

EDITORIÁL	3
The Reception of the Second Vatican Council in Light of its Prehistory and the Discernment of the Signs of the Times <i>Thomas Benedict VIVIANO O.P.</i>	5
S pancierom viery Exegetická štúdia k πίστις terminológii v Prvom liste Solúnčanom <i>Juraj FENÍK</i>	21
Origenove <i>Homiliae in Exodum IX a XIII</i> o svätostánku <i>Juraj PIGULA OSA</i>	41
Janovo Zjevení a Pastýř Hermův jako prorocké spisy rané církve <i>Stanislav PŘIBYL</i>	63
„Jánov úrad“ kardinála Newmana John Henry Newman a jeho poslanie v cirkvi z hľadiska ekléziológie Hansa Ursa von Balthasara <i>Ján DOLNÝ</i>	73
Konflikt interpretácií Napätie medzi univerzálnou a miestnou cirkvou <i>Vladimír JUHÁS</i>	85
RECENZIA	97
BEINERT, Wolfgang. <i>Malé dějiny křesťanského myšlení.</i> Karmelitánske nakladatelství : Kostelní Vydří 2012, 346 s./ Peter Olexák	

CONTENTS

EDITORIAL	3
The Reception of the Second Vatican Council in Light of its Prehistory and the Discernment of the Signs of the Times <i>Thomas Benedict VIVIANO O.P.</i>	5
In the Breastplate of Faith: An Exegetical Study of πίστις Terminology in First Thessalonians <i>Juraj FENÍK</i>	21
Origen's Homiliae in Exodum IX and XIII and on Tabernacle <i>Juraj PIGULA OSA</i>	41
The Revelation of John and the Shepherd of Hermas as Prophetic Writings of the Early Church <i>Stanislav PŘIBYL</i>	63
"John's Office" of Cardinal Newmann: John Henry Newman and his Mission in the Church in the Ecclesiology of Hans Urs von Balthasar <i>Ján DOLNÝ</i>	73
The Conflict of Interpretations The Tension Between the Universal and the Local Church <i>Vladimír JUHÁS</i>	85
REVIEWS	97
BEINERT, Wolfgang. Malé dějiny křesťanského myšlení. Karmelitánske nakladateľství : Kostelní Vydří 2012, 346 s. /Peter Olexák	

Druhý vatikánsky koncil, ktorého 50. výročie sme si pripomenuli v uplynulom Roku viery bol, a určite aj naďalej bude, predmetom mnohých zamyslení. Najnovšie číslo *Verba Theologica* sa naň tematicky tiež napája: jednotlivé články priamo alebo nepriamo s Koncilom súvisia, zvlášť s jeho príklonom k biblickým a patristickým prameňom. Koncil – ako kairologicky nevyhnutnú a zároveň i problematickú udalosť – je preto možné chápať ako jednu z optík ich čítania. Prvý článok, ktorého autorom je biblický teológ, dominikán B.T. Viviano, ponúka širšie vovedenie do témy Druhého vatikánskeho koncilu, do jeho prehistórie, do tajuplného koncilového výrazu „znamená čias“ a následne i do ťažiskových dokumentov. Naznačený kontext nám predostiera kritérium, ktorým možno nahliadať na mieru napĺňania koncilových ideí a zhodnocovať ich.

Závislosť viery od ohlasovania (Rim 10, 7), ako ju sv. Pavol podčiarkuje vo veľkom náukovom Liste Rimanom (por. Rim 10, 17), je pri pozornom štúdiu možné rozpoznať aj v nespravodlivo marginalizovanom Prvom liste Solúnčanom. Biblický teológ Juraj Feník, v snahe prispieť k preklasifikovaniu tohto listu z kategórie „trpaslíka“ do kategórie „plnohodnotného listu zasluhujúceho si plnú vážnosť zo strany exegétov“, predstavuje zmienky o viere Solúnčanov v poradí, v akom sa vyskytujú v spise. Takto sa okrem iného dozvedáme, že „viera Solúnčanov nezostala geograficky limitovaná iba na Solún, ale vyšla aj na iné miesta, a preto aj inde zaznievajú ozveny evanjelia (Pavlovho ohlasovania). Hovoriac hyperbolicky, Pavol tvrdí, že viera Solúnčanov prenikla na všetky miesta, a tak sa dá hovoriť o invázii ich viery do všetkých miest“.

Oduševnenie ranokresťanského spisovateľa Origena pre výklad Písma a kazateľskú činnosť sa jedinečným spôsobom podarilo priblížiť Jurajovi Pigulovi, pričom nám ponúkol i cenný podnet k homiletickej praxi, ktorá je talianskymi odborníkmi často nazývaná „unavená prax“ (prassi stanca). Starozákonné, Origenom komentované texty o svätostánku v sebe skrývajú mnohé podnety predovšetkým pre súčasnú ekleziológiu, ktorej symbolicko-patristickú črtu rozpoznávame aj v textoch Druhého vatikánskeho koncilu. „Svätostánok predstavuje Cirkev, ktorá sa stáva spoločnou svätyňou... Stĺpmi stánku sú biskupi a kňazi Cirkvi, symbolizovaní apoštolmi (Gal 2,9)...Vrcholec stĺpov označuje Krista, *caput columnarum* – *caput viri Christus est* (1Kor 11,3). Záclony, ktoré sa rozťahujú na dvadsaťosem lakťov do dĺžky, štyri do šírky (Ex 26,2) znamenajú zvyšok veriaceho ľudu. Tento sa drží na lanách viery a nachádza podporu v hierarchii Cirkvi“.

Téma prorocstva, ktorú Koncil interpretuje ako vydávanie svedectva o Ježišovi (PO 2), v ostatnom období nadobudla na dôležitosť, zvlášť v malých kresťanských spoločenstvách tvoriacich súčasť väčších duchovných hnutí, ktoré sa zrodili uprostred pokoncilovej Cirkvi. K hlbšiemu chápaniu ducha prorocstva

nás privádza hodnotný článok českého právnika a teológa Stanislava Příbyla, v ktorom sa venuje dvom prorockým spisom ranej Cirkvi: Apokalypsa a Hermasovmu pastierovi. Ako mimoriadne cenný môžeme hodnotiť sumár kritérií pre rozlíšenie pravého a nepravého prorocstva: „Křesťanští proroci byli přesvědčeni, že jsou 'ústy Páně', že totiž výroky, ať vyřčené nebo psané, jim vnuká sám vzkříšený a oslavený Pán... Lži prorok se – na rozdíl od pavlovského i janovského epistulária – nerozpozná ani tak podle falešného vyznání Krista. Jeho úloha odpovídá spíše kouzelníkovi nebo věštci... Z dalších kritérií rozpoznání falešného proroka, která Hermas uvádí, je třeba vyzdvihnout hrabivost... Pravý prorok je naopak podle Hermova Pastýře obdařen plností Ducha“.

„Jánovská dimenzia“, cez ktorú na kardinála Johna Henry Newmana nazrel Ján Dolný, predstavuje túto veľkú postavu katolíckej teológie v novom svetle. Jánovská dimenzia služby spočíva „v priateľstve k Ježišovi, v 'zotrúvaní' v blízkosti Jeho srdca“ (porov. Jn 13:23; 15:4-11). „Jánovo zvláštne poslanie *zostávať v Ježišovej láske* účinne napomáha vytvárať puto jednoty v cirkvi, ktoré je obrazom jednoty Trojjediného Boha“ (porov. Jn 14:23). Z takto poňatej služby sa zrodili, okrem iného, *Eseje o vývine kresťanskej doktríny*, ktoré mali „nespochybniteľný vplyv na zasadaniach Druhého vatikánskeho koncilu“, a to i napriek tomu, že „Newman žil v čase, keď nemal veľa možností vnímať ovocie svojej činnosti“.

Vladimír Juhás uvažuje nad citlivou témou koncilu a pokoncilovej reality o vzťahu medzi všeobecnou a miestnou Cirkvou, v myslení dvoch mienkotvorných teológov J. Ratzingera a W. Kaspera. „Ratzinger je zástancom tézy, ktorá hovorí o historickej a ontologickej prednosti všeobecnej cirkvi pred miestnou cirkvou. Kasper podporuje skôr historickú súčasnosť a ontologickú rovnosť oboch cirkví“. Tým, že autor necháva po dôkladnej analýze oboch konceptov aj s ich pastorálno-teologickými dôsledkami stáť vedľa seba univerzálne i partikulárne, Ratzingera i Kaspera, ponúka zároveň kľúč k pochopeniu a interpretácii koncilu v jeho nezriedka si protirečiacich vyjadreniach.

Milí čitatelia, priatelia a sympatizanti nášho časopisu, želim Vám, aby na Vás cez článok B. T. Viviana dýchol pravý „koncilový duch“, text J. Feníka nech obohatí Váš koncept a prax viery, štúdia J. Pigulu nech Vám dá poznať „plameň v srdci“, ktorý pri výklade starozákonných predobrazov pocítili emauzskí učeníci, článok S. Příbyla nech Vám sprostredkuje ducha múdrosti pri rozlišovaní pravých a nepravých prorocstiev, jánovský postoj kardinála Newmana perom J. Dolného nech zas v našej teológii a praxi dopĺňa ten petrovský a, nakoniec, nech analýza V. Juhása podnecuje Vašu teologickú fantáziu i úsilie zachovať jednotu, zohľadňujúc pritom rôznorodosť partikulárnych spoločenstiev, ktoré tvoríte.

Lubomír Hlad

Benedict Thomas VIVIANO O.P.

**The Reception of the Second Vatican Council in Light of its Prehistory
and the Discernment of the Signs of the Times**

Abstract

This paper tries to present the situation in the church from 1789 to 1962 first. This historical survey shows the reasons why the council needed to be called. Then there is a brief presentation of some of the main contributions of the council, document after document, including some of the buried treasures and points which are still being fought over. It is not exhaustive. It mentions where further work needs to be done.

Keywords: Council, Salvation, Ecumenism, Church History, Biblical Scholarship

In Matthew 16:3 Jesus reproaches the Pharisees and Sadducees for being able to read the signs of the weather, but not being able to interpret the signs of the times, that is, the signs of God's intentions and plans in history to save his people. On the one hand verses 2-3 of Matthew 16 are text-critically uncertain. On the other hand they appear in the majority of manuscripts and are traditionally taken as part of scripture. [The parallel in Luke 12:54-56 is not textcritically uncertain. It contains the same idea but without the phrase "signs of the times" Instead it says: "Why do you not know to interpret the present time (*ton kairon touton*)?" (Luke 12:56).] The phrase "signs of the times" and similar phrases occur many times in scripture: Ezek 12:27 LXX; Dan 7:25; 9:27; 11:14; Tobit 14:5, besides NT usages. These signs are eschatological; they refer to the accomplishment of God's plans. God's plans are both positive and negative: to reward the righteous and to condemn the guilty. The signs can be positive or mixed, both positive and negative. They are used like the phrases Day of the Lord and the Last Judgment. In this sense they support neither optimism nor pessimism, but both together. [Optimism and pessimism here refer to the salvation of individuals, as in the biblical question: "Lord, are there few who will be save?" Luke 13:23.] The sense of the phrase "signs of the times" in modern theology and in the council is that Christians are called to pay attention to their present times and to try to interpret them in the light of biblical revelation.

This phrase was singled out by the encyclical *Pacem in Terris* (1963), and then picked up by M.D. Chenu, among others.¹ Then it played an important role in *Gaudium et Spes* #4. The Council was trying to address the problems posed by modernity and neglected or only negatively handled by magisterial teaching before the Council. It by no means implies an idiotic naive uncritical optimism, but it did lead the Fathers to want to accent the positive in the spirit of Pope John 23.

2. Steps to the Council.

The Council was essentially addressing the challenge provided by the French Revolution 1789 and to discern and to affirm the Christian elements in this major event. [The revolution is what the Vatican understood as modernity.] There never was a question of discontinuity with the doctrinal and moral core of the faith, e.g., the Nicene Creed or the Ten Commandments or the Gospels or the theology of Thomas Aquinas. Here there was only continuity. But many secondary accretions had to be jettisoned or purged. Here one may speak of a certain discontinuity. Let us provide a rapid sketch of the century and a half between the Revolution and the Council. This sketch is necessary to see why there needed to be a Council at all.

1789-1815. The French Revolution was exported by Napoleon to most of Europe. The imperial church lands and principalities were secularized in 1803. A French Concordat with the Holy See was signed in 1802, a first step toward reconciliation between the Vatican and the Revolution.

1815-1848 was the period of Bourbon restoration and reaction, guided by Metternich, Talleyrand and Pope Gregory XVI. A better way forward is shown by the Orleanist constitutional monarchy (still alive in Belgium, the model Catholic state) and by Lacordaire's refounding of the Dominican Order with its parliamentary democratic principles of government, correct for church and state, but this was resisted by Metternich.

1846-1878 The long pontificate of Pius IX represents a negative relation to the modern world (Syllabus of 1860). The Papal States were lost to Cavour and the Savoyards. J.H. Newman shows a better relationship to history and the development of dogma.

1879-1903 Leo XIII brought the beginning of a positive magisterial relationship to modernity, including support for M.-J. Lagrange and modern historical-critical and archaeological biblical studies. *Rerum Novarum* legitimates labor unions. *Ae-*

¹ M.D. Chenu, *Parole de Dieu* II (Paris: Cerf, 1964), pp.10, 192, 678.

terni Patris encourages a recovery of tradition, especially Thomas Aquinas as a healthy model.

1903-1914 The very reactionary campaign against Modernism was motivated primarily by a desire for a Bourbon restoration in France and Naples, restoration of the papal states to their full extent (including Bologna), the condemnation of Americanism (=democracy, separation of church and state). Action Francaise was founded during the Dreyfus affair. It meant Bourbon restoration politics, anti-Semitism and a sort of nationalistic-atheistic pseudo-Catholicism. (It later worked well with the Nazis in Vichy.) Could the clock be turned back again? Could the French Revolution be erased? Lagrange experiences unmerited suffering, is suspected, under a cloud of suspicion until death, due to his proposal of there being more than one literary genre (history) in the Bible .

1915-1939 This was a period of suspended animation, indecision, theological stagnation. The Vatican flirted with fascism (exile of Don Luigi Sturzo, concordats with Mussolini and Hitler), fought against dictators right and left but also against Anglo-Saxon parliamentary democracy. *Quadragesimo Anno* contributed to the end of the Weimar Republic.

1939-1958 Pius XII published three major encyclicals, positive and good, on ecclesiology, biblical studies and liturgy. 1950-1958 he inaugurates a campaign against *la nouvelle theologie*, Jesuits (Teilhard, de Lubac, Danielou) and Dominicans (Congar and Chenu). Resistance to and progress in ecumenism both occurred.

1958-1963 Pope John 23 announces the Council, concern for ecumenism and a fresh approach to the modern world which appeals to people's common sense and experience of evil. *Kurskorrektur* occurred, that is, a correction of direction for Rome.

3. The Second Vatican Council 1962-1965.

John 23's opening address is crucial for the documents that followed because the majority of bishops wanted to remain faithful to his intentions and presuppositions, especially his wish to invest in the positive instincts, common sense and experience of people during and after the Second World War and Stalinism, his appeal to the "better angels of our nature."² He promoted optimism but not *Heilsoptimismus*, no decision as to how many will be saved. 16 documents were voted

² This phrase comes from U.S. President Abraham Lincoln's first inaugural speech, on the eve of the American civil war, 1861. Pessimists could claim that despite Lincoln's appeal to our better angels, the civil war did occur and half a million men were killed. Moreover, Lincoln himself was murdered. Optimists would say that nevertheless the union of states was saved, the slaves were freed, racism has declined, a black man is president of the U.S.A. today. A moral philosopher, Steven Pinker, has used the phrase as the title of a book (2011), to express the decline of violence in the West.

on and approved, by huge majorities. (Contrast the failure of the Lutheran World Federation to approve even one document, on justification, at Helsinki in 1963.) The immediate post-conciliar period was full of euphoria but also turbulence and loss. Charles Davis left the priesthood. This disappointed many in the English speaking world. This sort of thing gave the “*dopo concilio*” a bad connotation. But there was a necessary dying to secondary or erroneous policies. Many had not been prepared for the council. So not all was negative. There was a positive even in the negative.

4. *Dei Verbum*, The Dogmatic Constitution on Divine Revelation 1965. The key paragraphs were 9, 11, 19.

9: Scripture and Tradition. Geiselman not condemned, therefore permitted.

11. Biblical inerrancy is restricted to matters of salvation, not geography, chronology, chemistry, or astronomy.

#19. The four gospels can be analyzed with the methods of form criticism. The nature of their truth is not only historical.

Some lesser points in the constitution:

#18. The pre-eminence of the four gospels, = a canon within the canon. A difference from Luther and Kaesemann, not Galatians!, but the gospels.

10 The teaching office (*magisterium*) of the Church is not above the word of God. The Bible can judge and condemn and purify and reform the Church. This is a timid Catholic reception of an emphasis of Karl Barth.

#12c. In the last minutes of the Council a seemingly harmless, pious flourish was added to the introduction to paragraph 12 of the Constitution: “Sacred Scripture must be read and interpreted in the same Spirit in which it was written.” This phrase was one of those added at the suggestion of members of the Pontifical Biblical Institute in Rome. It was accepted by the doctrinal commission without much fuss. But, after the council, this phrase has been used to wage a campaign against historical-critical exegesis and thus to block the main achievements of the Constitution (and of earlier official teaching which prepared the way for the Constitution, like *Divino Afflante Spiritu* of 1943). The phrase is used to imply that only a devotional interpretation is legitimate.³ This implication, if taken strictly or immaturely, would outlaw all questionings of historicity of this or that passage of scripture, or any discussion of contradictions between one biblical book and another. Interpretation would have to be only edifying and pious. The work

³ Ignace de La Potterie, “The Interpretation of Holy Scripture in the Spirit in Which It Was Written,” in Rene Latourelle, ed., *Vatican II: Assesments and Perspectives 25 After (1962-1987)* (New York: Paulist, 1988), pp. 220-266. De La Potterie returned to this theme shortly before his death, “Le sens spirituel de l’Ecriture,” *Gregorianum* 78 (1997) 627-645.

of the great pioneers of modern biblical studies, like Richard Simon, or Eichhorn or J.D. Michaelis or Wellhausen or Bultmann or R.E. Brown or Joachim Gnilka, would be ruled out from the beginning. This would be the end of all biblical scholarship since 1775. This implication is not the intention of the Council. This post-conciliar insistence on the sole legitimacy of spiritual exegesis represents a negative reaction to modern exegesis and a return to the premodern period. It confuses introductory investigations (like authorship, date, structure, background sources) with some final products such as a sermon or a devotional application. It does not recognize the role and contribution of scholars like Morton Smith who claim to have lost their Christian faith but who in fact continue to make useful contribution. (The true subjective state of such scholars is known to God alone.) It is obvious that the Scriptures exist for the nourishment of faith and for the life of the believing community, the Church. Thus such aggressively unbelieving scholarship cannot have the last word in the Church. But it can still be useful.

5. The Constitution on the Liturgy (*Sacrosanctum Concilium*).

Although the most noticed change was from saying mass always in Latin to saying mass in vernacular languages for pastoral reasons, but never forbidding or excluding the use of Latin, another important development of the council was the result of its statement: "The treasures of the Bible are to be opened up more lavishly, so that richer fare may be provided for the faithful at the table of God's Word. In this way a more representative portion of the holy Scriptures will be read to the people over a set cycle of years." (SC 51.) This short paragraph led to the creation of new lectionaries. A three year cycle was developed for Sundays, linked with the three Synoptic gospels: A. Matthew; B. Mark; C. Luke. (John is read in the special seasons of Christmas and Easter.) These readings included first readings from the Old Testament, except during Eastertide. This fact is also extremely important for Jewish-Christian relations. When in the restoration of the Tridentine or extraordinary rite was encouraged, a further decision was to allow the uses of this rite to use the old lectionary and thereby to bypass the Old Testament. This could only rejoice the hearts of anti-Semites. This decision is much to be regretted. Commissions for Jewish-Christian dialogue have protested this decision, so far in vain. For weekdays another lectionary was developed, for use over two years. This lectionary also selects from both testaments. Only those who knew the monotony and poverty of the preconconciliar weekday lectionary can appreciate the difference.

The three year lectionary cycle for Sundays presupposes the role of redaction criticism in biblical studies. That is, each biblical author and especially each evangelist is to be respected as a true author and his specific accents are to be noted. All of this has led to important ecumenical consequences. First, many main-stream churches (Anglican, Lutheran, Reformed and others) have adopted our Sunday lectionaries, at least with regard to the gospel. This means that the Christian people hear the same gospel read wherever they go to church. This is in itself a powerful ecumenical witness as to what unites us. Beyond this, the wide adoption of the Sunday lectionaries has led to common marketing strategies by Christian publishers and book stores: The Year of Matthew, The Year of Mark and so on. Moreover, regional meetings of church pastors and workers are convoked, to which are invited biblical and theological and pastoral experts to help prepare the preachers for the use of this seasonal lectionary, e.g., Lent. This is another example of ecumenical collaboration.

The liturgy constitution also insisted on the importance place of the preached word, the homily, the exposition of the biblical texts, at least on Sundays and holy days of obligation. This emphasis should be maintained, even though it must be admitted that for many clergy the lectionaries pose a hard challenge which requires much work. One must prepare carefully with the helps of modern biblical studies to do this work of preaching well. Another danger is that the faithful be drowned in too many words. If a homily is well prepared, it does not need to be long.

7. The Constitution on the Church (*Lumen Gentium*).

From this rich and dense document I would like to single out two points for mention as especially noteworthy, but there are many others. The first is this. This constitution in its first two chapters sets out different biblical images for the Church. They culminate in the theme of the Church as the (mystical) body of Christ and then in chapter II in the Church as the People of God. Both of these images of the Church are biblical, both have their value. But they have rather different accents. The first image, the Body of Christ, is an organic image which suggests a very tight connection between the members. The individual is a cell, not an acting person. The second image, the People of God, suggests the ancient Israelites on the Plain at Sinai arranged by tribes with their clan leaders, but with the character of a popular assembly capable of taking collective decisions by free votes. The first image is most compatible with a fascist or totalitarian

system where the state is all, the individual nothing. The second image is most compatible with a parliamentary representative democratic social structure.

The debate between these two ecclesiological images began in the 1930s. The Belgian Jesuit Emile Mersch discovered the great theme of the Church as the Body of Christ in the Captivity (and other) Epistles of Paul. He found this image a refreshing contrast with the previous, juridical, arid ecclesiology he had learned in the seminary. He was right. It is a great improvement. But at the time, the 30s, fascism was on the rise in many European countries. Russia was under Soviet Stalinist dictatorship. A German Dominican named Mannes Dominikus Koster saw the danger and suggested the People of God image as safer and better, less liable to fascist, totalitarian abuse. He was supported in this by the Belgian New Testament professor Lucien Cerfaux. The German bishops conference appealed to the Vatican. The answer came in the encyclical *Mystici Corporis* (1943). It supported the Mersch Body of Christ model in a one-sided manner and did not wish to see the dangers. The Council in 1964 corrected this imbalance by including the Koster model in a whole chapter of the Constitution *Lumen Gentium* (Nov. 1964) on the People of God. Koster lived to see this victory. Cerfaux had already died but Koster gave him full recognition. This teaching of the Council is supported by another contribution of the Council, *Gaudium et Spes*, paragraph 75, which deals with democracy, of which we will speak later.

The second contribution of this constitution to which I would like to call your attention is the section on the collegiality of the bishops. In *Lumen Gentium* 22 the council introduces the concept of the collegiality of the bishops. It was part of the original intention of this council to finish the work of Vatican I, which, in its constitution on the church, stopped (was interrupted) before it could deal with the office of bishops. It completed only the section on the Roman pontiff and thus gave a one-sided impression of the Catholic tradition on how the Church has really been governed from the beginning. The Church has always worked as a dialectical dance between two important texts of Matthew's gospel: Matt 16:17-20, the Petrine ministry, and Matt 18:18-20, which speaks about decisions being made by councils or synods or assemblies. The dialectic in extreme form is between papal centralism and absolutism on the one hand and conciliarism on the other. The Church works best when these two constitutive elements work harmoniously together.

One issue that is not treated in these two councils (Vatican I and II) is conflict between the emperor and the pope. The Christian emperors of the East convoked

the first seven ecumenical councils. They later tried to interfere with papal and episcopal business. For over several centuries the popes resisted imperial interference (the Investiture controversy) while trying always to work constructively with the emperors, granting the emperors a right to veto a candidate in a papal election (this continued until 1903, when the imperial right of *exclusiva* or veto was exercised for the last time.) The high water mark of conciliarism was the Council of Constance (1414-1417). It concluded that supreme authority in the Church was exercised (*pollet*) by an ecumenical council. This decision found its way even into the Code of Canon Law of 1917, otherwise quite centralist. The current Code of 1983 retains this in a somewhat watered down form. Experience showed that the bishops, when separated from the Pope, were often too weak to resist the emperor or other civil governments. They needed a strong centralized papacy to stiffen their backs, one absolute power against another. We have witnessed this in the great conflict between Catholics and the Stalinist states of Eastern Europe, or in Prussia where first the Protestants were forced to accept a government-imposed theology and liturgy (1821), then the Catholics (the *Kulturkampf* 1872-79), then the Jews (1933-45). From an Anglo-American or Swiss point of view, with a long experience of the sovereignty of parliament, these are two undesirable extremes, absolute church or absolute state.⁴

It is better when power is diffused, when there are many points of view, when no one has absolute power. The Church needs extreme centralization only against such absolute power centralization in a totalitarian state, but not when the state is a parliamentary democracy, the case which one hopes is going to be the normal state in most civilized countries, states without *siloviki* (thuggish enforcers). As Sir John E.E. Dalberg, first baron Acton, said: "Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely."⁵

The Constitution on the Church of Vatican II tried to hedge or limit papal absolutism with the addition of collegiality, the doctrine that the bishops together, whether nationally or internationally, constitute a collegial governing body in the Church (*Lumen Gentium* 22-24). This was an attempted fusion between the Council of Constance and Vatican I. The wording of the text is torturous, because the papal curialists were and are so extremely protective of the papal prerogatives,

⁴ Klaus Schatz, *Papal Primacy* (Collegeville MN: Liturgical Press, 1996); Hans Kueng, *Structures of the Church* (Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1964 (orig. 1962). Kueng's book is very helpful on Constance but does not deal fully with the development in the next councils: Ferrara-Florence and Basle.

⁵ Lord Acton, letter cited in Louise Creighton, *Life of Mandell Creighton* (London: 1904), vol. 1, p. 372.

but the teaching on collegiality is still an important truth. To realize this collegiality in union with the pope in a practical manner, the Church leaders decided on a synod of representative bishops every five years, with around 200 bishops.

This Synod every five years could be a good solution. But it has been developed in such a way that all freedom of decision has been lost, so that the synod has become a dead letter. We can regard this situation as a tragedy which has discouraged much good will and squandered many opportunities. But the essential teaching of the council is sound and could easily be activated by a pope who was willing to do it. We can say that the Constitution was strangled in the womb before the bishops had even had a chance to vote on the final text, when Pope Paul VI published the *Motu Proprio* on the Synod of 15 September 1964. (The Constitution itself was approved and voted on 21 November 1964.) One biblical text which was not used and should have been is Matthew 19:28, where Jesus says to his disciples: "Truly, I say to you, in the new world, when the Son of man shall sit on his glorious throne, you who have followed me will also sit on twelve thrones, judging the twelve tribes of Israel." This verse, which is parallel with Luke 22:30, suggests an apostolic college or group rooted in the time and words of Jesus himself.

7. *Gaudium et Spes*, the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World.

This document is very long and raises so many points that we have no time to treat them all. We have already dealt with the opening point on the importance of discerning the signs of the times. We now select one point, because it is a hidden secret of the council, of great importance. It is a positive Catholic theology of democracy. In the early modern period the Vatican authorities accommodated themselves to the absolute monarchy political model. The Jesuit model of obedience and centralized government supported this absolute approach. After the French Revolution democracy was even more suspect and viewed hostilely. The first attempts at developing Christian democratic parties (the Sillon in France and Don Luigi Sturzo's Partito Popolare in Italy) were condemned. Sturzo went into exile until Mussolini fell. As the Germans were beginning to loose and this became quite clear, Pope Pius XII in his Christmas allocution of December 1944 finally made a breach in the wall of rejection of democracy. No more was made of this opening on the level of doctrine until the Council. The curial love of fascist dictatorships in Spain and Portugal continued into the Council however.

This is what happened. Paragraph 75 of *Gaudium et Spes* makes a very positive statement about democratic constitutional government for civil society. One could hardly want better than this. Among the many good points are the endorsement of the separation of powers (legislative, executive, judiciary), the need for an independent judiciary, the duty to pay taxes, the respect for intermediate bodies or corporations as buffers between the individual and the state, the distinction between reasonable patriotism and unhealthy nationalism, the need for really distinct political parties. This paragraph could have been written by Thomas Jefferson. But it has the Catholic note of emphasis on the common good. Now comes the horror. The conservatives who detest real democracy insisted that the word democracy be removed from the conciliar text. It is not found there. You must know by networking that that is what the text is about. So even here great progress was crippled from the outset. That is why it is so important to have an informed reading of the council texts.⁶ Yet, although the conservatives won this verbal victory in the wording of the text, the fact remains that the Catholic fascist regimes in Spain and Portugal soon disappeared, and democratic regimes have become customary in much of Latin America. (As already noted, the resistance to full democracy in the *Church* continues to prevail, despite the move to the collegiality of bishops.)

8. Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*.

As soon as the Council was over, the Secretariate for Christian Unity, under Cardinals Bea and then Willebrands, made rapid progress in dialogue with at least ten other Christian denominations or confessions or communions. These dialogue commissions exist on the international level and sometimes on the national or regional level. Mutual recognition of baptisms was quickly reached in most places. Improvements in the handling of mixed marriages was also made, even if the problem of intercommunion remains officially unresolved. After the first optimism there were some difficulties and regression: the Anglican decision to allow the ordination of women both to the priesthood and in some places to the episcopacy was allowed to become an obstacle, at least for the present time. In 2000 there was an agreement in historic Augsburg with the Lutheran World Federation on the important theme of Justification. This agreement was then signed by the World Alliance of Reformed Churches and by the Methodist Church. This positive ecclesial experience led the Lutherans to transform their Federation into a Communion, which they understand as a step up into a clearer ecclesiology.

⁶ Emile Perreau-Saucine, *Catholicism and Democracy* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2012); Oswald von Nell-Breuning, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 5, ed. Herbert Vorgrimler (New York: Herder & Herder, 1969), pp. 320-321.

The Secretariate for Christian Unity was extinguished and integrated into the Congregation for the Doctrine of the Faith. This bureaucratic restructuring was intended to bring the ecumenists under firmer control of the dogmatic theologians of a certain type.

The Reformed Churches in the more developed countries would like to develop into a communion too, but the greatest growth of their churches is in the developing countries where the strong charismatic character of the churches acts as a restraint on their greater ecclesial clarity. The Third Round of dialogues between the World Alliance of Reformed Churches and the Roman Catholic Church (2001-2009) undertook an innovative approach. Since both ecclesial bodies had traditionally been weak in regard to a theology of the Kingdom of God, it was decided that by both groups returning in humility to the Scriptures they could discover a new basis for ecclesial unity. This document was then accepted by both the Vatican and by the World Alliance of Reformed Churches. (I was a member of this Dialogue throughout its existence.) In summary, we could say that the situation is much better in 2013 than it was in 1960, especially in confessionally divided lands like Germany or Switzerland or the Czech Republic or the USA. Nevertheless one can speak of an ecumenical winter. The high hopes of 1965 have not yet been fully realized. But there is hope of improvement.

9. The Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions, *Nostrae Aetate*.

This document is extremely short yet of great importance and represents great progress over the past. It began with a desire of the pope John 23 to improve relations with the Jewish people after the horrors of the genocide of the Jews during during the Second World War. Bishops from mission lands then demanded that the document be expanded to include all the major world religions. The document became controversial because bishops living in Arab lands did not want to lend support to the State of Israel, but the world pressure was too great for the opponents to prevail. The opponents did however achieve another verbal victory. Although the declaration clearly states that the Jewish people of today are not more responsible for the death of Jesus than other humans, the term *deicide* was removed from the final text.

Christians who work in Jewish-Christian dialogue eventually realize that they are mainly dialoguing with Reform and Conservative Jews, not with Orthodox Jews. Orthodox Jews remain generally more reserved than the other Jewish groups

and the Orthodox Jews make life difficult in Israel for these more liberal Jews. The Declaration does try to avoid any political statement about the State of Israel. But the Holy See, after long hesitation, did establish full diplomatic relations with the State of Israel. Difficulties between Jews and Catholics since then have largely been confined to complaints about the change in the form of the Good Friday prayer for the Jewish people instituted by Pope Benedict 16, after it had been rewritten as part of the liturgical revision under Pope Paul VI. As already mentioned, the permission given to those who use the Tridentine mass form not to use the new lectionary with its abundant use of the Old Testament has aroused Jewish suspicions of a return of anti-Jewish attitudes in the Church or a greater tolerance of them. Especially offensive was the removal of the excommunication of the schismatic bishop Richardson once it was discovered that he had made open denials of the Holocaust on Swedish TV. As a member of the Swiss Catholic Dialogue Commission, I can testify that these mistakes have had a harmful effect. Some of the Jewish members of the dialogue team have resigned in protest.

The paragraph on Islam is brief but wholly positive. One could think that it is too positive. For example, bishops who work in predominantly Muslim countries thought that something should be said about the poor treatment of women in those countries. The concern of these bishops would be even more endorsed by many today. This is a case where the Council could be accused of overly optimistic decisions.

On the level of high theological principal however, the Council has been justified in its high charity and positive attitudes by recent corresponding declarations by both Jewish and Muslim religious thinkers and leaders. It must be understood that neither of these world religions has a centralized magisterial office comparable to the Vatican or the papacy in the Roman Catholic Church. It is therefore more difficult for them to arrive at a common decision. In this vacuum the best that can be expected is a statement by a representative group of Jewish or Muslim religious scholars, which could then be adhered to by other scholars, so that it could eventually be regarded as normal, accepted Jewish or Moslem teaching. In both Judaism and then in Islam this has happened. We may call it the late ripe fruit of the positive initiative of Vatican II and its investment in the "better angels of our nature." To be sure, this involves the virtues of faith, hope and charity, and confidence in the power of God's grace.⁷ It is not just naïve optimism; it

⁷ The Jewish statement, of 10/12 September 2000, is called *Dabru Emet* (Words of Truth) and is composed of 8 short points; it was originally composed by four Jewish scholars: Peter Ochs, Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Michael Signer. The Moslem statement is called *A Common*

is a shrewd calculation.⁸ We may add that the situation between the West and Islam took a backward turn with the attack on the twin towers in New York 11 September 2001. After tragic mistakes of policy (the invasion of Iraq) and waste of energy, with the election of Barack Hussein Obama as president of the United States, the West does have a leader who knows Islam better than other Western leaders, and who knows how to use modern technology (e.g., drones) to remove the specific agent of trouble (Osama bin Ladin) rather than laying waste whole nations and relatively innocent people in a careless manner. This president does not demonize Islam or all Moslems. This represents some progress.

10. The Declaration on Religious Freedom, *Dignitatis Humanae*.

This document is one of the most controversial of the Council. It was resisted by conservatives before, during and especially after the Council as a break with tradition. It gave an excuse to Archbishop Marcel Lefebvre to break with the Council and the Pope, and this led to his excommunication and the judgment that his movement is schismatic. The accusation that it broke with tradition is only a half truth. In reality the tradition of the Church is manifold. In the case of religious toleration we may say there was a main road tradition and a side road tradition. The story of the two roads and the answer to the critics of this conciliar document were given before the Council in a major work by the Belgian Jesuit Joseph Lecler, ⁹*Toleration and the Reformation*. In fact there many cases where the Vatican accepted, against its heart, public statements of religious toleration in Catholic states, e.g., Poland and the Maryland colony of the future United States (1640). Lefebvre and his friends are prisoners of the 19th century.

The preparation for this document of the Council began in the 1940s with a series of articles by the American Jesuit John Courtney Murray. Because he quickly ran into trouble with the Holy Office, he needed and received the support of John Timothy McNicolas, the Dominican archbishop of Cincinnati. This story is a good example of Jesuit-Dominican collaboration. Murray was a peritus at the

Word between Us and You, dated 13 October 2007. It was originally signed by 138 Moslem scholars. Cf. Mariano Delgado and B.T. Viviano, *Le dialogue interreligieux* (Fribourg: Academic, 2007), pp. 11-20; B.T. Viviano, ed., *Judaisme, anti-judaisme et christianisme* (Saint Maurice CH: Editions saint-augustin, 2000), pp. 51-64; B.T. Viviano, "Le Nouveau Testament entre Charybde et Scylla: Matthieu et le dialogue interreligieux," *FZPT* (56 (2009) 390-402.

⁸ On the necessity of optimism and confidence in a major military operation and the elimination of defeatism, see. D.D. Eisenhower, *Crusade in Europe* (New York: Doubleday, 1948), pp. 51, 66bis, 73, 89.

⁹ Lecler, *Toleration and the Reformation*, 2 vols. (New York: Association Press, 1960; orig. Paris 1955). The journal *Recherches de science religieuse* devoted a special issue in 1990 to the contribution of Lecler to the Council.

Council and the American bishops strongly supported this document. American Catholics think of it as the *American* document at the Council. When in the debates the Americans were almost defeated, they were saved at the last minute by a group of Europeans which included bishops de Smedt, Cardijn, Pavan and theologians like Journet and Pierre Benoit.

Today what is important is for us to see the reception, the positive impact, of this declaration after the Council. It begins with the Declaration on Human Rights which was signed in Helsinki in 1982, sponsored by the United Nations. The Vatican signed it immediately, because of the conciliar declaration. The Soviet satellites did not sign immediately. Then the young in the Communist parties argued that if the Vatican, judged by Marxists as reactionary, could sign it, the Marxist countries must sign it too. This pressure led to *glasnost*, *solidarnosc* and by 1989 to the fall of Soviet domination in Eastern Europe. This was a tremendous victory for the Council.¹⁰ Of course men like Walensa, Gorbachov, Woytyla (Pope John Paul II) and Havel contributed, as well as free media in the West, not to mention the steady American policy of containment pursued since 1946, the idea of George F. Kennan. Lefebvre has been left in the dust. On the other hand, toleration of other views and freedom of non-violent religious expression should not lead to religious indifferentism, the idea that all religions are equally good and/or equally bad. Most Christians will want to affirm the unique and special status of Jesus Christ. This document, like other documents of the Council, must be applied prudently.

Since 1990, probably the most important developments are technological: the widespread use of computers and related technologies, like the Internet and electronic mail and encyclopedic search engines. Militarily the development of drones has enabled war to be conducted in a more precise and limited fashion. Like other such developments of progress, these breakthroughs can easily be abused. As a Christian, I believe that the dynamic released by biblical revelation, beginning with Abraham, continuing with Moses, and stretching from the first coming of Jesus Christ to his glorious return with the Kingdom of God in its fullness, this dynamic has energized and continues to inspire, guide and energize the chosen people of God to move forward, to prepare the way of the Lord. We must be ready to receive him when he comes. Let us continue to pray: Thy kingdom come. Amen.

¹⁰ Dominique Jean Barthelemy, "Actualite de la Bible dans le monde d'aujourd'hui," in *Naissance de la methode critique*, ed. Jean-Luc Vesco (Paris: Cerf, 1992).

Prof. Benedict Thomas Viviano O.P.

Benedict Thomas Viviano sa narodil v roku 1940 v St. Louis, štáte Missouri (USA). Je emeritným profesorom Nového zákona a raného judaizmu na Univerzite vo Fribourgu (Švajčiarsko). Pred príchodom do Fribourgu (1995) pôsobil ako profesor Nového zákona na Jeruzalemskej biblickej škole. Je dominikánom, vysvätený za kňaza bol v roku 1966. Jeho publikácie sa zameriavajú na rabínsku literatúru, aramejské targumy a Nový zákon, predovšetkým na Matúšovo evanjelium. V centre jeho akademického záujmu sú tiež otázky sociálnej spravodlivosti vyplývajúce z Ježišovho posolstva o Božom kráľovstve. Publikoval knihu s touto problematikou, ktorá bola preložená do francúzštiny, nemčiny a aj češtiny. Bol členom vatikánskych komisií pre ekumenický dialóg s protestantskými cirkvami a gréckou pravoslávnou cirkvou. Vo Švajčiarsku tiež pôsobil v komisiách pre dialóg s týmito cirkvami, ale aj pre dialóg so židovskými komunitami, organizovanými švajčiarskou biskupskou konferenciou. V súčasnosti pripravuje svoj druhý komentár k Matúšovmu evanjeliu a k výrokom prameňa Q.

S pancierom viery
Exegetická štúdia k πίστις terminológii v Prvom liste Solúnčanom

Abstract

In addition to its other peculiarities, First Thessalonians features a relatively high number of faith terms. Apart from the paraenetical section, the remaining parts of the letter contain faith terminology in their various literary contexts, primarily in the genitive expression “your faith” in reference to the personal faith of the Thessalonians. This article, an exegetical study based on the principles of epistolary, rhetorical, and semantic approach, offers an analysis of the faith terminology of First Thessalonians, followed by a brief reflection on faith in light of the exegetical results. Its main conclusion suggests that good reasons exist for viewing Paul’s first writing as a letter of faith.

Keywords: faith, Timothy, Paul, breastplate, eschatology, gospel, metaphor

Čitateľovi Pavlových listov neunikne častý výskyt slovníka viery v týchto spisoch. Pohľad do konkordancie prezrádza, že podstatné meno πίστις sa vyskytuje 91-krát a slová s koreňom πιστ- 161 krát v siedmich listoch, ktorých Pavlovo autorstvo sa zvyčajne nespochybňuje. Zaiste máme dočinenia s jedným z kľúčových termínov v listoch Pavla.¹ V súvislosti s terminológiou viery je študentom Pavla známe, že práve debata o zmysle genitívneho výrazu πίστις Χριστοῦ predstavuje jedno z hlavných bitevných polí vo vedeckej exegéze, s pravidelným a neutíchajúcim prílivom nových príspevkov.² Iné spisy Nového zákona (zvlášť Jánovo evanjelium) samozrejme tiež zdôrazňujú vieru a pre tento cieľ používajú slová s koreňom πιστ-, ale u Pavla zostáva takýto jazyk neprehliadnuteľný a Pavlovu výnimočnosť, ako uvádza Aletti,³ potvrdzuje séria zvláštnych syntagiem, ktoré sú vo zvyšku NZ takmer neexistujúce (napr. absolútne participium ὁ πιστεύων v singulári

¹ Najnovšie sa takto vyjadruje Thomas Schumacher (*Zur Entstehung christlicher Sprache: Eine Untersuchung der paulinischen Idiomatik und der Verwendung des Begriffes πίστις* [BBB 168; Göttingen: V & R Unipress, 2012] 191), ktorý o πίστις píše: “Bei diesem Wort handelt es sich um einen zentralen Begriff in der paulinischen Literatur. . . .” Pre ďalšie úvodné reflexie ohľadom jazyka viery, jeho výskytu, významu a dôležitosti v NZ a u Pavla pozri aj novú štúdiu Benjamin Schliesser, *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven* (TS 3; Zürich: Theologischer Verlag, 2011) 9-12, 17-26.

² Úplne nedávno Jonathan A. Linebaugh, “The Christo-Centrism of Faith in Christ: Martin Luther’s Reading of Galatians 2.16,19-20,” *NTS* 59 (2013) 535-544.

³ Jean-Noël Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l’épître aux Romains* (Paris: Du Seuil, 1991) 89.

a pluráli, genitívne predložkové väzby ἐκ πίστεως/διὰ πίστεως). Hoci by bolo možné viacerými adekvátnymi spôsobmi alebo citáciou rôznych exegétov opísať realitu, ktorú Pavol vystihuje termínmi πίστις a πιστεύω – nehovoriac o rôznych odtieňoch, ktoré tieto termíny môžu nadobudnúť v odlišných epistolárnych kontextoch – ako ilustrácia definície viery sa dá prijať tá ponúknutá Schnellem, ktorý tvrdí, že horeuvedené termíny pre Pavla slúžia ako “centrálny a výlučný opis vzťahu človeka k Bohu.”⁴ Popri tejto definícii vyjadrujúcej teologickú orientáciu viery by samozrejme nikto nespochybňoval kristo-centrický rozmer Pavlovho chápania viery, prinajmenšom vzhľadom na jeho terminologickú osciláciu medzi vierou v Boha⁵ a vierou v Krista.⁶ Viera v Krista poskytuje optiku aj na vnímanie identity človeka, ktorého poznáme pod menom Pavol. Aj keď to vyznie frázovito, Pavol sa dezignuje ako veriaci. V známom texte z Listu Galaťanom on sám definuje svoju telesnú, pozemskú, pominuteľnú existenciu ako život vo viere v Božieho Syna (2:20 ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ). Pavlov život, to je viera v Božieho Syna.

Pri bližšom pohľade do obsahu Pavlových listov sa zistí, že hlavnými zásobárňami jazyka viery sú giganty Galaťanom a Rimanom, v ktorých Pavol – ako je priemerne známemu pavlovskej problematike známe – rozvíja tézu ospravedlnenia milosťou cez vieru mimo skutkov Zákona.⁷ Možno trochu prekvapivo, koncentrácia jazyka viery medzi autentickými listami je potom vysoká v Pavlovom najstaršom liste, Prvom Solúnčanom, napísanom pravdepodobne z Korintu v roku 50, v ktorého piatich kapitolách sa podstatné meno viera vyskytuje osemkrát (1:3, 8; 3:2, 5, 6, 7, 10; 5:8) a sloveso veriť päťkrát (1:7; 2:4, 10, 13; 4:14). Hoci štatistika nemusí byť smerodajnou pre exegézu alebo teológiu, predsa je použitie jazyka viery v relatívne krátkom Prvom liste Solúnčanom nápadné.⁸

V úvode ku kolekcií príspevkov z *Colloquium Biblicum Lovaniense 1988* venovanom práve Solúnskej korešpondencii ponúka Collins krátku úvahu, ktorá sa dá aj teraz považovať za vzorovú v prístupe k najstaršiemu Pavlovmu listu: Prvý Solúnčanom sa už nedá vnímať iba ako Pavlov prvý literárny pokus, ktorý by bol iba trpaslíkom medzi listami Rimanom, Galaťanom a Korinťanom, ale ako plnohodnotný list zasluhujúci si plnú vážnosť zo strany exegétov.⁹ V tom

⁴ Udo Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003) 521.

⁵ Napr. Rim 4:24 (τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν).

⁶ Napr. Gal 2:16 (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν).

⁷ List Galaťanom obsahuje podstatné meno πίστις 22-krát a sloveso πιστεύω 4-krát; v prípade Listu Rimanom ide o 39-násobný výskyt podstatného mena a 21-násobný slovesa.

⁸ Pre porovnanie: korintská korešpondencia ako oveľa obsažnejší corpus obsahuje sloveso veriť 11-krát a podstatné meno viera 14-krát.

⁹ Raymond F. Collins, “Introduction,” in *The Thessalonian Correspondence* (BETL 87; ed. Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990) xi-xv, tu xi.

istom zväzku lamentuje Donfried nad "marginalizáciou Prvého Solúnčanom"¹⁰ v pavlovských štúdiách. Pohľad na hrúbku sekundárnej literatúry k tomuto listu z posledných rokov¹¹ prezrádza, že sa už nemôže hovoriť o marginalizácii Pavlovho najstaršieho listu. Tento príspevok má zámer nenápadne prispieť k snahe dať Prvému Solúnčanom zaslúžené uznanie a predstaviť jazyk viery v tomto liste.¹² Ako taký, chce ponúknuť v závere Roka viery exegetickú štúdiu πίστις terminológie v prvom diele z pera majstra Pavla a nepriamo tak aj úvahu o viere jednej z najstarších kresťanských komunít.¹³ V najnovšej encyklike (*Lumen Fidei* 19) pápež František píše, že "apoštol Pavol nám vo svojich spisoch zanechal opis existencie veriaceho človeka." Horeuvedená štatistika jasne ukazuje, že s opisom veriaceho človeka začal Pavol už vo svojom prvom liste, a to častým používaním terminológie viery. Tento článok má v nasledujúcich riadkoch cieľ priniesť na svetlo zmienky o viere Solúnčanov v poradí v akom sa vyskytujú v priebehu spisu.

I. Dielo viery (1:3), vzor viery (1:7), invázia viery (1:8)

Epistolárne vďakyvzdanie (1:2-5) a jeho následný kontext (1:6-10) prinášajú úvodné zmienky o viere adresátov. S prvou z nich sa čitateľ listu stretne v 1:3. Sloveso vyjadrujúce ďakovanie a naznačujúce začiatok epistolárnej sekcie vďakyvzdania (1:2 εὐχαριστοῦμεν) je modifikované troma prechodníkmi (1:2 μὲν αὖτε ποιοῦμενοι; 1:3 μνημονεύοντες; 1:4 εἰδότες), z ktorých druhý udáva, na čo si Pavol v tomto vďakyvzdaní pri prvom písomnom kontakte so Solúnčanmi spomína: dielo vašej viery, úsilie vašej lásky a vytrvalosť vašej nádeje.¹⁴ Emfaticky postavené osobné zámeno v druhej osobe plurálu (ὁμῶν), po ktorom nasledujú genitívne

¹⁰ Karl Paul Donfried, "1 Thessalonians, Acts and the Early Paul," in *The Thessalonian Correspondence* (BETL 87; ed. Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990) 3-26, tu 4.

¹¹ Napr. Sean A. Adams, "Evaluating 1 Thessalonians: An Outline to Holistic Approaches to 1 Thessalonians in the Last 25 Years," *Currents in Biblical Research* 8 (2009) 51-70.

¹² Spomedzi horeuvedených textov bude vynechaný 2:4. Je tu síce použité sloveso πιστεύω (aorist infinitív pasív), avšak vo význame zveriť: Pavol a jeho tím boli Bohom otestovaní, že im môže byť zverené evanjelium (δεδοκιμάσαμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον). Nejedná sa teda o technický význam slovesa v zmysle veriť/uveriť a preto môže tento text zostať v tomto príspevku nezohľadnený.

¹³ Na tomto mieste je potrebné uviesť, že už spomínaný Raymond F. Collins, jeden z najplodnejších vedcov na 1 Sol, publikoval v roku 1978 článok na jazyk viery v tomto liste. Pozri Raymond F. Collins, "The Faith of the Thessalonians," *LS* 7 (1978/79) 249-269. Nasledujúce riadky však v žiadnom prípade nebudú kópiou uvedeného článku, ale pokusom o detailnejšiu exegézu jazyka viery v 1 Sol, samozrejme v príležitostnom dialógu s Collinsovým článkom.

¹⁴ Celkom zaujímavé, Abraham Smith (*Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians* [Louisville: Westminster John Knox, 1995] 70) uvádza, že triáda dielo viery, úsilie lásky a vytrvalosť nádeje predstavuje "Paul's isocolonic structuring of the Thessalonians' character." Pre analýzu tejto triády a návrhy ohľadom vzájomného prepojenia medzi troma uvedenými elementami pozri Klaus Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament* (Tübingen: Francke Attempto Verlag, 2005) 212-214. Pre osvetlenie identity adresátov aj v súvislosti s ich obrátením a vierou (1:9-10) z historického hľadiska pozri Christian Blumenthal,

výrazy dielo viery, námaha lásky a vytrvalosť nádeje, zdôrazňuje, že Pavol si spomína na vieru týchto konkrétnych adresátov. V tejto syntaktickej jednotke (podstatné meno πίστις + zámeno druhej osoby plurálu v genitíve vzťahujúce sa na Solúnčanov ὑμῶν), s významom “vaša viera,” sa o viere hovorí aj vo zvyšku listu.¹⁵ V texte tak Pavol viackrát spomína osobnú vieru adresátov a terminológia viery týmto spôsobom nadobúda kontúru konkrétnosti: v Prvom Solúnčanom Pavol neponúka systematickú úvahu o viere ako napr. neskôr v Rimanom, ale neustále sa vracia k osobnej viere Solúnčanov. Fakt, že v triáde v tomto verši je na prvom mieste ako objekt spomienky uvedená viera, vyzdvihuje jej dôležitosť pre Pavla. Viera Solúnčanov je prvá vec, na ktorú Pavol pri písaní listu spomína, keď v úvodnom vďakyvzdaní ďakuje za Solúnčanov.

Výzvou pre interpretáciu prvej zmienky o viere je zmysel genitívnej konštrukcie τοῦ ἔργου τῆς πίστεως, “dielo viery,” v ktorej sa termín viera nachádza. Pomerne rozšírený je názor, že ide o subjektívny genitív a zmysel výrazu je “dielo vyprodukované vierou” alebo voľnejšie “aktívna viera.”¹⁶ Námietku proti tejto inter-

¹⁵ “Was sagt 1 Thess 1.9b-10 über die Adressaten des 1 Thess? Literarische und historische Erwägungen,” *NTS* 51 (2005) 96-105.

¹⁵ 1:8 ἡ πίστις ὑμῶν; 3:2 τῆς πίστεως ὑμῶν; 3:5 τὴν πίστιν ὑμῶν; 3:6 τὴν πίστιν . . . ὑμῶν; 3:7 τῆς ὑμῶν πίστεως; 3:10 τῆς πίστεως ὑμῶν. Prepojenie zámen prvej a druhej osoby plurálu, ktoré je možné spozorovať hneď vo vďakyvzdaní na začiatku listu v 1:2-3 (περὶ πάντων ὑμῶν μνησθέντες ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν), a teda oscilácia my/vy poukazujúca na vzťah medzi Pavlom a Solúnčanmi je mimoriadne zaujímavou črtou listu, ktorá sa vyskytuje takmer v každom verši v kap. 1-3. Bez vstupovania do diskusie o cieli a type tohto listu, je možné tvrdiť, ako to robí Albert Vanhoye (“La composition de 1 Thessaloniens,” in *The Thessalonian Correspondence* [BETL 87; ed. Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990] 73-86, tu 86) pri zhrnutí svojho článku: “[P] our Paul, le resserrement des liens personnels est la finalité principale de sa lettre.” Fenomén striedania osobných zámen najmä v 1 Sol 3 si všima aj Christine Gerber (*Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* [BZNW 136; Berlin: De Gruyter, 2005] 324) a sumarizuje: “Die Relation von Missionaren und Gemeinde, von Adressanten und Adressierten, ist Thema des Textes. . . .”

¹⁶ Porov. Friedrich Blass and Albert Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961) 90; Cilliers Breytenbach, “Der Danksagungsbericht des Paulus über den Gottesglauben der Thessalonicher (1 Thess 1:2-10),” in *Not in the Word Alone: The First Epistle to the Thessalonians* (ed. Morna D. Hooker; SML 15; Leuven: Peeters, 2003) 3-24, tu 8; F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (WBC 45; Waco: Word Books, 1982) 12; Karl P. Donfried, “The Theology of 1 Thessalonians,” in *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (NTT; Karl P. Donfried and I. Howard Marshall; Cambridge: University Press, 1993) 1-79, tu 54; Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK; Neukirchen-Vluyn: Benziger und Neukirchener, 1986) 43; Paolo Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi: Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 13; Bologna: Dehoniane, 1992) 90; Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 32B; New York: Doubleday, 2000) 108; Stanley Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (2nd ed.; Sheffield: Academic Press, 1994) 95; Thomas Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus: Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NA 26; Münster: Aschendorff, 1995) 91n. 110; Albert Vanhoye, *Esegesi della prima lettera ai Tessalonicesi* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1987) 33.

pretácii ponúka vo svojom klasickom komentári už Rigaux a tvrdí, že vo výraze nejde o dielo alebo skutky pochádzajúce z viery (genitivus subjectivus), ale o aktivitu alebo reakciu Solúnčanov pri prijímaní kresťanstva, t. j. Pavlovho hlásania.¹⁷ Collins navrhuje, že tu máme dočinenia s tzv. epexegetickým genitívom, pri ktorom druhé podstatné meno v genitívnej konštrukcii je iba variáciou prvého: Pavol myslí na aktivitu Solúnčanov, ktorá pozostáva z viery – pod dielom má na mysli ich vieru.¹⁸ Pri pohľade na bezprostredný kontext¹⁹ študovaného výrazu vysvitne, že naozaj môže ísť o tento typ genitívu a výraz τοῦ ἔργου τῆς πίστεως vyjadruje postoj Solúnčanov pri stretnutí s Pavlovým evanjeliom sprostredkujúcim Božie vyvolenie (1:4-5 “naše evanjelium k vám neprišlo iba v slove”), ich prijímanie posolstva (1:6 “prijímajúc slovo”) a ich obrátenie sa od modiel k živému a pravému Bohu (1:9-10 “a ako ste sa obrátili od modiel k Bohu”). Uvedené verše opisujú fundamentálnu zmenu v živote Solúnčanov: príchod Pavlovho evanjelia, na ktorý oni odpovedali vierou. Pavlov príchod do Solúna a jeho ohlasovanie (1:5, 9) sa stretli s postojom viery medzi tými obyvateľmi mesta, ktorých teraz Pavol označuje ako ἡ ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (1:1) a ktorým sa teraz v liste prihovára.²⁰ Na začiatku listu Pavol tento postoj opisuje ako “dielo viery” a spomína si naň v úvodnom vďakyvzdaní. Pri písaní tohto listu má Pavol vieru Solúnčanov v mysli, akoby vrytú do pamäti (1:2 μνημονεύοντες).

V rovnakom epistolárnom kontexte sa nachádza sekcia, ktorej témou je prijatie hlásania zo strany Solúnčanov a verejná známosť ich obrátenia (1:6-10); táto tiež obsahuje zmienky o viere. Konkrétne Pavol spomína Solúnčanov ako vzor pre všetkých veriacich v Macedónsku a Achájsku (1:7 τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν) a ich vieru v Boha ako prítomnú na každom mieste (1:8 ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν). Jazyk viery sa najprv nachádza v konzekutívnej vete k 1:6: prijímajúc slovo vo veľkom súžení a s radosťou pochádzajúcou od Ducha Svätého, napodobňovali Solúnčania Pavla a Pána (1:6), dôsledkom čoho

¹⁷ Bédá Rigaux, *Saint Paul: Les épîtres aux Thessaloniens* (EBib; Paris: Gabalda, 1956) 362.

¹⁸ Collins, “The Faith,” 253.

¹⁹ Za širší kontext sa dá považovať 1 Sol 1:2–2:12, v ktorom hlavnou témou je Pavlov príchod do Solúna a jeho pôsobenie/hlásanie v Solúne. Celkom správne to vyjadruje Jane M. F. Heath (“Absent Presences of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1–3,” *JSNT* 32.1 [2009] 3–38, tu 23), keď píše, že v tejto časti listu “Paul’s previous visit has been made vividly present to the Thessalonian audience through memories evoked. . . .”

²⁰ Seyoon Kim (“Paul’s Entry [εἰσοδος] and the Thessalonians’ Faith [1 Thessalonians 1–3],” *NTS* 51 [2005] 519–42, tu 519–20) navrhuje, že v 1 Sol 1–3 Pavol na piatich miestach opakuje prepojenie medzi jeho príchodom do Solúna a odpoveďou viery zo strany Solúnčanov (1:5; 1:9–10; 2:1; 2:13; 3:6). Táto téma (Pavlov príchod a výsledná viera Solúnčanov) by tak predstavovala *fil rouge* týchto kapitol. Návrh má svoju príťažlivosť a textovú oporu. Pri detailnejšom pohľade do textu však vyplýva, že minimálne v posledne citovanom verši (3:6) sa v skutočnosti nedá hovoriť o jasnom prepojení medzi Pavlovým príchodom a vierou Solúnčanov.

(ὥστε) sa stali vzorom iných veriacich (1:7). Jazyk viery v prítomnom participii πιστεύουσιν vyjadruje identitu tých v provincii Macedónsko a Achájsko, pre ktorých sa Solúnčania stali vzorom. Predchádzajúca participiálna veta (1:6 δεξάμενοι τὸν λόγον) naznačuje, že práve prijímaním slova (Pavlovho posolstva) sa Solúnčania stali vzorom alebo paradigmou všetkých veriacich v Macedónsku a Achájsku. Pavol má na mysli exemplárny charakter solúnskej komunity.²¹ Dôvod pre takýto modelový charakter udáva nasledujúci verš 1:8: pretože (γάρ) od nich zaznieva slovo Pána nielen v Macedónsku a Achájsku, ale aj do každého miesta vyšla ich viera v Boha. Koncentrické usporiadanie tohto verša ukazuje korešpondenciu výrazov “slovo Pána” a “vaša viera v Boha”²² a dovoľuje vnímať vieru v Boha ako odpoveď na slovo Pána.²³ Používajúc rétorickú figúru prosopopeia (neživá vec alebo objekt je subjektom slovesa a vystupuje ako aktívne konajúca osoba), Pavol uvádza vieru ako subjekt slovesa ἐξέρχομαι v perfektnom aktívnom tvare a hovorí o nej ako o tej, ktorá už vyšla na každé miesto (a preto je verejne známa). Viera Solúnčanov nezostala geograficky limitovaná iba na Solún, ale vyšla aj na iné miesta, a tak aj inde zaznievajú ozveny evanjelia (Pavlovho ohlasovania). Hovoriac hyperbolicky, Pavol tvrdí, že viera Solúnčanov prenikla na všetky miesta, a tak sa dá hovoriť o invázii ich viery do všetkých miest, ako naznačuje nadpis tejto sekcie.²⁴ Následne, Pavol už ohľadom Solúnčanov nemusí nič hovoriť (1:8b), pretože iní hovoria o jeho príchode do Solúna (1:9a) a o obrátení Solúnčanov od modiel k živému Bohu, t. j. o ich viere (1:9b). Na miestach, do ktorých sa Pavol

²¹ Ceslas Spicq (*Theological Lexicon of the New Testament: Volume 3* [Peabody: Hendrickson, 1994] 387) uvádza, že termín τύπος má v etických kontextoch význam “model” alebo “vzor.” V tomto význame sa u Pavla nachádza v Flp 3:17; 1 Sol 1:7; 2 Sol 3:9; 1 Tim 4:12; Tit 2:7. Výnimočnosť analyzovaného textu vyvstane, keď sa pozoruje, že na tomto mieste Pavol predstavuje Solúnčanov ako tých, ktorí sa už stali vzorom pre iné komunity veriacich. Nejedná sa o imperatív ale o indikatív.

²² a ἐξήχηται

b ὁ λόγος τοῦ κυρίου

c οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ

c' ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ

b' ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεόν

a' ἐξελήλυθεν

²³ Nechýbajú však návrhy, ktoré interpretujú prvú časť 1:8 (ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου) v nezávislosti od druhej ako vyjadrujúcu misijnú aktivitu samotných Solúnčanov. Medzi inými, Bartholomäus Henneken (*Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief: Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes* [SBS 29; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1969] 63): “Es ist hier an eine aktive Verkündigung durch die Thessalonicher zu denken.” Holtz (*Thessalonicher*, 52), ktorý možno prehnanne považuje subjekt v oboch častiach verša za identický (slovo Pána = viera v Boha), predsa len píše pomerne presne, vyjadrujúc práve tématickú korešpondenciu medzi dvoma časťami verša: “Indem der Glaube der Thessalonicher bekannt wird, ertönt zugleich das Evangelium.”

²⁴ V neskoršom Liste Rimanom používa Pavol obdobný jazyk pri vyzdvihnutí Rimanov v úvodnom vďakyvzdaní, kde hovorí o ich viere ako o tej, ktorá sa ohlasuje po celom svete (Rim 1:8 ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ).

dostáva, sa už hovorí o viere Solúnčanov. V týchto textoch zo začiatku listu (1:3, 7, 8) Pavol zdôrazňuje verejne známu dimenziu viery Solúnčanov ako aj ich prepojenie s inými veriacimi, pre ktorých sú Solúnčania modelom. Zmienky o viere adresátov slúžia ako prostriedok chvály na ich adresu a tak celkovo ako *captatio benevolentiae*, ktorým sa Pavol snaží uchovať si ich náklonnosť.

II. Pavol medzi veriacimi (2:10)

V kontexte Pavlovho opisu jeho pôsobenia v Solúne ponúka stať 2:1-12 dve sekcie, z ktorých prvá (2:1-8) opisuje Pavlov spôsob hlásania v Solúne a druhá (2:9-12) evokuje viac bezúhonné správanie Pavlovho misionárskeho tímu k Solúnčanom.²⁵ Na tomto mieste sú Solúnčania označení ako veriaci (2:10). Tak Boh ako aj Solúnčania osobne môžu dosvedčiť, že pre nich, veriacich (τοις πιστεύουσιν), konali misionári v úplnej integrite, čo je v texte vyjadrené troma príslovkami: sväto, spravodlivo a bezúhonne. Datívny tvar τοις πιστεύουσιν opisujúci adresátov je *dativus commodi*: pre benefit veriacich konal Pavol a jeho tím v Solúne bezchybne. Veriaci v Solúne boli motiváciou pre jeho príkladné konanie. Prítomným participiom πιστεύουσιν označil už skôr Pavol tých, pre ktorých sa Solúnčania stali vzorom (1:7). Tento epitet teraz slúži na označenie Solúnčanov, a tak Pavol v liste implikuje existenciu istého *network* veriacich, do ktorého patria aj Solúnčania. K epitetám milovaní (1:4; 2:8) tu Pavol pridáva explicitne ďalší, ktorým definuje ich identitu: Solúnčania sú veriaci. Aj keď tematicky a lingvisticky odlišná, v liste sa dá pozorovať korešpondencia medzi 1:6-7 a 2:10. V prvom texte sa Solúnčania stali vzorom pre iných veriacich, v druhom texte Pavol vyzdvihuje svoje vzorové správanie voči Solúnčanom, veriacim.

III. Slovo medzi veriacimi (2:13)

Dezignácia Solúnčanov ako veriacich vyjadrená prítomným aktívnym spodstatným participiom od slovesa πιστεύω sa nachádza aj vo verši 2:13, ktorý má charakteristiky vďakyvdania a podľa úsudku Bentoglia tvorí cez jasné terminologické prepojenia inklúziu k prvému vďakyvdaniu zo začiatku listu (1:2/2:13 εὐχαριστοῦμεν, τῷ θεῷ, ἀδιαλείπτως), ktorá tak ohraňuje celú sekciu s témou Pavlovej prítomnosti v Solúne.²⁶ Po slovese vďakyvdania, vedľajšia veta uvedená cez ὅτι špecifikuje dôvod pre Pavlovu vďačnosť: prijímanie slova zo strany Solúnčanov ("lebo prijímajúc slovo hlásania od nás"). Tematicky toto vďakyvdanie korešponduje s úvodným, v ktorom Pavol ďakoval za vieru Solúnčanov (1:3) a v širšom kontexte spomenul ich prijímanie slova (1:6 δεξάμενοι τὸν

²⁵ Porov. Claude Coulot, "Paul à Thessalonique (1 Thess 2.1-12)," NTS 52 (2006) 377-393, tu 380.

²⁶ Gabriele Bentoglio, *Apertura e disponibilità: L'accoglienza nell'epistolario paolino* (TG 2; Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995) 29.

λόγον).²⁷ Prijatie slova je v druhom vďakyvzdaní podčiarknuté dvoma termínmi pre prijímanie: prechodníkom aktívneho aoristu παραλαμβάντες a indikatívom mediálneho aoristu ἐδέξασθε, takže sa dá hovoriť o “nadšenom prijatí”²⁸ Pavlovho hlásania a Božieho slova obsiahnutého v ňom zo strany Solúnčanov. Práve rozlíšenie medzi slovom Ľudí a slovom Boha má kľúčový význam v tomto verši. Solúnčania prijímali slovo hlásania (λόγον ἀκοῆς) od misionárov (παρ’ ἡμῶν), prijali však nie slovo Ľudí (ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων), ale aké reálne je: ako slovo Boha (ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ). Slovo misionárov nebolo v skutočnosti slovo Ľudí, ale slovo Boha. Pavol a jeho tím iba sprostredkovali Solúnčanom slovo, ktorého pôvodcom alebo vlastníkom je Boh.²⁹ Toto slovo Solúnčania prijali.

Vzťažná veta, ktorá zakončuje 2:13 (ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν) modifikujúc konštrukciu λόγον θεοῦ, zrazu do textu vsúva ideu účinnosti tohto slova a tým odlišuje toto druhé vďakyvzdanie od prvého, kde podobná myšlienka nebola vyjadrená. Zároveň opisuje premostenie medzi minulosťou a prítomnou situáciou v živote solúnskej komunity poukázaním na minulé hlásanie Pavla a jeho prítomnou efektívnosťou. Božie slovo prítomné v slove hlásania je aktívne (ἐνεργεῖται) medzi (ἐν) veriacimi (ὕμῖν τοῖς πιστεύουσιν). Prítomný čas v slovese ἐνεργεῖται poukazuje na fakt, že slovo Boha je naďalej aktívne medzi veriacimi v Solúne, aj keď je Pavlovo hlásanie a ich prijatie slova záležitosťou minulosti (ἐδέξασθε). Dôsledky Pavlovho hlásania sú naďalej živé medzi tými, ktorých Pavol označuje veriaci. Veriaci v Solúne sú pre Pavla priestorom, v ktorom sa jeho poslanstvo stelesňujúce slovo Boha nevyparilo, ale má naďalej svoju efektívnosť. Aj oni, ktorí slovo prijali a uverili, môžu byť naďalej dezinovani ako veriaci. Preto má Pavol dôvod na vďakyvzdávanie.

IV. Starosť o vieru (3:2, 5)

Najvyššia koncentrácia terminológie viery sa nachádza v sekcii 2:17–3:10, ktorá sa od predchádzajúceho bloku listu odlišuje tematicky opisom udalostí po Pavlovom odchode zo Solúna, skladajúc sa z troch častí: (I) Pavlove neúspešné pokusy o návrat (2:17-20), (II) vyslanie Timoteja (3:1-5) a (III) Timotejov návrat k Pavlovi so správami o komunite (3:6-10), ktorý je bezprostredným podnetom

²⁷ Ako píše Jan Lambrecht (“Connection or Disjunction? A Note on 1 Thessalonians 2,13 Within 1,2–3,13,” in *Collected Studies on Pauline Literature and on the Book of Revelation* [AnBib 147; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001] 267-277, tu 274), “[h]e comes back to thanksgiving and to praising the Thessalonians for their strong faith.”

²⁸ Bentoglio, *Apertura e disponibilità*, 36.

²⁹ Holtz (*Thessalonicher*, 98) to vyjadruje nasledovne: “Das Predigtwort ergeht durch den Apostel, aber es ist Gottes wort.” Tú istú realitu vyjadruje opačným myšlienkovým pochodom Henneken (*Verkündigung und Prophetie*, 50): “Gottes Wort kommt zu uns als Menschenwort.”

pre Pavlovo písanie tohto listu. Druhá a tretia časť sú terminologicky nápadné vďaka päťnásobnému opakovaniu podstatného mena viera (3:2, 5, 6, 7, 10), čo poukazuje na dôležitosť viery Solúnčanov v týchto perikopách listu. Timotej bol do Solúna poslaný kvôli ich viere a vrátil sa k Pavlovi so správami o ich viere, ktorá sa následne stala zdrojom útechy pre Pavla a dôvodom pre jeho zamýšľanú cestu späť do Solúna.

Usporiadanie perikopy o poslaní Timoteja (3:1-5) za pomoci inklúzie dáva do popredia Pavlovu starosť o vieru Solúnčanov ako primárny dôvod pre vyslanie Timoteja a v širšom ponímaní môže byť viera Solúnčanov považovaná za tému textu, ktorý opisuje prekonanie separácie Pavla od Solúnčanov cez poslanie Timoteja. Začiatok a koniec perikopy si korešponduje v tom, že v nich Pavol udáva okolnosti, v ktorých Timoteja vyslal do Solúna (už nemohol viac odlúčené vydržať [zápor od slovesa στέγω]), spomína akciu poslania (sloveso πέμπω v aktívnom aoriste), a najmä cieľ poslania v súvislosti s vierou Solúnčanov (upevniť a povzbudiť vo viere [ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν]/dozvedieť sa o stave ich viery [τὴν πίστιν ὑμῶν]).³⁰ Paralela medzi začiatkom a koncom perikopy je tak neprehliadnuteľná: 3:1-2 μηκέτι στέγοντες ἐπέμψαμεν Τιμόθεον εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς καὶ παρακαλεῖσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν 3:5 μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν Timotej je označený ako Pavlov brat a spolupracovník Boha v evanjeliu Krista (3:2)³¹ a v tejto kapacite ho Pavol poslal do Solúna. Cieľ poslania na začiatku perikopy vyjadrujú tri neurčitky v predložkovej väzbe (εἰς τὸ + infinitív): upevniť a povzbudiť vo viere (εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς καὶ παρακαλεῖσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν), aby nikto nebol otrasený v prítomných súženiach (τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις). Prvé dva infinitívy vyjadrujú, že Timotejova misia spočívala v upevnení a povzbudení ohľadom viery po tom, čo Solúnčania už k viere prišli vďaka Pavlovmu hlásaniu. Tretí infinitív udáva dôvod pre potrebu povzbudenía: aby nikto zo Solúnčanov nebol v prítomných súženiach otrasený. Súženia, ktoré Solúnčania zakusovali, predstavovali nebezpečenstvo pre ich vieru a naopak viera, v ktorej potrebovali byť upevnení, predstavovala oporu alebo pevný bod v súženiach.³² Upevnenie vo viere bolo

³⁰ Ako píše Collins ("The Faith," 259), "Timothy's visit directly relates to the faith of the Thessalonians."

³¹ Označenie Timoteja τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ poukazuje na jeho vzťah k Pavlovi a Bohu. Tak je evidentné, že Timotej nebol do Solúna poslaný iba ako brat a zástupca Pavla, ale aj ako spolupracovník a teda zástupca Boha. Ilustráciou tohto Timotejovho postavenia môže byť pekné tématické prepojenie medzi Timotejom a Bohom vytvorené cez použitie slovesa στηρίζω v tejto kapitole. V 3:2 Pavol udáva cieľ poslania Timoteja ako upevnenie komunity (εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς). Túto terminológiu aplikuje v 3:13 na Boha, kde prosí, aby Boh upevnil srdcia adresátov (εἰς τὸ στηρίζαι ὑμῶν τὰς καρδίας). Timotej ako spolupracovník Boha bol do Solúna poslaný robiť to, čo robí Boh: posilňovať komunitu.

³² Pod súženiami (ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις), ktorým boli Solúnčania vystavení, sa podľa názoru exegetov rozumiejú prenasledovania a útlak zo strany miestnych židov. Pre kompaktný sumár

hlavným motívom pre poslanie Timoteja³³ a tak centrálnym bodom záujmu pri Pavlovej neuskutočnenej túžbe vrátiť sa do Solúna. Rovnaká perspektíva je prítomná na konci perikopy, kde je cieľ poslania opísaný v rovnakej syntaktickej jednotke ako na začiatku (εἰς τό + infinitív): poznať vašu vieru (εἰς τὸ γινῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν). Podľa tohto výrazu, Pavol Timoteja poslal, aby sa dozvedel v akom stave je ich viera a – ako dodáva druhá časť verša – či ich pookúšiteľ nepokúšal a námaha misionárov nevyšla naprázdno. V oboch prípadoch zmienky o viere si je Pavol vedomý nebezpečenstva, ktoré mohlo spôsobiť nestálosť (3:3 súženie) alebo odchod/odpad od viery (3:5 pookúšiteľ). Celá perikopa o poslaní Timoteja prezrádza Pavlovo reálne vnímanie krehkosti viery – ich viera mohla byť ohrozená súženiami (3:2-3) a mohla byť dokonca atakovaná pookúšiteľom (3:5). Z textu zároveň vyplýva, že viera nebola prostriedkom pre odstránenie súžení a vyhnutie sa testom; veriaci Solúnčania mohli podliehať obom. Perikopa odráža skutočnú starostlivosť apoštola o vieru Solúnčanov. Po emociálnom opísaní odlúčenia od Solúnčanov (2:17-20), v 3:1-5 sa Pavol ukazuje vo svojej funkcii apoštola, ktorému ležal na srdci stav viery jeho komunity aj po jeho odchode zo Solúna.

V. Radosť z viery (3:6, 7, 10)

Témou nasledujúcej perikopy (3:6-10) je návrat Timoteja zo Solúna a Pavlove reakcie na jeho správy o situácii v Solúne. Akcia Timoteja pri návrate je vyjadrená slovesom εὐαγγελίζω v 3:6, ktoré korešponduje ku γινώσκω v 3:5: Pavlovi, ktorý sa chcel dozvedieť v akom stave je viera Solúnčanov a pre tento cieľ tam vyslal Timoteja (3:5), Timotej pri návrate oznamuje dobrú zvesť o ich viere (3:6). Použitie slovesa dáva celej pasáži radostné podfarbenie a pomáha kreovať kontrast tejto perikopy k predchádzajúcej, v ktorej dominovalo vyjadrenie Pavlovej ustarostenosti. Termín viera (spolu s láskou a dobrou spomienkou na misionárov) je priamy objekt slovesa εὐαγγελίζω (presne ako v 3:5 pri slovese γινώσκω) a jeho pozícia na prvom mieste podčiarkuje jeho dôležitosť,³⁴ podobne ako pri vďakvyzdani na začiatku listu (1:3). Správa o viere Solúnčanov v ušiach Pavla prinesená Timotejom zo Solúna ukazuje, že sa skutočne napĺňa, čo Pavol spomenul v 1:8: ich viera vyšla na každé miesto a teraz sa dostala aj k Pavlovi, ktorý

spomenutej situácie pozri Pieter G. R. de Villiers, "Safe in the Family of God: Soteriological Perspectives in 1 Thessalonians," in *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology* (ed. Jan G. van der Watt; NovTSup 121; Leiden: Brill, 2005) 305-330, tu 308-309.

³³ Upevnenie vo viere interpretuje Regina Börschel (*Die Konstruktion einer christlichen Identität: Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt* [BBB 128; Berlin: Philo, 2001] 202) jednoducho a výstižne ako "eine Stärkung ihrer Identität als Christen."

³⁴ Vanhoye (*Tessalonicesi*, 110) pozoruje: "Questa notizia portata da Timoteo è la cosa più essenziale per Paolo; perciò ne parla in primo luogo e ne riparerà nel v.7."

(v Korinte?) netrpezlivo čakal na návrat Timoteja. Keďže sa Pavol cez Timoteja dozvedel radostnú zvesť o ich viere, pri písaní listu, ktorým reaguje aj na tieto dobré správy, môže pokojne označiť Solúnčanov ako veriacich (2:10, 13), hoci v perióde po odchode zo Solúna a pred kompozíciou listu prevládala starosť o ich vieru. Viera Solúnčanov zastihla Pavla na mieste, z ktorého im píše list, a o dôsledkoch jej príchodu pre neho hovorí nasledujúci verš (3:7 διὰ τοῦτο).

Pavol vyznáva, že vďaka Timotejovým správam bol potešený (παρεκλήθημεν) čo sa týka Solúnčanov (ἐφ' ὑμῖν) pri svojom súžení a úzkosti (ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν) skrze ich vieru (διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως). Posledne menovaný výraz vyjadruje inštrumentalitu viery pri prinesení úľavy Pavlovi: cez ich vieru prišlo Pavlovi povzbudenie. V texte je nápadné použitie slovesa παρακαλέω, ktoré vyjadruje vplyv viery Solúnčanov na Pavla a vytvára zámerné prepojenie k opisu misie Timoteja. Najprv bol Timotej poslaný povzbudiť Solúnčanov vo viere (3:2 παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν), pri jeho návrate je dynamika vzťahu misionári-komunita opačná: viera Solúnčanov prináša povzbudenie Pavlovi (3:7 παρεκλήθημεν . . . διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως). Zdrojom potešenia pre Pavla sú Solúnčania a ich viera. Nasledujúci verš (3:8) spontánne vyjadruje tú istú myšlienku, čo prezrádza tematická paralela s 3:7. Slovesu παρεκλήθημεν korešponduje ζῶμεν a výrazu διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως veta ἔὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ. Teraz Pavol žije/bol potešený, keď sa dozvedel, že stoja pevne v Pánovi/veria.³⁵ Viera Solúnčanov, takpovediac, priniesla Pavlovi nový život.

Po spomenutí útechy z viery Solúnčanov Pavol voľne prechádza do vďakavyzdania (3:9), ktoré vystrieda správa o modlitbe, v ktorej je poslednýkrát v tejto sekcii spomenutá viera Solúnčanov (3:10). Obsahom tejto modlitby je vízia budúceho vzťahu so Solúnčanmi. Jeho prosba je formulovaná v dvoch paralelných vetách – prvá vyjadruje ľudský aspekt vzťahu medzi Pavlom a Solúnčanmi a druhá apoštolský – nasledujúcich po konštrukcii vyjadrujúcej cieľ prosby (εἰς τό + infinitív): vidieť ich tvár (ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον) a napraviť veci chýbajúce v ich viere (καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν). Zmienka o náprave nedostatkov v ich viere sa zdá byť prvou negatívnou výpoveďou o viere Solúnčanov v liste. Aj keď spojený zvláštne so slovesom καταρτίζω (opraviť, zreštaurovať), termín ὑστέρημα nemusí mať nevyhnutne negatívnu konotáciu napr. v zmysle chyby alebo nepodarku, ale vyjadruje to, čo ešte nie je úplne naplnené alebo skončené.³⁶

³⁵ Tematická korešpondencia medzi ὑμῶν πίστεως (3:7) a στήκετε ἐν κυρίῳ (3:8) predstavuje vieru ako spôsobujúcu vzťah s Pánom, vyjadrený cez obraz stáť v Pánovi. Už na začiatku listu v epistolárnom preskripte (1:1) bola vyjadrená idea vzťahu solúnskej cirkvi k Ježišovi analogickým jazykom existencie v Ježišovi Kristovi. List je adresovaný τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ.

³⁶ Porov. Spicq, *Theological Lexicon*, 431. Celkom zaujímavý obraz používa Hermann Binder ("Paulus und die Thessalonicherbriefe," in *The Thessalonian Correspondence* [BETL 87; ed.

Text predovšetkým výslovne spomína, že Pavol neprestajne prosí Boha, aby raz mohol vidieť tvár Solúnčanov, a tak osobne opraviť nedostatky ich viery. Aj keď bol Timotej už poslaný do Solúna upevniť ich vo viere a hoci aj samotný list obsahuje pasáže určené ako inštrukcie pre solúnsku komunitu (kap. 4–5), Pavlova misia ešte nie je skončená a Pavol im oznamuje, že aj po odoslaní listu túži osobne prísť do Solúna a doplniť ich vieru. Text nedovoľuje usúdiť o aké konkrétne neúplnosti v prípade viery Solúnčanov išlo. Vzhľadom na Pavlovu chválu viery Solúnčanov vo zvyšku listu a na možnosť doplniť chýbajúce informácie o viere cez samotný list, Pavlova vyjadrená túžba osobne sa vrátiť do Solúnu podporuje veľmi pekný návrh Schmidta, ktorý hovorí: “Nemyslí tak Pavol v 3,10 skôr na pokračovanie svojej roly príkladu praktickej viery ako na svoje kázanie?”³⁷ Túžba prísť do Solúna napovedá, že osobný príklad Pavla má byť prostriedkom k doplneniu viery Solúnčanov. V celej tejto sekcii (3:1-10) sa dá vyzorovať, že viera Solúnčanov je neustálym objektom Pavlovej starostlivosti. Táto starostlivosť sa prejavila v minulosti poslaním Timoteja s cieľom posilniť ich vo viere, prejavuje sa v prítomnosti písaním listu, a má sa prejavíť aj v budúcnosti plánovanou návštevou so zámerom doplniť ich vieru.

VI. Nevyhnutnosť viery (4:14)

Jazyk viery má svoje miesto aj v dvoch centrálnych eschatologických textoch listu (4:13-18 a 5:1-11), ktoré patria medzi najznámejšie pasáže solúnskej korešpondencie. V prvej z nich sa do centra pozornosti dostávajú tí, ktorých Pavol nazýva eufemizmom “spiaci” a začiatok pasáže jasne nastoľuje túto tému (4:13 *περὶ τῶν κοιμωμένων*). Viac ako komplikovaná syntax a obraznosť celej pasáže, skutočným problémom – to je uznané ešte aj v jednej z nedávnych štúdií Luckensmeyerom³⁸ – je identifikácia presnej životnej situácie a problému v solúnskej komunite, o ktorých sa Pavol cez Timoteja dozvedel a na ktoré v tejto perikope ide odpovedať (*οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων*). Ako reprezentant všeobecne ponúkaného exegetického úsudku sa dá uviesť Ascough, ktorý tvrdí, že vo vnímaní Solúnčanov ich mŕtvi, t. j. zomrelí pred príchodom Krista, nemali nádej participovať na spáse pri Kristovom návrate.³⁹ V hrubých rysoch povedané, pálčivou otázkou pre Solúnčanov bol status a následný osud

Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990] 87-93, tu 89), keď píše, “[D]ie πίστις als ein Lehrgebäude vorgestellt ist, das Lücken aufweisen kann. . . .” Tieto prázdne miesta chce Pavol svojou budúcou návštevou zaplniť.

³⁷ Eckart David Schmidt, *Heilig ins Eschaton: Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief* (BZNW 167; Berlin: De Gruyter, 2010) 191.

³⁸ David Luckensmeyer, *The Eschatology of First Thessalonians* (NTOA 71; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009) 173.

³⁹ Richard S. Ascough, “A Question of Death: Paul’s Community-Building Language in 1 Thessalonians 4:13-18,” *JBL* 123/3 (2004) 509-530, tu 525.

mŕtvych, ich vylúčenie z udalosti Kristovho návratu. Jadro Pavlovej odpovede v tejto pasáži, ktorou sa snaží upokojiť zneistených Solúnčanov, formuluje Schreiber, opäť v reprezentatívnom zmysle, takto: “Keďže zomrelí budú pred vlastnou udalosťou Pánovho príchodu vzkriesení, budú mať na nej plnú účasť.”⁴⁰ V pasáži sa Pavol usiluje ukázať, že zomrelí nebudú znevýhodnení oproti živým, ale obe skupiny budú plne benefitovať zo života s Kristom pri jeho návrate.

V prvom verši perikopy, okrem nastolenia témy, Pavol hneď poukazuje na finalitu (ἵνα) svojej inštrukcie: aby Solúnčania neboli zarmútení vzhľadom na zomrelých ako ostatní, ktorí nemajú nádej (4:13b). Vlastná odpoveď na otázku o osude zomrelých sa začína podmieňovacou vetou, protasis, ktorá vsúva do argumentácie tradičný jazyk viery v Ježišovu smrť a vzkriesenie (4:14a εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη). Hneď nato, v apodosis, Pavol nepreberá element vzkriesenia, ako by bolo logické očakávať, ale cez porovnanie⁴¹ medzi situáciou Ježiša a situáciou zomrelých skrze neho prenáša dôsledok jeho vzkriesenia pre zomrelých: Boh ich privedie skrze Krista s ním (4:14b οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ). Scenár tejto jednoducho formulovanej výpovede je potom detailnejšie vykreslený v 4:15-17 pred exhortatívnym koncom perikopy v 4:18.

1 Sol 4:14 predstavuje “centrálnu výpoveď viery,”⁴² ktorá slúži ako základ pre Pavlovu odpoveď. Viera v smrť a vzkriesenie Ježiša musí zahŕňať vieru vo vzkriesenie zomrelých – aj keď tento element Pavol explicitne nespomína⁴³ – a ich privedenie s Ježišom. Vieru v Ježišovo vzkriesenie udáva Pavol ako podmienku pre odstránenie smútku ohľadom zomrelých: ak Solúnčania veria, že Ježiš bol vzkriesený, musia veriť, že Boh vykoná podobné aj na ich zomrelých⁴⁴ a privedie ich s Kristom – toto je os Pavlovho argumentu. V doterajšom priebehu listu sa síce čitateľ už stretával s terminológiou viery, avšak až v 4:14 Pavol najexplicitnejšie udáva obsah viery: ide o vieru vo vzkriesenie Ježiša. Podmieňovacia veta v 4:14

⁴⁰ Stefan Schreiber, “Eine neue Jenseitshoffnung in Thessaloniki und ihre Probleme,” *Bib* 88 (2007) 326-350, tu 349-350.

⁴¹ Pre nejasnú syntax tohto verša a funkciu adverbia οὕτως pozri Joseph Plevnik, “The Destination of the Apostle and of the Faithful: Second Corinthians 4:13b-14 and First Thessalonians 4:14,” *CBQ* 62 (2000) 83-95, tu 86; Schmidt, *Heilig ins Eschaton*, 186-187; Peter Siber, *Mit Christus leben: Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (ATANT 61; Zürich: Theologischer Verlag, 1971) 25-26; Sebastian Schneider, *Vollendung des Auferstehens: Eine exegetische Untersuchung von 1 Kor 15,51-52 und 1 Thess 4,13-18* (FzB 97; Würzburg: Echter, 2000) 258-259.

⁴² Schreiber, “Eine neue Jenseitshoffnung,” 327.

⁴³ Slovami Iovina (*Tessalonicesi*, 220), “la risurrezione é data per implicitamente acquisita. . .”

⁴⁴ Pavol stavia svoj argument na predpoklade pretrvávajúceho vzťahu medzi Ježišom a zomrelými, čo René Kieffer (“L’eschatologie en 1 Thessaloniciens dans une perspective rhétorique,” in *The Thessalonian Correspondence* [BETL 87; ed. Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990] 206-219, tu 213) komentuje nasledovne: “Le lien qui existe entre les décédés et Jésus qui est mort est une garantie suffisante pour que Dieu les amène avec Jésus ressuscité.”

dáva tušiť, že Kristovo vzkriesenie bolo časťou Pavlovho ohlasovania v Solúne. Pavol teraz pripomína Solúnčanom vieru vo vzkriesenie Krista, ktorá má zahŕňať vieru v zjednotenie zomrelých s Kristom (a ich predchádzajúce vzkriesenie tiež). V bezprostrednom kontexte je nakoniec možné pozorovať protikladnú koreláciu viery a nádeje. Od tých, ktorí nemajú nádej (4:13b οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα) sa Solúnčania líšia začlenením k tým, ktorí veria (4:14a πιστεύομεν). Ich viera je rozlišovacím znamením od ostatných, ktorí sú bez nádeje. Prepojenie viery a nádeje je potom prítomné aj v nasledujúcej pasáži listu: Solúnčania majú nosiť pancier viery a lásky a rovnako prilbu nádeje na spásu.

VII. Pancier viery (5:8)

Po odpovedi na ustarostenosť Solúnčanov o osud tých, ktorí zomreli pred návratom Pána (4:13-18 περὶ τῶν κοιμωμένων), sa Pavol obracia k problematike ich úzkosti o čase Pánovho príchodu (5:1-11 περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν). V tejto pasáži sa čitateľ ešte raz v rámci listu stretne s jazykom viery, konkrétne vo výraze ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης (5:8). Pavlovým skutočným záujmom v tejto pasáži však nie je odpovedať na otázku o čase Pánovho príchodu – Solúnčania totiž presne vedia (5:2 αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε), že Pánov deň príde nečakane ako zlodej v noci (5:2 ὡς κλέπτης ἐν νυκτί) a ako pôrodné bolesti na tehotnú ženu (5:3 ὡπερ ἡ ὥδις τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ). Ako pekne ukazuje Focant, na začiatku state používa Pavol rétorickú figúru praeteritio, aby Solúnčanov nenápadne rozptýlil od ustarostenosti o budúci príchod Pána a obrátil ich pozornosť k ich prítomnému statusu a požiadavkám konania v prítomnosti.⁴⁵ Séria určitých slovies a prechodníkov v prezente potvrdzuje takýto návrh. Solúnčania nie sú vo tme (5:4 οὐκ ἔστε ἐν σκότει) a sú synmi svetla a synmi dňa (5:5a υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας). Kresťania nepatria noci ani temnote (5:5 οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους), ale dňu (5:8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες). Všetky tieto výrazy v prítomnom čase poukazujú na prítomnú identitu Solúnčanov a práve táto je v texte v popredí. Text však obsahuje aj viaceré hortatívne konjunktívy prezenta, ktorými Pavol vyjadruje prítomné požiadavky konania vyplývajúce z prítomnej identity Solúnčanov. Séria troch takýchto konjunktívov je obsiahnutá v 5:6. Kresťania nemajú driemať (μὴ καθεύδωμεν), ale majú bdieť (γρηγορῶμεν)

⁴⁵ Camille Focant, "Les fils du jour (1 Thes 5,5)," in *The Thessalonian Correspondence* (BETL 87; ed. Raymond F. Collins; Leuven: University Press, 1990) 348-355, tu 349-350. Rétorická figúra *praeteritio* patrí medzi tzv. *figurae per detractionem* a predstavuje rétorický proces, ktorým autor priráža pozornosť k určitému subjektu hovoriac, že o ňom nebude hovoriť. Pozri Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (München: Max Hueber, 1960) 880-889. V analyzovanom texte Pavol hovorí, že nebude písať o časoch, aby sa skôr koncentroval na spôsob príchodu Pánovho dňa. V skutočnosti, ako uvádza Focant, chce Pavol obrátiť pozornosť Solúnčanov k ich prítomnej situácii.

a byť triezvi (νήφωμεν). Ďalší konjunktív sa nachádza v 5:8. Ako tí, ktorí sú zo dňa, kresťania majú byť triezvi (νήφωμεν), oblečení do náprsného brnenia viery a lásky, s prilbou nádeje na spásu.⁴⁶ Prijatý môže byť návrh Kima, podľa ktorého exhortácia byť triezvy a oblečený v pancieri viery a lásky zakončuje Pavlov argument rozvinutý v 5:1-7 a následné verše 5:9-10a poskytujú dôvod pre túto exhortáciu: lebo Boh nás určil pre získanie spásy skrze Ježiša Krista.⁴⁷ Vzhľadom na hore dokumentovanú prítomnosť prezentov v texte sa rovnako dá prijať názor Heila, ktorý tvrdí, že exhortácia bdiieť a byť triezvy v 5:6-8 je hlavným cieľom celej pasáže.⁴⁸

Jazyk viery sa teda vyskytuje v Pavlovej exhortácii pre prítomný život Solúnčanov pred príchodom Pánovho dňa. Solúnčania majú byť triezvi, oblečení do panciera viery a lásky.⁴⁹ Termín viera sa nachádza v genitívnej konštrukcii θώρακα πίστεως, ktorá môže mať zmysel epexegetického genitívu: Solúnčania majú byť oblečení do brnenia, ktorým je viera.⁵⁰ Samotný výraz je metaforou, spojením dvoch zvyčajne nespojitelných termínov (pancier = viera), pričom zdrojom obrazu je vojenská doména: θώραξ označuje náprsné brnenie, pancier, chrániace vojakovu hrud' a teda životne dôležité orgány ako srdce a pľúca. Táto funkcia podčiarkuje dôležitosť panciera. Tento termín sa vyskytuje v LXX tak v reálnom ako aj metaforickom zmysle a rovnaké pozorovanie platí pre NZ. Pavol teda nebol prvý, kto použil termín v metaforickom zmysle a práve metaforické použitie panciera v SZ pravdepodobne inšpirovalo Pavla.⁵¹

⁴⁶ Aspekt konania v prítomnosti je vyzdvihnutý aj cez slovesá v prezente v 5:10-11.

⁴⁷ Seyoon Kim, "The Jesus Tradition in 1 Thess 4.13-5.11," NTS 42 (2002) 225-242, tu 227.

⁴⁸ John Paul Heil, "Those Now 'Asleep' (not dead) Must be 'Awakened' for the Day of the Lord in 1 Thess 5.9-10," NTS 46 (2000) 464-471, tu 467.

⁴⁹ Zmienka o viere a láske môže evokovať dvojdielny pancier, chrániaci vojakovu hrud' a chrbát.

⁵⁰ Porov. Bernd Kuschnerus, *Die Gemeinde als Brief Christi: Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2-5* (FRLANT 197; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002) 32; Malherbe, *Thessalonians*, 298; Rigaux, *Thessaloniciens*, 568.

⁵¹ Podľa 1 Sam 17:5 je pancier súčasťou výzbroje Goliáša (θώρακα ἀλυσιδωτὸν αὐτὸς ἐνδεδουκώς). Azzan Yadin ("Goliath's Armor and Israelite Collective Memory," VT 54 [2004] 373-395, tu 392) uvádza, že práve v tejto perikope (1 Sam 17) "the minute details of Goliath's armor are exceptional" a to markantne odlišuje tento text od iných biblických perikop opisujúcich vojenskú výzbroj. Do panciera je zaodený kráľ Achab pri svojej smrti, zasiahnutý sýrskym lukostrelcom cez pľúca a pancier (1 Kr 22:34/2 Krn 18:33 ἀνὰ μέσον τοῦ θώρακος). Pozri aj 2 Krn 26:14; Neh 4:10; Jer 26:4; Ez 38:4. Udatnosť Júdu Machabejského je zdôraznená opisom jeho výzbroje, v ktorej sa nachádza aj pancier (1 Mach 3:3 ἐνεδύσατο θώρακα). Pozri ďalej 1 Mach 6:2. V Biblii nájdeme texty spomínajúce opancierované zvieratá (1 Mach 6:43; Zjv 9:9, 17). Kniha Jób prirovnáva kožu krokodíla ku pancieru, spomínajúc nemožnosť vniknúť do záhybu jeho panciera (41:5 εἰς δὲ πτύξιν θώρακος αὐτοῦ τίς ἂν εἰσέλθοι). S metaforickým použitím (a občas aj s aplikáciou panciera ako Božej výzbroje) sa stretávame v Múd 5:18 (ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνης), Sir 43:20 (ὡς θώρακα ἐνδύσεται τὸ ὕδωρ), Iz 59:17 (καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα). V NZ sa termín používa v reálnom zmysle v Zjv 9:9, 17 (opancierované kone) a v metaforickom zmysle v 1 Sol 5:8 a Ef 6:14. Pre detaily ohľadom panciera pozri John Pairman Brown, "Peace Symbolism in Ancient Military Vocabulary," VT 21 (1971) 1-23; Kurt Gallig, "Goliath und seine Rüstung," in *Volume Du Congrès: Genève 1965* (Leiden: Brill, 1966) 150-169, tu 161-163.

Hlavnou exegetickou otázkou zostáva tá o konkrétnom aspekte panciera, ktorý má Pavol na mysli v 1 Sol 5:1-11.⁵² Vzhľadom na samotné použitie obrazu z vojenskej domény sa výzva byť oblečený do panciera viery a lásky s prilbou nádeje často interpretuje ako povzbudenie k pripravenosti do boja.⁵³ V analyzovanej perikope by obraz človeka oblečeného do panciera snáď stál v harmónii s predstavou príchodu Pánovho dňa ako zničenia (5:3): príchod deštrukcie by neublížil tým, ktorí budú v obrannej výzbroji viery, lásky a nádeje.⁵⁴ Kvôli presnosti však treba poukázať na fakt, že obraz (duchovného) boja, známy z neskoršieho listu Efezanom (6:10-20), ktorý takisto používa metaforu panciera, nefiguruje v kontexte listu Solúnčanom.⁵⁵ Pavol v skutočnosti nedefinuje a ani nenaznačuje proti komu a do akého boja majú byť Solúnčania obrnení. Je preto možné navrhnúť, že pri metaforickom jazyku panciera viery má Pavol na mysli viac iné aspekty panciera ako obranný. Nič nebráni hypotéze, že Pavol môže naznačovať viditeľnosť panciera ako vonkajšieho kusu výzbroje. Tak ako je pancier viditeľný na postave vojaka, tak má byť viera viditeľná na živote Solúnčanov. Tento element viditeľnosti je okrem toho markantne prítomný v kontexte, pretože v tejto pasáži, ako už bolo spomenuté, Pavol viackrát zdôrazňuje existenciu Solúnčanov vo svetle, tak vyjadreniami s negatívnou formuláciou (5:4 οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει; 5:5 οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους) ako aj s pozitívnou (5:5a υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας; 5:8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες). Tieto tvrdenia implikujú, že Solúnčania nie sú v tme, a preto pri príchode Pánovho dňa budú môcť byť ľahko identifi-

⁵² Aj v tomto prípade exegézy metaforického jazyka platí metodologický princíp, ktorý stanovuje David H. Wenkel ("The 'Breastplate of Righteousness' in Ephesians 6:14: Imputation or Virtue?" *TynBul* 58 [2007] 275-287, tu 280): "... the fact that Paul is willing to attribute different characteristics to the breastplate is evidence that the context of each usage should be given primary consideration for understanding the specific part of the metaphor."

⁵³ Porov. Raymond F. Collins, *The Power of Images in Paul* (Collegeville: Liturgical Press, 2008) 236; Karl Paul Donfried, *Paul, Thessalonica, and Early Christianity* (London: T & T Clark, 2002) 228-229; Holtz, *Thessalonicher*, 227; Iovino, *Tessalonicesi*, 252; Rigaux, *Thessaloniciens*, 567-568; František Trstenský, *Prvý a druhý list Solúnčanom: Exegeticko-teologická analýza* (Ružomberok: KBD, 2013) 101.

⁵⁴ Trefnú formuláciu ponúka L. Joseph Kreitzer (*Jesus and God in Paul's Eschatology* [JSNTSup 19; Sheffield: JSOT Press, 1987] 127): "In 1 Thess. 5.8 the armor seems to have more of a protective role in that it preserves and safeguards the Christian in the Day of the Lord described."

⁵⁵ V jednej z najnovších štúdií k Listu Efezanom, Roman Mazur (*La retorica della lettera agli Efesini* [Analecta 75; Milano: Edizioni Terra Santa, 2010] 367-390) ukazuje, že Ef 6:10-20 predstavuje *peroratio* (záverečné zhrnutie) listu, ktoré po obsahovej stránke detailne opisuje charakter spirituálneho boja adresátov, najmä jasnou špecifikáciou protivníkov (6:11-12, 16), detailným opisom zbraní (6:11, 13, 14, 15, 16, 17) a narážkami na taktiky a spôsoby boja protivníkov (6:11, 16). V zozname vojenskej výbavy kresťanov nechýba zmienka o pancieri (6:14 ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης). Elementy boja a protivníkov absentujú v prípade Prvého Solúnčanom. Ešte je možné ponúknuť pozorovanie, že príchod Pánovho dňa je síce v pasáži opísaný cez obraz zničenia, avšak táto záhuba sa nebude dotýkať kresťanov/Solúnčanov, ale inej skupiny ľudí, ktorú Pavol diferencuje od kresťanov (aj v priebehu celej pasáže). 1 Sol 5:3 ponúka toto rozlíšenie pomerne jasne: ὅταν λέγωσιν εἰρήνην καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος ὡσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχοῦσιν, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν.

kovateľní práve rozoznávacím viditeľným znamením panciera viery. Ešte pravdepodobnejší môže byť návrh, že pri jazyku panciera sugeruje Pavol pripútanie, doslova priviazanie panciera k osobe. Podporou pre stabilitu tohto argumentu je pozorovanie, že o pancieri sa vo väčšine prípadov hovorí ako o nosenom, oblečenom pancieri: termín $\theta\acute{\omega}\rho\alpha\varsigma$ funguje ako priamy objekt slovesa $\acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\upsilon}\omega$, ako je tomu aj v prípade študovaného textu ($\acute{\epsilon}\nu\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\iota \theta\acute{\omega}\rho\alpha\kappa\alpha$). Tak by Pavol naznačoval, že má na mysli pripútanosť viery k osobe a vieru vníma doslova ako súčasť osoby, ako pancier, ktorý má človek priviazaný na sebe. Celá exhortácia v 5:8 tak vyzýva Solúnčanov, aby v perióde, ktorá ich delí od príchodu Pánovho dňa, boli oblečení do viery ako do panciera.⁵⁶ Terminológia viery funguje ako väzba, ktorá spája dve centrálné eschatologické pasáže v liste (4:13-18 a 5:1-11). V prípade prvej, viera je predpoklad pre prijatie tvrdenia, že mŕtvi v Kristovi budú privedení s Kristom. V prípade druhej, viera predstavuje podmienku pre obstatie pri príchode Pánovho dňa a postoj, ktorý má byť charakteristický pre Solúnčanov v prítomnosti. Myšlienkovito sa táto eschatologická pasáž vracia k prvej zmienke o Kristovej parúzii v liste a to určitou koreláciou budúcej a prítomnej perspektívy. Podľa 1:10, príchodu Božieho Syna z neba predchádza očakávanie zo strany komunity ($\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu \tau\acute{\omicron}\nu \upsilon\iota\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\upsilon \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\omega}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omega}\nu$). Toto očakávanie v premostení k 5:8 má byť charakterizované nosením panciera viery. Na príchod Pánovho dňa majú Solúnčania čakať oblečení do panciera viery.⁵⁷

VIII. Viera Solúnčanov a naša viera

Tento článok bol stvárnený ako exegetická snaha predstaviť jazyk viery v Pavlovom najstaršom liste. S výnimkou dvoch parakletických perikop (4:1-12 a 5:12-22) je terminológia viery roztrúsená takmer vo všetkých častiach listu: v úvodnom vďakyvzdaní a jeho kontexte (1:2-10), v opise Pavlovho pôsobenia v Solúne (2:1-13), v opise udalostí po odchode zo Solúna (3:1-10), a v dvoch hlavných eschatologických sekciách (4:13-18/5:1-11). Viera Solúnčanov akoby s metronomickou pravidelnosťou vystupovala pred oči čitateľa. Z Pavlovho uhla pohľadu, Pavol vníma vieru Solúnčanov ako veľkú hodnotu aj pre seba osobne a nesnaží sa skrývať svoj vzťah k nej: ďakuje za ňu a pamätá na ňu (1:2-3; 2:13), kvôli nej posiela

⁵⁶ Presne tento aspekt komentuje Joseph Plevnik ("1 Thess 5,1-11: Its Authenticity, Intention and Message," Bib 60 [1979] 71-90, tu 90): "The Day of the Lord can only be meaningfully anticipated by an authentic Christian existence characterized by faith, love and hope."

⁵⁷ Je možné jemne navrhnuť prepojenosť panciera v 5:8 k obrazu venca alebo koruny v 2:19. V oboch prípadoch ide o metaforu vonkajškového dekorácie, externého znaku (klenot/vojenská výzbroj) v kontexte Pánovej parúzie. Význam solúnskej komunity pre Pavla pri príchode Ježiša je vyjadrený metaforou venca: oni budú jeho vencem chvály ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\upsilon\chi\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$). V 5:8 sú však Solúnčania vykreslení ako odetí do panciera ($\acute{\epsilon}\nu\delta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\iota \theta\acute{\omega}\rho\alpha\kappa\alpha$). Voľným spojením týchto textov vyvstane obraz predstavujúci Pavla ako ovenčeného Solúnčanmi, ktorí sami sú pri Kristovej parúzii okrášlení pancierom viery, ktorú v nich vzbudilo Pavlovo ohlasovanie.

Timoteja (3:2), a pre ňu chce absolvovať ďalšiu návštevu Solúna (3:10). Viera Solúnčanov mu dala život (3:8) a viera v Ježišovo vzkriesenie ho s nimi spája (4:14). Viera Solúnčanov neustále priťahuje Pavlovu pozornosť.

Jazyk viery vykresľuje mimoriadne sympatický obraz ľudí, ktorí sú od nás chronologicky vzdialení 2000 rokov a preto neznámi a s ktorými nás Pavol predsa zoznamuje prostredníctvom tohto listu a približuje nám ich. Vďaka Pavlovmu hlásaniu sa obrátili od modiel k živému Bohu (1:9-10). Adresáti tohto listu sú veriaci (2:10, 13), oblečení do panciera viery (5:8). Hoci ich viera ešte musela byť doplnená (3:10), už predtým vyšla na každé miesto (1:8). Dokonca pôsobila ako životodarná sila pre Pavla (3:8). Bola to ich viera. Pavol ju opakovane vyzdvihuje slovami "vaša viera." Prvý list Solúnčanom je objektom výskumu hlavne ako Pavlov prvý pokus formulovať jeho eschatológiu a etiku. Vedcov priťahuje aj literárna stránka listu, t. j. začiatky Pavlovej epistolografie, a rodinné metafory vyjadrujúce jeho vzťah so Solúnčanmi. Tento článok sa pokúsil predstaviť výskyt jazyka viery v 1 Sol a končí pozorovaním, že aj tento list – aj keď by táto nomenklatúra bola snáď ľahšie prisúdená Rimanom alebo Galaťanom – môže byť pomenovaný ako "list viery."

Jednou z charakteristík jazyka viery u Pavla je jeho univerzálna dimenzia: každý môže veriť. Snáď najjasnejšie ju formuluje propositio Listu Rimanom (1:16-17): evanjelium je na spásu každému, kto verí (παντι τῷ πιστεύοντι). Aj nám, ktorí veríme dve tisícročia neskôr. Ako všetkým v Macedónsku a Achájsku, Solúnčania môžu byť aj naším predobrazom a viera Solúnčanov môže byť aj naša viera. Často potrebuje upevnenie a povzbudenie, ktoré Boh poskytne poslaním nejakého Timoteja, jeho spolupracovníka, nášho brata. Hoci sa nám občas zdá, že my sme určení povzbudzovať iných vo viere, zrazu sa ocitneme v Pavlových topánkach úzkosti a osamotenosti a iní povzbudia skrze svoju vieru nás. Aj k nám by Pavol určite osobne rád prišiel doplniť veci chýbajúce našej viere. Neprekážalo by mu, ak by nás našiel vystrojených v pancieri viery. Ak by mu Timotej zvestoval dobrú zvesť o našej viere, určite by vzdával vďaka Bohu. Viera v Ježišovo vzkriesenie poskytuje aj nám záruku, že Boh nás privedie s Kristom, ak zomrieme v ňom. Naša viera sa možno nedostane na každé miesto, aby sa o nás všade hovorilo, ale zostáva na tomto svete, kým v ňom zostávame my. Na mieste kde sme my. Ako naša viera. A ako taká, slovami katolíckeho teológa Bleichnera, "produkuje sériu šokov systému tradičných predpokladov o nás a o svete, v ktorom žijeme."⁵⁸

⁵⁸ Howard P. Bleichner, *In the Circle of Mysteries: The Coherence of Catholic Belief* (New York: Crossroad, 2008) 292.

Juraj Feník, STD

Juraj Feník, narodený 7. novembra 1976 v Levoči, je od roku 2003 kňazom arcidiecézy Košice. V rokoch 2000-2007 absolvoval štúdiá teológie a biblických vied na *The Catholic University of America* (Washington, DC). V súčasnosti pôsobí ako výpomocný duchovný vo farnosti Drienov a ako odborný asistent na Teologickej fakulte KU v Košiciach, kde vyučuje novozákonnú gréčtinu a exegézu.

Juraj PIGULA OSA

Origenove *Homiliae in Exodum* IX a XIII o svätostánku

Abstract

This article presents first a short summary of the person of Origen as preacher and outlines his homiletic activity. This creates a prerequisite for entry into specific homilies on the book of Exodus (homily IX. and XIII.), which shows his exegetical skills, allegorical method, and different approaches to the art of updating the biblical text to the audience. The Homilies on Exodus IX. and XIII. about the tabernacle were popular among the Fathers of the Church, the Jewish authors and the rabbis. This article provides a basic orientation necessary for understanding Origen's preaching activities and points to the undoubtedly original view in the patristic exegesis on the Mosaic tabernacle. It also shows the interpretative differences between the two homilies and points up the caution of the Alexandrian with respect to the audience when he is opening deeper theological themes.

Keywords: Origen, patristic exegesis, Exodus, Mosaic tabernacle

Úvod

V tomto článku predstavíme v prvom rade Origenovu homiletickú činnosť. Vytvorí to predpoklad pre vstup do konkrétnych homílií ku knihe Exodus IX a XIII, kde budeme sledovať jeho exegetickú obratnosť, alegorickú metódu a rôzne prístupy aktualizácie biblického textu. Homílie k Exodu IX a XIII o svätostánku sa týkajú témy veľmi populárnej medzi patristickými, ale aj židovskými autormi prvých storočí. Chceme teda poskytnúť základnú orientáciu vzhľadom na Origenovu kazateľskú činnosť a poukázať na nepochybne veľmi zaujímavý pohľad patristickej exegézy na Mojžišov svätostánok, ktorý ponúkol Origenes vo svojich homíliách k Exodu. V poslednom rade poukážeme na rozdiely medzi homíliami a na istú opatrnosť interpretácie Alexandrijčana v súvislosti s publikom.

Homiletická činnosť Origena

Charakteristiky homiletického žánru u Origena veľmi dobre predstavil Nautin¹ v úvode k homíliám k prorokovi Jeremiášovi, ktoré sa nám zachovali v gréckom origináli. Origenes bol v prvom rade učiteľom v škole. Až oveľa neskôr

¹ Porov. P. Nautin, „Introduction“, in: *Homélie sur Jérémie*, SC 232, Paris 1976, str. 100-191.

začína pravidelne kázať počas liturgických zhromaždení² a zbierka jeho homílií pochádza zo sklonku jeho života. Origenes po dosiahnutí šesťdesiateho roku života autorizoval rýchlopiscov, aby prepisovali homílie, ktoré improvizoval počas liturgického zhromaždenia.³ Táto správa od Euzébia nám dovoľuje predpokladať, že zachované homílie pochádzajú z obdobia medzi rokmi 245-250. Ako je známe, veľký znalec Origena Nautin spochybnil Euzébiovo datovanie homílií. Podľa Nautinovej hypotézy Origenes kázal pravidelne v liturgickom zhromaždení počas týždňa nadväzujúc na pravidelný cyklus biblických čítaní, ktoré by počas troch rokov pokryli celý Starý zákon. Preto podľa neho origenovské homílie boli pravidelne prednášané v perióde troch rokov od roku 239 až po rok 242.⁴ Séria závažných kritik a recenzií hlavne od talianskych autorov celkom vyvrátila túto hypotézu.⁵ Grappone vo svojich nedávnych článkoch venovaných chronológii a liturgickému kontextu Origenových homílií znova analyzoval Nautinove uzávery.⁶ Intuícia Nautina sa zdá byť veľmi užitočná a pravdivá v tom, že našiel pravdepodobné pozadie cirkevnej štruktúry, v ktorej centrálne miesto predstavovalo vyučovanie Božieho slova. Táto situácia sa nemohla vytvoriť *ex novo* s príchodom Origena do Cézarey, aj keď jeho aktivita kazateľa dala dôležitý impulz na konsolidovanú prax. Výsledky tohto snaženia sa môžu vyvodiť zo samého znenia a spôsobu prednesenia homílií.⁷ Samotný obsah homílií je striedmy a opatrný vzhľadom na komentáre.⁸ Z mnohých polemických tvrdení Origena môžeme konštatovať rozsiahly záujem poslucháčov o problémy, ktoré sa týkajú interpretácie Písma. Origenes požíva metódy jasne zamerané na podporu duchovného rastu kresťanov v Cézarei. Kritizuje aj judaizujúce praktiky spoločné pre palestínske prostredie, alebo na druhej strane odmietanie Starého zákona vyúsťujúce k myšlienkam gnostického typu. Mnohé okolnosti ukazujú, ako zásahy publika často ovplyvnili kázanie. Takto sa vlastne potvrdzoval veľký záujem o vysvetľovanie textov Písma napriek sťažnostiam Origena na poslucháčov, ktorých definuje ako roztržitých či neprítomných. Liturgická organizácia v cézarejskej cirkvi ponúkla Origenovi štruktúru partikulárne vhodnú na podporu spirituality založenej na Božom Slove v celej komunite.⁹

² Prvé svedectvo by bolo z roku 216 v Cézarey v Palestíne. Porov. H. Crouzel, *Origene*. Borla, Roma 1986, str. 36-41.

³ Porov. Euzébius, *Historia Ecclesiastica* VI 36,1.

⁴ Porov. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, str. 389 a nasl..

⁵ Porov. A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987, 50 a nasl..

⁶ Porov. A. Grappone, „Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene“, *Augustinianum* 41 (2001), str. 27-58; „Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene“, *Augustinianum* 41 (2001), str. 329-362.

⁷ Porov. A. Grappone, „Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene“, str. 361.

⁸ Porov. E. Prinzivalli, „Introduzione“, in: *Origene. Omelie sui Salmi*, Biblioteca Patristica, Firenze 1991, str. 11.

⁹ Porov. A. Grappone, „Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene“, str. 362.

Môžeme povedať, že jednoznačne exegetická prax komentárov v škole mala rozhodný vplyv na jeho homiletickú činnosť. Vieme, že Origenes po svojom príchode do Cézarey kázaval okrem nedele¹⁰ zvyčajne aj v iné dni v týždni, niekedy ako nám to potvrdzuje Sokrates aj každý deň.¹¹ Zhromaždenia sa konali zrána, aby potom dovolili poslucháčom odísť za svojou prácou. Boli zasvätené hlavne lektúre a vysvetľovaniu posvätného textu. Po liturgii sa Origenes venoval svojmu obvyklému vyučovaniu pre úzky kruh žiakov.¹²

Pravidelné kázanie dovolilo Origenovi vysvetľovať systematickým spôsobom celé knihy Písma prostredníctvom organických homiletických sérií. Ako môžeme pochopiť z druhej homílie ku knihe Kráľov, počas zhromaždení v týždni sa čítalo aj viac biblických textov, z nich bol vysvetlený len jeden homíliou, ktorá mohla trvať od pol hodiny po jednu hodinu.¹³ To istým spôsobom vysvetľuje fakt, že zbierky homílií, ktoré sa nám zachovali nepokrývajú celú šírku kníh Sv. písma, ale ilustrujú z nich len tie najvýznamnejšie časti.¹⁴ Napríklad pred druhou homíliou ku svätostánku¹⁵ sa číta *Ex* 35,1-29, ale Origenes koncentruje vysvetlenie na verše 4-10. Ako v homíliách k Exodu, zvyčajne sa aj ostatné homílie skladajú všeobecne z prológu uvádzajúceho hlavnú tému, po ktorom nasleduje samotná centrálna časť obsahujúca výklad biblického textu a na konci sa nachádza doxologický záver.

Cieľom homílie je pre Origena ponúknuť poslucháčom kompletne vysvetlenie časti textu, ktorý bol čítaný predtým, a ktorý si vlastne aj rečník sám vybral. Origenes chce vyučovať a oboznámiť poslucháčov s obsahom a významom Písma, s textami, ktoré sú podľa neho základom učenia a života Cirkvi. Uvedomoval si, že práve mnohí veriaci nepoznajú dostatočne Písmo. Predovšetkým bol ťažkým na pochopenie kresťanský význam Starého zákona, negovaný gnostikmi či markionitmi a zvyčajne doslovne chápaný židmi. Stabilne si Origenes rozdeľuje text na verše, väčšinou menšej dĺžky a interpretuje ich systematickým spôsobom, ako to robí v škole. Schématicky to vyzerá asi takto: lektúra verša, interpretácia, opakovanie verša, aby s ním poslucháči stotožnili, prechod na ďalší verš. Ako uvidíme v IX. homílii ku knihe Exodus máme príklad veľmi dlhého textu, ktorý

¹⁰ Porov. A. Olivar, *Predicación cristiana antigua*, Barcellona 1991, str. 641.

¹¹ Porov. Sokrates, *Historia Ecclesiastica* V 22.

¹² Porov. A. Grappone, „Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene“, str. 352-354.

¹³ Porov. *Homilia in librum Regum* (gr.) II.

¹⁴ Porov. M. Simonetti, „Omelie e commentari patristici“, in: *Origene esegeta e maestro di una tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, str. 79.

¹⁵ *Homiliae in Exodum* (Hom. Ex.) XIII.

bol predtým čítaný a Origenes preto istú časť textu prerozpráva a venuje sa len istým veršom, ktoré sa snaží dôkladne vysvetliť. Spôsob interpretácie je stále ten istý. Doslovnému významu dáva propedeutický charakter a prechádza sa na duchovný význam, ktorý predstavuje prostredníctvom alegórie. Vzhľadom na jeho školské vyučovanie, teda myslíme na komentáre, ktoré z neho vychádzajú, v homílii je všetko kvantitatívne zredukované z časových príčin. Interpretácia textu sa zdá menej prehĺbená a nezaobera sa všetkými detailami.¹⁶ Origenes musí dávať pozor na rozdielnosť úrovne u poslucháčov, nie tak ako v škole, kde rozpráva pre homogénnu skupinu žiakov. Určite môžeme v homíliách pozorovať menší dôraz na filologickú stránku exegézy. Máme však aj výnimky. Napríklad v homíliách na proroka Jeremiáša si Origenes dovoľí prezentovať alternatívne preklady na text LXX čítaný pri zhromaždení.¹⁷

Čo sa týka obsahu, homiletický žáner núti Origena k opatrnosti v prejavovaní mienok a presvedčení o ľudskej bytosti a o posledných veciach. Tieto pravdy sú podľa kazateľa na objavenie v stave zrelšej viery.¹⁸ Z druhej strany máme oveľa viac rozvinuté témy spájané s rolou kazateľa. Napríklad v homíliách k Exodu Origenes vychvaľuje Písmo v jeho hĺbkach a nevyčerpatelnom bohatstve, ku ktorému sa približuje s úctou a bážňou.

1. Homílie k Exodu

Origenes predniesol svoje homílie k Exodu v Cézarei pravdepodobne okolo roku 250.¹⁹ Zachovalo sa nám trinásť homílií len v latinskom preklade Rufína.²⁰ Podľa Rizziho je možné vidieť v trinástich Origenových homíliách presný, dôsledný a jednotný plán so zvyčajnou duchovnou schémou. Odvoláva sa na reflexiu metodologicko-exegetickú na začiatku homílií I-V-IX, ktoré teda tvoria začiatok ďalšieho celku.²¹ Podľa neho Origenova exegéza a celkový komentár k Exodu predstavuje jasnú, štruktúrovanú, jednotnú a kompaktnú duchovnú púť. Táto púť, tento exodus sa má totiž splniť *non loco sed animo, non itinere...sed fide*.²² Tieto posledné slová Rizziho považujeme skôr za interpretačný kľúč, ktorým Origenes vysvetľuje knihu Exodus. Na druhej strane Borret hodnotí Origenov komentár

¹⁶ Napríklad pri XIII. homílii k Exodu uvidíme ako prechádza z exegézy 35,6 na verš 22.

¹⁷ Porov. P. Nautin, „Introduction“, str. 117.

¹⁸ Porov. E. Prinzivalli, „Introduzione“, str. 12.

¹⁹ Porov. M. Simonetti, „Introduzione generale“, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, Città Nuova, Roma 2005, str. 13.

²⁰ Ohľadom prekladu a tradícií manuskriptov viac uvádza M. Borret, „Note complementaire I“, in: *Origène. Homélie sur l'Exode*, SC 321, Paris 1985, str. 404 a nasl..

²¹ Porov. M. Rizzi, „Non loco sed animo, non itinere...sed fide“, in: M. Maritano, E. Dal Covolo. (ed.), *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana*, BSR 174, Las-Roma, Roma 2002, str. 14-15.

²² Porov. M. Rizzi, „Non loco sed animo, non itinere...sed fide“, str. 16.

k Exodu ako krátky a nepravidelný. Podľa neho červenou niťou celého komentára je púť izraelitov po púšti, ktorá začína pochmúrnym otroctvom v Egypte a príde až po nádheru svätostánku.²³ Borret rozdeľuje homílie k Exodu do troch skupín²⁴: (I-IV), (V-VIII), (IX-XIII).

Ak pozorne sledujeme reflexiu Origena, ktorá ide od prvej po deviatu homíliu, nachádzame isté pokračovanie tém: odchod z Egypta a zanechanie tela (I-IV), cesta púšťou a pokrok v čnosti (V-VIII) až po prijatie *praecepta libertatis* (VIII 1), ktoré dovoľia výstavbu *homo interior* – chrámu vnútorného alebo spoločného (IX). Od X – XIII sa témy menia a homílie na seba nenadväzujú, okrem XIII. homílie, kde sa explicitne Origenes odvoláva na IX..

V homíliách k Exodu nemáme vysvetlenie, prečo Origenes neinterpretuje všetky dôležité texty knihy Exodus. Zjavná je napríklad absencia homílie s vysvetlením príbehu o zlatom teľati. Predpokladáme, že Origenes interpretoval v homíliách v slede veršov celú knihu Exodus, avšak k Rufínovi sa už nedostali všetky homílie, teda vlastnil už len ich výber, podobne ako pri homíliách ku Genezis. Keď berieme do úvahy, že už pár rokov po smrti Origena sa začínajú tratiť jeho spisy, bude zrejmé, že sa to mohlo stať, a to by vysvetlilo isté problémy v štruktúre a obsahu homílií ako ich máme dnes.²⁵

2 Homílie o svätostánku

Mojžišov svätostánok, tak ako ho vykresľuje kniha Exodus 25-31 a 35-40, mal v kresťanskom prostredí veľký úspech. Kresťanskí komentátori sa mohli sa opierať v prvom rade o dve veľké židovské autority z prvého storočia, o Filóna z Alexandrie²⁶ a Jozefa Flávia²⁷. Kresťanskú orientáciu načrtol predovšetkým novozákonný spis List Hebrejom (8-10). Prvý kresťanský autor, ktorý sa venoval exegéze stánku bol Klement Alexandrijský.²⁸ Jeho interpretácia závisí veľmi od Filónovho diela *de vita Mosis*, ale je zrejmé, že mal poznatky aj o iných židovských pojednaniach stánku.²⁹

²³ Porov. M. Borret, „Introduction“, in: SC 321, str. 10.

²⁴ Porov. M. Borret, „Introduction“, str. 9.

²⁵ Podobne M. Simonetti, „Introduzione generale“, str. 8-12.

²⁶ Porov. Filón Alexandrijský, *De vita Mosis* II 71-135; *Quaestiones in Exodum* II 50-124.

²⁷ Porov. Jozef Flávius, *Antiquitates Iudaicae* III 102-187.

²⁸ Porov. Klement Alexandrijský, *Stromata* V 6,37-40.

²⁹ Porov. A. G. Holder, „The Mosaic tabernacle in early christian exegesis“, in: *Studia Patristica* XXV, E. A. Livingstone (ed.), Leuven 1993, str. 103.

Z Origenovej homiletickej produkcie nám zostali dve homílie o stánku: IX. a XIII.³⁰ IX. homília sa celkovo zaoberá exegézou stánku, ktorý Boh prikazuje vystavať Mojžišovi podľa presných a detailných indikácií, ktoré čítame v Ex 25-30. Neskôr, v XIII. a poslednej homílii k Exodu, sa venuje špecifickej téme obety materiálov pre výstavbu toho istého stánku v Ex 35.

2.1 IX. homília

V základe Origenes vysvetľuje Ex 25-26, kde Pán prikazuje Mojžišovi postaviť stánok a opisuje mu, aký má byť. Z toho, čo čítame v homílii, je pre nás takmer nemožné určiť, aké rozsiahle bolo čítanie, ktoré jej predchádzalo. Simonetti uvádza hypotézu čítania 25-27 kapitoly³¹, ale čítanie mohlo byť aj rozsiahlejšie. Na začiatku homílie Origenes cituje slová o stánku z listu Hebrejom 9, 2-4 a potom poukáže na tvar, veľkosť, ozdoby stánku a na to, čo obsahoval podľa opisu z Exodu bez presných citácií. Niekedy preberá detaily z iných kontextov knihy Ex, aj z 35. kapitoly. Hneď od začiatku homílie Origenes predstavuje v hrubých líniiach tému duchovnej púte. Pred svojich poslucháčov predkladá zhrnutie argumentov z predchádzajúcich homílií:

Ak niekto pochopí správne odchod Izraelitov z Egypta, aj prechod cez Červené more a celú púť, ktorá sa udeje po púšti a jednotlivé etapy táborenia, ak bude schopný prijať Boží zákon ako napísaný nie atramentom, ale Duchom Boha živého (2 Kor 3,3), ak niekto hovorím, príde takýmto spôsobom podľa stupňov pokroku k tomu, že naplní v duchu jednotlivé etapy a dosiahne aj vzrast v čnostiach, ktorý je v nich ukázaný, ten môže pristúpiť k videniu a poznaniu stánku (ad visionem et intelligentiam tabernaculi).³²

Putovanie Mojžiša a Izraelitov z Egypta cez púšť sa stáva vzorom pre život kresťana v neustálom pokroku k čnosti, aby bol schopný kontemplovať Boha. Zanechanie Egypta, ktorý pre Origena symbolizuje hriech a ducha tela, kresťan musí robiť pokroky na príkrej ceste cnosti, symbolizovanej cestou po púšti. Tieto prvé riadky homílie obsahujú teda v sebe podstatné elementy a jadro Origenovej doktríny duchovných stupňov.³³ Samotná IX. homília predstavuje teda videnie stánku ako dôležitý moment alebo korunovanie celej duchovnej cesty kresťana.

³⁰ Nebudeme sa zaoberať inými interpretáciami stánku a jeho materiálov. Medzi zaujímavé Origenove texty z hľadiska exegézy patria aj *De principiis* IV 2,2 a *Epistula ad Gregorium*.

³¹ Porov. M. Simonetti, „Omelia IX. Introduzione“, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, Città Nuova, Roma 2005, str. 273.

³² *Homiliae in Exodum* IX 1 (SC 312, 278).

³³ Porov. C. Noce, „Omelia IX“, in: M. Maritano, E. Dal Covolo (ed.), *Omelie sull'Esodo. Lettura origeniana*, str. 60.

a. *Iustificatio* duchovnej exegézy stánku³⁴

Od začiatku IX. homílie sa stáva Origenovou autoritou sv. Pavol, ktorého list Hebrejom³⁵ mu dovoľuje interpretovať duchovne, čo v tomto prípade znamená alegoricky, celý veľmi detailný opis z Exodu.³⁶

Origenes si pomáha dvoma citovanými veršami (*Hebr* 9,24; 10,20) a spája ich. Z týchto textov Origenovi vychádza interpretácia vnútornej opony stánku ako Kristovho tela, Svätyne ako neba – alebo nebies a Krista ako veľkňaza, ktorý „vstúpil raz navždy do svätyne a tak získal večné vykúpenie“ (*Hebr* 9,20). Podľa Origena z týchto krátkych citácií možno vnímať, ako nám sv. Pavol podáva hojnosť poznania (*pelagus intelligentiae*)³⁷ na pochopenie stánku. Z listu Hebrejom Origenes vyvodzuje prechodný význam zákona, jeho symbolickú hodnotu a jeho prekonanie vďaka vteleniu. Kristologická interpretácia listu Hebrejom nachádza však svojich protivníkov: „Ale tí, ktorí milujú príliš literu Mojžišovho zákona a utekajú od jeho ducha, sú nedôverčiví voči podobným vysvetleniam vysloveným apoštolom Pavlom.“³⁸

Origenes vie dobre, že niektorí veriaci, jeho zvyčajní kritici s protipavlínskou tendenciou, neprijímajú jeho alegorickú a aktualizáciu metódu. Pravdepodobne nešlo o ebionitov, alebo iné skupiny židokresťanov,³⁹ ale skôr o kresťanov pochádzajúcich zo židovstva, formovaných a ovplyvnených doslovnou exegézou.⁴⁰ Táto je bližšia rabínskej interpretácii a možno zodpovedala aj formácii kňazov z okolia ovplyvnených skôr antiochijskou školou. Keďže Origenes je pozorný aj na týchto poslucháčov, na obranu svojej duchovnej interpretácie pridáva niektoré state zo žalmov. Z nich vychádza, že sa nezmieňujú o pozemskom stánku postavenom Mojžišom (Ž 41,4-5; 14,1-2), ale o jeho nebeskom archetypu. Teda prvý stánok podľa Origena nebolo možné identifikovať s druhým dokonalým, v ktorom nebude bývať nik, kto nie je čistého srdca. Nasledovne Origenes hľadá dôkazy aj v Novom zákone. Najsilnejší argument nachádza v slovách samotného Spasiteľa (*Lk* 16,9): „Robte si priateľov z mamony, aby vás, až sa pominie, prijali

³⁴ *Hom. Ex. IX* 1-2 (SC 321, 278-288).

³⁵ Inú mienku ohľadom autora listu Hebrejom vyslovuje Origenes v pasáži, ktorú prináša Euzébius, *Historia ecclesiastica* VI 25,12-14.

³⁶ Porov. M. Simonetti, „*Omelia IX, Introduzione*“, str. 273.

³⁷ *Hom. Ex. IX* 1 (SC 321, 280).

³⁸ *Hom. Ex. IX* 1 (SC 321, 280).

³⁹ Origenes sa o niektorých skupinách, ktoré zavrhujú listy sv. Pavla vyslovil v *Contra Celsum* V 65.

⁴⁰ Pozri pre terminológiu H. Panczová, „Úvod“, in: *Sv. Gregor z Nyssy. Život Mojžiša alebo o ceste k dokonalosti v cnosti*, TFTU, Trnava 2012, str. 54-55 a pozn.192.

do večných stánkov.“ Pomáha si aj apoštolom Pavlom: „Túžime si naň obliecť náš stánok, ktorý je z neba“ (2Kor 5,2).⁴¹

Po náčrte kristologickej exegézy stánku, vďaka listu Hebrejom, nás ďalšie novozákonné citácie odkazujú na zmŕtvychvstanie tela. Partikulárne text z listu Korinťanom Origenes detailne vysvetľuje v *Contra Celsum*, kde porovnáva pozemský príbytok so stánkom. Jeden predstavuje symbol pozemského tela, ktorý prijal človek po hriechu, ten druhý pripisuje telu, ktoré vstane z mŕtvych a oblečie sa do neporušiteľnosti a nesmrteľnosti.⁴² Len náznakmi v homílii môžeme vidieť hĺbku tajomstiev, ktoré skrýva pre Origena symbolológia stánku.

Origenes otvára cestu k duchovnému významu stánku nasledujúc interpretácie prorokov (žalmistov), apoštola Pavla a Krista. Odtiaľ výzva na výstup duše k nebu, pozdvihnutie mysle a ducha k stánku večnému podľa slov Boha Mojžišovi: „Urobíš všetko podľa obrazu, ktorý som ti ukázal“ (Ex 25,40). Origenes chce priviesť poslucháča k tomu, že samotná konštrukcia a inštrukcie, ktoré dáva Boh vedú k nemateriálnemu stánku. Je to teda obraz nie dobieť pozemských, ale duchovných.⁴³ Komentovaný verš Ex 25,40 predstavuje kľúč nielen pre interpretáciu Origena, ale aj pre list Hebrejom, pre Filóna a Klementa. V tomto verši sa totiž nachádza vyjadrený pojem nebeského vzoru stánku. Táto partikularita stále zaujímala exegétov, ktorí vychádzajúc z toho pojmu vypracovali kozmologickú, kristologickú alebo ekleziologickú symbolológiu stánku.⁴⁴ Origenovská interpretácia, vďaka listu Hebrejom, si drží kristocentrický plán, lebo kresťan môže vystúpiť do neba a hľadať tam veľkoleposť večného stánku, iba ak nasleduje slovo Slova (Logos). Origenes hovorí: „Aby si mohol nasledujúc zámery prorokov a apoštolov a – toho, ktorý je najväčší – nasledujúc slovo Krista celou myslou a celým duchom vystúpiť do neba.“⁴⁵

Potom ako Origenes poukázal na to, že rozprávanie Exodu sa vzťahuje nie na pozemské skutočnosti, ale na nebeské, sa náš kazateľ “pozbaví” ďalšieho prehĺbenia duchovnej interpretácie. Preferuje koncentrovať sa na vysvetlenia a obsah morálneho charakteru.⁴⁶ Musíme sa pozastaviť nad týmto “strachom” Origena vydať sa na prehĺbené duchovné vysvetľovanie, pretože sa v našich homíliách

⁴¹ Hom. Ex. IX 2 (SC 321, 284).

⁴² Porov. *Contra Cels.* V 19.

⁴³ Porov. *Hom. Ex.* IX 2.

⁴⁴ Porov. A.. Le Boulluec a P. Sandevour (ed.), *La Bible d'Alexandrie LXX. L'exode*, Paris 1989, str. 250.

⁴⁵ Hom. Ex. IX 2 (SC 321, 284).

⁴⁶ Porov. *Hom. Ex.* IX 2.

neustále opakuje. V prvom rade si myslíme, že je potrebné brať do úvahy Hieronymovo svedectvo. Opisy svätostánku boli židovskými učencami považované za jedno z najtajomnejších miest Biblie, spolu s opisom cherubínov u Ezechieľa, začiatkom knihy Genezis a Piesňou Piesní.⁴⁷ Origenes si je vedomý, že stojí pred textom nanajvýš tajomným. Hneď na začiatku IX. homílie vraví, že Písmo sa zmieňuje na mnohých miestach o stánku, ale „sotva to môže pochopiť, kto o tom počuje rozprávať“ (*quorum vix capax esse possit humanus auditus*).⁴⁸ Dokonca vraví aj o Pavlovi, ktorý uzavrie svoje vysvetľovanie hneď, ako ho začne (*claudit quodammodo ipsa quae pandit*).⁴⁹ Druhýkrát spomína, že nie je schopný vysvetliť veci a poslucháči pochopiť to, lebo si je vedomý ako mu unikajú všetky detailné súvislosti a ako historické rozprávanie, patriace do sveta materiálneho korešponduje so skutočnosťami duchovného sveta.⁵⁰ V ďalšej vsuvke o ťažkosti chápania textu sa Origenes sťažuje, aké je ťažké mať aký-taký obraz o predmetoch opísaných v rozprávaní.⁵¹ Práve tento problém neľahčoval prechod na duchovné vysvetľovanie. Totiž v tomto prípade sa pre Origena vysvetľovanie stánku musí zakladať na dobrom poznaní historického príbehu.⁵² Nemyslíme si, že Origenov strach pred vyšším duchovným vysvetľovaním je založený len na poslucháčoch zvyknutých na doslovnú interpretáciu.⁵³ Tento argument je adekvátnejší na XIII. homíliu, kde sa Origenes jasne sťažuje na poslucháčov, a preto nemá v úmysle vydať sa na cestu vyššieho duchovného vysvetľovania.⁵⁴

Prekvapuje porovnanie Origenovej váhavosti či strachu z duchovného vysvetľovania v našej homílii so XVII. homíliou ku knihe Numeri, kde vysvetľuje symbolický význam stánkov Izraela (*Num* 26,4). Tieto posledné pripodobňuje stánku, ktorý Boh prikazuje vystavať Mojžišovi, večný vzor duchovného a nebeského poznania, ktoré uvidí duša mimo tohto sveta.⁵⁵ V tej istej homílii tvrdí, že kľúčom k postaveniu stánkov je štúdium Písma, identifikovaným ako cesta múdrosti, ktorá vedie k pokoju. Nakoniec predstavuje symbológiu večných stánkov, obraz oslávenej Cirkvi. Zdá sa, že Origenes tentokrát pred rovnakými poslucháčmi neváha vstúpiť do duchovného vysvetľovania a poukazuje na nebeské a budúce skutočnosti. No ako vieme od Rufína z prológu, texty homílií k Numeri sú vý-

⁴⁷ Porov. Hieronym, *In Hiezechielem, prol.* (CCL 75,3-4).

⁴⁸ *Hom. Ex.* IX 1 (SC 321, 278).

⁴⁹ *Hom. Ex.* IX 1 (SC 321, 280).

⁵⁰ Porov. *Hom. Ex.* IX 2.

⁵¹ Porov. *Hom. Ex.* IX 3.

⁵² Porov. *Princ.* IV 2,9; IV 3,4.

⁵³ Reagujeme na mienku C. Noce, „Omelia IX“, str. 66.

⁵⁴ Porov. *Hom. Ex.* XIII 1.3.

⁵⁵ Porov. *Homiliae in Numeros* XVII 4.

sledkom homílií a schólií, teda vlastnia aj charakter komentára pre selektovanú skupinu žiakov. To môže vysvetľovať rozdiely.

Ešte raz však naliehame na problematickosť textov z Exodu, týkajúcich sa stánku.⁵⁶ Filón videl v stánku vesmír a spájal štyri farby posvätného náradia so štyrmi základnými prvkami vesmíru, svietnik pripodobnil k siedmim planétam, dvanásť chlebov a dvanásť znakov zverokruhu ku kňazom, kňazský odev pre prítomnosť štyroch látok znova k vesmíru.⁵⁷ Interpretácie Jozefa Flávia⁵⁸ a Klementa⁵⁹ nasledovali viac-menej verne koncepciu Filóna, aj keď Klement urobil revízie v kresťanskom zmysle. Origenova exegéza sa však vydáva iným smerom, predovšetkým zanecháva kozmologickú interpretáciu, ktorá ho predchádza a používa hlavne námety antropologicko-psychologického charakteru. Číta stánok v zmysle ekleziologickom a individuálnom pozastaviac sa nad témami posvätenia a videnia Boha a s cieľom budovať Cirkev.⁶⁰

Po úvode teda Origenes začína interpretovať text Sv. písma. V prvom rade vyzdvihuje príkaz daný pre všetkých na stavbu stánku (*Ex* 25,1). Prispenie každého podľa Origena vyzdvihuje jednotu a slobodu prispieť, čo tvorí základ v Origenovej koncepcii Boha a človeka – sloboda Božia a sloboda stvorení.⁶¹

Skôr ako Origenes prejde na analýzu tvaru, veľkosti a zariadenia stánku predstavuje krátky opis čítaného textu, ktorý v istom zmysle sleduje zvyčajnú súslednosť veršov.⁶²

Následne Origenes interpretuje *Ex* 25,8: „Urobíš mi svätyňu a tam sa vám ukážem“ (*Facies mihi sanctificationem et inde videbor vobis*).⁶³ Podľa Origena v tomto verši sa ukrýva dôvod, pre ktorý Boh chce, aby bol stánok postavený. Na označenie svätyne sa v LXX vyskytuje slovo ἁγίασμα, - v Rufínovom lat. preklade *sanctificatio*. Origenova interpretácia približuje texty *Ex* 25,8 a *Hebr* 12,14: „Hľadajte pokoj a posvätenie, bez ktorých nikto neuvidí Boha“ (*Pacem sequimini et sanctificationem*

⁵⁶ Porov. D. W. Gooding, *The account of the tabernacle; translation and textual problems of the Greek Exodus*, Cambridge 1959; J. W. Wevers, *Text history of the Greek Exodus*, Göttingen 1992, str. 117-146.

⁵⁷ *Mos*. II 88 a nasl..

⁵⁸ *Ant. Iud.* III 151-187.

⁵⁹ *Strom.* V 37-40.

⁶⁰ Porov. C. Noce, „Omelia IX“, str. 68.

⁶¹ Porov. M. Navrátil, „Úvodní studie“, in: Órigenés. O svobodě volby, Olomouc 2007, str. 87 a nasl..

⁶² Porov. *Hom. Ex.* IX 3.

⁶³ *Hom. Ex.* IX 3 (SC 321, 288).

(τὸν ἁγιασμόν), *sine qua nemo videbit Deum*)⁶⁴ kde kontemplácia Boha je spojená s posvätením a čistým srdcom (Mt 5,8). Deje sa tak aplikácia hermeneutického kritéria: Biblia vysvetľuje Bibliu. V prvom rade priblíženie dvoch textov v gréčtine je podporené blízkosťou medzi ἁγίασμα (svätyňa) a ἁγιασμός (posvätenie), kde lat. slovo *sanctificatio* približuje oba významy. Okrem iného, v oboch textoch sa hovorí o videní Boha. Z toho Origenes vyvodzuje, že svätyňa, ktorej Boh nariadil výstavbu je celkom duchovná.

Posun v interpretácii začína slovami: „Urobme aj my stánok pre Pána, jeden spolu a jeden individuálne každý z nás.“⁶⁵ Uvádza tak dvojité duchovné interpretácie. Jedna sa týka spoločenstva, v ktorej svätyňou je Cirkev, druhá sa týka individua, teda duše. Tieto dve interpretácie nie sú zvýraznené žiadnou špecifickou terminológiou. Vzhľadom na Cirkev, zmienka Origena sa netýka tak Cirkvi pozemskej, ako skôr Cirkvi protologickej a eschatologickej, lebo ju opisuje ako bez škvrny a bez vrásky.⁶⁶

b. Ekleziologická exegéza⁶⁷

Svätostánok predstavuje Cirkev, ktorá sa stáva spoločnou svätyňou. Origenes interpretuje prostredníctvom tohto symbolizmu sériu charakteristík stánku. Stĺpy stánku sú biskupi a kňazi Cirkvi, symbolizovaní apoštolmi (Gal 2,9). Ich podstavcami sú proroci. Základ, na ktorom je postavený stánok (Cirkev) predstavuje celé Sv. písmo (apoštoli a proroci), tak ako je interpretované učiteľmi v katolíckej Cirkvi. Vrcholec stĺpov označuje Krista, *caput columnarum – caput viri Christus est* (1Kor 11,3).⁶⁸ Záclony, ktoré sa rozľahujú na dvadsaťosem laktov do dĺžky štyri do šírky (Ex 26,2) znamenajú zvyšok veriaceho ľudu. Tento sa drží na lanách viery a nachádza podporu v hierarchii Cirkvi. Lano s trojitým koncom, ktoré sa nezlomí symbolizuje vieru v Trojicu, od ktorej závisí a ktorou je podpretá celá Cirkev. Dimenzie jedného nádvoria dvadsaťosem laktov dĺžky a štyri lakty šírky podľa Origena sa vzťahujú na zákon obsiahnutý v evanjeliách. Číslo sedem zvyčajne predstavuje zákon a štyri krát sedem mu dáva súčet dvadsaťosem.⁶⁹

Pre starokresťanských autorov normy numerickej symboliky povoľovali vyhľadávať symbolický význam čísel aj ich rozložením. Origenes požíva čísla

⁶⁴ *Hom. Ex. IX 3* (SC 321, 288).

⁶⁵ *Hom. Ex. IX 3* (SC 321, 288).

⁶⁶ Porov. M. Simonetti, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, str. 286, pozn. 23.

⁶⁷ *Hom. Ex. IX 3* (SC 321, 290-294).

⁶⁸ *Hom. Ex. IX 3* (SC 321, 290).

⁶⁹ Porov. *Hom. Ex. IX 3*.

s rovnakým významom aj v iných dielach. Číslo štyri sa zvyčajne vzťahuje na evanjeliá.⁷⁰ Číslo sedem bolo v symbolike často podmienené stvorením sveta za sedem dní⁷¹, nachádza sa však aj v symbolizme eschatologického odpočinku⁷² a predstavuje aj zákon.⁷³ Číslo desať, číslo dokonalosti⁷⁴ predstavuje desatoro.⁷⁵ Numerologický symbolizmus na stánok aplikoval oveľa komplikovanejšie už Filón v *De vita Mosis*⁷⁶, neskôr Klement Alexandrijský.⁷⁷ Origenes sa nachádza v dávno kolaudovanej tradícii.

Následne Origenes vysvetľuje materiály na stavbu spoločného stánku. Zlato prirovnáva k viere, striebro k ohlasovaniu a bronz k trpezlivosti.⁷⁸ Drevá, ktoré nepráchnivejú, vyjadrujú múdrosť, ktorá pochádza z dreva kríža, alebo označujú priezračnosť čistoty, ktorá nestárne.

Origenes ukončuje ekleziologickú exegézu s vedomím, že ešte mnoho vecí nevysvetlil:

*aby sme sa nepozastavovali príliš dlho, môžeme povedať v krátkosti, že prostredníctvom týchto materiálov sú naznačené cnosti, ktorými je ozdobená Cirkev. (...) Biela môže byť prirovnaná k panenstvu, karmínová k sláve vyznania, purpurová k žiare lásky, modrá k nádeji Božieho kráľovstva.*⁷⁹

Toto sú podľa kazateľa materiály – cnosti, ktorými sa má vystavať celý stánok. Origenes ešte prechádza na krátky *excursus* venovaný kňazskému odevu. Oblicť si tento odev znamená oblicť si Krista (*Rim* 13,14), lebo len tak sa postúpi od zachovávanía Mojžišovho zákona k duchovnému zákonu. V tomto prípade to znamená viac ako oblicť si hlboké milosrdenstvo (*Kol* 3,12).⁸⁰ Oblicť si Krista značí oblicť si múdrosť, posvätenie, spravodlivosť, pravdu a všetky cnosti spolu.⁸¹ Takýmto spôsobom a takýto odev podľa nášho kazateľa má zdobiť Cirkev.

⁷⁰ Porov. *Homiliae in Genesim* V 5.

⁷¹ Porov. *Hom. Num.* VII 4.

⁷² Porov. *Commentarii in evangelium Ioannis* XIII 181,408; *Commentarii in Romanos* VIII 7.

⁷³ Porov. *Homiliae in Iosue* X 3.

⁷⁴ Porov. *Hom. Ios.* IV 4.

⁷⁵ Porov. *Hom. Gen.* XVI 6.

⁷⁶ Porov. *Filón, Mos.* II 78.

⁷⁷ Porov. *Klement, Strom.* V 6,38,2-5.

⁷⁸ LXX a MT uvádzajú meď namiesto bronzu; Pozri preklad do slovenčiny MT a LXX v publikácii J. Tiňo (ed.), *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. zv. 3, Dobrá kniha, Trnava 2013, str. 647 a 661.

⁷⁹ *Hom. Ex.* IX 3 (SC 321, 292).

⁸⁰ Porov. *Homiliae in Psalmos* XXXVI 6,4, kde považuje dve vety *Kol* 3,12 a *Rim* 13,14 za equivalentné.

⁸¹ Porov. *Com. Rom.* IX 34.

c. Individualizovaná exegéza⁸²

Po ekleziálnej interpretácii nasleduje individualizovaná. Origenes vraví: „Každý z nás si môže postaviť vo svojom vnútri svojej duše stánok pre Pána.“⁸³ Táto interpretácia je obsirnejšia a detailnejšia ako predchádzajúca, čo potvrdzuje, že naša zbierka homílií je príkladom pre interpretáciu cielenú na momentálny úžitok poslucháčov. Origenes uplatňuje aktualizáciu exegézy, ktorá napomáha východisku pre parenetický tón. Ospravedlňuje dovolenosť tejto interpretácie na základe vysvetlení Filóna⁸⁴ a Jozefa Flávia⁸⁵ (nemenuje ich len vraví: *ante nos dixerunt*)⁸⁶, ktorí v stánku videli symbol celého sveta. Origenes teda navrhuje kanonickú korešpondenciu vlastnú helénskemu svetu: *makrokozmos*-svet a *mikrokozmos*-človek, pre ktorú sa mohlo aplikovať aj na človeka to, čo sa vravelo o svete. Stánok je teda obrazom sveta a každý človek môže realizovať v sebe obraz stánku. Podľa tejto novej interpretácie, stĺpy stánku sa stanú cnosťami. Napríklad stĺpy pokryté striebrom zobrazujú racionálnu trpezlivosť alebo stabilitu na Božom slove, zlato vieru v Krista, oltár pre obety označuje obetu modlitieb alebo tiež zrieknutie sa nerestí a hriechov, svietnik zo zlata bdelé očakávanie Pánovho príchodu a podobne.⁸⁷

V predošlej komunitnej exegéze Origenes nevysvetlil význam nádvorí. Teraz na individuálnej úrovni význam nádvorí vyvodzuje zo slov sv. Pavla: „rozšírite aj vy (vaše srdcia)“ (1Kor 6,13).⁸⁸ Nádvorí znamenajú ochotu duše prijať do svojho vnútra Boha. Ako to spomína aj na iných miestach, táto ochota je o to väčšia, o koľko viac duša pokročila na duchovnej ceste.⁸⁹ Origenes potom prirovná rozšírenie srdca k prijatiu všetkých desiatich nádvorí – teda k dekalógu alebo k desiatim cnostiam, ktoré vymenuje sv. Pavol v liste Galaťanom (Gal 5,22-23). Tu môžeme pozorovať istú zvláštnosť, lebo Pavol vyratúva deväť cností, kým Origenes vraví o desiatich.⁹⁰ Pomýlenie nášho kazateľa sa deje pravdepodobne schválne, lebo desiatka je číslom dokonalosti a významovo bohatšia ako číslo deväť.

⁸² *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 294-302); K individualizovanému výkladu pozri H. Panczová, „Úvod“, str. 80-81.

⁸³ *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 294).

⁸⁴ Porov. *Mos. III 4* a nasl..

⁸⁵ Porov. *Ant. Iud. III 6,4; III 123*.

⁸⁶ *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 294).

⁸⁷ Porov. *Hom. Ex. IX 4*.

⁸⁸ *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 294).

⁸⁹ Porov. *Fragmenta in Psalmos* (PG 12, 1137); *Com. Rom. II 6*.

⁹⁰ Porov. podobne v *Hom. Gen. XVI 6*.

Ešte zopár partikulárnych interpretácií. Oltár s kadidlom by mala mať duša na hlbokom mieste srdca, odkiaľ má šíriť dobrú vôňu Krista (2Kor 2,15). Archa zmluvy s tabuľami zákona označujú neprestajné rozjímanie nad Božím zákonom a pamäť duše sa má stať knižnicou Božích kníh. Origenes pokračuje: „V duši nech je aj nádoba s mannou, teda jemné a sladké chápanie Božieho slova. Nech je tam vnútri aj palica Árona, teda kňazské učenie a kvitnúca prítomnosť disciplíny.“⁹¹

V ďalšej časti homílie Origenes v syntéze ponúka vysvetlenie odevu veľkňaza, *locus classicus* alegorickej alexandrijskej exegézy po Filónovi, Jozefovi Fáviovi a Klementovi. Filón v odevu a jeho ozdobách nachádzal predstavenie celého vesmíru.⁹² Jozef Flávius taktiež dal veľmi detailnú alegorickú interpretáciu odevu, ktorý predstavuje celý vesmír, ale v detailoch sa veľmi líši od Filóna.⁹³ Klement ovplyvnený Filónom ukazuje originálnosť v porovnaní s prameňom tiež čo sa týka detailov jeho kristologickej interpretácie, kde predovšetkým vidí vo veľkňazovi Krista.⁹⁴

Origenes prichádza so svojou identifikáciou človeka a stánku (2Kor 5,4), kde človeka označuje jeho duša. Na báze tejto exegézy veľkňazom sa stane časť duše, ktorá ju riadi (*principale cordis*) a robí schopným človeka byť *capax Dei* (*per quam capaces esse possumus Dei*).⁹⁵ Je to práve tá časť človeka, ktorá sa má ozdobiť veľkolepým odevom veľkňaza a každá časť odevu má svoj symbolický význam.⁹⁶ Táto interpretácia je morálneho typu a šaty i ozdoby znamenajú cvičenie sa v čnosti:

Nech sa ozdobí takýmto spôsobom náš vnútorný človek, ako keby bol najvyšší kňaz, aby mohol vstúpiť nielen do svätyne, ale aj do Svätyne svätých, aby mohol mať prístup k zľutovníci, kde sú cherubíni, takže tam sa mu zjaví Boh. Svätý môže znamenať svätý spôsob života v tomto prítomnom čase. Svätyňa svätých, kde sa vstupuje len raz ročne, znamená prechod do neba, kde sú zľutovnica a cherubíni, kde sa zjaví Boh tým, ktorí sú čistého srdca; lebo ako hovorí Pán: Hľa kráľovstvo Božie je vo vašom vnútri (Lk 17,21).⁹⁷

⁹¹ Hom. Ex. IX 4 (SC 321, 298-300).

⁹² Porov. *De specialibus legibus* I 82 a nasl..

⁹³ Porov. *Ant. Iud.* III 15 a nasl..

⁹⁴ Porov. *Strom.* V 6,37 a nasl.; srv. J. Kovacs, „Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's interpretation of the Tabernacle“, in: *Studia Patristica XXXI*, E. A. Livingstone (ed.), Leuven 1997, 423-430.

⁹⁵ Hom. Ex. IX 4 (SC 321, 300).

⁹⁶ Podobne aj v *Hom. Num.* X 3.

⁹⁷ Hom. Ex. IX 4 (SC 321, 301).

Táto interpretácia na záver dostala už mystický charakter. Origenovi sa však zdá, že príliš neprehlbil text (*quantum ad praesens et in transcurso*).⁹⁸ Môžeme povedať, že naozaj prostredie Cézarey v porovnaní s Alexandriou bolo menej pripravené prijať inovatívnu exegézu Origena, ako aj jeho eschatologické učenie. Azda práve preto si je Origenes vedomý, že mohol len naznačiť hlbšie teologické témy. Na začiatku homílie naznačil tému o zmŕtvychvstaní. Na konci homílie, pri opise okraja kňazského rúcha, ktorý mal na sebe zvončeky vraví: „Tieto zvončeky, ktoré musia stále zvonieť, sú položené na okraj rúcha. Verím, že sú tam preto, aby si nikdy nebol ticho o posledných časoch a konci sveta, ale aby si naň zvonením stále upozorňoval.“⁹⁹ Origenes sa napriek týmto slovám zriekol prehĺbenia eschatologickej témy a slávnostnou doxológiou uzavrel homíliu.

2.2 XIII. homília

XIII. homília a posledná, ktorú k Exodu máme od Origena, interpretuje opis stánku a zariadení, ktoré obsahoval. Origenes sa na začiatku zmieňuje o predošlej IX. homílii k svätostánku. Keďže kniha *Ex* viackrát rozpráva o stánku kazateľ sa podujíma, aby vysvetlil ďalšie texty. V našom prípade vysvetľuje *Ex* 35,1-28.

Origenes je hneď od začiatku pesimistom, vzhľadom na chápanosť svojich poslucháčov. Je si vedomý, že interpretácia stánku vzbudzuje záujem, ale napriek tomu sa opakovane sťažuje na poslucháčov s malým záujmom o Božie slovo.¹⁰⁰ Takéto interakcie medzi Origenom a publikom sa v IX. homílii nenachádzajú. Štruktúra XIII. homílie je jednoduchšia, ukazuje sa ako odpoveď na horšiu dispozíciu poslucháčov.¹⁰¹

V tejto homílii sú dve interpretácie, ktoré sme videli v IX. homílii (ekleziologická a individuálna), spojené do jednej. Kazateľ povzbudzuje svoje publikum, aby každý priniesol svoj osobný príspevok na výstavbu stánku Božieho, okrem iného definovaného ako stánku Krista.

a. Ako každý počal v srdci¹⁰²

Origenes pozýva poslucháčov, aby ponúkli na výstavbu stánku materiály podľa toho „ako každý počal v srdci“ (*Ex* 35,5 LXX). Vymenuje rozličné dary, ktoré môžu byť obetované podľa proporcií a kontribučných schopností každého. Vy-

⁹⁸ *Hom. Ex.* IX 4 (SC 321, 302-304).

⁹⁹ *Hom. Ex.* IX 4 (SC 321, 302).

¹⁰⁰ Porov. *Hom. Ex.* XIII 3.

¹⁰¹ Porov. M. Simonetti, „Omelia XIII. Introduzione“, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, str. 383.

¹⁰² *Hom. Ex.* XIII 1-3 (SC 321, 372-386).

medzenie, že každý má priniesť „ako počal v srdci“ nasmeruje celú homíliu, lebo interiorizuje a spiritualizuje význam obety. Podľa Origena každý má zo svojho vnútra vytiahnuť nejaký dar pre stánok. Materiály spomínané v *Ex* 35,5 sú zlato, striebro, bronz.¹⁰³ Duchovný zákon si vyžaduje materiály, ktoré sú vnútri človeka, a tak Origenes stavia svoju exegézu týchto troch materiálov na *Rim* 10,8-9: „Blízko teba je slovo, v твоjich ústach a v tvojom srdci; totiž slovo viery, ktoré hlásame. Lebo ak svojimi ústami vyznávaš: Ježiš je Pán! a vo svojom srdci uveríš, že Boh ho vzkriesil z mŕtvych, budeš spasený.“ Vnútorným zlatom sa tak stáva viera srdca. A ak človek túto vieru vyzná slovom, ponúkne striebro, t. j. slovo vyznania. Ale aby sa dosiahlo zlato a striebro, najprv sa musia počať v srdci slová Sv. písma. Znamená to byť pozorný a počúvať pozorne, lebo zlato a striebro musia byť skúšané. Bronz má u Origena dvojitú interpretáciu. Chápe ho ako vytrvalosť a silu, ktoré môžu poukazovať na prax vyznania viery až po mučenie. Druhé vysvetlenie bronzu vychádza z *1Kor* 13,1. Bronz označuje hlas. Od kresťana sa čaká, že ponúkne svoj vlastný hlas na ohlasovanie. Takto sa Bohu ponúka zlato, striebro a bronz ako viera, slovo a hlas.

Origenes pokračuje vo výzve ponúknuť Bohu prvotiny, prvotiny myslenia, prvotiny intelektu, ktorý spozná Boha. Dôležitou témou sa preto stáva počúvanie Božieho slova. Kresťan sa musí aplikovať pri štúdiu Písma, aby ho pochopil a ono sa stalo jeho súčasťou.¹⁰⁴ Origenes zdôrazňuje dôležitosť pozorného počúvania, lebo kázanie a čítanie slova napomáha počatiu Božieho slova v srdci.

*Človek nemôže počať v srdci ak nie je vyprázdnené, ak jeho duša nie je slobodná a pozorná. Ak jeho srdce nebedlí, nemôže počať a obetovať dary Pánovi. A ak až do tohto momentu sme boli ľahkovážni (nedbalí), aspoň odteraz budme pozornejší a snažme sa so súrnou starostlivosťou, aby sme mohli počať v duši.*¹⁰⁵

Origenes sa sťažuje na nepozornosť poslucháčov, a hlavne na ženy, na ich „táranie“ aj počas jeho homílie. Nedbalosť nepomáha „počatiu v srdci“, naopak napomáha „potratu“ Božieho slova, a tak sa počúvané slovo zo srdca vytratí.¹⁰⁶

Ako majú kresťania uchovávať v srdci Božie slovo podáva Origenes na príklade úcty k Eucharistii. Kresťania v Cézarej boli veľmi pozorní, aby ani odrobinka

¹⁰³ Na rozdiel od *Hom. Ex.* IX 3, tu Origenes rozvíja viac symboliku troch vzácných kovov. *Hom. Ex.* XIII 2 (SC 321, 376-380).

¹⁰⁴ Porov. podobný text *Fr. Ps.* (PG 12, 1201).

¹⁰⁵ *Hom. Ex.* XIII 3 (SC 321, 382).

¹⁰⁶ Porov. E. Prinzivalli, „Omelia XIII“, in: M. Maritano, E. Dal Covolo (ed.), *Omeliae sull'Esodo. Lettura origeniana*, str. 106.

z Kristovho Tela nepadla na zem.¹⁰⁷ Pre Origena ešte väčšiu dôležitosť je potrebné prikladať Božiemu slovu, ktoré je pravé telo Kristovo, duchovná komunikácia a charizmatické zjavenie vo Sv. písme. Božie slovo vlastní totiž božskú dimenziu, kým Eucharistia má pre Origena dimenziu vtelenia.¹⁰⁸

b. Symbolika látok svätostánku¹⁰⁹

Interpretácia zariadenia stánku sa ponúka v parenetickej optike. Origenes nemá úmysel opakovať interpretácie z predošlej IX. homílie, snaží sa preto o *variatio*. Pri farbách látok pripomína, že boli niektorými jeho predchodcami (*dixerunt ante nos*) spájané so štyrmi základnými prvkami sveta.¹¹⁰ Origenes sa však pozastavuje nad tým, že karmín musí byť dvojitý a ľan stočený. Interpretuje dvojitú karmínovú niť¹¹¹ ako dvojaký oheň. Jeden je symbolom ohňa, ktorý prišiel priniesť Ježiš na túto zem (*Lk 12,49*). Tento oheň prináša svetlo pre svet, aby osvietilo každého človeka (*Jn 1,9*). Druhý oheň na konci časov bude páliť hriešnikov, lebo Pán ich pošle do večného ohňa ako páchatel'ov nepravosti (*Mt 25,41*).¹¹² Origenes však uvádza aj príklad Emauzských učeníkov, ktorých oheň páliť a osvetľoval zároveň. Im sa otvorili oči a spomenuli si na to, ako im horelo srdce pri Ježišom vysvetľovaní. Potom sa Origenova reč s kritikou obráti na kňazov (učiteľ'ov). Ak len napomínajú, no neodhaľujú hĺbku Božích tajomstiev, alebo, ak len poučujú, ale nenapomínajú, ponúkajú stále len obyčajný karmín, nie dvojitý.¹¹³ „Stočený ľan“ máme v Rufínovom preklade ako *byssum tortum*.¹¹⁴ Samotný ľan predstavuje medzi štyrmi prvkami sveta zem, teda telo. Spojenie „stočený ľan“ znamená, že človek obetuje Bohu svoje telo abstinenciou, pôstami, modlitbami a námahou rozjímania (*1Kor 9,27*), nie v prepychu a rozkošiach. V podobnom duchu Ori-

¹⁰⁷ Porov. *Hom. Ex. XIII 3* (SC 321, 384-386).

¹⁰⁸ Porov. J. Pigula, „Origenes a Eucharistia“, in: *Eucharistia. Štúdie z patristiky*, J. Pigula - A. Obyšvská (eds.), Equilibria, Košice 2011, 22 - 29; P. A. Gramaglia: „Eucarestia“, in: *Origene. Dizionario*, A. Monaci Castagno (ed.), Città Nuova, Roma 2000, str. 153.

¹⁰⁹ *Hom. Ex. XIII 4-5* (SC 321, 386-392).

¹¹⁰ Filón, *Mos. II 88*; Jozef Flávius, *Bellum Iudaicum* V 212 a nasl.; Klement, *Stromata* V 6,32,3.

¹¹¹ *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 388): *Cocco addidit duplicatum*.

¹¹² Oheň ako trest popisuje Origenes aj v *Hom. Ex. VI 3*.

¹¹³ Textuálne verzie LXX a jeho latinské preklady majú u cirkevných otcov pri karmínových niťach výraz „dvojitá“ diplom/n. Ide o vsuvku, ktorá má zaznačiť veľmi dobrú kvalitu látky. V jednej syntéze patristických komentárov textu, neskorší latinský otec, Gregor Veľký vysvetľuje, že v Starom zákone sa na ozdobu svätostánku používala karmínová látka dvakrát farbená. To označuje Pánov dvojitý príkaz lásky. Teda karmín je dvakrát farbený, ak duch horí láskou k sebe a k blížnemu kvôli láske k Pravde (Gregor Veľký, *Homiliarum in evangelia* I 17,11: PL 76,1144). Porov. môj patristický komentár in: J. Tiňo (ed.), *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. zv. 3, 662.

¹¹⁴ *Hom. Ex. IX 5* (SC 321, 392). LXX uvádza *keklwsme,vvvnhn z klw,qein priasf*. V tomto prípade však Rufínovo *tortum* lepšie vystihuje Origenovu interpretáciu. Buď Origenes použil iné grécke slovo ako LXX alebo *klw,qein* dovoľovalo Rufínovi chápať kvalitu ľanu ako *tortum*. Pozri M. Simonetti, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, str. 404, pozn. 45; J. Tiňo (ed.), *Exodus. Komentáre k Starému zákonu*. zv. 3, str. 662.

genes vysvetľuje koziu srseľ. Znamená to, že chuť hrešiť je už mŕtva u toho, kto priniesol obetný dar. Zákon prikazuje obetovať toto zviera za hriechy. Srseľ je mŕtva, bez duše. Ten, kto obetuje koziu srseľ ukáže, že hriech v ňom zomrel a už nekraľuje v jeho údoch.¹¹⁵

c. Materiály a remeselníci vnútornej konštrukcie¹¹⁶

Pozornosť exegéty sa prenesie z Ex 35,6 až na 35,21 a pokračuje v interpretácii prinášania darov (Ex 35,21). Kto počne v srdci a má myseľ pozornú a odovzdanú Slovu, prináša dary. Počať môže duša len vďaka aktivite Božieho slova.¹¹⁷ Najprv počne a neskôr porodí, teda preloží do dobrých skutkov kresťanské poslanstvo.¹¹⁸ Ktorí počali v srdci teda prinášajú dary a od žien berú a prinášajú šperky – náušnice a náramky (Ex 35,22). Origenes tu alegoricky interpretuje ženu ako telo a muža ako duchovný zmysel (*rationabilis sensus*).¹¹⁹ Dobré ženy poslúchajú mužov, teda dobré je telo, ktoré sa nebúri proti duchu, ale je mu podrobené a žije s ním v harmónii.¹²⁰ Náušnice označujú sluch a náramky sú dobré skutky tela, ktoré duchovný zmysel (muž) ponúkne Bohu. Sponu do vlasov obetuje ten, kto vie dobre rozlišovať Božiu vôľu. Múdre ženy ponúkli náušnice na odev veľkňaza (Ex 35,25 a nasl.), hlúpe ženy (Ex 32,2-4) na vyrobenie zlatého teľaťa. Sú blažené ženy, teda blažené telo, ktoré ponúkne Pánovi náušnice (sluch) a náramky (dobré skutky) všetko podľa Pánových prikázaní.

Na rozdiel od predošej homílie, Origenes sa ešte raz pozastavuje nad vzácnymi predmetmi obetovanými na stavbu stánku. Chápe ich ako pocity a cnosti duše. V tomto prípade múdrosť remeselníkov pozostáva v poznaní zloženia a miešania rôznych kovov, čo v duchovnom význame znamená, že každý kresťan by mal praktizovať každodenné cvičenia cnosti a harmonizovať ich racionálne, teda každú v svoj čas a na svojom mieste.¹²¹

Ex 35, 24 uvádza ako ďalší z materiálov nepráchnivejúce (nehnijúce) drevo.¹²² Origenes v týchto slovách nachádza alegóriu na milosť neporušiteľnosti a panenstva. Tieto charakteristiky sa nenachádzajú u všetkých ľudí, preto v Písme máme podľa Origena špecifikáciu “u koho sa nachádzali tie drevá”. To sa nešpecifikuje

¹¹⁵ Porov. aj. *Hom. Lev. VIII 11.*

¹¹⁶ *Hom. Ex. XIII 5-7 (SC 321, 392-400).*

¹¹⁷ Podobne aj v *Hom. Ex. X 3.*

¹¹⁸ Porov. aj *Homiliae in Leviticum XII 7.*

¹¹⁹ Porov. *Hom. Ex. XIII 5 (SC 321, 394);* srv. aj *Hom. Ex. II 1.*

¹²⁰ Porov. aj *Hom. Gen. IV 4.*

¹²¹ Porov. M. Simonetti, „*Omelia XIII. Introduzione*“, str. 384.

¹²² Origenes v tomto prípade sleduje text odlišný od LXX a MT. *Hom. Ex. XIII 6 (SC 321, 396):* *Apud quem inventa sunt ligna imputribilia.*

ani pri zlate a striebre, ani pri štyroch farbách, lebo tie vlastnia všetci. Panenstvo a neporušiteľnosť tela sa nachádzajú len zriedkavo a nie všetci to môžu aj pochopiť (Mt 19,11).

V detailoch interpretácie pektorálu kazateľ úmyselne odlišuje prítomnú interpretáciu od tej predošlej, kde sa koncentroval na predmety „*veritas*“ a „*manifestatio*“.¹²³ V pektoráli veľkňaza, boli uložené dokonalé kamene a na nich boli napísané mená kmeňov Izraela. Pektorál položený na prsiach veľkňaza je obrazom duchovného zmyslu, ktorý je v človeku. Efód bol položený na ramenách. Kamene efódu boli spojené s pektorálom, označuje to spojenie medzi myšlienkou a slovom. Efód a jeho ozdoby boli na ramene, symbolizujú dobré skutky, ktoré sa zjednocujú s rozumom a rozum so skutkami.¹²⁴ Ukazuje sa tak harmónia medzi konaním a učením. Môže učiť s presvedčením len ten, kto prispôsobuje svojmu učeniu správny spôsob života. Takto by sa mali vyznačovať „*principes*“, ktorí sú vo vedení ľudu. Origenes má pravdepodobne na mysli biskupov. Títo obetujú olej, lebo majú byť ako lampy položené na svietniku (Mt 5,15).¹²⁵ Podobne biskupi ponúkajú voňajúce kadidlo, takže môžu povedať o sebe, že sú dobrou vôňou Krista (2Kor 2,15).¹²⁶

Na konci homílie Origenes vysvetľuje, prečo Mojžiš zvoláva múdrych remeselníkov a múdre ženy k stavbe stánku (Ex 35,25 LXX). Úmyselne vysvetľuje sofia v duchovnom zmysle¹²⁷, lebo nestačí obetovať, je dôležité konať s múdrosťou. Podľa Origena je potrebné rozumne harmonizovať cnosti, každú vykonávať v určitý čas. Opakovanie, že muži a ženy zavolaní Mojžišom boli takýmto spôsobom múdri, dovoľí Origenovi zakončiť túto homíliu takto: „Pozri sa, že všetko čo sa udialo, sa udialo múdrom: múdre sú nazývané ženy, múdri muži, všetky diela Pána sú vykonané v múdrosti.“¹²⁸

Podľa Simonettiho koniec tejto XIII. homílie nenaznačuje, že by sa mal končiť istý cyklus homílií.¹²⁹ V porovnaní s IX. je takmer provízorne ukončená krátkou doxológiou, preto len veľmi ťažko ukončovala celý cyklus homílií o Exode.

¹²³ Porov. *Hom. Ex. IX 4* (SC 321, 300); M. Simonetti, in: *Origene. Omelie sull'Esodo*, str. 408-409, pozn. 62.

¹²⁴ Origenes nazýva pektorál *loghion* alebo *rationale*, preto predstavuje v jeho interpretácii rozum.
¹²⁵ Aj v *Hom. Ios. V 2* používa Origenes Mt 5,15 ako upozornenie pre kňazov (biskupov). Pozri aj *Hom. Ps. XXXVIII 1,7*.

¹²⁶ Porov. aj *Hom. Ex. III 3*.

¹²⁷ V biblickom texte skôr označuje praktickú múdrosť, obratnosť.

¹²⁸ *Hom. Ex. XIII 7* (SC 321, 400).

¹²⁹ Porov. M. Simonetti, „*Omelia XIII. Introduzione*“, str. 385.

Záver

Origenes sa v homílii IX pridržiaval dosť striktno interpretačnej cesty naznačenej v liste Hebrejom, ktorá otvára a zatvára isté škáry na pochopenie tajomstva stánku. V oboch homíliách (IX. A XIII.) Origenes cíti a vyslovuje svoju závislosť v interpretácii od Filóna, Jozefa Flávia a Klementa.¹³⁰ Tieto interpretácie sám Origenes čítal, poznal a neupiera im hodnotu, avšak sám sa hneď vyberá iným interpretačným smerom.

Napriek vyjadrenej skromnosti začiatok IX. homílie bol v prvom rade preniknutý nádejou príchodu *ad visionem et intelegantiam tabernaculi*. Keď pristupujeme k XIII. homílii, čakali by sme ďalšie prehĺbenie duchovných významov biblického textu. Nachádzame tam však opak. Origenes nás prekvapuje, lebo je skeptický vzhľadom na chápanie poslucháčov a robí *regressio* oproti IX. homílii. Jeho exegéza v XIII. homílii sa štýlom podobá viac na introduktívnu, prispôbenú pre začiatočníkov.¹³¹ Všeobecne tu pozýva svojich poslucháčov, aby priniesli osobný príspevok na budovanie Božieho stánku. Nezdá sa však, že v tomto prípade ide o vnútorný stánok a ak ho môžeme identifikovať s Cirkvou, tak skôr s Cirkvou duchovného charakteru, nie ako viditeľnú štruktúru.¹³²

Ak Origenes v IX. homílii rozprával o dvojitom stánku, kolektívnom (Cirkev) a individuálnom (duša), v XIII. homílii centrálnou témou boli skôr podmienky pre stavbu stánku, alebo pozorné a duchovné počúvanie Písma. Rytmus či spád IX. homílie bol rýchly a hutný v tom istom čase, pre mnohorakosť tém, ktoré boli ovládané dvojitým interpretačným registrom stánku. Pri lektúre XIII. homílie máme pocit, že má oveľa pomalší rytmus. Určite to záleží aj od rozdielnej štruktúry homílií. V IX. homílii dal Origenes komplexnú interpretáciu časti *Ex* 25-27, ale chcel sa dotknúť všetkých kapitoliek opisujúcich stánok v knihe Exodus. V XIII. homílii liturgické čítanie je ľahšie rozpoznateľné (35,1-28) a ukazuje sa nám predovšetkým detailnejšia interpretácia veršov 4-7.21-25.

Pri našich homíliách boli dôležitým faktorom reakcie poslucháčov. Podľa Prinzivalli po IX. homílii Origenovo publikum reagovalo pobúrene a nechápavo¹³³, Origenes sa preto pri ďalšom texte o stánku nevydáva do vysvetlení mystického charakteru, ale naopak vďaka pesimizmu k chápanosti poslucháčov zostáva na rovine morálnej. Origenova rezervovanosť rozoberať hlbšie teologické alebo

¹³⁰ Porov. *Hom. Ex.* IX 4 a XIII 3.

¹³¹ Porov. E. Prinzivalli, „*Omelia XIII*“, str. 100.

¹³² Porov. M. Simonetti, *Origene. Omelie sull'Esodo*, str. 396-397, pozn. 27

¹³³ Porov. E. Prinzivalli, „*Omelia XIII*“, str. 109.

filozofické témy naznačené jeho predchodcami je však zjavná už v prvej homílii. Homílie o stánku predstavujú Origenovu duchovnú (alegorickú) exegézu pareneticko-morálneho charakteru s naznačením teologickej problematiky z kristológie a eschatológie, nevhodné prehĺbenia pre poslucháčov, ktorí by im nerozumeli. Homília a liturgický kontext sa tak nestáva priestorom vhodným pre teologické skúmanie, ktoré Origenes rezervuje prostrediu svojej školy v úzkom kruhu poslucháčov.

ThDr. Juraj Pigula PhD. OSA

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

Janovo Zjevení a Pastýř Hermův jako prorocké spisy rané církve**Abstract**

The article presents two early Christian prophetic writings: the Revelation of John and the Shepherd of Hermas. The books were written at a time when the Church has failed the original prophetic ministry, which we know especially from Paul's letters and the Didache document. John as the author of Revelation presents himself as a prophetic figure and his work is also devoted to prophecy. Johannine literature by itself knows the sayings attributed to Jesus Christ himself, which were in fact uttered by Christian prophets. The work written by Hermas was not admitted to the New Testament canon. It was written in the first half of the second century and represents the last major witness of Christian orthodox divination. It displays the structure of the Church of Rome with branched services and charismata. Of particular interest are its characteristics of false prophets. Later montanist movement sought to revive the old prophetic practice, however, a tendency to ecstasy and excessive austerity obscured its original meaning.

Keywords: prophecy, prophets, charisma, Revelation, Pastor of Hermas, Church.

Raně křesťanská profétie je specifickým jevem, dokumentovaným novozákonními a raně patristickými texty, nejpodrobněji v prvním Pavlově listu Korint'ánům a mimokanonickém spisu Didaché. Noví křesťanští proroci ve svém prožívání rozmanitých duchovních zkušeností vzhlíželi k tomu, co četli v Písmu, a sami na sobě rozpoznávali nejrozmanitější projevy Ducha, jež skrze ně působily.¹ Významnými svědky tohoto způsobu profétické inspirace jsou také dva spisy apokalyptického žánru, které požívaly v církvi prvních staletí značnou autoritu, totiž Zjevení a Hermův Pastýř.

¹ „Používání slova *προφητης* v raném křesťanstvu je projevem sebeinterpretace. Křesťané již na samém počátku pohlíželi ve světle biblické tradice na své rozmanité zkušenosti božské přítomnosti, hlasů, vizí nebo vnuknutých výroků jako na prorocké zkušenosti, tj. jako na veřejně pronášené řeči, zplnomocněné Božím příkazem. Sebe sama chápali ‚biblicky‘, totiž v kontinuitě s biblickými proroky nebo jako jejich oživení.“ - LUZ, Ulrich, *Stages of Early Christian Prophetism*, in: VERHEYDEN, Joseph, ZAMFIR, Korinna, NICKLAS, Tobias, *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 57–75, s. 60.

1. Prorocký charakter Zjevení

Ve Zjevení lze nalézt, obdobně jako v listu Efesanům (Ef 2,20), pevně spjatou dvojici apoštolů a proroků: „Radujte se, nebe a svatí, apoštolové i proroci (oī a[gioi kai. oī avpo,stoloi kai. oī profh/tai), protože Bůh vynesl nad tím městem rozsudek, jaký ono vyneslo nad vámi.“ (Zj 18,20) Jásot nad pádem hříšného a utlačovatelského Babylónu tu sdílají dozajista ti, kteří se v církvi nejvíce zasloužili, a mají v paměti křesťanů již své trvalé místo. Jestliže jsou v prvním listu Korintánům k této dvojici přiřazeni také učitelé (1Kor 12,28), zde jí jsou naopak předřazeni „svatí“.² Proroci jsou obdarováni božským charismatem: „A řekl mi: ‚Tato slova jsou věrná a pravá; Pán, Bůh dávající Ducha prorokům (tw/n pneuma,twn tw/n profhtw/n), poslal svého anděla, aby oznámil svým služebníkům, co se má brzy stát: Hle přijdu brzo. Blaze tomu, kdo se drží slov prococtví (tou.j lo,gouj th/j profhte,i,j) této knihy.‘“ (Zj 22,6-7) Tato charakteristická netrpělivost prozrazuje v Janovi – autorovi výzev „sedmi církvím v Asii“ (Zj 1,4a) – apokalyptika, odhalujícího tajemné dění konce věků, které se má záhy uskutečnit. Zároveň se zde ovšem zračí také Janova prorocká úloha, již se vzhledem ke své osobě nebo přinejmenším pro obsah svého spisu dovolává.

Na rozdíl od pozdější tradice, identifikující tohoto Jana s apoštolem Janem, je muž se již v rané patristické době připisovalo autorství čtvrtého evangelia, podává církevní historik Eusebius z Cesareje jinak nedochované svědectví Papiáše z Hierapole,³ který autora Zjevení neřadí do sboru Dvanácti a označuje jej za jednoho z presbyterů, starších církve: „Zde je třeba poznamenat, že Papias uvádí jméno Jana dvakrát. Prvního jmenuje v souvislosti s Petrem, Jakubem, Matoušem a ostatními apoštolů. Tím jasně označuje evangelistu Jana. Druhého Jana však uvádí mezi těmi, kteří nejsou apoštolů [...], a nazývá jej presbyterem (auvto.n presbu,teron ovnoma,zei). [...] Vždyť je pravděpodobné, že pod tímto jménem je ten, který napsal Zjevení.“⁴ Papiáš tak zařazuje autora Apokalypsy do kontextu církevních služeb, avšak ponechává stranou prorocký ráz Janovy sebeprezentace. Apokalyptik Jan psal ostatně v době, kdy se působení proroků postupně

² „Přesná identifikace tří vyjmenovaných skupin (svatí, apoštolové, proroci) není úplně jednoznačná. Apoštolové zřejmě odkazují na Dvanáct apoštolů, respektive na apoštolskou (zakladatelskou) generaci křesťanů. Proroci mohou představovat starozákonní svědky (v analogii k apoštolům jako novozákonním) nebo prvokřesťanské proroky (za takového se zřejmě považuje i autor sám). Svatí je pak zřejmě souhrnný název pro všechny ostatní křesťany nebo křesťany a židy. Závěr verše by mohl ukazovat na mučedníky z těchto řad – ty, nad nimiž Město kdysi vyneslo soud.“ – MRÁZEK, Jiří, *Zjevení Janovo*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2009, s. 201.

³ „O tom, zda byl Papiáš ještě žákem apoštola Jana, se rozcházejí názory již mezi Irenaeem a Eusebiem. To samé platí pro dataci jeho děl, která se pohybuje mezi r. 90-140. Novější komentátoři se kloní k pozdější dataci asi mezi r. 130/140.“ – DROBNER Hubertus R., *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 81-82.

⁴ *Ecclesiastica historia* 3,40 – in: *Patrologia graeca* 20, s. 297-298.

oslabovalo ve prospěch ustálených úřadů, a proto je prorocké vědomí, s nímž píše svůj spis, spíše neobvyklé. Sám se však nechce prezentovat jako zcela osamocený prorok: „Ale on (anděl) mi řekl: Jsem jen služebník jako ty a tvoji bratři proroci (avdelfw/n sou tw/n profhtw/n) a ti, kdo se drží slov této knihy.“ (Zj 22,9a) Přibližně čtyři desítky let později než bylo sepsáno Zjevení se prorockého charismatu bude ještě dovolávat Papiášův současník Hermas.⁵

Profetický ráz knihy Zjevení, daný jeho celkovým poselstvím,⁶ podtrhuje také Janovo přesvědčení o tom, že tlumočí výroky samotného Pána. Každý ze sedmi listů sedmi církvím v Malé Asii je uvozen Pánovým příkazem Janovi. Nejzřejmější christologický titul lze nalézt ve čtvrtém z nich: „Andělu církve v Thyatirech piš: Toto praví Syn Boží (ο´ υ´ι´ος του´ θεου´), jenž má oči jako planoucí oheň a nohy jako zářivý kov.“ (Zj 2,18) Pověření Jana samotným Božím Synem legitimizuje též jeho výrok proti falešnému prorokování, které se do thyatirské církve vloudilo: „Ale to mám proti tobě, že trpíš ženu Jezábel, která se vydává za prorokyni (h` le,gousa e`auth.n profh/tin) a svým učením svádí moje služebníky ke smilstvu a k účasti na modlářských hostinách.“ (Zj 2,20) Smilstvo (pornei,a) představuje v biblické tradici často takřka synonymum modlářství a v praxi mnoha pohanských kultů se také oboje propojovalo.⁷ Různí agitátoři se v církevních obcích nezdávka projevovali nevázaným, smyslným způsobem života, jak o tom svědčí také vyostřená polemika v listu Judově: „Podobně i tito blouznivci (evnupniazo,menoi) poskvřňují své tělo, žádnou autoritu neuznávají, nadpozemským mocnostem se rouhají. [...] Jsou pudoví a nemají Ducha Božího.“ (Ju 8.19b)⁸ Mravně pochybný způsob života se připisoval také ve Zjevení zmíněným nikolaitům (mikulášencům): „To však máš k dobru, že nenávidíš skutky

⁵ „Prorocké sebeporozumění lze nalézt pouze v jednotlivých případech, totiž v Janově Apokalypse a Hermově Pastýři, což jistě souvisí s obsahem jejich zjevení. Jinak byl již prorocký nárok považován spíše za znamení heretického učení.“ – HECKEL, Ulrich, *Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, s. 73–74.

⁶ „Je zde nadpřirozené zjevení překračující lidské chápání. Jeho odhalení osvětluje pravdu o přítomnosti, protože na přítomnost pohlíží z perspektivy budoucnosti. Pravda je taková: Lidé, kteří vykonávají moc v současnosti, jsou obětí sebeklamu o možnostech kontroly své historické role. Jsou to však Boží cíle, nikoli jejich, jichž bude nakonec dosaženo.“ – BLOUNT, Brian, *Revelation. A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2009, s. 17.

⁷ „Domněnka, že šlo dokonce o ženu thyatirského biskupa, je naprosto nepodložená. Ale šlo tu spíše o propagaci účasti na pohanských kultech, jejichž součástí byly kultické hostiny a orgie, které měly sloužit ‚duchovním‘ účelům.“ – ŽÁK, Vladislav A., *Apokalypsa. Výklad knihy Zjevení Janova*, Praha: Evangelická církev metodistická, 2005, s. 32.

⁸ „Tímto způsobem Juda připomíná na adresu rádoby intelektuálních posměvačů jejich pravou podobu. Je to právě pudová nevázanost jejich životního projevu, která dokazuje, že nesou schopni se povznést k pravému duchovnímu životu; že jejich řeči o poznání (gnózi) rajske duchovní svobody jsou jen marnivý sebeklam obyčejných přizemních hříšníků.“ – OTTER, Jiří Josef, *Dva okrajové biblické spisy v novém aktuálním promýšlení (List Židům, List Judům)*, Praha: Kalich, 2009, s. 64.

Nikolaitů stejně jako já.“ (Zj 2,6) Ireneus posléze identifikuje zde uvedené Nikolaity s konkrétní schizmatickou skupinou: „Nikolaité považují za svého učitele jistého Nikolaa, jednoho z oněch Sedmi, které apoštolové ustavili k diakonátu. Ti žijí nezřízeně (*indiscrete*).“⁹

2. Prorocké výroky a jejich interpretace

V kontextu celého janovského písemnictví se nastoluje ještě otázka profétického rázu Ježíšových výroků počínajících uvozující formulí „Já jsem“ (*Ich-bin-Worte*), obsažených ve čtvrtém evangeliu v počtu sedmi: od „Já jsem chléb života“ (J 6,35) po „Já jsem vzkříšení a život“ (J 11,25).¹⁰ Jak je zřejmé i ze způsobu jakým se vyjadřuje autor Zjevení, křesťanští proroci byli přesvědčeni, že jsou „ústy Páně“, že totiž výroky, ať vyřčené nebo psané, jim vnuká sám vzkříšený a oslavený Pán. Náležitou zdrženlivost ovšem vyžaduje sama interpretace prorockých výroků Vzkříšeného: „Mezi bratřími se to slovo rozšířilo a říkalo se, že onen učedník nezemře. Ježíš však neřekl, že nezemře, nýbrž: ‚Jestliže chci, aby tu zůstal, dokud nepřijdu, není to tvá věc.‘“ (J 21,23)

Předpověď Petrovy mučednické smrti je naopak doložena jako pravé prorocství, které došlo naplnění: „‚Když jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodil jsi, kam jsi chtěl; ale až zestárneš, vztáhneš ruce a jiný tě přepáše a povede, kam nechceš.‘ To řekl, aby mu naznačil, jakou smrtí oslaví Boha.“ (J 21,18b-19a) Ukřižování jako podoba Petrovy mučednické smrti je známo až z pozdější apokryfní literatury, konkrétně z Martyria Petrova,¹¹ avšak již v evangeliu naznačuje samo vztažení rukou a přepásání budoucí potupnou popravu ukřižováním.¹² Tuto skutečnost potvrzuje i starokřesťanská historiografie, reprezentovaná na prvním místě Eusebiem: „Tento Nero běsnil i proti apoštolům a stal se prvním z nepřátel Boha. Je totiž sděleno, že za něho byl v Římě sťat Pavel a Petr ukřižován.“¹³

Někdy se může paradoxně stát, že i slovo odpůrců nabude prorockého rázu: „Jeden z nich, jejich vlastní prorok (auvtw/n profh,thj), řekl: ‚Křéťané jsou samí lháři, zlá zvířata, lenivá břicha.‘ A je to pravdivé svědectví.“ (Tt 1,12-13a) V samotném

⁹ *Adversus haereses* 1,26 – in: PG 7, s. 687.

¹⁰ „Výroky evgw, eivmi Ježíš nejprve odpovídá na to, kým je, z čehož pak také vyplývá, co pro věřící znamená. Oba aspekty se navzájem podmiňují a doplňují. ‚Chlebem‘, ‚světlem‘, ‚vzkříšením‘ atd., může být Ježíš pro věřící pouze proto, že je Synem Božím.“ – SCHNELLE, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2007, s. 646.

¹¹ „Žádám katy, ukřižujte mne hlavou dolů, ne jinak!“ – in: DUS, Jan (uspořádal), *Příběhy apoštolů. Novozákonní apokryfy II.*, Praha: Vyšehrad 2003, s. 157.

¹² „Předpověď Petrovy smrti na kříži se rozvíjí protikladně oproti osudu milovaného učedníka. Přepásání a ‚vedení tam, kam nechceš‘, které si nepřivádí sám Petr, nýbrž někdo jiný, jenž mu to ‚způsobí‘, znamená v obou případech osud otroka. Vždyť Petr také jako otrok země – bude ukřižován.“ – BERGER, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, s. 412.

¹³ *Ecclesiastica historia* 2,28 – in: *Patrologia graeca* 20, s. 207–208.

čtvrtém evangeliu prorokuje velekněz: „Jeden z nich, Kaifáš, velekněz toho roku, jim řekl: ‚Vy ničemu nerozumíte; nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ.‘ To však neřekl sám ze sebe, ale jako velekněz toho roku vyřkl proctví (evprofh,teusen), že Ježíš má zemřít za národ, a nejenom za národ, ale také proto, aby rozptýlené děti Boží shromáždil v jedno.“ (J 11,49-52)¹⁴

Sedmero výroků samotného Ježíše, počínajících slovy „Já jsem“, jimiž v alegoriích vyjevuje podstatu své osoby a svého poslání, není však explicitně označeno za řeči prorocké nebo vyslovené některým z křesťanských proroků vnuknutím Ducha. Vykazují jistě určitou podobnost s výroky obsaženými ve Zjevení, avšak apokalyptik Jan se s Pánem bezprostředně neidentifikuje, nýbrž u vědomí své prorocké autority zaznamenává Pánova slova. V případě Ježíšových sebezjevujících výroků z evangelia by však prorok musel hovořit zcela bezprostředně, sám osobně by se vydával za Pána.¹⁵ Vůči tendenci sebeidentifikace se samotným Pánem se brání již autor epištoly Jakubovy, který zasazuje zejména etické prvky Ježíšova učení do kontextu židovské mudroslovné tradice, jak ji reprezentuje například kniha Sirachovcova.¹⁶

3. Církev v Hermově Pastýři

Janovo Zjevení je nejproslulejším, nikoli však jediným starokřesťanským spisem apokalyptického žánru. Kromě četných apokryfních apokalyps je to také Hermův Pastýř, jehož autor na základě prorockého ducha odhaluje tajemné Boží záměry. Jeroným (Hieronymus, +420) hodnotu tohoto spisu cení pozitivně: „Je to dosti užitečná kniha a mnozí ze starých spisovatelů z ní citují. U latinských církví je však téměř neznámá.“¹⁷ Ohledně hodnoty nebo případné kanonicity Pastýře nepanoval v církvi prvních staletí všeobecný konsensus: „Tento spis někteří neuznávají. Proto nesměl být počítán mezi všeobecně jako pravé uznávané spisy.“

¹⁴ „Redakční poznámka vysvětluje, že Kaifáš, člen velerady, jenž takto hovoří, nedával pouze osobní radu, nýbrž z plné moci svého úřadu vyřkl více, než sám mohl vědět. Není pochyb o jeho přesvědčení, že pro veleradu je smrt Pána žádoucí, má-li přežít židovský národ jako vyvolený lid. Ve skutečnosti se však vyvoleným lidem má stát univerzální církev a celý národ se pak sjednotí s lidstvem.“ – LIGTFOOT, R. H., *St. John's Gospel. A Commentary*, Oxford: University Press, 1960, s. 227–228.

¹⁵ „To není příliš pevný základ pro hypotézu, že by raní křesťanští proroci identifikovali své vlastní ‚já‘ s ‚Já‘ vzkříšeného Ježíše. Nárok na takovou přímou identifikaci nabyt později na významu pro vytyčení hranic vůči montanismu.“ – LUZ, Ulrich, *Stages of Early Christian Prophetism...*, s. 64.

¹⁶ „Evidentně považuje literární žánr zjevujících logií za nebezpečný. Místo toho cituje Ježíšovo učení programově jako moudrost, kterou přijal z tradice. Zdůraznění slov pozemského Ježíše a parúsie vzkříšeného Pána (5,7n) tvořilo v církevních dějinách vždy protipól k entuziasmu, který počítal s aktuálním vnuknutím od Pána.“ – POKORNÝ, Petr, HECKEL, Ulrich, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 759.

¹⁷ *De viris illustribus* 1,10 – in: *Patrologia latina* 23, s. 657–658.

Jiní, zvláště ti, kteří jsou vyučováni počátkům našeho náboženství, považují jej za nepostradatelný. Proto, jak víme, je v církvích veřejně používán, a já jsem shledal, že i někteří z nejstarších církevních spisovatelů jej používali.“¹⁸ Spis vznikl přibližně ve třetině 2. století a místem sepsání je s největší pravděpodobností Řím. Sestává z pěti vidění (Vis), dvanácti příkazů (Mand) a deseti podobenství (Sim).¹⁹ Činnost samotných apoštolů a jejich spolupracovníků náležela již v době jeho sepsání k úctyhodné minulosti: „Z osmé hory [...] jsou tito věřící: apoštolové (avpo,stoloi) a učitelé (dida,skaloι), zvěstující celému světu, a ti, kteří šlechetně a čistě učí slovo Páně a vůbec nic si neschovali na ukojení svých žádostí, nýbrž stále chodili ve spravedlnosti a pravdě, jakž i přijali Ducha svatého. Ti přijdou se svatými anděly.“ (Sim IX 25,1)

V době sepsání listu však působí v církvi nositelé dalších úřadů, kteří jsou základy stavby církve a navazují na dílo apoštolů: „Ty kameny čtyřúhlé a bílé, které k sobě přiléhají, to jsou apoštolové (avpo,stoloi) a episkopové (evpi,skopoi), učitelé (dida,skaloι) a diakoni (dia,konoι), kteří chodili podle šlechetnosti Boží, čistě a řádně vedli vyvolené Boží, učili je a prorokovali jim, a to jak zesnulé, tak dosud žijící [...]“ (Vis III 5,1) Autor sám pravděpodobně neměl žádnou vedoucí funkci v církvi, jeho autoritu zakládaly právě prorocké vize, které se posléze používaly v některých církvích i při čtení v liturgii, pravidelněji však sloužily především pro katechumenátní výuku.²⁰ Zjevovatelem zde již není Kristus; jedná se zprvu o stařenu, která se postupně omlazuje a představuje zosobnění církve. Úctyhodné stáří církve je dáno tím, že sama je již součástí stvoření kosmu: „Hle, Bůh mocí, který neviditelnou mocí a svou mocnou a velikou rozumností stvořil svět, slavným úradkem oblékl své stvoření v krásu, silným slovem upevnil nebesa, založil zemi na vodách a vlastní moudrostí stvořil svou svatou církev, které i požehnal [...]“ (Vis I 3-4)

4. Falešní a praví proroci

V druhém příkazu uvádí Hermas kritéria rozlišování pravých a falešných proroků. Lžiprorok se – na rozdíl od pavlovského i janovského epistulária – nerozpozná ani tak podle falešného vyznání Krista. Jeho úloha odpovídá spíše

¹⁸ *Ecclesiastica historia* 3,3 – in: *Patrologia graeca* 20, s. 217–220.

¹⁹ „Autorem této apokalypsy, která vznikala postupně v několika částech v Římě během delšího časového období asi v letech 130–140, byl propuštěný otrok a drobný obchodník jménem Hermas. Označení ‚Pastýř‘ obdržel spis od druhé zjevovatelské osoby, která v něm vystupuje.“ – DROBNER, *Patrologie...*, s. 64.

²⁰ „Všeobecně se dnes předpokládá, že Pastýř představuje, alespoň v určité podobě, zjevení někoho z prostředí římské církve, jehož vliv však nepřamenil z liturgické nebo kolektivní autority ve společenství věřících. Jeho síla působila povytce v rozměru duchovní autority.“ – JEFFORD, Clayton N., *Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers*, in: VERHEYDEN, Joseph, ZAMFIR, Korinna, NICKLAS, Tobias, *Prophets and Prophecy...*, s. 309.

kouzelníkovi nebo věštcí: „Táží se ho, co s nimi bude, a ten lži prorok, který v sobě nemá žádnou moc božského Ducha, s nimi rozmlouvá podle jejich dotazů a podle jejich špatných žádostí a naplňuje jejich duše, jak oni chtějí.“ (Mand 11,2) Jeho skutečnou činností je proto spíše v helénistické době oblíbená mantika než autentické prorokování, avšak mezi křesťanské proroky se mu i tak podařilo se svým šarlatánstvím vloudit.²¹

Z dalších kritérií rozpoznání falešného proroka, která Hermas uvádí, je třeba vyzdvihnout hrabivost, odmítanou nezávisle na Hermovi již dříve především v Didaché. Z toho je patrné, že šlo o velmi závažný problém, který také významně přispěl k postupnému vyhasínání raně křesťanské profétie: „Především takový člověk, který se zdá mít ducha, se povyšuje a chce předsedat; hned je opovážlivý, nestydatý a mnohomluvný, pohybuje se v mnohé nádheře a v mnoha jiných potěšeních a přijímá odměnu za své prorockví. A nedostane-li, neprorokuje. Může božský duch přijímat mzdu a prorokovat? Je nepřípustné, aby toto činil Boží prorok, ale duch takovýchto proroků je pozemský.“ (Mand 11,12) Obdobně se vyjadřuje rovněž druhá Petrova epištola o lživých učitelích: „Ve své hrabivosti budou vám předkládat své výmysly, aby z vás těžili.“ (2Pt 2,3) A takoví se pokoušeli etablovat také v pavlovských obcích: „Je mnoho těch, kteří se nepodřizují, vedou prázdné řeči a svádějí lidi: jsou to hlavně ti, kteří lpí na obřízce. Těm je třeba zavřít ústa. Pro hanebný zisk učí tomu, co se nepatří, a rozvracejí tím celé rodiny.“ (Tt 1,10-11)²²

Pravý prorok je naopak podle Hermova Pastýře obdařen plností Ducha: „Každý duch daný od Boha se nedotazuje, ale protože má božskou moc, sám od sebe všechno říká, neboť jest shůry (a;nwqen).“ (Mand 11,5) Autor Pastýře je tak fakticky posledním významným písařem svědkem původní prorocké tradice rané církve, jež zprostředkovala autentickou víru a působila v rámci disciplíny místních církví také jako korektiv vztahů mezi křesťany.²³ Nechybí zde proto

²¹ „Je velmi zajímavé, že tento lži prorok je označen jako ma,ntij, tedy jako zástupce inspirovaného věšteství, jež bylo velmi rozšířené v antickém pohanství. [...] Řeč tohoto falešného proroka je názorně popisována jako inspirované odpovídání na pokládané otázky, jak to bylo běžné v antické mantice. To, že je ‚prázdný‘ (keno,j), čili nic neříkající, ještě neznamená, že by mu prorocký dar zcela scházel.“ – HAHN, Ferdinand, KLEIN, Hans, *Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 1977, s. 147-148.

²² „Křesťanská komunita na Krétě se neprojevuje jednoznačně, spíše sestává z nestejnorodých skupin. Zodpovědná autorita tomu musí čelit. Poté, co byly popsány projevy, které pomáhají zůstat v pravdě a šířit ji, se načrtává ‚identikit‘ těch, kteří dávají přednost lži před pravdou. Zřejmá je nářážka na skupinu, pocházející z judaismu (v. 10.14), která je pro peníze schopna klamat lidi a protivit se Bohu.“ – MANES, Rosalba, *Lettera a Tito. Lettera a Filemone. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 2011, s. 33.

²³ „Lze říci, že prorocké slovo Pastýře se nabízí jako základní ukazatel ryzí víry, na němž se musí rozvíjet hodnotná tradice v křesťanské perspektivě. Z tohoto ohledu představují vize Pastýře autentický prorocký hlas, o němž je autor přesvědčen, že působí jako duchovní směřování,

ani ostrá kritika církevních představených: „Teď mluvím k vám, představení církve (prohgou,menoi th/j evkkhlsi,aj) a předsedající (prwtokaqedri/ tai): nebuďte podobní travičům. Traviči nosí své jedy v krabičkách, vy (nosíte) své jedy a travidla v srdci.“ (Vis III 9,7)²⁴ Zde se zračí diference mezi nositeli církevních úřadů, z nichž první jsou pravděpodobně episkopové, druzí pak spíše presbyteri.²⁵ Nikdo z nositelů úřadu ani žádná skupina proroků však nehrají konkrétní hmatatelnou úlohu v praxi jedné (a jediné) možnosti pokání po křtu, která je nejpozoruhodnější doktrínou Hermova Pastýře: „Ale já, pravím ti, dí, že bude-li po onom velkém a šlechtném povolání někdo ďáblem pokoušen a zhřeší, má jednu (možnost) obrácení; bude-li nadále hřešit a obracet se, není to takovému člověku nic platné – těžko bude žít.“ (Mand IV 3,6)²⁶

5. Montanistická krize

V Hermově době je již prorocká praxe v církvi – zejména oproti svědectví Didaché – oslabena,²⁷ avšak teprve montanistická krize prorokování zpochybní a posléze zdiskredituje, obdobně jako různé heterodoxní gnostické proudy. Montanisté byli přesvědčeni, že Kristus sám zaslíbil nové vylití Ducha a že jsou to právě oni, na nichž se tento příslib uskutečňuje. Epifanius jako zanícený bojovník proti herezím sice v zásadě uznává pravověrnost montanistů, avšak o to více zdůrazňuje rozdíl mezi jejich způsobem prorokování a řečí proroků nejranější církve: „U každého proroka, jak ve Starém, tak v Novém zákoně, to co říká, se dosahuje pochopením. Tak i Jan ve Zjevení říká: ‚Toto zjevil Pán svým služebníkům prostřednictvím svého služebníka Jana‘; ‚Toto praví Pán‘. [...] Avšak Montanus, který se holedbal, že je prorokem, a vysmíval se svým následovníkům, říká to,

prověřující rozvoj institucionální církve.“ – JEFFORD, Clayton N., *Prophecy and Prophetism...*, s. 312.

²⁴ „Tito představení církve jsou zde srovnáváni s kouzelníky nebo čaroději, kteří míchají čarodějnické přísady, popisované v magických papyrech, a nosí své nápoje v dózách, zatímco církevní představení nosí jedovaté lektvary uvnitř sebe samých.“ – OSIEK, Carolyn, *The Shepherd of Hermas*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999, s. 81–82.

²⁵ „Předpokládalo se, že presbyter a episkop byli podle Herma jedním a tím samým úřadem. Tak by v Římě vládl polyepiskopát. Skutečnost, že Hermas hovoří o biskupech v plurálu, však nemá rozhodující důležitost. Vždyť také apoštoly uvádí v plurálu a jistě nemá na mysli jen apoštoly v Římě, nýbrž apoštoly církve, kteří kázali po celém světě.“ – PERNVEDEN, Lage, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund: CWK Gleerup, 1966, s. 154.

²⁶ „Zatímco odpuštění hříchů ve křtu představuje samozřejmou jistotu, učení o možnosti pokání pro hříšníky po křtu je tak ‚senzační‘, že se ohlašuje formou spektakulární nebeské zvěsti. [...] Praxe stále znovu opakovaného pokání je však jako neúčinná zavržena.“ – BROX, Norbert, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, s. 213.

²⁷ „I když je Pastýř Hermův oproti ostatní křesťanské literatuře zvláštní svou blízkostí paganistické divinaci, vymezuje se proti paganistickým věštám a jejich vyhledávání jako modloslužbě (11,4). Protože však proroky nezmiňuje mezi zastánci církevních úřadů, vykazuje tu profétie ve srovnání s Didaché menší důležitost a zřejmě i odlišnost kontextu římské křesťanské obce.“ – DUS, Jan A., (uspořádal), *Prorockví a apokalypsy. Novozákonní apokryfy III.*, s. 63–64.

co zjevně nikterak není v souladu s posvátnými Písmy.²⁸ Pro většinou církev a její představitele byla extravagance montanistického způsobu prorokování a jejich křečovitě extáze kamenem úrazu, ačkoli dosavadní zkušenost autentického prorokování uvnitř církve nedovolovala, aby byla profétie zavržena jako taková.²⁹ Rovněž způsob života montanistů byl podle Jeronýmova svědectví předmětem snad až příliš nevybíravé kritiky: „Apollonius, velevýmluvný muž, napsal vynikající a dlouhou knihu ‚Proti Montanovi, Prisce a Maximille‘. V ní vyprávěl, že Montanos a jeho bláznivé věštkyně (*insanas vates*) zemřeli oběšením, a mnohé jiné věci.“³⁰ Tertuliána však Apolloniova kritika tak rozhořčila, že opět nešetřil svým talentem psát břitké polemiky: „Tertullianus přidal k šesti knihám proti církvi, které nazval ‚O extázi‘ sedmý svazek, namířený přímo proti Apolloniovi. V něm se pokusil bránit vše, na co Apollonius zaútočil.“³¹

6. Závěrem

Zatímco tedy Hermas byl ještě písčím svědkem církevní profétie, Tertulián obhajoval v dnes ztraceném spisu pouze jeden element náležející k prorocké praxi, totiž extázi, a to navíc až v rámci schizmatického montanistického hnutí. Nejzávažnější vadou montanismu byl ovšem nárok jeho „nového proroctví“ na definitivní platnost, na exkluzivní úlohu před konečným naplněním eschatologického očekávání křesťanů.³² Později však samotný montanismus utvořil svoji vlastní hierarchickou strukturu, o níž zpravuje Jeroným: „U nás zaujímají místo apoštolů biskupové, u nich je biskup na třetím místě. Mají totiž patriarchu ve fryžské Pepuse, následují ‚cenones‘, a teprve poslední, třetí místo je postoupeno biskupům.“³³ Je zřejmé, že nejen většinová církev, nýbrž i odštěpenecké extatické hnutí v průběhu času nabylo pevné institucionální podoby. Církev ovšem přijala do kánonu svých posvátných spisů prorocké svědectví Janova Zjevení a také Her-

²⁸ *Panarion* II 1,48 – in: *Patrologia graeca* 41, s. 869–870.

²⁹ „Nesrozumitelný charakter jejich zjevení, fanatický rigorismus a především zuřivá nespoutanost jejich extází budily nedůvěru v pravost jejich Ducha. Docházelo k disputacím a výslechům, k církevním shromážděním a prohlášením, na nichž se jistě nevýznamnější měrou podíleli klerici. Prosté odmítnutí profétie nepřicházelo pro církev již vzhledem k jejím počátkům v úvahu, neboť ačkoli ve druhém století byly již zázračné dary Ducha vzácnější, stále ještě bylo možné se s nimi opakovaně setkávat. Bylo proto zapotřebí nastolit přesvědčivá kritéria, podle nichž by bylo možno rozsoudit pravé prorokování od démonické posedlosti, což pro tehdejší církev jistě nebylo snadné.“ – CAMPENHAUSEN, Hans von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen. Mohr Siebeck, 1953, s. 200.

³⁰ *De viris illustribus* 40 – in: *Patrologia latina* 23, s. 689–690.

³¹ *De viris illustribus* 40 – in: *ibid.*

³² „Sebepochopení jako ‚nového proroctví‘ však svědčí o pevném nároku vlastní autority, překračující obvyklé nároky raně křesťanských proroků. To také odpovídá skutečnosti, že ‚nové proroctví‘ mělo velmi svébytnou představu o inspiraci a extázi, a rovněž skutečnosti, že Maximilla byla přesvědčena o své úloze posledního proroka před konečným završením.“ – LUZ, Ulrich, *Stages of Early Christian Prophetism...*, s. 69–70.

³³ *Epistula* 41,3 – in: *Patrologia latina* 22, s. 476.

mas se těšil značné popularitě. Profétie se tak církev nezřekla a písemná svědectví raně křesťanských proroků patří k samotným jejím základům.

Doc. JUDr. Stanislav Příbyl, Ph.D., J.C.D,

je knězem arcidiecéze pražské. Vystudoval Právnickou fakultu Univerzity Karlovy v Praze a Fakultu kanonického práva při Papežské Lateránské univerzitě v Římě. Habilitoval se na Právnické fakultě Trnavské univerzity v Trnavě. Je soudcem Metropolitního církevního soudu v Praze, vyučujícím církevního práva na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a rektorem kostela sv. Gabriela v Praze na Smíchově.

„Jánov úrad“ kardinála Newmana
John Henry Newman a jeho poslanie v cirkvi z hľadiska ekléziológie
Hansa Ursa von Balthasara

Abstract

Blessed John Henry Newman (1801-1890), one of the great intellectual figures of the Catholic Church in the modern period, underwent in his life an arduous journey of faith marked by conversion from Anglicanism to Roman Catholicism. He is an author of an extensive literary work comprising sermons, spiritual literature, vast correspondence and various writings in theology, philosophy, history and education. This essay is devoted to the legacy of the English Cardinal. In addition to a biographical text, it strives to present a wholesome understanding of Newman's life and work, reflecting on his peculiar mission within the Church. In the light of Hans Urs von Balthasar's ecclesiological thinking, Newman's distinct place in "Christological constellation" is seen in conjunction with the mission of St. John the Apostle, or "Johannine office" in the Church.

Keywords: John Henry Newman (1801-1890), biography, mission, ecclesiology, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), John the Apostle

Cirkev je živá skutočnosť. Je „spoločenstvom svätých“ – osôb, ktoré dosiahli svätosť v spojení s Bohom v nebi aj takých, ktorí k tomuto cieľu smerujú na jednom či druhom brehu života. Kolektívnu pamäť cirkvi tvorí nespočetné množstvo osobných ľudských príbehov zahrnutých do tajomstva Božieho diela spásy. Uvažovanie o tajomstve cirkvi vo svetle Božieho slova odкрýva pohľad na jednotlivé nitky v ohromnej sieti ľudských vzťahov vedúcich ku Kristovi: „Už nie ste cudzinci ani prišielci, ale ste spoluobčania svätých a patríte do Božej rodiny. Ste postavení na základe apoštolov a prorokov; hlavným uholným kameňom je sám Ježiš Kristus. V ňom celá stavba pevne pospájaná rastie v svätý chrám v Pánovi, v ňom ste aj vy vbudovaní do Božieho príbytku v Duchu“ (Ef 2:19-22). Základom ekléziológie sú reálne vzťahy členov spoločenstva svätých k Bohočlovekovi. Ak sa táto teologická disciplína prestane zaujímať o konkrétne drámy osobných príbehov spásy a svätosti, stratí kontakt so životom a stane sa z nej suchá teória. Ako upozorňuje Hans Urs von Balthasar,¹ pomýleným únikom z „beznádejne abs-

¹ Hans Urs von Balthasar (1905-1988) – švajčiarsky rímsko-katolícky kňaz a teológ považovaný za jedného z najvýznamnejších kresťanských mysliteľov 20. storočia. Základ jeho monumentálneho teologického diela tvorí pätnásť zväzkov trojdielnej teologickej estetiky s názvom *Herrlichkeit*.

traktnej“ ekléziológie je dnes rozšírená sociologická kritika cirkvi, ktorá redukuje dynamizmus života Kristovho mystického tela na ideologický boj pod zástavami konzervativizmu a progresivizmu.²

Tento článok predstavuje život a dielo blahoslaveného Johna Henryho kardinála Newmana, významnej osobnosti Katolíckej cirkvi v novodobých dejinách západného sveta. Nezastavuje sa však iba pri životopisnom náčrte; predkladá pokus o celistvý pohľad na Newmanov životný príbeh hľadaním jednotiaceho princípu – Newmanovho osobitého *poslania* alebo *povolania v cirkvi*. Východiskom tejto úvahy je Balthasarov personalistický model cirkvi ako „kristologickej konštelácie“ vzťahov v spoločenstve Ježišových učeníkov.³ Tento ekléziologický prístup prináša zaujímavé chápanie celkového zmyslu života a diela anglického kardinála ako dôležitej nitky v tkanive spoločenstva svätých. Text tak zároveň ponúka možnosť vstúpiť do rozjímania o tajomstve cirkvi – jej štruktúre a poslaní – z originálnej perspektívy Balthasarovho teologického myslenia.

Kardinál Newman: život a dielo

John Henry Newman sa narodil 21. februára 1801 v Londýne v rodine bankára vynárajúceho anglikánske náboženstvo. Od svojho detstva prejavoval výnimočný cit pre krásu a talent pre štúdium. V pätnástich rokoch prežil dôležitú skúsenosť, ktorú nazval „milosťou vnútorného obrátenia.“ Vo svojej autobiografii napísal, že táto milosť mu na celý život sprostredkovala vedomie živej prítomnosti Boha.⁴ O rok neskôr po tejto udalosti Newman začal študovať na univerzite v Oxforde, kde si ako študent s vynikajúcim nadaním časom získal miesto stáleho učenca v *Oriel College*, v centre filozofického vzdelania, so spoločným bývaním študentov a pedagógov. Táto „fakulta“ sa stala jeho domovom na viac než 20 rokov. V *Oriel College* sa v tom období združilo niekoľko výnimočných intelektuálnych osobností Anglicka: medzi inými filozof Richard Whately (1787-1863), literár-

² Porov. Hans Urs von Balthasar, *Office of Peter and the Structure of the Church* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 90.

³ Tamtiež, 136.

⁴ Newman sa o tejto skúsenosti zmienil vo svojich memoároch niekoľkokrát, ale nikdy neuviedol jej podrobný opis. Podľa všetkého mal ťažkú chorobu, o ktorej pôvode nevieme; zároveň to bolo zložité obdobie pre rodinu – otec v tom čase zbankrotoval a rodina stratila vlastníctvo domu na predmestí Londýna. V knihe *Apologia pro vita sua* Newman napísal, že o skutočnosti tejto milosti vnútorného obrátenia bol aj po mnohých rokoch presvedčený s rovnakou istotou ako že má ruky a nohy. Podľa jeho ďalších slov sa zdá, že túto skúsenosť nesprevádzala nejaká citová eufória, alebo ak áno, nebol to jej hlavný sprievodný jav. Zdá sa skôr, že mladého Newmana ohromilo intenzívne vedomie Božej prítomnosti s pocitom veľkej – v životopise dokonca používa slovo „strašnej“ – bázně pred Bohom. Na základe tejto skúsenosti Newmana po celý život sprevádzalo vedomie „dvoch a jedine dvoch absolútne, jasne evidentných bytostí: ja a môj Stvoriteľ.“ *Apologia Pro Vita Sua*, 4 (všetky citáty z Newmanových diel, ak v poznámkach nie je uvedené inak, sú z typického vydania Newmanových zobraňovaných spisov vo vydavateľstve London: Longmans, Green, 1903-1913. Všetky diela tohto vydania sú uverejnené na www.newmanreader.org.

ny kritik Edward Copleston (1776-1849), teológ – orientalista Edward Pusey (1800-1882), básnik John Keble (1792-1866) a talentovaný filozof Hurrel Froude (1803-1836).⁵ Život a práca v tomto spoločenstve akcelerovali Newmanov osobný intelektuálny rast. Všetci títo muži, vrátane Newmana, boli anglikánskymi kňazmi citlivo reagujúcimi na vývin modernej britskej spoločnosti, v ktorej sa menilo tradičné chápanie viery a štátom podporované postavenie Anglikánskej cirkvi. Newman sa navyše rozhodol zasvätiť život v celibáte, čo v tom čase v prostredí Anglikánskej cirkvi bolo už zriedkavý jav. Získal miesto oxfordského profesora, resp. tútora, a v roku 1828 bol menovaný za duchovného správcu univerziténeho kostola Panny Márie a jedného zo stálych univerzitných kazateľov.

Skvelé klasické vzdelanie a znalosť anglickej histórie, teológie, filozofie a literatúry nadobudnuté v Oxforde sa rozhodol využiť pre štúdium patristickej teológie, v ktorej ho možno radiť medzi najväčších odborníkov svojich čias. Popritom sa v jeho učiteľskej činnosti rozvinulo zvláštne pedagogické nadanie. Základom Newmanovej pedagogickej vízie bol personalistický rozmer výchovno-vzdelávacieho procesu alebo osobný vplyv učiteľa na študenta. Jeho reformátorské pokusy vzdelávania v Oxforde však vyvolali nedorozumenie s vedením školy, ktoré mu prakticky odobralo vykonávanie tútorskej činnosti. Newman následne upriamil svoje pedagogicko-pastoračné úsilie na kazateľskú činnosť v univerzitnom kostole Panny Márie. Jeho slávne oxfordské kázne priťahovali študentov ako magnet a časom ho urobili známym v celej anglikánskej verejnosti. Niektorí odborníci považujú Newmanove oxfordské kázne za vrchol jeho celého diela.

V tridsiatych rokoch devätnásteho storočia sa medzi niekoľkými pedagógmi a absolventmi oxfordskej univerzity s účasťou Newmana sformovalo *Oxfordské hnutie* zamerané na duchovnú a liturgickú obnovu Anglikánskej cirkvi. Toto hnutie združujúce viacero skvelých osobností náboženského života v Anglikánskej cirkvi možno považovať za predchodcu *Nouvelle theologie* a liturgického hnutia v západnej Európe v dvadsiatom storočí.⁶ Oxfordské hnutie si našlo

⁵ Porov. *Apologia Pro Vita Sua*, 10-26.

⁶ Pojmom *Nouvelle theologie* sa označuje prúd katolíckej teológie 20. storočia, ktorý predstavuje istú alternatívu dominantnému smeru tomistickej teológie. Zarátavajú sa k nemu významní teológovia s vlastným teologickým štýlom ako Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1864), Teilhard de Chardin (1881-1955), Henri de Lubac (1896-1991), Yves Congar (1904-1995), Jean Danielou (1905-1974) a ďalší. Porov. Gabriel Flynn a Paul D. Murray (eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (New York: Oxford University Press, 2012). *Liturgické hnutie* – náboženské hnutie obnovy v Katolíckej cirkvi vychádzajúce z úsilia o hlbšie prežívanie liturgie, predovšetkým eucharistickej sviatosti; malo zásadný vplyv na Druhý vatikánsky koncil (1962-1965). Hlavní predstavitelia sú: Prosper Guéranger (1805-1875), Lambert Beauduin (1873-1960), Pius Parsch (1884-1954) a Romano Guardini (1885-1968). Porov. Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council* (San Francisco: Ignatius Press, 2005).

svojich pokračovateľov v Anglikánskej cirkvi aj po Newmanovej konverzii na katolícku vieru a masívnom exode ďalších prívržencov hnutia do Katolíckej cirkvi. K jeho dedičstvu sa hlásia členovia tzv. anglo-katolíckej platformy dnešného anglikanizmu.

Podrobný opis procesu Newmanovho obrátenia na katolícku vieru je obsiahnutý v jeho duchovnej autobiografii s názvom *Apologia pro vita sua*. Newman ako anglikánsky teológ rozvíjal teologickú činnosť s cieľom upevňovať základy anglikánskej viery, o ktorej bol dlho úprimne presvedčený, že napriek všetkým svojim chybám sa najviac približovala k viere cirkevných otcov. Ako predstaviteľ Oxfordského hnutia viedol s Katolíckou cirkvou vyčerpávajúcu polemiku, v ktorej najviac útočil na katolícke učenie o neomylnosti cirkvi. Rozhodujúci obrat v ňom nastal vo chvíli, keď sa ako expert na patristické obdobie zaoberal štúdiom dejín *monofyzitskej* herézy. V postupe Katolíckej cirkvi proti heretikom v piatom storočí videl oxfordský teológ zhmotnenie idey neomylnosti cirkvi, voči ktorej vo svojej anglikánskej línii sám vystupoval (ako proti neautentickej a nehistorickej náuke).

Mojou silnou zbraňou bol [kresťanský] starovek; a zrazu uprostred piateho storočia som našiel akoby odraz šestnásteho a devätnásteho storočia. V tom zrkadle som uvidel svoju tvár a bol som *monofyzita*. . . . Bolo zložité určiť v čom spočíva heréza *eutychiánistov* a *monofyzitov*, aby to neznamenalo, že heretici sú aj protestanti a anglikáni.⁷

Od tohto momentu Newman prežíval duchovnú krízu v podobe vnútorného zápasu so svedomím aj s pretrvávajúcimi výhradami voči Rímskokatolíckej cirkvi. Na jar v roku 1845 sa rozhodol, že napíše knihu, v ktorej sa pokúsi vyriešiť svoje zostávajúce ťažkosti, čo sa týka problematických katolíckych doktrín, najmä v otázkach katolíckeho chápania tradície, postavenia pápežského úradu a mariánskej úcty. Výsledok tejto práce predstavuje Newmanova slávna *Esej o vývine kresťanskej doktríny*. Ako napísal v jej úvode, v procese písania dospel k vnútornej istote o pravdivosti katolíckej viery. Rozhodol sa vstúpiť do Katolíckej cirkvi pri

⁷ *Apologia Pro Vita Sua*, 115-116. *Monofyzitizmus* – kristologické učenie zastávajúce názor, že osobe Ježiša Krista bola vlastná len jedna, božská prirodzenosť, odsúdené ako heréza na štvrtom všeobecnom koncile v Chalcedóne v roku 451. *Eutychiáni* – stúpenci kristologického učenia kňaza *Eutycha* (cca. 380-456), ktoré zdôrazňovalo jednotu božskej a ľudskej prirodzenosti v Kristovi v miere spochybňujúcej úplnosť samotnej ľudskej prirodzenosti. Porov. John Norman D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th revised edition (San Francisco: HarperCollins, 1978), 331-334; 341-342. Treba podotknúť, že paralela, ktorú Newman postrehol medzi heretikmi 5. storočia a anglikánmi, sa netýkala v prvom rade obsahu kristologického učenia, ale takpovediac procesného vývinu sporu, teda eklezziologického rozmeru stretu katolíckej doktríny s mylnými učeníami. „Šokovaný Newman zistil, že Eutyches, ktorý sa takisto [ako anglikáni] odvolával na predošlú tradíciu z normatívnych čias, bol považovaný za heretika na Chalcedónskom koncile – formulácia z Efezu bola na koncile zmenená, aby sa zachovalo ortodoxné učenie, a to pod jednoznačným vedením Ríma.“ Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, 274.

prvej príležitosti; stalo sa to 9. októbra 1845, pár dní pred publikovaním knihy. Vzhľadom na vtedajšie spoločenské podmienky diskriminujúce katolíkov v Británii automaticky stratil možnosť ďalšieho pôsobenia na univerzite i svojho vplyvného postavenia v *Oxfordskom hnutí*.

Pri vstupe do Katolíckej cirkvi bol Newman uprostred svojho života; mal 44 rokov. Rok sa pripravoval v Ríme na kňazskú vysviacku v Katolíckej cirkvi. Po návrate do Anglicka založil v Birminghame kongregáciu sv. Filipa Neriho, zameranú na komunitný život kňazov a výchovu mládeže. V roku 1851 Newman prijal ponuku ujať sa funkcie rektora vznikajúcej katolíckej univerzity v Írsku. V projekte videl prísľub kontinuity so svojou pedagogickou prácou v Oxforde. Ani tentoraz sa mu však nepodarilo získať si dostatočnú podporu pre svoju pedagogickú víziu a po siedmich rokoch intenzívnej práce sa s pocitom ďalšieho osobného neúspechu funkcie vzdal. Trvalým plodom tohto obdobia zostala kniha *Idea univerzity* obsahujúca prednášky o charaktere univerzitného vzdelania. Newman neskôr túto knihu označil za jedno z trojice svojich nosných spisov; tými ďalšími sú spomínaná *Esej o vývine kresťanskej doktríny* z roku 1845 a filozofická analýza vzťahu viery a rozumu s názvom *Esej k pomoci pravidiel súhlasu* z roku 1870. K týmto prácam treba prirátať knihu *Apologia pro vita sua* z roku 1865, ktorá je osobitnou kategóriou Newmanovho diela; v žánri duchovnej autobiografie si zaslúži porovnanie s Augustínovými *Vyznaniami* a z pohľadu dejín literatúry patrí k vrcholom anglickej prózy.

Newman zostal po zvyšok života v prostredí birminghamského oratória. Venoval sa bohatej korešpondencii, v ktorej poskytoval duchovné vedenie ľuďom dezorientovaným vo viere, písal rozličné texty na obhajobu Katolíckej cirkvi a učenia pred rozličnými útokmi – vrátane obrany dogmy I. Vatikánskeho koncilu o neomylnosti pápežského učiteľského úrad – tvoril texty pre osobnú zbožnosť veriacich ako modlitby, litánie, krížové cesty. V roku 1879 ho pápež Lev XIII menoval kardinálom. Zomrel v povesti svätosti vo veku 89 rokov.

Poslanie ako definícia činnosti

Otázka Newmanovho poslania sa vynára súvisle s úsilím v krátkosti charakterizovať jeho život a dielo. Vhodných pojmov je viac, ale akoby žiaden nedokázal vystihnúť podstatu Newmanovej činnosti úplne. Na prvý pohľad by sa azda ako najpriliehavejšie mohlo zdať označenie „teológ“ – Newman štúdiu teológie, zvlášť v dielach cirkevných otcov zasvätil veľkú časť svojej práce a napísal niekoľko slávnych teologických diel. On sám mal však k tejto kategórii určité výhrady. S výnimkou prác na tému vzťahu rozumu a viery Newman nepísal

systematické traktáty; jeho teologické práce boli spravidla úvahami na aktuálne náboženské otázky a reakciami na útoky proti viere.

Ian Ker charakterizuje Newmanovu činnosť výpočtom viacerých povolání: *pedagóg, filozof, kazateľ, teológ a spisovateľ*.⁸ Všetky tieto kategórie sú výstižné. Pedagogická činnosť sa vinie Newmanovým životom a dielom ako červená niť. Podobne sa však žiada, aby bola podčiarknutá jeho kazateľská činnosť, ktorou sa azda najviac zapísal do povedomia svojich súčasníkov. Vhodné označenie je „spisovateľ“ ktorým možno zhrnúť Newmanovu bohatú spisovateľskú činnosť. Zdá sa, že celková charakteristika Newmanovho života a diela sa dá dosiahnuť iba spoločným prienikom viacerých týchto povolání, navyše je možné pridať aj ďalšie výstižné kategórie: rehoľný kňaz, cirkevný historik, prekladateľ, autor duchovnej poézie a literatúry, autor bohatej korešpondencie,⁹ spoločenský kritik alebo apologéta kresťanskej viery.

Dôležitý prínos pre pochopenie Newmanovho životného poslania má otázka, ako prežíval zmysel svojej činnosti on sám. Viaceré miesta v memoároch a korešpondencii prezrádzajú vedomie náročného poslania od Boha, často spojeného so stavom vnútorného nepokoja a záťažou. V liste svojej sestre Jemime napísal ako dvadsaťpäťročný o bližšie neurčenom diele, ktoré ho malo zamestnať aspoň na ďalších dvadsať rokov; slová sú diktované obavou o dostatočnú dĺžku života na jeho uskutočnenie.¹⁰ Newman podľa všetkého považoval za napĺňanie svojho osobného poslania prácu na oxfordskej univerzite a účinkovanie v *Oxfordskom hnutí*.¹¹ Keď sa jeho život začal uberať nečakaným spôsobom a vstup do Katolíckej cirkvi znamenal koniec jeho teologicko – pedagogickej činnosti v anglikánskom prostredí, často prepadal pocitom neužitočnosti, nepochopenia, až osobného zlyhania. Zdá sa, že napriek intenzívnemu prežívaniu osobného poslania Newman nemal jasne zadefinovaný jeho obsah, z čoho pramenila skúška jeho viery. V tomto duchu vyznievajú slová jeho modlitby, ktorá sa často uvádza pod názvom *Mám poslanie*:

Boh ma stvoril, aby som pre Neho konal určitú službu, zveril mi dielo, ktoré nezveril nikomu inému. Mám poslanie – možno sa ho nikdy nedozviem v tomto živote, ale spoznám ho v živote budúcom. V istom zmysle som nevyhnutný

⁸ Ian Ker, *The Achievement of John Henry Newman* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990). Uvedené výrazy sú názvy jednotlivých kapitol knihy. Ian Ker je autorom knihy *John Henry Newman: A Biography* (New York: Oxford University Press, 2009), ktorá sa považuje za definitívne životopisné dielo anglického kardinála.

⁹ Členovia Oratória sv. Filipa Neriho v Birminghame publikovali kritické vydanie Newmanovej korešpondencie v tridsiatich dvoch zväzkoch: Charles Stephen Dessain et al. (eds.), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, vols. I-XXXII (London: T. Nelson, 1961-2008); dostupné na www.newmanreader.org.

¹⁰ Newman to his sister Jemima (1 May 1826), *Letters and Diaries of John Henry Newman* 1:285.

¹¹ Porov. *Apologia Pro Vita Sua*, 35.

v Jeho plánoch; tak nevyhnutný na svojom osobitom mieste ako je na svojom osobitom mieste nevyhnutný archanjel. Som ohnivkom v reťazi, spojivom medzi ľuďmi. Nestvoril ma nadarmo. Budem konať dobro, budem uskutočňovať Jeho dielo; budem poslom pokoja, ohlasovateľom pravdy na svojom mieste, aj keď si to nebudem uvedomovať, iba ak zachovám Jeho príkazy a budem mu slúžiť vo svojom povolaní.¹²

K určitému vyjadreniu cieľa svojej činnosti dospel Newman pri spätnom pohľade na svoje dielo v príhovore, ktorý predniesol pri príležitosti preberania hodnosti kardinála v Ríme. V ňom označil za základ svojho celoživotného úsilia zápas s „duchom liberalizmu v náboženstve“ – predstavou, že „v náboženstve sa nenachádza objektívna pravda, ale že všetky vierovyznania sú rovnako dobré;“ predstavou ktorá „ruší možnosť uznať niektoré náboženstvo za *pravdivé*.“¹³ V praxi mal spravidla tento zápas podobu Newmanovej obrany viditeľnej cirkvi ako depozitu dogmatického učenia a sviatosti spásy.

Život a dielo kardinála Newmana je nedeliteľne spojené s cirkvou. Jeho duchovný a teologický vývin bol neodmysliteľne spojený s hľadaním pravej cirkvi, vstupom do Katolíckej cirkvi o nej vydal silné osobné svedectvo, privádzal k nej ľudí, neúnavne sa zasadzoval za obranu jej viery a učenia, cirkvi zasvätil svoju prácu a podriadil osobné ambície. Bol mužom oddaným cirkvi, a tak je možné, že žiadny titul nevystihuje Newmana tak dobre ako ten, ktorý mu udelila sama cirkev: titul *kardinál* – skvelý muž cirkvi. Tento pohľad dopĺňajú slová pápeža Benedikta XVI. v rozhovore s novinármi pred začatím apoštolskej návštevy britských ostrovov v septembri roku 2010, počas trvania ktorej vyhlásil kardinála Newmana za blahoslaveného:

Moderná doba v Newmanovom živote s tými istými pochybnosťami a problémami aké prežívame dnes; jeho veľká vzdelanosť, jeho znalosť pokladov kultúry ľudského ducha, jeho otvorenosť pre sústavné hľadanie, sústavnú obnovu; a duchovný rozmer, duchovný život, život s Bohom; všetky tieto vlastnosti dávajú tomuto mužovi výnimočné postavenie v našej dobe. Kardinál Newman je akoby učiteľom cirkvi. . . .¹⁴

„Učiteľ cirkvi pre dnešný svet“ sa zdá byť najcharakteristickejším vyjadrením Newmanovho života a diela. Dá sa predvídať, že titul „učiteľ cirkvi“ bude Newmanovi časom aj oficiálne udelený ako v prípade svätcov – spisovateľov, ktorí

¹² *Meditations and Devotions*, 300-302.

¹³ *Biglietto Speech*, Rome <http://www.newmanreader.org/works/addresses/index.html> (dostupné: 12. november 2013).

¹⁴ Benedict XVI, *Interview with the Journalists during the Flight to the United Kingdom* (16 September, 2010), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100916_interv-regno-unito_en.html (dostupné: 12. november 2013).

výrazne obohatili duchovnú tradíciu cirkvi a zaslúžili sa o rozvoj teologického chápania viery.¹⁵

„Jánovské“ poslanie kardinála Newmana

Ak prijmeme pohľad na život a dielo kardinála Newmana ako na činnosť v cirkvi a pre cirkev, potom tajomstvo cirkvi – jej vnútorná štruktúra a poslanie – musí mať zásadný vplyv pre pochopenie Newmanovho poslanca. Otázka osobného poslanca alebo povolania kresťana vo všeobecnosti má zmysel jedine v kontexte tajomstva cirkvi, ktorého cieľom je uskutočňovanie Božieho diela spásy. Osobný súhlas viery a všeobecné poslanie cirkvi stávajú sa opornými bodmi pre chápanie individuálneho poslanca ako účasti na duchovnom putovaní cirkvi smerom k eschatologickému završeniu v Novom Jeruzaleme. Cirkev možno chápať ako dynamickú skutočnosť, ako vyvíjajúci sa organizmus vzťahov ukotvených v zmŕtvychvstalom Ježišovi. Každé osobné poslanie sa tak musí odvíjať od spoločného úsilia na „budovaní Kristovho tela“ „kým nedospejeme všetci k jednote viery a poznania Božieho Syna, k zrelosti muža, k miere plného Kristovho veku“ (porov. Ef 4:12-13). Kresťanský život viery predpokladá osobnú angažovanosť, ktorou sa veriaci v Krista nechávajú „vbudovať“ do spoločenstva lásky, do siete vzťahov v Kristovom tajomnom tele.

Švajčiarsky teológ Hans Urs von Balthasar vidí prototyp, alebo architektonický plán spoločenstva cirkvi na základe reálnych vzťahov Ježiša s učeníkmi opísaných v Novom zákone. Panna Mária, Sv. Ján Krstiteľ, sv. Jozef, Dvanásť Apoštolí, sv. Mária Magdaléna a nábožné ženy – Ježiš vytvára so všetkými týmito osobami určitú konšteláciu vzťahov; každý z týchto vzťahov je podľa Balthasara v súlade s Božím plánom spásy a plánom cirkvi.¹⁶ V tomto pláne má zvláštne miesto sv. Apoštol Peter, ktorému je zverená autorita v cirkvi – najvyšší pastiersky úrad. Petrovo poslanie tak nadobúda v Cirkvi charakter pápežského úradu. Väzby medzi Ježišom a ostatnými učeníkmi pokladá Balthasar za obdobne živé, či životodarné, ako puto medzi Božím Synom a Petrom, na ktorom sa zakladá „Petrova služba.“

V cirkvi bezpochyby existuje reálna prítomnosť Dvanástich (s Jánom) a Pavla v tom, čo sa musí nazývať apoštolskou postupnosťou celého kolégia apoštolov. A vzťah primátu a kolegiality, tak ťažko vysvetliteľný právnickým jazykom, je najlepším dôkazom že v katolíckej jednote nemožno chápať Petrov úrad izolovane.¹⁷

¹⁵ Porov. Drew Morgan, „John Henry Newman – Doctor of Conscience: Doctor of the Church?“ *Newman Studies Journal* 4:1 (Spring 2007): 5-23.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, 137.

¹⁷ Tamtiež, 159.

Východiskom Balthasarových úvah o tajomstve cirkvi je skutočnosť obsiahnutá v slovách: „Tak ako sám Kristus, Mária, Peter, Pavol a Ján nie sú v prvom rade ‘morálne príklady’ ale *prototypy*, ktoré formujú cirkev v priebehu histórie.“¹⁸

Na základe tejto ekleziologickej vízie Balthasar hovorí o určitých bazálnych poslaniach Panny Márie, apoštolov a ďalších učeníkoch v cirkvi, ktoré sa zakladajú na historickom účinkovaní a zároveň transcendujú ohraničený výsek ľudského života týchto postáv. Inými slovami, poslanie Panny Márie, sv. Pavla alebo sv. Jána Apoštola má pokračovanie v mariánskom, pavlovskom či jánovskom rozmere cirkvi. Hoci iba Apoštol Peter je zastúpený v osobnej postupnosti pápežov, analogicky – či metaforicky – by azda bolo možné hovoriť napríklad aj o „Jánovom úrade,“ či „Pavlovskej službe,“ a to na základe pretrvávajúceho vplyvu týchto apoštolov v cirkvi, ktorá je živým spoločenstvom svätých. Prítomnosť Apoštola Jána vidí švajčiarsky teológ v úlohe „zostávať v Ježišovej láske.“ Poslaním Jána je podľa Balthasara upozorňovať na Kristovu prítomnosť v cirkvi, pripomínať, že cieľom každého úradu v cirkvi je služba lásky a napomáhať jednote jednotlivých rozmerov cirkvi, ako ten, komu pod krížom bola zverená Ježišova Matka (porov. Jn 19:25-27) a zároveň sprevádza Petra v jeho apoštolskej činnosti (porov. Sk 3).¹⁹

V živote a diele kardinála Newmana je možné pozorovať tento „Jánovský rozmer“ služby. Základom Newmanovej *Eseje o vývine kresťanskej doktríny* je teologická syntéza opodstatňujúca prítomnosť neomylného učiteľského úradu v cirkvi: ak sa chápanie kresťanskej vierouky vyvíja na základe toho, že sme rozumové bytosti, ktoré žijú v čase, je veľmi pravdepodobné, že cirkev poverená odovzdávaním právd Božieho zjavenia bude mať nástroj na rozlišovanie autentického vývinu dogmatického učenia od deformácie, čiže herézy; týmto nástrojom je *magistérium* – učiteľský úrad v cirkvi, ktoré v otázkach viery a mravov rozhoduje neomylné. *Esej* tak ponúka syntézu viery ako živej tradície cirkvi, ktorú predstavuje Mária ako tá, ktorá zachováva všetky Ježišove slová vo svojom srdci a premýšľa o nich (porov Lk 2:19, 51), a učiteľského úradu cirkvi, ktorý predstavuje apoštol Peter (porov. Mt 16:18-19; Jn 21: 15-19; Sk 15:7).

Ďalšia skutočnosť, ktorá pokazuje na Jánovo poslanie v živote a diele kardinála Newmana bol jeho záujem o osobný rozmer bytia – jedinečnosť a neopakovateľnosť každej osoby.²⁰ Hovoriť možno o Newmanovom *personalizme*, o jeho schopnosti pristupovať ku každému človekovi s maximálnou vnímavosťou a citlivosťou k jeho jedinečným črtám. Z tohto záujmu o osobnosť a osobitosť druhých Newman vyvodil svoj zvláštny pastoračný program založený na osob-

¹⁸ Tamtiež, 148.

¹⁹ Tamtiež, 145, 159-160.

²⁰ Porov. *Apologia Pro Vita Sua*, 28-29.

nom prístupe k ľuďom. Najúčinnnejšie ho vyjadril v anglikánskej kázni s názvom *Osobný vplyv ako prostriedok šírenia evanjelia*, ktorá je niekedy považovaná za manifest ducha a metódy celého *Oxfordského hnutia*.²¹ Základom tohto pastoračného štýlu bolo Newmanovo prežívanie osobného vplyvu, resp. priateľstva, ako účinného prejavu Ježišovej lásky, a cieľom privádzať druhých k osobnému vzťahu s Ním. Slová ktoré si Newman zvolil za svoje motto ako kardinál: *Cor ad cor loquitur – srdce hovorí srdcu* svedčia práve o tejto spiritualite priateľstva, resp. akoby sviatostnom prežívaní osobných vzťahov. V priateľstve k Ježišovi, v „zostávaní“ v blízkosti Jeho srdca tkvie podstata poslania Ježišovho milovaného učeníka, ktorý sa pri Poslednej večeri nakláňal k Ježišovej hrudi (porov. Jn 13:23; 15:4-11).²² Jánovo zvláštne poslanie „zostávať v Ježišovej láske“ účinne napomáha vytvárať puto jednoty v cirkvi, ktoré je obrazom jednoty Trojjediného Boha (porov. Jn 14:23).

Pozoruhodná symfónia princípov Newmanovho duchovného života a pastoračno-teologického programu s „Jánovským rozmerom“ v „kristologickej konštelácii“ cirkvi podľa Balthasara odôvodňuje pohľad na Newmanovo poslanie ako vstup – či zastúpenie – v „úrade“ Apoštola Jána. Toto poslanie pomáha objaviť hlbšiu jednotu v živote a diele anglického kardinála, ktorý sám tak často zápasil s pochybnosťami o zmysle svojho úsilia pre cirkev. Newman žil v čase, v ktorom nemal veľa možnosti vnímať ovocie svojej činnosti. Plody jeho práce sa však ukázali neskôr; azda najpodstatnejšie v podobe nespochybniteľného vplyvu na zasadaniach II. vatikánskeho koncilu.²³

²¹ „Personal Influence, the Means of Propagating the Truth“ *Oxford University Sermons*, 75-98; porov. Paul Vaiss (ed.) *From Oxford to People. Reconsidering Newman and the Oxford Movement*, edited (Gracewing: Leominster, Herefordshire, 1996), 211.

²² Za úvahu stojí možná spojitosť medzi Jánovským rozmerom cirkvi a úctou k reálnej prítomnosti Krista v Eucharistickej sviatosti – adorácii i rozšírenej ľudovej pobožnosti k Božskému Srdcu. Podľa údajov v životopise sv. Margity Márie Alacoque (1647-1690), ktorej mystické zjavenia Ježišovej lásky podnietili rozšírenie úcty k Božskému Srdcu, sa jej zjavenia začali na sviatok sv. Jána Apoštola pri eucharistickej poklone. „Počula Pána Ježiša ako ju pozýva, aby zaujala miesto sv. Jána pri Poslednej večeri“ – Herbert J. Thurston and Donald Attwater (eds.), *Butler's Lives of the Saints*. Vol. IV (Westminster, MD: Christian Classics, 1990), 135.

²³ Pápež Pavol VI. v jednom príhovore povedal: „Mnohé z problémov, ktorým sa [Newman] venoval s múdrosťou – hoci sám bol často nepochopený a vo svojej dobe i zle interpretovaný – boli predmetom diskusie a štúdia otcov na II. Vatikánskom koncile; napr. otázka ekumenizmu, vzťah medzi kresťanstvom a svetom, dôraz na úlohu laikov v cirkvi a vzťah cirkvi k nekresťanským náboženstvám. Nielen tento koncil, ale aj túto dobu možno označiť vo zvláštnom zmysle ako Newmanovu hodinu. . . .“ *Address to the Members of the 'Cardinal Newman Academic Symposium'* (7 April 1975), <http://www.newmanreader.org/canonization/popes/or17apr75.html> (dostupné: 12. november 2013). Porov. tiež Andrew Meszaros „Haec Traditio proficit“ : Congar's Reception of Newman in *Dei Verbum*, Section 8“ *New Blackfriars Review* 92:1038 (March 2011), 247-254.

ThLic. Ján Dolný

Narodil sa v roku 1981. Študoval v seminári Sv. Karola Boromejského v Košiciach a na *The Catholic University of America* vo Washigtone, DC, kde je doktorandom v odbore systematická teológia. Jeho dizertačná práca sa zaoberá témou teologického porozumenia vzťahu dogmatického vývinu a pápežského úradu v Cirkvi v myslení Johna Henryho Newmana (1801-1890) a Vladimíra Sergejeviča Solovjova (1853-1900). Momentálne pôsobí ako kaplán vo farnosti Sv. Gorazda a spoločníkov v Košiciach.

Vladimír JUHÁS

Konflikt interpretácií Napätie medzi univerzálnou a miestnou cirkvou

Abstract

This article presents the relationship between the universal and the local church on the basis of the classical tension of two thinking worlds – Platonic and Aristotelian, which in this theme are represented by Ratzinger and Kasper. The first author demonstrates the ontological preference of the universal church in comparison with to the local church. The second debater rather seeks to promote their equal significance. Both of these views, however, are present in the whole history of the theology from the beginning. Therefore, in this article I am not trying to favour one of them, but to preserve both in the right dialectical tension, where they can complement and correct each other.

Keywords: universal church, local church, communion, bishop, pope

Konflikt ako zápas interpretácií

Ponúkaná štúdia nie je podporou negatívnych emócií alebo zväčšovania odstupu medzi dvoma názorovými skupinami. Je skôr vyjadrením tradičnej katolicity, kde rozdielne myšlienkově prístupy a postoje v celej tradícii cirkvi a teológie stáli často vedľa seba, dopĺňali sa a boli si vzájomnou korektúrou, a tak práve vďaka stretu dvoch rozdielnych interpretácií sa vytvoril priestor pre vznik novej a živšej výpovede viery. „Konflikt“ preto v tomto kontexte vnímam predovšetkým ako zápas o jasnejšie a zmysluplnejšie vyjadrenie otázky, ktorá v plynúcej ľudskej dejinnosti nebude mať tak či tak nikdy jednoznačnú odpoveď. A chcem ešte pripomenúť, že vytváranie živej teologickej tradície v celých dejinách katolíckej cirkvi malo často podobu zápasu o jej interpretáciu¹.

Dvaja debatéri

Téma vzťahu všeobecnej a partikulárnej (miestnej) cirkvi je otázkou praxe i teológie. Zosilnela v pokoncilovom období a svoje konkrétnejšie vyjadrenie mala aj v názorovo rozdielnej, ale moderovanej akademickej debata medzi (vtedy ešte) Kardinálom Josefom Ratzingerom a Kardinálom Walterom Kasperom. Keďže obidve osobnosti sú si vekovo relatívne blízke², vychádzajú z podobných

¹ Porov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, Praha, Vyšehrad 2011, 312.

² Josef Ratzinger (*1927); Walter Kasper (*1933)

prostredí a majú za sebou podobnú akademickú a kariérnu skúsenosť³, dalo by sa predpokladať, že ich percepcia v teologických otázkach bude veľmi zhodná. Aj keď práve opak je pravdou, obidva pohľady sú rovnako legitímne a svojou odlišnosťou a originalitou prispievajú k bohatosti témy. Tak Ratzinger, ako aj Kasper sa už v 90-tych rokoch venovali vzťahu primátu a episkopátu, ktorá úzko súvisí s témou rímskej univerzálnej a partikulárnej cirkvi. Keby som to mal zjednodušiť, začal by som základovou výpoveďou: Ratzinger je zástancom tézy, ktorá hovorí o historickej a ontologickej prednosti všeobecnej cirkvi pred miestnou cirkvou. Kasper podporuje skôr historickú súčasnosť a ontologickú rovnosť oboch cirkví. Predtým, ako sa začneme konkrétnejšie venovať predkladanej problematike, považujem za prospešné spomenúť názorový vývoj oboch debatérov, ako nám ho ponúka francúzsky hovoriaca kanadská teologička Solange Lefebvre⁴.

V zakladajúcom čísle medzinárodného teologického časopisu *Concilium* (1965) uverejňuje mladý teológ Ratzinger článok o pastorálnych aplikáciách kolegiality biskupov⁵. Svoju štúdiu začína komentárom lukášovskej teológie, ktorú si osobne veľmi váži. Východiskový bod *jednej cirkvi* spočíva podľa nej v komúnii mnohých miestnych cirkví. V princípe je to známe pravidlo, v praxi sa však už rešpektuje menej. Preto Ratzinger na túto situáciu reaguje kriticky a pre svoje zdôvodnenie používa nie málo ostré vyjadrenie jedného zo svojich protestantských kolegov: Jednotná cirkev bráni jednote cirkví⁶. V texte je, samozrejme, cítiť ducha prelomu 60-tych rokov. Jeho vtedajší pohľad na mnohosť a jednotu, čerpajúc práve zo spomínanej lukášovskej teológie, sa však v neskorších rokoch začne výrazne meniť. Čo sa týka Kaspera⁷, ten sa snaží postaviť medzi fundamentalistov na jednej strane a radikálnych zástancov nového pokoncilového smerovania na strane druhej. Druhý vatikánsky koncil interpretuje ako obnovu katolicity

³ Obidvaja zakúsili univerzitné prostredie v dobre známych teologických školách Münster a Tübingen. Ratzinger sa po akademickej dráhe stáva arcibiskupom v Mníchove a v roku 1981 odchádza do Ríma na miesto prefekta Kongregácie pre vieru. Podobne Kasper je po spravovaní diecézy Rottenburg-Stuttgart povolaný v roku 1999 do Ríma, kde sa stáva predsedom Pápežskej rady pre jednotu kresťanov.

⁴ Tento článok je inšpirovaný štúdiom Solange Lefebvre *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, ktorý uverejnila v časopise *Concilium* v roku 2006. Aj keď tento časopis, zdá sa, nie je myšlienkovým priestorom pre ratzingerovskú teológiu (ale skôr pre kasperovskú) a v článku autorky je to zjavne cítiť, budem sa snažiť dať oboj názorovým stranám aspoň približne rovnakú možnosť obhajoby.

⁵ Porov. J. RATZINGER, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in *Concilium* 1 (1965) 16-29.

⁶ Porov. J. RATZINGER, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in *Concilium* 1 (1965) 25.

⁷ K tomu porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804.

a zároveň zastáva jej všeobecnú Tradíciu. Otázku vzťahu Tradície a moderného sveta považuje Kasper za veľmi nejasnú, a preto podporuje otvorenú diskusiu⁸.

Ratzinger a ontologická prednosť univerzálnej cirkvi

Debatu oboch kardinálov vyvolal text Kongregácie pre vieru v roku 1992. Ratzinger v ňom rozvíja teologickú dimenziu univerzálnej cirkvi ako spoločenstva partikulárnych cirkví, ale tak, aby nebola oslabená jednota na inštitucionálnej úrovni. Ratzinger už ako pápež vo viacerých textoch často pripomína ontologickú prednosť Petra. Takéto tvrdenie jednoducho znamená, že katolíckej cirkvi pripisuje preexistenciu v Božej skutočnosti. V kontexte tohto biblického vyjadrenia sa tej istej prednosti dostáva aj Petrovmu úradu. V tejto súvislosti podčiarkuje dôležitosť konštitutívnej jednoty Eucharistie a episkopátu s Petrom a *pod* Petrom (*Communio notio*, Nr. 14). Skúma význam spoločenstva a tvrdí, že jedna, svätá, katolícka a apoštolská univerzálna cirkev nie je len akousi federáciou či sumou partikulárnych cirkví, ale predstavuje zoči-voči miestnym cirkvám ontologicky a časovo prvú skutočnosť (*Communio notio*, Nr. 9)⁹. Pre potvrdenie historického primátu univerzálnej cirkvi používa Ratzinger interpretáciu udalosti zoslania Ducha Svätého v deň Turíc (Sk 1,12 – 2,11). Obraz opäť zhromaždených apoštolov v „hornej sieni“ (pripomínajúcej večeradlo) s Ježišovou matkou a ďalšími 120-timi bratmi predstavuje autentické spoločenstvo (*qahal*) nového Božieho ľudu¹⁰. V spomínaných obrazoch rozoznáva Ratzinger znaky univerzálnej cirkvi. Niektorí exegéti sa však podľa Kaspera domnievajú, že v udalosti zoslania Ducha Svätého zo Skutkov apoštolov ide skôr o konkrétne zhromaždenie židovskej diaspóry¹¹, čo by znamenalo, že zámerom autora nie je predstaviť akúsi všeobecnú udalosť univerzálnej cirkvi, ale konkrétnu udalosť jednotlivého spoločenstva. V myslení Ratzingera sa objavuje aj istá „korektúra“ koncilu, na ktorú upozorňuje Lefebvre. Pri komentovaní citátu z textu *Lumen gentium* (23) „Ecclesiae in et ex Ecclesiis“ pripája totiž výpoveď vtedajšieho pápeža Jána Pavla II.: „Ecclesiae in et ex Ecclesia“, z príhovoru ku rímskej kúrii, ktorý odznel 20.12.1990¹². Už v spomínanej časti listu *Communio notio* (Nr. 9) určuje Ratzinger teologický vzťah medzi univerzálnou a miestnou cirkvou slovným spojením „matka – dcéra“, aby potvrdil ontologickú prednosť univerzálnej cirkvi, pričom obraz matky, prevzatý

⁸ Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 87-88.

⁹ Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 88.

¹⁰ Porov. J. RATZINGER, *Called to Communion*, Ignatius Press, San Francisco 1996, 40-45, tu 40-41.

¹¹ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 801.

¹² Porov. JÁN PAVOL II., *Príhovor k Rímskej kúrii*, 20.12.1990, Nr. 9.

z pavlovských listov, predstavuje nebeský Jeruzalem. Rôznorodosť a rozdielnosť tohto obrazu nestojí proti jednote a neumenšuje ju. Vzťahuje sa na rozdielnosť úradov, chariziem, foriem života a apoštolátu v rámci každej jednotlivej miestnej cirkvi ako aj na rozdiely v liturgických a kultúrnych tradíciách, ktoré však nestoja proti všeobecným pravidlám cirkvi. Svoj text zakončuje Ratzinger úvahou o spoločenstve s nekatolíckymi cirkvami, pričom na prvé miesto dáva ortodoxné cirkvi Východu (Nr. 17)¹³.

Kasper a rovnováha medzi univerzálnou a miestnou cirkvou

Kardinál Kasper je skôr za jasnejšiu rovnováhu medzi miestnou cirkvou a biskupmi na jednej strane a Petrovom primáte na strane druhej. Východisko jeho úvah o vzťahu univerzálnej a miestnej cirkvi v texte z roku 1999 je skôr prirodzeného než ontologického charakteru. Kládne si otázku, prečo nejestvuje žiadne rozlíšenie medzi zhromaždením biskupského kolégia s pápežom a pápežom samotným. Je presvedčený, že plná moc biskupského kolégia je iba fikciou, ak jej pápež (samostatne) môže kedykoľvek protirečiť. Aj keď ide zdanlivo iba o vlastný problém vo vnútri katolíckej cirkvi, predsa svojim významom výrazne zasahuje ekumenické vzťahy. Kasper komentuje spôsob, akým Ratzinger interpretuje *Lumen gentium* (23). Je presvedčený, že vyššie spomenutý prídavok, pochádzajúci od Jána Pavla II. (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*), ktorý si Ratzinger osvojuje a používa, v značnej miere mení koncilovú výpoveď¹⁴. Na druhej strane však Kasper chápe snahu Kongregácie pre vieru vyvážiť týmto prídavkom jednostrannú výpoveď ekleziológie o miestnych cirkvách, ktorá viedla k umenšeniu významu univerzálnej cirkvi¹⁵. Kasper zároveň neakceptuje snahu dávať rímsku cirkev, pápeža a kúriu na úroveň univerzálnej cirkvi. Takáto percepcia koncilu predstavuje na ekleziologickej úrovni teologicky neospravedlniteľný centralizmus. (Ako príklad rešpektu zoči-voči vnútornej dynamike miestnej cirkvi spomína Kasper postup pri biskupskom menovaní.) Jeho ekleziologické úvahy vychádzajú predovšetkým z vlastnej pastoračnej skúsenosti v diecéze. Preto vtedajšiemu Kardinálovi Ratzingerovi vyčíta príliš teoretický postup¹⁶, plný platonizmov. Pre potvrdenie svojej kritiky cituje Kasper francúzskeho jezuitu H. de Lubaca, ktorý univerzálnu cirkev, stojacu mimo všetkých miestnych cirkví, vníma skôr ako abstraktnú

¹³ Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 88.

¹⁴ Takto interpretuje rozdiel v chápaní prídavku Jána Pavla II. medzi Ratzingerom a Kasperom Solange Lefebvre v používanom článku *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 89.

¹⁵ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 799.

¹⁶ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 797.

skutočnosť. Boh však nemiluje neživé abstrakcie, ale konkrétnych ľudí z mäsa a kostí. Božia spasná vôľa sa uskutočňuje prostredníctvom vtelenia Logosa a je upriamená na konkrétnu cirkev¹⁷.

V logike vzťahu univerzálnej a miestnej cirkvi pozorujeme aj vzťah pápeža (rímskeho biskupa) a ostatných biskupov. Moc pápeža nesmie obmedzovať biskupskú moc a zodpovednosť jednotlivých diecéznych biskupov. Primát pápeža má podporovať jednotu a zároveň vlastnú životnosť a svojprávnosť miestnej cirkvi (*Lumen gentium* 23). Úrad pápeža je služba univerzálnej jednoty. Akékoľvek prejavy absolutizmu a centralizmu by len protirečili charakteru Kristovej cirkvi, ktorá je *communio*¹⁸. Pápež by nemal byť producentom jednej všeobecnej teológie pre miestne cirkvi, ale naopak. Jednotlivé teológie by mali pochádzať z miestnych cirkví a pápež by ich mal zjednocovať a harmonizovať. On je totiž tou inštitúciou, ktorá má pomerne malý kontakt s konkrétnym prostredím. Úrad pápeža nesie v sebe skôr otvorenosť pre univerzálnosť, ale nie schopnosť konkrétne reagovať. Je garantom všeobecnej jednoty, ale nie tvorcom špecifických rozhodnutí. Preto silný úrad pápeža a jeho možnosti rozhodovať nesie v sebe nebezpečenstvo zovšeobecňovania¹⁹. Ak bude oslabovaná pozícia miestnej cirkvi a jej biskupa, následne aj teológia nebude mať svoje konkrétne vyjadrenie. Bude síce v sebe platným, ale neživým uzavretým všeobecným ideovým systémom.

Kasper zároveň chápe snahu niektorých kruhov v cirkvi o recentralizáciu, ktorá začína silnieť bezprostredne už po koncile. Priznáva, že mnohé miestne cirkvi zabudli na princíp jednoty a v atmosfére excesívneho pluralizmu začali dávať prednosť náboženskému nacionalizmu. Napriek tomu spomínaná extrémna centralistická reakcia zničila, podľa jeho presvedčenia, rovnováhu medzi univerzálnou a miestnou cirkvou. V roku 2000 mu Ratzinger vyčíta prílišný empirizmus v jeho ekleziologických úvahách. Kasper sa však bráni a sám sa vníma ako bojovník proti prehnaným sociologickým tendenciám²⁰, ktoré redukovujú cirkev na spoločenské zhromaždenia ľudí. Ponúka zároveň historický exkurz, kde poukazuje na význam jednotlivých miestnych cirkví v prvotných časoch kresťanstva. Pripomína tvrdenie Ratzingera z roku 1975 v súvislosti so vzťahom medzi orientálnymi a latinskými cirkvami, v ktorom kardinál vyjadruje svoje presvedčenie, že od východných cirkví nemôžeme očakávať teologické uznanie Petrovho

¹⁷ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 802.

¹⁸ Porov. P. NEUNER, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. II.*, Paderborn 1995, 567.

¹⁹ Je potrebné zároveň pripustiť, že príliš rozdielne rozhodnutia jednotlivých miestnych biskupov v tej istej veci môže viesť k strate identity cirkvi. Veriaci človek sa v dnešnom globálnom priestore pri rozdielnej praxi etických alebo liturgických noriem môže cítiť dezorientovaný.

²⁰ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 797.

primátu, pretože tento nárok by presahoval prax prvých storočí²¹. V tomto období stojí Ratzinger ešte na strane kritikov historického a exegetického odôvodnenia ontológie primátu. Je toho názoru, že rozdielne prístupy v tejto otázke nie sú tak vieroučného, ako skôr filozofického charakteru²².

Historická perspektíva

Cirkev je dejinnou skutočnosťou. To, čím je pochádza z pôsobenia Božieho Ducha v ľudských udalostiach. Každá otázka či odpoveď týkajúca sa cirkvi musí preto vychádzať z jej konkrétnych dejín. Kasper vo svojom krátkom biblickom exkurze pripomína, že pre Pavla je práve lokálna (miestna) cirkev stredobodom jeho ekleziologických úvah. V protopavlovských (autentických) listoch „eklesia“ znamená predovšetkým konkrétne spoločenstvo veriacich. Preto apoštol hovorí o miestnych cirkvách v pluráli. V každom miestnom spoločenstve je podľa tejto logiky vždy prítomná Božia cirkev. Tak môže Pavol hovoriť napríklad o Božej cirkvi, ktorá je v Korinte (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Božia cirkev je všade tam, kde je miestna cirkev. V listoch z väzenia (predovšetkým Kol a Ef), ktorých autentickosť je uznávaná skôr v širšom zmysle, sa už cirkev vníma viac z univerzálnej perspektívy. U Lukáša je zase „eklesia“ chápaná najprv ako domáce či miestne spoločenstvo, ale aj tam sa objavuje univerzálna koncepcia cirkvi²³.

Stredobodom pre sebadefiníciu akejkoľvek miestnej cirkvi bol vždy jej vlastný biskup. Jednotlivé miestne spoločenstvá reprezentujú zároveň tú istú Božiu cirkev vtedy, keď vytvárajú jedno „communio“ s ostatnými cirkvami, nie však v izolovanom bytí pre seba. Toto komunio je viditeľné predovšetkým pri biskupskej vysviacke prostredníctvom minimálne ďalších troch biskupov. Podobne je to pri synodách, kde sa už od 3. storočia schádzali biskupi susedných miestnych cirkví. Po Nicejskom koncile (325) začínajú jednotlivé miestne cirkvi so svojimi biskupmi vytvárať provincie a neskôr patriarcháty. Podľa Kaspera môžeme preto tvrdiť, že napriek komplexnosti, originálnosti a snahe zachovať si vlastné špecifiká, žiadna miestna cirkev nevystupovala autonómne, nezávisle a sebestačne, ale vždy bola súčasťou spoločenstva metropolí, patriarchátov a konečne patrila do Božej cirkvi. V rámci tohto komunio Božej cirkvi mal Rím už od počiatku vznešené postavenie²⁴ a prirodzenú autoritu (nie však jurisdikčnú). Aj podľa vyjadrení

²¹ Porov. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209.

²² Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 90.

²³ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 797.

²⁴ V prvej cirkvi bola apoštolskosť a pravovernosť ktoréhokoľvek spoločenstva garantovaná vtedy, ak ono bolo strážcom apoštolského hrobu. Miestna cirkev v Ríme bola strážcom hrobu

niektorých cirkevných otcov (Ignác z Antiochie) a koncilov v Konštantínopole (381) a Chalcedóne (451) má biskup Ríma „primát v láske“. Tak je v ekleziológii prvých storočí ťažké hovoriť o akejkolvek jednostrannej prevahe miestnej či univerzálnej cirkvi. Až v jedenástom storočí (po rozdelení východných cirkví a západnej rímskej cirkvi) začala silnieť teologická koncepcia univerzálnej cirkvi, ktorá nakoniec viedla k tomu, že sa všetka moc a autorita odvodzovala od pápeža. Aj v tom čase však jestvovali teológovia²⁵, ktorým bolo takéto chápanie pápežskej moci cudzie. Medzi nich patrilo napríklad aj Tomáš Akvinský. Neskôr sa objavili snahy konciliarizmu a galikanizmu²⁶ o zvýraznenie biskupskej moci (a koncilu) zoči-voči pápežovi, ale Prvý vatikánsky koncil vo svojom učení o jurisdikčnom primáte pápeža v Codex Iuris Canonici (1917) jednoznačne ukončil akékoľvek diskusie a dogmou o jeho neomylnosti jasne zvýraznil pápežskú autoritu a moc (DH 3053-3075). Druhý vatikánsky koncil sa však opäť pokúsil posilniť prvotnú teologickú koncepciu vzťahu miestnej a univerzálnej cirkvi a dať ju do možného interpretačného súladu s vyjadrením predchádzajúceho koncilu. To sa naplnilo prostredníctvom učenia o partikulárnych cirkvách, o sviatosti biskupskej vysviacky a o kolegialite episkopátu. Pokoncilová „komúnio-ekleziológia“²⁷ začala klást silnejší dôraz na túto myšlienkovú líniu.

Pokoncilové napätie dvoch svetov

Príčinu konfrontácie medzi Ratzingerom a Kasperom vidí Lefebvre v komplexnosti napätého vzťahu kontinuity a zmeny (tradície a moderny), aj keď obaja sa snažia o ich harmonizovanie²⁸. V pokoncilovej atmosfére sa vytvorili v cirkvi dve základné skupiny: Jedna vníma Druhý vatikánsky koncil ako obnovu a možnosť, tá druhá zase ako porážku tradície, degradáciu sakrálneho a banalizovanie teológie. Pocity a vyjadrenia jednej i druhej skupiny nie sú však v žiadnom prípade nelegálne. Na jedných totiž môže „ľudový“ oltár pôsobiť ako symbol otvorenosti, spoločenstva a jednoty, v druhých však tá istá skutočnosť môže vyvolávať dojem

apoštolských velikánov Petra a Pavla, a preto mala prirodzenú autoritu medzi všetkými miestnymi cirkvami. Porov. K. SCHATZ, *Dějiny pápežského primátu*, Brno 2002, 34.

²⁵ V používanom prameni Kasper k tejto téme ponúka svoju vlastnú štúdiu (W. KASPER, *Steuermann im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin*, in *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 103-127).

²⁶ Porov. P. NEUNER, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. II., Paderborn 1995, 566.

²⁷ Pojem *communio* bol ústrednou myšlienkou koncilu. Ku komúnio-ekleziológii prispeli predovšetkým teológovia ako Y. Congar, J. Ratzinger a W. Kasper. K tejto téme porov. Y. CONGAR, *Heilige Kirche*, Stuttgart 1966 (Paris 1963); J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; tenže, „Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum“ in *Communio* 15 (1986) 41-52; tenže, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg 1992; W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.

²⁸ Porov. S. LEFEBRE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 92.

„odsakralizovania“ a lacného spopolárnenia posvätného. Obidve spomínané myšlienkové smerovania neboli, žiaľ, v posledných desaťročiach málo radikálne. Jedna, sklamaná zo zrady Tradície, sa utieka k fundamentalizmu. Avšak vo väčšine prípadov sama lipne iba na jednej perióde Tradície, a tak zrádza Tradíciu ako celok. V postmodernom oslabovaní objektívneho chce zachrániť objektívne potlačením subjektu, chce vyzdvihnúť univerzálne potlačením jednotlivého, chce zvýrazniť jednoznačné odsúdením mnohoznačného. Druhá skupina, posilnená koncilovou výzvou k otvorenosti, stráca niekedy vo svojom nadšení pre subjekt zmysel pre komplexnosť a jasnejšiu identitu. Odmieta platnosť objektívneho a podčiarkuje význam osobného, odmieta statické a podčiarkuje dynamické (interpretujúce sa²⁹), odmieta nadčasové a podčiarkuje momentálne. Táto atmosféra sa odzrkadľuje, samozrejme, aj v jednotlivých teologických témach. Charakteristikou Ratzingerových úvah posledných troch desaťročí (a predovšetkým v čase jeho pontifikátu) je jeho kritická analýza niektorých pokoncilových teológií, kde je prítomný silný sociologický element. Negatívne vníma desakralizáciu teológie a rozbíjanie jednoty viery. Na základe týchto skutočností sa cirkev chápe už len ako organizácia³⁰ a liturgia ako emocionálna udalosť³¹. K ďalším okruhom Ratzingerovej kritiky pripája Lefebvre tému poslušnosti, ktorá je v cirkvi redukovaná už iba na rešpektujúci postoj. Podobne odstránenie klasického katechizmu prispelo podľa Ratzingera k prehĺbeniu krízy katechézy ako takej. Nie menej nespokojnosti vyjadril Ratzinger už aj ako pápež na poli teológie, kde dogmatika a biblická exegéza kooperujú len veľmi málo. Kriticky komentuje vplyv neomarxistických a pozitivistických filozofií v teológii a už vyššie spomínaných sociologických vied, ktoré sú často východiskom pre interpretáciu právd viery³².

²⁹ Súčasný taliansky filozof Gianni Vattimo hovorí o postmoderne ako o post-metafyzickom čase. Post-metafyzická filozofia by mala podľa neho reflektovať oslabenie bytia. Takýto postoj chápe ako ontológiu dnešných čias. Svojím anti-absolútnym charakterom má byť vyvážením absolútného. Bytie už nie je metafyzickou kategóriou, pretože vstúpilo do dejín (svoju výpoveď potvrdzuje inkarnáciou božského Logosa). Bytie už nie je absolútnou nemennou kategóriou, ale hermeneutickou udalosťou. Každá skutočnosť podľa Vattima podlieha interpretácii, lebo všetko je súčasťou dejín a nejestvuje nič mimo nich. Porov. G. VATTIMO, *Dopo la cristianità*, Milano 2002, 63-97; tenže, *Credere di credere*, Milano 1998, 40-67.

³⁰ K tomu porov. J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder Verlag, Freiburg 2005.

³¹ Stačí si preštudovať jeho knihu *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (2000), ktorá chce byť aktuálnym uvedením do guardiniovskej témy ducha liturgie (a jeho rovnomennej knihy *Vom Geist der Liturgie*, 1918). Kardinal Ratzinger v nej kritizuje fundamentálne nepochopenie ducha koncilu zo strany niektorých teológov, predovšetkým v témach obnovy liturgie. Porov. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder Verlag, Freiburg 2000.

³² Porov. S. LEFEBVRE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 90-91.

Problém praxe

Pokoncilové napätie medzi všeobecným a jednotlivým (medzi objektívnym a subjektívnym) sa vo svojej logike prenáša aj do témy vzťahu univerzálnej a miestnej cirkvi. Tak ako mnoho iných biskupov, aj Kasper zdieľa názor, že odstup medzi oficiálnym katolicizmom a miestnou praxou kresťanov je priveľký³³. To vedie k tomu, že niektorí katolíci (kňazi i laici) v etických, sviatostných a ekumenických otázkach majú tendenciu nebrať do úvahy normy prichádzajúce z Ríma. Kasper poukazuje na konkrétny príklad možnosti pristupovania k Eucharistii pre rozvedených a následne znovu zosobášených ľudí. Približuje rozpoltenosť, ktorú zažíval počas svojej biskupskej služby: pri striktnom naliehaní na používanie morálnych noriem sa výsledok ukázal ako kontraproduktívny. Naopak, keď bol jeho postoj indiferentnejší, bola mu vyčítaná neposlušnosť. Navrhuje preto, aby jednotliví biskupi miestnych cirkví mali väčší manévrovací priestor, ktorý by im umožňoval robiť zodpovedné rozhodnutia vo vlastnom prostredí, rešpektujúc pritom všeobecné normy³⁴.

Samozrejme, každá miestna cirkev, aj keď má svoje vlastné kultúrne a sociologické špecifiká, cíti potrebu opory jednotnej tradície. Avšak, niektoré jej všeobecné princípy sú len ťažko udržateľné v konkrétnom priestore miestnej cirkvi. Diecézny biskup – nositeľ úradu jednoty – sa často nachádza v nezávideniahodnej situácii. Na jednej strane ako člen episkopátu má byť solidárny s pápežom a ostatnými biskupmi, na strane druhej však ako pastier vlastnej miestnej cirkvi musí byť solidárny so svojimi veriacimi, ktorí mu dôverujú. A koncil výslovne zaväzuje biskupov, aby boli citliví na potreby svojich veriacich (*Lumen gentium* 27; 37). Ako to však majú dosiahnuť? Biskup nemôže byť človekom ľahkých kompromisov, pretože tie vo veciach viery neexistujú. Integrálni tradicionalisti apelujú na jednotu (rešpektovanie všeobecných objektívnych princíпов) vo viere, morálke a náboženskej praxi. Takže spomenutý príklad rozhodnutia nechať pristupovať k Eucharistii rozvedených a znovu zosobášených ľudí by v konečnom dôsledku podľa nich mohol viesť k rozkladu teologických základov. Zároveň je však potrebné pripomenúť, že popri nemeniteľnom učení jestvuje pole cirkevnej disciplíny, úzko síce súvisiace s pravdami viery, ale vo svojej podstate je flexibilné. V posledných desaťročiach boli veriaci svedkami viacerých zmien, ktoré by iba pol storočia predtým neboli vôbec mysliteľné. Tradícia cirkvi má celý rad

³³ Oficiálne etické normy katolíckej cirkvi často nedodržiavajú ani najbližší spolupracovníci kňaza miestnej alebo personálnej farnosti. Mnohokrát sa stáva, že ľudia, ktorí stoja na pódii a spoluorganizujú (alebo priamo organizujú) verejný protest či zhromaždenie, podporované katolíckou cirkvou, žijú vo voľnom zväzku alebo v neusporiadanom partnerstve. Je to fakt, ktorý sa nedá ignorovať a na ktorý je potrebné hľadať primerané riešenia.

³⁴ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-797.

všeobecných princípov a regúl pre zodpovedné konkrétne použitie. V tomto kontexte pripomína Kasper kardinálnu čnosť múdrosti, čnosť *epikie* ako „vyššej spravodlivosti“, kánonické oprávnenie, možnosť dišpenzu či odročenia, ktoré môže používať biskup zoči-voči svojim veriacim (pre dobro svojich veriacich). Z východnej tradície spomína tzv. princíp ekonómie, čiže situačnú múdrosť, rozumné a predovšetkým milosrdné použitie zákona v jednotlivých prípadoch. Platnosť a legitímnosť takýchto princípov a pastoračných postupov ekleziologic-ky dokazuje učenie koncilu, že miestna cirkev nie je provinciou univerzálnej cir- kvi, ale je *cirkvou na danom mieste* (*Lumen gentium* 26). Podobne biskup nie je dele- gátom pápeža, ale povereník Ježiša Krista; prislúcha mu sviatosťne odôvodnená vlastná moc a zodpovednosť (*potestas propria, ordinaria et immediata*; *Lumen gentium* 27). Má každú plnú moc, ktorú potrebuje pre vedenie svojej diecézy³⁵. Vychádzajúc z Kaspera, každá miestna cirkev by si mala zachovať schopnosť zodpovedne sa postaviť k niektorým pastorálnym otázkam. Jej veriaci preto očakávajú väčšiu dominanciu racionálnej autority (nie autoritárskej moci), ktorá by otvorene prehodnotila vzťah *všeobecného* princípu a *konkrétneho* prostredia³⁶. Na druhej strane si každá autorita miestnej cirkvi musí uvedomiť dôsledky, ktoré by mohla priniesť rozdielnosť v náboženskej praxi. Je potrebné priznať, že silnejúce centralistické tendencie zoči-voči diecéznym biskupom neboli len výsledkom mocenských kuriálnych zásahov, ale vo veľkej miere to bola starosť o niektoré miestne cirkvi, kde neprimerané chápanie vlastnej partikulárnosti úplne vytlačilo novozákonnú výzvu na jednotu a spôsobilu tým množstvo problémov³⁷. Sú však aj také miestne cirkvi, ktorým silnejúci centralizmus vyhovuje. Globali- zovaná spoločnosť a komunikatívne možnosti ponúkajú diecéze rýchly kontakt s „centrálou“, a tak každá ťažkosť či problém môže automaticky smerovať do Ríma, odkiaľ sa očakáva príslušná odpoveď³⁸. Dôvodom pre také konanie kon- krétny miestnej cirkvi však nie je iba technický pokrok. Často sú to diecézy kra- jín východnej a strednej Európy, ktoré v minulosti zažili komunistickú totalitu. V ťažkom a nerovnom boji s režimom nachádzali vtedajší biskupi veľkú morál- nu pomoc a skutočnú ľudskú podporu práve v pápežovi³⁹. Táto solidárnosť zo

³⁵ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-796.

³⁶ Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 94.

³⁷ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 796.

³⁸ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 796.

³⁹ Na tomto mieste chcem spomenúť predovšetkým pápeža Jána Pavla II., ktorého pontifikát siahla do rokov komunizmu vo východnej a strednej Európe. Práve on bol jednou z veľkých osobností, dávajúcich vtedajším veriacim i cirkevným predstaveným nádej na slobodu v neslobode a silu prekonávať fyzický i psychický útlak režimu.

strany Ríma vytvorila v zodpovedných za vtedajšie miestne cirkvi veľkú dôveru v inštitút pápeža a potrebu prejavu vďaky. Po páde režimu a následne po veľkých spoločenských zmenách v týchto krajinách prechovávajú predstavení tamojších diecéz prax silného vzájomného prepojenia miestnej cirkvi s pápežom a často aj pri partikulárnych rozhodnutiach volia radšej spoločný postup s Rímom, ako vytvorenie vlastnej koncepcie riešenia. Takáto prax je síce na jednej strane istou zárukou jednoty, ale na druhej strane môže spôsobiť, že všeobecné rozhodnutie Ríma nemusí byť vždy dostatočnou odpoveďou na konkrétnu potrebu miestnej cirkvi.

Otázka bez odpovede

V 90-tych rokoch pomenoval pápež Ján Pavol II. ortodoxné cirkvi vo vzťahu k rímskej cirkvi ako „sesterské“. Táto otvorenosť vzbudila nádej na nové prehodnotenie vzťahu Petrovho primátu a episkopátu. Nakoniec však Kongregácia pre vieru ešte v roku 2000, zrejme z obavy pred ekleziologickou nediferenciáciou, vynecháva pojem „sesterské“ cirkvi a opäť sa vracia k pomenovaniu rímskej cirkvi ako „matky“ všetkých ostatných miestnych cirkví. Na začiatku pontifikátu Benedikta XVI. sa zdalo, že táto otázka bude jednou z rozhodujúcich. Pápež podčiarkol význam znovunastolenia plného spoločenstva ortodoxných cirkví s katolíckou cirkvou. To je bez pochyb cesta k prehĺbeniu jednoty v rôznosti, ktorá predstavuje naplnenie konečného biblického prísľubu. Nastal teda čas, aby sesterský vzťah skutočne nahradil doterajší vzťah matky a dcér? Pomenovanie „sesterské cirkvi“ má svoj veľký historický význam a vyhýba sa akémukoľvek nerovnému pseudovzťahu v logike fúzie či absorpcie. Smerovanie k jednote má byť túžbou po spoločenstve stretnutia v pravde a láske. Ako sa teda postaviť (v rámci rímskokatolíckej cirkvi a vo vzťahu rímskej cirkvi k ortodoxným cirkvám) k otázke napätia univerzálnej a partikulárnej (miestnej) cirkvi?⁴⁰

Kontroverzia dvoch svetov v otázke napätia univerzálnej a miestnej cirkvi nie je však len vecou doktríny, ale predovšetkým rozdielných filozofických prístupov: jeden vychádza z platónskeho primátu idey (všeobecného, objektívneho) a ten druhý zase pramení v aristotelovskej logike, kde je všeobecné uskutočnené v konkrétnom. Tá druhá cesta, samozrejme, nie je zjednodušením skutočnosti na holú empiriu. Klasická stredoveká konfrontácia medzi viac platónsky či viac aristotelovsko-tomisticky mysliacimi teológmi je stále prítomným napätím v rámci utvárania spoločného (a toho istého) vyznania viery cirkvi. A tak sa pýtame: Všeobecné či konkrétne? Platón či Aristoteles? Bonaventúra či Tomáš? Takto postavená otázka však nie je správna. Bonaventúra a Tomáš mali v otázke

⁴⁰ Porov. S. LEFEBRVE, *Konflikt der Konzilsinterpretationen. Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper*, in *Concilium* 42 (2006) 94.

univerzálnej autority pápeža rozdielne názory, a predsa sú obidvaja rovnako uznávaní učiteľia cirkvi. Podobne nesprávne by bola postavená otázka: Univerzálne či partikulárne? Ratzinger či Kasper? Ak v stredoveku bola prípustná rôznosť, prečo by nebola možná aj dnes...?⁴¹

Dr. Vladimír Juhás, PhD.

Narodil sa v roku 1974 v Košiciach. Absolvoval štúdium filozofie a teológie na Univerzite Komenského (Mgr., 1998). Svoju dizertačnú prácu obhájil na Pontificia Universitas Gregoriana v Ríme (PhD., 2008). Od roku 2008 prednáša dogmatiku na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity a je redaktorom tohto časopisu.

⁴¹ Porov. W. KASPER, *Das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirche*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 802.

RECENZIE

BEINERT, Wolfgang. *Malé dějiny křesťanského myšlení*. Karmelitánske nakladatelství : Kostelní Vydří 2012, 346 s.

Obnovený záujem o súhrnné práce z oblasti kresťanstva je dobrým signálom. Wolfgang Beinert (1933) na Slovensku nepatrí k úplne neznámych autorom teologickej literatúry. V deväťdesiatych rokoch minulého storočia Matice cyrilometodějská vydala dve jeho práce (*Slovník katolické dogmatiky* – 1994 a *Učení o Márii* – 1996). Na autorskom konte tohto profesora teológie, ktorý prednášal na viacerých univerzitách, ale naposledy od roku 1978 do roku 1998 na univerzite v Regensburgu, je takmer tucet titulov, heslá v teologických slovníkoch a vysokoškolské skriptá preložené do taliančiny, maďarčiny a češtiny.

V minulom roku sa v kníhkupectvách objavil nový preklad jednej z jeho posledných kníh *Das Christentum. Eine Gesamtdarstellung*. Kniha mala v Nemecku tri vydania (posledné v roku 2007) a jej český preklad s titulom *Malé dějiny křesťanského myšlení*, ktorý vyšiel v minulom roku v Kostlením Vydří ju prezentuje ako ABC kresťanstva.

Motív knihy je jasný. Kniha má sprostredkovať čitateľovi „informáciu o tele cirkvi Ježiša Krista“ a tento symbol Cirkvi, ktorý autor prezentuje už v jej úvode je principiálne dobre známy a pochopiteľný. Otázne je, ako v záplave sumarizujúcich príručiek nenosiť vodu do mora encyklopédií a moderných lexikónov? Z presvedčenia, že nejde o zovšeobecňujúce dielo encyklopedického charakteru nás vyvedie tvrdenie autora, že „dáva len čiastočné odpovede“ (str. 310). Originalita teda spočíva v tzv. Beinertovej línii, ako on sám uvažuje o kresťanstve.

Beinert sa rozhodol pre pedagogický výber tém, ktorým sa chce venovať a iné obchádza. S detailmi sa veľmi netrápi, pretože ku každému problému, ako píše „dnes už existujú celé knižnice kritických komentárov i kontroverzných názorov“. Pochopiteľne, že žiaden text nemôže obsiahnuť úplnosť, čo je napokon dané limitmi poznania. Beinertova percepcia kresťanstva je osobná a na iné si ani nerobí nárok. Nevedno, či si to uvedomili aj prekladatelia a nezveličili pôvodný zámer autora, keď dielu *Das Christentum. Eine Gesamtdarstellung* dali názov *Malé dějiny křesťanského myšlení*. Takáto amplifikácia nerobí dobrú službu knihe, pretože logicky sa bude od nej očakávať malé, syntetické a skoncentrované dielo sústredené na podstatné. Keďže malé samozrejme neznamená neúplné, čitateľ bude hľadať ucelené, a v istom zmysle, aj vyčerpávajúce informácie, prinášajúce všeobecnú satisfakciu z poznania dejín kresťanského myslenia v kocke. Problém je však v tom, že samotný Beinert sa nesnaží venovať dejinám myslenia.

Aj podľa nemeckého titulu sa venuje kresťanstvu ako príbehu, jeho dejinám, náuke a dosiahnutým úspechom. Okrem toho, všetko, čo predstavuje, mohutne a netajane reflektuje cez prizmu Druhého vatikánskeho koncilu, vlastnú skúsenosť a spirituálno-dejinnú situáciu Nemecka dvadsiateho storočia. Beinert je až príliš zainteresovaný a ponorený do toho, čo prežil. Je nadšený koncilom. V čase jeho zvolania bol dokonca na študijnom pobyte v Ríme, kde predtým v roku 1959 aj promoval. Po rokoch pre bavorský rozhlas uviedol: „Pamätám si atmosféru nedele, keď Ján XXIII. pozval do Ríma všetkých biskupov“. A táto atmosféra je evidentná aj v jeho knihe.

Čitateľa pravdepodobne prekvapí koincidencia medzi pojmami kresťanstvo a cirkev. Tieto termíny sa v knihe zamieňajú a nerozlišujú. Preto na niektorých miestach nie je jasné, na čo autor práve myslí. V skutočnosti sa Beinert kresťanstvom, v zmysle jeho definície, zaoberá iba v prvej časti knihy. V ostatných dvoch predstavuje vierouku, etiku a liturgiu prevažne iba Katolíckej cirkvi.

V prvej časti venovanej dejinám sa W. Beinert drží staršieho tripartitného delenia (antika, stredovek, novovek). Tu sa objavuje niekoľko trhlín, ktoré sú netypické pre encyklopedickú spisbu, hoci by prekladatelia chceli túto knihu takto prezentovať. Autor komentuje dejiny cez skúsenosť dvadsiateho storočia, pričom na niektorých miestach „spestruje“ text príkladmi prebratými z moderných dejín, ktoré používa pri hodnoteniach staroveku a opačne. Na iných miestach v tejto časti sa zasa možno stretnúť so sebaidentifikáciou autora s niektorými témami, či subjektívnou a neraz emočnou kritikou niektorých historických období, či idealizovaním iných. Základným atribútom by podľa nadpisu mala byť prehľadnosť a nadhľad. Knihe, ktorá má ambíciu byť príručkou, či malými dejinami, však prehľadnosť chýba a nepomáha jej v tom ani obsah. V druhej časti knihy je rozanalyzovaná katolícka doktrína. Jej pôdorys tvorí schéma veriť – konať – sláviť. Tretiu a zároveň poslednú časť knihy tvoria tri podnetné reflexie, ktoré predstavujú autorovu víziu o Cirkvi.

Nazdávame sa, že kniha je zbierkou prednášok emeritného prof. Beinerta z dejín teológie, ekleziológie, posvätnéj liturgie a vierouky, ktoré po rokoch upravil do knižnej podoby a pri treťom vydaní doplnil tabuľkami (v českom preklade s pochopiteľným českým upgradingom) a odporúčanou literatúrou pre ďalšiu lektúru. Inak absencia citačného aparátu (a to aj pri dlhších citáciách v texte) nie- len tu, ale v akejkolvek odbornej spisbe predstavuje značný dlh voči čitateľovi.

Peter Olexák

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

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