týmto slovám porozumie v pravde, sa vo svojom srdci naľaká a roztrasie pri pomyslení nad dosahom svojich zlých skutkov. Aj drobná chyba môže spôsobiť oveľa väčšiu skazu, než čo zničili Nabuchodonozor a Titus (ničitelia Jeruzalemského Chrámu). Oni nepoškodili, ani nezničili nič vo výškach, pretože nemali podiel vo vyšších svetoch a ani nekorenili v týchto svetoch. Tieto svety sú mimo ich dosah, ale našimi hriechmi sa sila vyššej moci zmenšuje a opotrebuva. (I.4)

Ako jednoduchí pohania, Nabuchodonozor a Titus nemali zodpovednosť, lebo zodpovednosť je v rámci poriadku stvorení vyhradená (výlučne) deťom Izraela. Škoda, ktorú napáchali nemá taký dôsledok, ako skutky, slová a myšlienky Svätého Ľudu. Nabuchodonozor a Titus boli schopní zničiť alebo znesvätiť iba pozemský chrám: „Zomleli už zomleté zrno“ (I.4), pričom človek zo Svätého Ľudu je v pozícii podlomiť i Svätosť samú, lebo práve Ona stojí (v hierarchii) vždy vyššie.

„Srdce svätého Ľudu nech sa chveje, lebo vo svojej veľkosti zahŕňa všetky sily a všetky svety. (...), preto sú oni svätosťou a svätostánkom na výsostiach. (...) teda, keď človek mal necudnú, žiadostivú myšlienku vo svojom srdci, akoby ku Najsvätejšiemu, ktorý je hore, voviedol prostitútku“ (I.4).

V tomto kontexte môžeme porozumieť ako interpretuje Nefeš ha-Chajim Genezis (2,7): „Potom Hospodin Boh utvoril človeka z prachu zeme a vdýchol do jeho nosa dych života, a tak sa stal človek živou bytosťou.“

Toto je jasný zmysel citátu. Spis *Nefeš ha-Chajim* ako prvé evokuje citátom zo starovekého prekladu *Targúm Onkelos* a dodáva:

Ale verš výslovne nehovorí, že sa dych stal živou dušou v človeku, hovorí iba, že sa človek stal živou dušou pre nespočetné svety... „tak ako správanie a pohyby vyplývajú z duše, ktorá je vnútri človeka, celý človek je silou a živou dušou nespočetných vyšších a nižších svetov, ktoré sú mu cudzie“ (I.4).

A to je tiež v doslovnom zmysle (viac v doslovnom, ale taktiež v špekulatívnom zmysle, než ako ponúka bežný zmysel), vysvetľuje náš autor to staroveké požehnanie, ktoré Izraelita prednáša po čítaní z Tóry: „Vložil si do nás život večný“ (*chajej olam*), dostáva podobu: *Ty si do nás vložil život sveta.*“

Možno je na mieste, aby si čitateľ na tejto teórii inšpirácie povšimol jej materiálnu stránku, istý „materializmus“. O chode vesmíru sa rozhoduje na najnižšej rovine, v človeku. Duch sa tu nechápe v rétorických termínoch, ale z výšky svojej nádherly. To sa efektívne prejavuje vo vysokých stupňoch, skrze poslušnosť Tóre, ktorá vládne telesnému životu. V dôsledku toho, systém príkazov - *micvot* získava kozmický dosah a v tejto univerzálnosti potvrdzuje svoj etický význam: plniť praktické príkázania, a tak brať na seba bytie sveta. Tým nie je myslená substancialita - cez bytie v sebe a pre seba - ale definíciou človeka a jeho interiority je bytie „pre niečo iné“: pre to, čo je „nad ja“, pre svety (ale taktiež v širšej interpretácii sveta, pre duchovné zoskupenia, Ľudi a štruktúry). Napriek všetkej skromnosti človeka ako stvorenia, človek ich buď ničí, alebo chráni. Pre toto všetko on je, existuje. To je fundamentálny nie-narcisizmus.

Táto myšlienka nie-narcistickej interiority je etickou myšlienkou. V nej spočíva pravda tohto jazyka, alebo tohto kozmologického symbolizmu a pravdepodobne hlboká skúsenosť židovského rituálu. Prečo je človek vložený medzi Boha, ktorý stvoril a riadi svet, ak nie preto, aby čisto kozmologickému obrazu bytia nadradil etické chápanie? Jednoduchá myšlienka svedomia, alebo každej slobody je stále možnosťou pre prvok stvorenia klásť sa ako bytie pre seba, akoby bolo druhým Bohom, ktorému je všetko dovolené. Ak je pôsobenie Boha na svet podriadené možnosti pôsobenia najmenej mocnej bytosti pre celok stvorenstva, láme sa kozmologická hierarchia bez následnej novej hierarchie, alebo jej opaku, či anarchie. Človek je interiorita cez jeho zodpovednosť za vesmír. Božia moc podriadená zodpovednosti sa stáva morálnou silou. Človek nehreší proti Bohu, keď neposlúcha príkazy, ale ničí svety. Človek sa „páči Bohu“, ak je poslušný, pretože posilňuje a osvetľuje bytie svetov.

Text z Babylonského talmudu, z traktátu *Avot II.1*: „*Uvedom si, čo je nad Tebou až do sily hriechu*“, ktorý, chápaný doslovne, vyzýva veriacich, aby mysleli na Boha skôr ako začnú konať, je interpretovaný takto: „*Uvedom si, že tvoj čin spôsobuje rozvrat vo svetoch.*“ Skutky človeka majú význam pred Bohom, pretože sa týkajú druhých. Báť sa Boha znamená báť sa o druhých.

3. Človek a absolútno

Ale tu je iný aspekt úlohy človeka pred Bohom. V spojení so svetom, on (človek) iba reprezentuje Boha z ľudskej perspektívy – Boha „z našej strany“ ako to vyjadruje *Nefesh ha-Chajim*. Boh môže čosi znamenať v *Tetragrame*, ale človek nemôže definovať, formulovať, myslieť, či pomenovať (jeho význam). *Stvorením svetov do nás nevstupuje žiadna rozdielnosť v Bohu, ktorý spôsobil formuláciu možnou. V nemennej hierarchii poriadku stvorenstva panujúcej medzi „nespočetnými svetmi,“ či „bytiami“ sa (táto rozdielnosť) nevtláča.* (II.4, 5, 8). Výrok z Talmudu: „*Boh nemá miesto vo svete - svet, ktorý má miesto v Bohu*“ je interpretovaný radikálnym spôsobom: „*Boh ako priestorová dimenzia miesta je podmienkou všetkého bytia, ba čo viac, nie je geometrickej podstaty, čiže nijak ho nepoznamenáva to, čo ho naplňuje*“ (III.2). Je to „Boh zo svojej vlastnej strany.“ Rovnako ako *kabalisti*, aj náš autor ho označuje termínom *Ejn Sof*: Ne-konečno. Existuje kontradikcia medzi „*Bohom z našej strany*“ ku ktorému sa navraciame vo svetle hierarchického zreťazenia bytí, proti „*Bohu z jeho vlastnej strany*“, ktorého nemôže zasiahnuť dokonca ani Tórou predpokladané *napätie medzi vecami* (III.6). Vo fráze „*Svätý buď požehnaný*“, v ktorej je Boh označený zbožnými termínmi, - prináša spolu (oddelenosť i spojenie) -, v termíne „*Svätý*“

sústred'uje myšlienku oddelenosti a spojenie svetov zahŕňa v pojme „Požehnanie“ (III.5).

Čo predstavuje ľudstvo vo vzťahu k tomuto novému pojmu? Existuje medzi nimi nejaký vzťah? Existuje samotný pojem? Musíme pripustiť, že človek Bohu dáva meno a vytvára si o Ňom akúsi predstavu už pojmom Nekonečno, či myšlienkou nevysloviteľného Tetragramu. Ale je to myšlienka (na Neho) a je to (skutočne Jeho) meno? Nelimituje nás negatívna teológia?

Nachádzame sa pred oblasťou, ktorá si vyžaduje špeciálne štúdium. Ale myšlienky, ktoré o nej napovedajú sú načrtnuté na podklade celého diela *Nefesh ha-Chajim*. Sú to myšlienky vo svojej podstate značne sugestívne a nedá sa o nich iba krátko zmieniť.

Pojem „Boha z jeho vlastnej strany“, ktorého pôvod je skôr filozofický ako biblický (a o ktorom sa moderní komentátori riskantne vyjadrujú ako o „Bohu metafyziky“), je v myslení nášho autora pojem náboženský. Duša sa musí pri modlitbe „orientovať“ na Nekonečno v jeho absolútne, a nie (sa vzťahovať) k jeho hypostázam. To sa nepretržite tvrdí (III. 8, 14), a je to zrejme možné navzdory k okolnosti, že sa modlitba ako diskurz vzťahuje ku svetu a Boh je spojený so svetom. Zameranie duše, ktorej výrazom podľa *Nefesh ha-Chajim* je preklad starodávnych liturgických požehnaní Izraela založených na prestíži mužov Veľkej Synagógy, čo ich zaviedli. Toto zameranie sa nezrkadlí v slovníku, ale v syntaktickej zvláštnosti: „požehnania začínajú volaním na Boha v druhej osobe a končia jeho označením v tretej“ (II.3). V súlade s hermeneutickým prístupom nášho autora je na mieste rozumieť Bohu centrálnym výrazom každodennej liturgie Izraela zo slávneho „Počúvaj Izrael“² – a ďalších slov z *Deuteronomia* (6,4) (III. 2, 11). Verš ezotericky dokazuje, že Boh označený ako náš Boh v prvej časti verša slovom *Elohenu* (zjednotený so svetmi) je jeden, ktorého *Tetragram* potvrdzuje v druhej časti ako absolútne jedného – tzn. ako nezasiachnuteľného mnohosťou a hierarchiou svetov, čo sú s ním spojené. Je jediným bodom bytia, *jedinečný a vedľa neho nie je v absolútnom slova zmysle nič vypovedateľné* (III.2). Tento význam môžeme taktiež nájsť v *Deuteronomiu* (4,39): „Poznaj dnes a uváž úprimne, vezmi si to k srdcu, že Hospodin je Boh hore na nebi a dole na zemi a vedľa neho niet ďalšieho (nie je nič okrem Neho)“. – „Vedľa Neho nie je nič“ je doslovný preklad toho, čo zvykne byť prekladané aj ako „a nie je tu nikto iný.“ Monoteizmus bol potvrdený v jeho absolútnej sile, ktorá vychádza z onto-teologickej perspektívy, nakoľko existuje podobnosť medzi Jedným z *Deuteronomia* a *Jedným* z *Enead*. Toto je absolútna jednota, ktorá

² Shema Jisroel Adonai, Adonai echad...

v židovskom náboženskom živote nie je ničím vonkajším. Determinuje všetky tematické teórie, všetky otázky dialógu, modlitbu a obzvlášť štúdium Tóry, študovanej pre ňu samu (modlitba a Tóra „v ich totálnej čistote“ IV. a I.26). Tento odkaz je potrebné bližšie vysvetliť.

Tetragram, nevysloviteľné meno, ale predsa Meno, napriek tomu nie je ako meno adekvátne nevysloviteľnému Ein-Sof. Hovorí o tom text v jeho základnom bode: „Podstata Ein-Sof je skrytejšia než všetky ostatné tajomstvá a nemôžeme (ju) označiť žiadnym menom, ani pojmom Tetragram, ba ani zlomkom toho najmenšieho písmenka“ (III:2). A v zátvorke otvára autor to najdôležitejšie:

„A ani ak označuje Zohar jeho bytnosť menom Ein Sof - Nekonečno, nie je to meno. Je to náš spôsob, ktorý dosahujeme na základe síl, ktoré z neho vyžarujú, keď sa rozhodne spojí sa so svetmi. Preto sa nazýva Ein Sof - Nekonečný a nie bez počiatku. V skutočnosti, veď zo svojej vlastnej strany konca ani začiatku nemá, ale naše porozumenie, ktorým rozumieme týmto silám, naše porozumenie je stále iba začiatok, tu nie je koniec porozumenia, je to cesta k pochopeniu síl, ktoré z Neho vyžarujú (III.2).“

A ďalej hovorí: „A to málo o čom máme vedomosť, označujeme menami, priezviskami a atribútmi“ (III.2). Striktne povedané: potom Ten, čo je Nekonečný a nikdy nekončiaci, nie je absolútnom Božím, pretože absolútne nemôže byť ničím determinované, iba ak myšlienkou Absolútna. Táto myšlienka však nikdy neobsiahne Absolútno v jeho podstate, pretože predstavuje niečo úplne iné, chýbajúce Absolútnu. Je slovo „myšlienka“ použité na správnom mieste? Nie je v tomto slove predsa len náznak predstavy, alebo smerovania, ktoré svojím spôsobom predpokladá nejaký koniec, alebo si tento koniec kladie za cieľ? V texte hovoríme o začiatku *a*, ale sa nedostaneme ku koncu ako k cieľu, len sa tu črtá akýsi vzťah bez korelátu. Zmysel v poriadku Ein Sof sa javí v diskurze, čerpá svoj zmysel práve z tejto možnosti ľudskej psychiky, - alebo možno z prameňa všetkej psychiky vôbec - ako keby bol človek pre neho spôsobom signifikácie. Človek by potom nebol iba tvorom, ktorému je zjavované, ale tým, cez ktorého sa odhaľuje zmysel Božieho absolútna. Pre tohto človeka je nemožné pojať Nekonečno, ale taktiež je novou možnosťou signifikácie. Vráťme sa späť ku kotradikcii medzi „Bohom na našej strane“ a „Bohom z jeho vlastnej strany.“ V tejto radikálnej kotradikcii stoja oba pojmy proti sebe, ale pritom sa vzájomne nepotierajú. Ba čo viac, ide o paradoxnú kotradikciu. Ein Sof je ľahostajný k hierarchii svetov a bytí, ľahostajný k relatívnosti pravidiel, je univerzálny, všadeprítomný Boh.

Ale nie je to práve On, ktorého vo svojom vnútri uctieваме napriek „rozdielnostiam“, čo ho nezastierajú a nerozdeľujú? A zároveň je táto

„modalita“ božstva taktiež dokonalosťou mravného úmyslu, oživujúceho náboženský život - žitý vo svete a jeho rozdielnostiach, od najvyššieho po najnižšie, od čistého po nečisté. Formy zavrhujuce zduchovnelosť, ktorých vzostup zdokonaľuje a súčasne transcenduje ako nezlučiteľný s Absolútnom. Nie je táto transcendencia viacvýznamová? Náš autor, zdá sa, túto spriaznenosť a zároveň transcenciu naznačuje, keď poukazuje na „neporovnateľnú“ prorockú vznešenosť na konci Deuteronomia priznanú Mojžišovi: - človekovi Tóry, ktorý je v neobyčajnej intimite s Ein Sof. Boh je pre Mojžiša všadeprítomný. Hovorí k nemu z prostého kra. Pred jeho Nekonečnosťou sa Mojžiš doslova obracia v ničotu. Abrahám predsa povedal: „*Som prach a popol*“ (Genesis 18,27). Mojžiš hovorí: „*Čo sme my?*“ (Exodus 16,7) (III.13). *Odvtedy* (hovorí) *Mojžišovými ústami v prvej osobe* (III.13, 14). Táto intimita ku ktorej vo svojej čistote a výsostnom úsilí o transcenciu smeruje modlitba (toto je možno originálny zmysel čistoty), spája ako zreteľný znak štúdium Tóry (v tejto čistote), v ktorej bol Mojžiš dokonalým majstrom. Pojem Ein Sof je perfekcionizáciou Tóry, oslobodením svetov, ktorých zreťazenie a hierarchiu predpokladajú podľa zmyslu textu Tóry. Je všetko čisté pre osobu, dosahujúcu tieto výšky? Musíme kráčať ďaleko ku slobode ako k vrcholu religiozity? Máme dynamizmus Tóry chápať ako vzostup od Zákona nad Zákon a etiku mimo Zákona?

Nefesh ha-Chajim si toto pokušenie uvedomuje, nakoľko ide o etiku. Uvedomuje si ho prinajmenšom pri excesoch chasidizmu. Ale ide ešte ďalej. Existuje prah, ktorý sa nesmie prekročiť. Spiritualita, povznášajúca sa nad každú diferenciu, znamená pre človeka ľahostajnosť nihilizmu. Všetko je rovnaké v Božej všadeprítomnosti. Všetko je Božské. Všetko je dovolené. Ale Boh, ktorý je všade, nepripúšťa diferenciu stvoreného. Taktiež existuje Boh, „ktorý nie je nikde“. Myšlienka *Ein Sof* - Nekonečna je vrcholom religiozity, ale tiež je jej priepasťou. Plne porozumená myšlienka *Ein Sof*, vedená mimo Tóru a nad Tóru, navodzuje (III.3), predstavuje nemožnosť náboženskej myšlienky Boha. Preto musí byť vedľa nej vytvorený priestor pre vieru v *Elohim*, pre zákon Tóry - „*Boh spojený so svetmi v ich rozdielnosti*“ a pre náš vzťah k Bohu vo svetle zreťazenia svetov (III. 6,7).

Na tomto mieste sa *Nefesh ha-Chajim* obracia k prastarej myšlienke kabalistických špekulácii: k myšlienke originálnej kontrakcii Božského - k myšlienke *Cimcumu*. Cez túto myšlienku Kabala riešila rozpor medzi Božou všadeprítomnosťou a bytím stvoreného mimo Boha. Boh sa voči stvorenstvu v prvom rade sťahuje, aby vedľa seba urobil miesto ďalšiemu, niečomu inému než sebe. *Nefesh ha-*

Chajim chápe *Cimcum* originálnym spôsobom. Chápe ho ako gnozeologickú udalosť a tento pojem odvodzuje z analogických textov a termínov, ktoré naznačujú skrytosť (III,7). Nekonečno je zabalené v temnote. Zakazuje seba-preverovanie svojho usporiadania, a tak necháva priestor pre pravdu zjednotenia Nekonečného so svetmi. Taký je zrejme zmysel skrytého Boha v štyridsiatej piatej kapitole Izaiáša (III,7). Nie je to z dôvodu otázky čistoty a potvrdenia ľudskej konečnosti: *Cimcum* nepredstavuje slabosť človeka, ale originálnu udalosť. Ľudská konečnosť, ktorá je obmedzovaná nie jednoduchou psychologickou bezmocnosťou, ale novou možnosťou: možnosťou spoločne premýšľať o Nekonečne i Zákone, dokonca je možnosťou ich (vzájomného) prepojenia. Človek nie je len jednoducho potvrdeným dôvodom (racionálneho) rozporu. Za týmto rozporom predstavuje nový obraz Absolútna.

z anglického originálu Beyond the Verse preložil Ján Mičko