

EDITORIÁL	3
Integrace cizinců do přijímající společnosti jako výzva pro církev Úvahy ve světle novějších církevních dokumentů	
<i>Petr ŠTICA</i>	5
Trojica a církev	
Komisia „Faith and Order“ na ceste k trojičnému chápaniu cirkvi	
<i>Peter MIŠČÍK</i>	15
Rudolf Bultmann and a Specifically Dominican Approach to Holy Scripture	
<i>Benedict Thomas VIVIANO O.P.</i>	34
Quod scripsi, scripsi	
<i>Vladimír JUHÁS</i>	48
Juliana z Norwichu: mystická teológia Božskej lásky a materstva (II. časť)	
<i>Andrej M. ČAJA</i>	61
RECENZIA	
LICHNER, Miloš, <i>Lev Velký a jeho Tomus ad Flavianum. Preklad a analýza textu</i> Dobrá kniha: Trnava 2014, 76 s. / Vladimír Juhás.	78

CONTENS

EDITORIAL	3
Foreigner Integration as a Challenge for the Church Reflections in Light of Recent Church Documents	
<i>Petr ŠTICA</i>	5
Trinity and Church Commission „Faith and Order“ Toward the Trinitarian Understanding of the Church	
<i>Peter MIŠČÍK</i>	15
Rudolf Bultmann and a Specifically Dominican Approach to Holy Scripture	
<i>Benedict Thomas VIVIANO O.P.</i>	34
Quod scripsi, scripsi	
<i>Vladimír JUHÁS</i>	48
Juliana of Norwich: Mystical Theology of Divine Love and Motherhood (Part II)	
<i>Andrej M. ČAJA</i>	61
REVIEW	
LICHNER, Miloš , <i>Lev Velký a jeho Tomus ad Flavianum. Preklad a analýza textu</i> Dobrá kniha: Trnava 2014, 76 s. / Vladimír Juhás.	78

Nové číslo *Verba Theologica*, ktoré práve držíte vo svojich rukách vám prináša výber zaujímavých tém z oblasti teológie a príbuzných disciplín. Hoci obsahovo netvorí ucelený pohľad na nejakú špeciálnu problematiku, predsa len v celkovom kontexte sú svedectvom o túžbe človeka po jednote so svojim Stvoriteľom a po jednote navzájom medzi ľuďmi. Každý teológ by mal mať pred sebou práve túto víziu. Ona by mala byť inšpiráciou pre jeho tvorbu a zároveň akýmsi návodom v procese poznávania „Božích a ľudských vecí“. Lebo v konečnom dôsledku nejde o poznanie, ale o vzťah. O vzťah, ktorý je schopný človek nadviazať s Bohom a so svojimi súkmeňovcami navzájom. To je určujúci princíp opravdivej teológie. Keď pred niekoľkými dňami pápež František navštívil hlavné inštitúcie Európskej únie v Štrasburgu, okrem iného hovoril aj o probléme emigrácie. Podľa neho Stredozemné more nesmie byť cintorínom pre mnohých, ktorí túžia po dôstojnom živote. Téma emigrácie, zvlášť po tragických udalostiach, ktoré sa, bohužiaľ, temer so železnou pravidelnosťou opakujú pri španielskych, gréckych, či talianskych brehoch je čoraz naliehavejšia. Akú úlohu môže v tejto situácii, a to nielen na starom kontinente, zohrať Katolícka cirkev? Sú emigranti a ich osud pre ňu opravdivou výzvou a možnosťou naplniť svoje poslanie? Na tieto a rad ďalších zaujímavých otázok súvisiacich s emigráciou a integráciou ľudí, ktorí z rozličných príčin opustili svoje domovy, hľadá odpovede vo svojej štúdií vedúci *Centra pro studium migrace*, teológ Petr Štica.

Aj interkonfesionálny a ekumenický dialóg môže a má napomáhať spolužitiu ľudí dobrej vôle. Peter Miščík, profesor na *Vysokej škole pedagogickej* v Eisenstadte, analyzuje činnosť teologickej *Komisie „Faith and order“*, ktorá existuje pri *Ekumenickej rade cirkvi* a už niekoľko desaťročí pracuje na otázkach jednoty kresťanov. Miščíkova štúdiá sleduje prácu tejto komisie v kontexte trojičného chápania cirkvi. Cez tento pohľad možno lepšie pochopiť, aké sú styčné plochy pre ekumenické úsilie a kde sa načrtáva cesta smerom k jednote, či kde je nutný ďalší dialóg a bádanie. V každom prípade, napriek veľkému pokroku, si táto snaha bude vyžadovať ešte značné úsilie.

V podobnom duchu možno interpretovať aj štúdiu *Benedicta Viviana*, ktorý ponúka analýzu metódy výskumu Rudolfa Bultmanna v oblasti biblických vied. Viviano sleduje Bultmannov prístup v konfrontácii s prístupom novodobej tomistickej biblickej školy. Bultmann je najmä v nemecky hovoriacich krajinách autorom študovaným a citovaným, ale zároveň je aj autorom, ktorý polarizuje (a to dokonca aj protestantské prostredie, z ktorého sám vyšiel) a vyvoláva polemiky.

Štúdiá dominikánskeho profesora B. Viviana môže byť preto zaujímavým podnetom pre hlbšie poznanie rozličných pohľadov na interpretáciu biblického textu. Slovenský teológ Vladimír Juhás vo svojej štúdií so zaujímavým názvom *Quod scripsi, scripsi*, ktorý je výrokom Pontského Piláta, sa púšťa do interdisciplinárneho dialógu medzi teológiu, históriou, liturgiou a umením. Prináša netradičný pohľad na otázku chápania viny židovského národa za smrť Ježiša a jej vyjadrenie v liturgii Veľkého piatku a v umení baroka a moderny. Ide vskutku o originálny prístup k uvedenej problematike. Autor sa pritom nevyhýba analýze reflexie, ktorú nad touto otázkou urobila Katolícka cirkev, ale i umenie v posledných šesťdesiatich rokoch. Konfrontácia umenia, kresťanskej liturgie a dejín náboženstva vždy prináša nové výzvy, a tak je to aj v ponúkanej štúdií.

Pokračovanie rozpravy o Juliane z Norwichu od Andreja Čaju nás vovádza ako by do „iného“ sveta. Do sveta mystiky a teológie, ktorá nie je rozpravou o Bohu, ale rozpravou s Bohom. Juliana z Norwichu je v Anglikánskej cirkvi uctievaná ako svätá a v Katolíckej cirkvi je zase uznávaná ako jedna z najvýznamnejších mystičiek. Jej osobná skúsenosť s Bohom sa pre mnohých teológov (Ratzinger, Newman, Merton), ale i laikov stáva predmetom teologickej interpretácie a prameňom pre poznanie ľudskej skúsenosti so Stvoriteľom.

Aspoň v krátkosti sme vám, milí čitatelia, načrtli hlavné témy nového čísla *Verba Theologica*. Veríme, že budú pre vás opravdivým podnetom a obohatením vo vašom teologickom uvažovaní, ale i stimulom k náboženskému a duchovnému prežívaní vašej každodennosti. Veď Boh nám dal k dispozícii svet, rozum i vôľu, aby sme Ho hľadali a našli.

Pavol Zvara

**Integrace cizinců do přijímající společnosti jako výzva pro církvev
Úvahy ve světle novějších církevních dokumentů**

Abstract

The study deals with the role that local churches could and should play in the integration process of immigrants into the host society. The starting point of the reflection constitute the recent Church documents concerning the pastoral care of migrants and itinerant people. The study has two parts: firstly, the theological fundamentals are introduced; second, the contribution of local churches to the integration of migrants is described.

Keywords: integration, immigrants, foreigners, pastoral care, interculturality, Catholic Church

Lidskou mobilitu přes hranice států lze bezpochyby vzhledem k rozsahu a dynamické povaze tohoto fenoménu považovat za jeden z typických znaků globalizovaného světa počátku 21. století. Papež František i jeho předchůdce Benedikt XVI. ji poprávu označují za znamení času.¹ Jedním dechem bývá se slovem migrace vyslovován pojem integrace ve smyslu začlenění imigrantů do přijímající společnosti. V médiích a politických debatách stejně jako v odborných kruzích se diskutují různá chápání či modely integrace cizinců, rozlišují se jednotlivé dimenze integrace přistěhovalců, tematizují se očekávání ze strany přijímající společnosti i samotných imigrantů, formulují se koncepty a nástroje integrační politiky.² Zvláště po 11. září 2001 se v souvislosti s imigrací cizinců stále častěji zmiňuje rovněž náboženství a objevují se úvahy, zda je náboženství motorem, nebo spíše překážkou integrace cizinců do přijímající společnosti, případně naopak a jak mohou náboženství sehrát pozitivní úlohu v integračním procesu.³

1 Srov. PAPA FRANCESCO: Messaggio del Santo Padre Francesco per la Giornata mondiale del migrante e del rifugiato 2014, in: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day_it.html [01.04.2014]; BENEDIKT XVI.: Poselství k 92. Světovému dni migrantů a uprchlíků 2006, in: *Acta ČBK 1*, Praha: ČBK 2006, s. 16-18.

2 V článku nebudu podrobně rozebírat zmiňované aspekty. Pro uvedení do jednotlivých témat srov. např. BARŠA, P.: *Politická teorie multikulturalismu*, Brno: CDK 2003 (zvl. k modelům integrace cizinců); RÁKOCZYOVÁ, M. - TRBOLA, R. (ed.): *Sociální integrace přistěhovalců v České republice*, Praha: SLON 2009 (zvl. k různým dimenzím integrace imigrantů), zejména s. 23-34.

3 Srov. BAUMGARTNER, C.: Religion: Integrationsmotor oder -hemmnis? Überlegungen im Anschluss an das vielgestaltige Konzept „Identität“, in: Becka, M. - Rethmann, A.-P. (ed.):

Místní církve se (nejen) v Evropě stále častěji setkávají s věřícími, kteří přicházejí z jiných států a kteří v přijímající společnosti hledají nejen práci či ochranu před politickým pronásledováním, nýbrž rovněž svůj nový domov. V této souvislosti se nabízejí otázky: Jakou roli v procesu integrace cizinců hrají/mohou hrát místní církve a farnosti? Jak pomáhají, respektive jak mohou či mají pomáhat imigrantům v integraci do nového prostředí? V jakém smyslu mohou být farnosti (v jakém smyslu může být církev) místem integrace?

Reflexi, která se bude těmto otázkám věnovat, rozdělím do dvou částí: Vyjdu ze sebechápání církve a dalších teologických základů, které jsou pro naši úvahu relevantní. V následující části se pak budu zabývat tím, jakým způsobem mohou místní církve přispět k integraci cizinců do přijímající společnosti. Při těchto úvahách se soustředím na novější církevní dokumenty, jež se zabývají pastoračními migrantů. Z celocírkevních dokumentů se jedná o vybraná poselství papežů ke Světovému dni migrantů a uprchlíků⁴ a dokument Papežské rady pro pastorační migrantů a lidí na cestách *Erga migrantes caritas Christi* (dále jen EMCC).⁵ Z řady dokumentů místních církví k těmto otázkám se budu opírat zejména o dva texty – o list amerických biskupů *Přivítat cizince mezi námi: Jednota v různosti*⁶ (dále jen WSAU) a dokument německých biskupů k integraci migrantů s názvem *Podporovat integraci – Utvářet společné soužití*⁷ (dále jen IF).⁸

1. Teologické základy

1. Skutečností, kterou církevní texty v úvahách o integraci cizinců opakovaně akcentují, je katolicita církve. Otevřený a sociálně citlivý postoj vůči cizincům, pohostinnost a připravenost místních církví pomáhat nově příchozím při in-

Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion, Paderborn: Schöningh 2010, s. 147-164.

4 Zvláště je třeba vyzdvihnout poselství z roku 2005, které migraci reflektuje explicitně z pohledu mezikulturní integrace. – Srov. JAN PAVEL II.: Poselství k Světovému dni uprchlíků 2005, Praha: ČBK 2005.

5 Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO PASTORACI MIGRANTŮ A LIDÍ NA CESTÁCH: *Erga migrantes caritas Christi* (2004), Praha: ČBK 2006.

6 Srov. UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE: *Welcoming The Stranger Among Us: Unity in Diversity* (2000). Dostupné na: <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/pastoral-care-of-migrants-refugees-and-travelers/resources/welcoming-the-stranger-among-us-unity-in-diversity.cfm> [01.04.2014]

7 Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.): *Integration fördern – Zusammenleben gestalten*. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, Bonn: DBK 2004.

8 V některých pasážích navazují na úvahy, které byly publikovány již dříve. – Srov. ŠTICA, P.: *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010; ŠTICA, P.: *Migrace jako znamení času a kairos. Mezinárodní migrace v pohledu vybraných církevních dokumentů*. In: *Krize a kairos. Společenské výzvy*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 76-81.

tegraci do místní společnosti jsou odrazem této katolicity.⁹ Migrace je pro místní církve jakýmsi prubířským kamenem, jenž jim „dává příležitost prověřit jejich katolicitu, která spočívá nejen v přijímání různých etnických skupin, ale především v uskutečňování společenství s těmito skupinami“ (EMCC 103).¹⁰ Cizinci totiž představují „viditelné znamení a důležitou připomínku univerzalizmu, který je konstitutivním prvkem katolické církve“ (EMCC 17). Pohyb osob přes státní hranice je chápán jako „integrální součást života církve, vyjadřuje dobře její univerzalitu, podporuje její společenství a ovlivňuje její růst. Migrace tedy nabízí církvi historickou příležitost k prověření jejích charakteristických rysů“ (EMCC 97).¹¹ V návaznosti na teologii druhého vatikánského koncilu uvažuje instrukce *Erga migrantes caritas Christi* o církvi prostřednictvím pojmů společenství (*communio*), poslání (*missio*) a Božího lidu na cestě (srov. EMCC 37):

V rámci úvah o *communio* je zdůrazňován poměr mezi univerzální a místní církví: „Jediná katolická církev je tvořena z místních církví a v nich, stejně tak jako místní církve jsou tvořeny v univerzální církvi a z ní (srov. LG 13)“ (EMCC 37). Univerzální církve se skládá z místních církví s vlastními tradicemi a tato mnohost vyjadřuje její katolicitu. Nicméně i v místní církvi samotné se obráží katolicita církve, v ní „se uskutečňuje jednota v mnohosti, tedy taková jednota, která není uniformitou, ale harmonií, v níž jsou všechny oprávněné různosti zahrnuty do společného směřování k jednotě“ (EMCC 89). Přítomnost imigrantů je pro věřící ve farnostech příležitostí zakusit příslušnost ke světové církvi, neboť „teprve ve společenství s katolíky jiných národností a etnik vychází najevo univerzalita a integrující síla společné víry“ (IF, s. 17). Uvedený postoj implikuje „teologii a spiritualitu společenství“,¹² která zahrnuje pastorační doprovázení imigrantů respektující jejich kulturu a jazyk stejně jako požadavek na běžnou pastorační, aby „pomáhala věřícím v překonávání předsudků a zaujatostí“ (EMCC 100).¹³ Spojením církví jako *missio* se připomíná poslání církve hlásat evangelium „jiným“, tedy rovněž cizincům a přistěhovalcům. Třetí spojení přibližuje církve

9 K následujícímu srov. SCHREITER, R.: Katholizität als Rahmen für das Nachdenken über Migration, *Concilium* 44 (2008), s. 537-550.

10 Instrukce zde cituje z Poselství Jana Pavla II. ke Světovému dni migrantů a uprchlíků z roku 1988.

11 Na to, že mobilita národů je příležitostí pro prohloubení katolicity a jednoty světové církve, poukazuje již papežská instrukce *De pastoralis migratorum cura* o pastorační migrancí z roku 1969. – Srov. DELGADO, M.: Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken, *Stimmen der Zeit* 125 (2000), s. 604.

12 SCHREITER, R.: Katholizität, s. 547.

13 Podobně se vyjadřuje Jan Pavel II.: „Církev je zavázána neúnavně rozvíjet vlastní pastorační strategie mezi imigranty, aby jim pomohla se usadit v nové zemi, a starat se o pohostinný postoj místního obyvatelstva ve víře, že vzájemná otevřenost přinese obohacení všem.“ – JOHN PAUL II.: *Ecclesia in America*, 65. Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america_en.html [11.06.2014].

coby *Boží lid na cestě*. Migrace je tak chápána nejen jako společenský fenomén, nýbrž rovněž jako popis sebeidentifikace křesťanů a vyjádření základního křesťanského přesvědčení, že jsme na této zemi jen cizinci a přistěhovalci: „Věřící je stále *paroikos*, dočasný obyvatel, je hostem, kdekoli se nachází (srov. 1 Pt 1,1; 2,11; J 17,14-16). Proto není pro křesťany místo jejich pobytu ve světě tak důležité a smysl pro pohostinnost je jim vrozen.“ (EMCC 16). Pohostinnost a starost o lidi na cestách lze v tomto světle chápat jako „věčnou pečeť Boží církve. Ta zůstává jakoby poznačena svým povoláním k vyhnanství, diaspoře, rozptýlení mezi kultury a rasy, aniž by se někdy zcela ztotožnila s některou z nich.“ (EMCC 22)

2. Tím se dostáváme k dalšímu důležitému tématu, jímž je vztah víry a kultury, potažmo vztah univerzality a kontextuality. Křesťané „vyjadřují svou víru a hodnoty uprostřed partikulárních kultur.“¹⁴ Víra se „vtěluje“ do různých kulturně-dějinných podmínek. Její vyjádření, formy jejího slavení a způsob jejího hlásání se nevyhnutelně kontextualizují. Migranti si ze své vlasti „přinášejí nejen své pracovní schopnosti, nýbrž také svá náboženská přesvědčení a rozdílnou praxi, liturgii, hudbu či kulturní a teologickou tradici.“¹⁵ Tyto tradice pak musí v hostitelské zemi pro sebe nezřídka nově formulovat, a to v dialogu se zdejšími tradicemi a praxí. Na druhou stranu však křesťanská víra jednotlivé partikulární kontexty přesahuje – „společné hodnoty víry vytvářejí identitu sdílenou mezi katolíky na celém světě.“¹⁶ Místní církevní společenství se proto nacházejí v napětí mezi univerzalitou a partikularitou: na jedné straně jsou tato společenství věřících zakořeněna v partikulárním kontextu konkrétní země a kultury a na straně druhé je jejich úkolem hlásat a dávat zakusit víru v Trojjediného Boha, která kontext místního společenství přesahuje.

3. Dalším klíčovým východiskem je chápání lidstva jako jedné lidské rodiny. Biblické texty¹⁷ a křesťanská tradice chápou svět jako *totus orbis*, v němž je „primární příslušností“ příslušnost k lidskému pokolení (global citizenship), zatímco příslušnost k určitému národu (national citizenship) je vnímána jako skutečnost sekundární.¹⁸ Chápání světa jako jednoho Božího stvoření implikuje, že pohostinnost má být doprovázena otevřeností a „respektem ke kultuře [migrantů],

14 GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: Integration Yesterday and Today: New Challenges for the United States and the Church, in: KERWIN, D. – GERSCHUTZ, J. M. (ed.): *And You Welcomed Me. Migration and Catholic Social Teaching*, Lanham: Lexington Books 2009, s. 131.

15 TOMASI, S. M.: Migration und Katholizismus im globalen Kontext, *Concilium* 44 (2008), s. 526.

16 GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: Integration, s. 132.

17 Srov. ŠTICA, P.: *Cizinec v tvých branách. Biblické podněty pro etickou reflexi migrace*, Praha: Karolinum 2010, s. 94–104.

18 Srov. RETHMANN, A.-P.: Globale Gerechtigkeit und staatliche Souveränität. Die kontroverse Frage der Grenzen staatlicher Souveränität im Rahmen der Migrations- und Asylpolitik, in: BECKA, M. – RETHMANN, A.-P. (ed.): *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozioethische Reflexion*, Paderborn: Schöningh 2010, s. 130.

k jejich tradicím víry, jejich osobní důstojnosti a svobodě.¹⁹ Křesťanský respekt k mnohosti kultur, které jsou chápány jako obohacení pro přijímající společnosti (srov. WSAU), tedy stojí na „hlubším základě pro integraci: na jednotě lidské rodiny.“²⁰ Chápání lidstva jako jedné lidské rodiny vede k dialogu a „otevřenosti mezi kulturami v kontextu skutečného pochopení a vlídnosti.“²¹

Novější církevní dokumenty hovoří o globalizaci jako o znamení času a *kroku na cestě k univerzálnímu sjednocení lidstva*²²: „Přechod od monokulturní společnosti ke společnosti multikulturní se může jevit jako znamení živé přítomnosti Boha v dějinách a ve společenství lidí, neboť nabízí vhodnou příležitost k uskutečňování Božího plánu univerzálního společenství“ (EMCC 9). Na druhou stranu však církevní dokumenty vyzývají přistěhovalce k *integraci* do místní společnosti. Integraci charakterizují jako vzájemný, oboustranný proces týkající se jak imigrantů, tak přijímající společnosti (srov. IF, s. 6-7). Staví se proti jednostranné asimilaci, která „vede k potlačení nebo zapomenutí vlastní kulturní identity“,²³ a proti vytváření paralelních společností (srov. IF, s. 26). Zároveň však zdůrazňují, že cílem není prosté žití vedle sebe (*Nebeneinander*), nýbrž žití spolu (*Miteinander*) (srov. IF, s. 7) a dále že ochranu pluralit kultur v přijímajících společnostech je třeba podporovat za předpokladu, že je „slučitelná s ochranou řádu, na němž závisí sociální pokoj a svoboda obyvatel.“²⁴ Církevní texty tedy charakterizuje jak kosmopolitní přístup k migraci a pozitivní hodnocení plurality kultur,²⁵ tak zdůrazňování nutnosti integrace přistěhovalců do daného společenství.

4. Jak již bylo uvedeno, představuje jeden ze základů pro teologickou reflexi migrace chápání církve coby znamení „jednoty celého lidstva“ (LG 1). Kořeny této jednoty v různosti spočívají v tajemství Trojjediného Boha (srov. EMCC 34).²⁶ V návaznosti na Ctirada Pospíšila bych rád stručně poukázal na souvislost mezi tajemstvím Trojice, tajemstvím člověka a utvářením společnosti, která je pro naše téma relevantní.²⁷ Trojiční život lze charakterizovat jako láskyplný vztah mezi různými osobami. Bůh, který miluje, se nutně musí vztahovat k druhému, musí proto zahrnovat „alteritu – odlišnost, [...] totální sebedarování, ale také naproti přijetí toho druhého v jeho identitě.“²⁸ V tomto smyslu je Trojice pravzorem

19 TOMASI, S. M.: Migration und Katholizismus, s. 534.

20 GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: Integration, s. 127.

21 JAN PAVEL II.: Poselství 2005, 3.

22 Srov. POLAK, R.: Migration: Herausforderung für Theologie und Kirche, *Diakonia* 42 (2011), s. 155-156.

23 JAN PAVEL II.: Poselství 2005, 1.

24 Tamtéž, 3.

25 Srov. GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: Integration, s. 127.

26 Srov. rovněž WSAU; JOHN PAUL II.: *Ecclesia in America*, 33.

27 K následujícímu srov. ŠTICA, P.: *Migrace a státní suverenita*, s. 230-231.

28 POSPÍŠIL C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 84.

a zároveň garantem jednoty v mnohosti – univerzality, která není uniformitou, nýbrž dialogickou otevřeností. Uvedená skutečnost je zachycena mj. v biblické perikopě o Letnicích (Sk 2,1-12), v níž se odhaluje tajemství Trojice. Vzájemné porozumění o Letnicích způsobené vylitím Ducha svatého neznamená setřetí rozdílů a plurality mezi lidmi a národy, nýbrž je mnohem spíše jejím potvrzením – lidstvo má existovat v obohacující různosti.²⁹

Analogicky lze tajemství Trojice chápat rovněž jako „model integrace pro nově příchozí cizince.“³⁰ Podle Jill Marie Gerschutzové a Lois Ann Lorentzenové to znamená, že migranti mají „disponovat prostorem, v němž by mohli [na jedné straně] nadále prožívat svou identitu a tradice ze své vlasti, a [na straně druhé] rozvíjet schopnosti a vztahy, které jim umožní vést život v novém společenství.“³¹ Místní církve coby místa přijetí jsou ze své podstaty zavázány pomáhat imigrantům při integraci do společnosti.³² Tento závazek znamená pro místní církve dvojí výzvu: a) „jednat jako prostředkující instituce, která pomáhá migrantům při integraci do sociální a ekonomické sféry společnosti,“ a zároveň b) být společenstvím, které nově příchozím „pomáhá udržovat jejich rodné zvyky, kulturu a jazyk.“³³

29 Srov. Tamtéž, s. 85-86. Model uspořádání lidského společenství jako jednoty v různosti uvádí rovněž *Kompendium sociální nauky církve*. – Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR: *Kompendium sociální nauky církve* (2004), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2008, čl. 33.

30 DIMARZIO, N.: John Paul II: Migration Pope Teaches on Unwritten Laws of Migration, *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy* 21 (2007), s. 211-212. Citováno podle GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: *Integration*, s. 127. Podrobněji k Trojici jako modelu jednoty v různosti a k teologii Trojice jako „basis“ pro vztah k cizincům a přistěhovalcům, respektive pro teologii migrace srov. BAGGIO, F.: *Die Verschiedenheit in der trinitarischen Gemeinschaft. Anregungen zur Reflexion über eine Theologie der Migration*, *Concilium* 44 (2008), s. 575-584.

31 GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: *Integration*, s. 144.

32 Jan Pavel II. poukazuje na to, že se jedná základní úkol farností plynoucí z jejich poslání: „Farnost, která etymologicky označuje místo, v němž se host cítí jako doma, přijímá všechny a nikoho nevyklučuje, protože nikdo v ní není cizincem. Spojuje stabilitu a bezpečí těch, kdo jsou doma, s pohybem a provizorností těch, kdo jsou tu přechodně. Tam, kde je živé farní citění, chřadnou a mizí rozdíly mezi domorodci a cizinci, neboť zde převládá vědomí, že všichni patříme Bohu, jedinému Otci. Z vlastního poslání každého farního společenství a z významu, který má v rámci společnosti, vyplývá důležitost farnosti pro přijímání cizinců, pro začlenění lidí pocházejících z jiných kultur a pro dialog s věřícími jiných náboženství. To není pro farní společenství nějakou dobrovolnou činností navíc, ale je to *povinnost vyplývající z jeho základní úlohy*.“ – JAN PAVEL II.: *Poselství* 2005, 6. (Zdůraznění P. Š.)

33 GERSCHUTZ, J. M. – LORENTZEN, L. A.: *Integration*, s. 126. K tomu, jak otevřený postoj vůči cizincům proměňuje církev směrem k „interkulturní církvi“, srov. LUSI, C.: *Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration*, *Concilium* 44 (2008), s. 559-560.

2. Příspěvky místní církve k integraci přistěhovalců

Příspěvky církve k integraci přistěhovalců lze rozdělit na „integrační angažmá“ směřované dovnitř církve a „integrační angažmá“ směřované vně církve (srov. IF, s. 21-25).³⁴

1. Integrační angažmá církve směřované dovnitř se týká pastorační práce imigrantů a společenství *communia* místních farností a struktur/farností věnujících se pastorační práci cizinců (srov. IF, s. 21). Celocírkevní dokumenty kladou na *pastoraci imigrantů v jejich mateřském jazyce* a na zřizování odpovídajících pastoračně-právních struktur velký důraz (srov. např. EMCC 70-95; Právně-pastorační pokyny). Mezi zásadními úkoly této pastorační práce uvádějí „ochranu etnické, kulturní, jazykové a obřadové identity migrantů“ a „vedení na cestě správné integrace, která se vyvaruje kulturního ghetta a zároveň bojuje proti zjednodušené a prosté asimilaci migrantů s místní kulturou“ (EMCC 78). Integrační potenciál farností mateřského jazyka je opakovaně zdůrazňován (srov. IF, s. 22): Jsou chápány jako „přechodná společenství“, která podporují úspěšnou integraci,³⁵ tím, že nově příchozí – úvahy se zaměřují na přistěhovalce první generace – mohou slavit liturgii ve svém jazyce, zakoušejí přijetí v novém prostředí a nepociťují vykořenění a osamělost (srov. IF, s. 46).

Církevní dokumenty však poukazují rovněž na potřebnou *spolupráci mezi místními farnostmi a strukturami/farnostmi specializovanými na pastorační práci migrantů* (srov. IF, s. 43; EMCC 90). Při pohledu do praxe je nutné konstatovat, že zde mnohdy existuje potenciál pro zlepšení jak na straně kategoriální pastorační práce, tak v místních farnostech (srov. IF, s. 47).³⁶ Ulrich Pöner³⁷ při popisu situace v německé katolické církvi uvádí, že i v současnosti jsou farnosti zaměřené na pastorační práci přistěhovalců v jejich mateřském jazyce vystaveny nebezpečí izolace a uzavřenosti.³⁸ Tyto farnosti však nemají být paralelními strukturami či „konkurencí k místním teritoriálním farnostem“,“³⁹ nýbrž je třeba chápat je jako „část místní církve s vlastním

34 Lze hovořit také o pastoračně-misijní a diakonicko-sociální úloze církve. – Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHÖFSKONFERENZ (ed.): *Eine Kirche in vielen Sprachen und Völkern*. Leitlinien für die Seelsorge an Katholiken anderer Muttersprache, Bonn: DBK 2003, s. 15. V následujících úvahách se soustředí na sociálně-etické a strukturální otázky, zásady pastorační a sociální práce s imigranty proto nejsou tematizovány.

35 Srov. TOMASI, S. M.: *Migration und Katholizismus*, s. 527.

36 K tomuto problému srov. již LEUNINGER, H.: *Eine Nebenkirche oder die Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland*, in: BARWIG, K. – MIETH, D. (ed.): *Migration und Menschenwürde: Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, Mainz: Matthias-Grünwald 1987, s. 158-177; srov. rovněž DELGADO, M.: *Lebendige Katholizität*, s. 597.

37 Vedoucí Oddělení pro světovou církev a migraci Německé biskupské konference.

38 Srov. PÖNER, U.: *Religion als Heimstätte für Fremde. Integrationsleistungen der Katholischen Kirche*, in: MANEMANN, J. – SCHREER, W. (ed.): *Religion und Migration heute: Perspektiven – Positionen – Projekte*, Regensburg: Schnell & Steiner 2012, s. 45. Srov. rovněž IF, s. 47.

39 *Eine Kirche in vielen Sprachen*, s. 19.

pověřením“ (IF, s. 48). Pro integraci přistěhovalců je proto důležité, aby mezi oběma farnostmi existovalo společenství (srov. IF, s. 43),⁴⁰ aby imigranti navštěvovali alespoň příležitostně také bohoslužby v místní farnosti a účastnili se jejího farního života. Duchovní věnující se pastorační práci migrantů mají aktivně rozvíjet a podporovat kontakty přistěhovalců s místní církví.⁴¹ Totéž platí pro běžnou pastorační práci.⁴²

Chtěl bych se ještě krátce zastavit u společného slavení bohoslužeb. Již starověký Izrael si uvědomoval, že k integraci nově příchozích přispívá společné slavení, v němž a z něhož „ti, kteří společně slaví, srůstají rovněž lidsky.“⁴³ Je signifikantní, že integrace cizinců (*gérím*), jež představovala pro starověký Izrael důležité téma, je ve Starém zákoně spojována s účastí na různých bohoslužebných shromážděních či rodinných slavnostech (srov. Lv 22,18-19; Nu 9,14; 15,14-16; Dt 16,10-15; 31,12).⁴⁴ Podobně účast imigrantů na bohoslužbách místní farnosti dnes může přispět k přirozenému odstraňování bariér mezi starousedlíky a nově příchozími a k integraci imigrantů do společnosti.⁴⁵ Integraci imigrantů může napomoci také aktivní zapojování přistěhovalců do farního života jak v teritoriálních, tak v kategoriálních farnostech (srov. IF, s. 43-44).

2. Integrovaná církev má být rovněž směřována vně církve. Tento příspěvek k integraci přistěhovalců do majoritní společnosti může mít podobu *sociální pomoci*⁴⁶ např. v oblasti poskytování informací, bezplatného právního poradenství, pomoci při shánění práce a ubytování či organizování jazykových kurzů.⁴⁷ V těchto oblastech jsou církevní a charitativní organizace dlouhodobě činné.⁴⁸

40 Srov. SCHOHE, S.: Seelsorge für Migranten in Deutschland, s. 45.

41 Srov. *Eine Kirche in vielen Sprachen*, s. 14.

42 „Také místní církev musí být tvář v tvář migraci pohotová k inkulturaci, tzn. připravená k přijetí a proměně. Utváření živé katolicity předpokládá, že jsou jak v místních [dosl. německých] farnostech, tak v cizojazyčných misiích vytvořeny odpovídající rámcové podmínky k tomu, aby migranti mohli žít svou specifickou identitu. Staviteli mostů pro inkulturaci a interkulturní porozumění by měli být nejen duchovní působící mezi migranty, nýbrž rovněž duchovní činní v místních farnostech.“ – Tamtéž, s. 27.

43 RETHMANN, A.-P.: Integration gestalten. Leitbilder und Kriterien einer verantwortlichen Integrationspolitik, *Amosinternational* 1 (2007), 3, s. 25.

44 K tomu srov. ŠTICA, P.: *Cizinec v tvých branách*, s. 39-46.

45 Srov. JAN PAVEL II.: Poselství k Světovému dni uprchlíků 1999, Praha: ČBK 1999, 7.

46 Srov. *Strangers No Longer: Together on the Journey of Hope*. A Pastoral Letter Concerning Migration from the Catholic Bishops of Mexico and the United States (2003), 44. Dostupné na: <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/immigration/strangers-no-longer-together-on-the-journey-of-hope.cfm> [11.06.2014].

47 K významu sociální pomoci církve očima migrantů samotných srov. PAVLÍKOVÁ, E.: Religiozita Ukrajinců, její změny a vývoj v migraci, in: SLÁDEK, K. – PAVLÍKOVÁ, E.: *Sociální situace a religiozita ukrajinských migrantů v ČR*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2009, s. 42-46.

48 Ke stručnému přehledu situace v německé katolické církvi srov. SCHOHE, S.: Seelsorge, s. 52-54; BALDAS, E.: Integration als Aufgabe verbandlicher Caritas, in: FURGER, F. (ed.): *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 35 (1994), s. 209-224.

Integrační angažmá církve necílí – jak již bylo dříve poznamenáno – výhradně na imigranty, nýbrž zahrnuje také místní obyvatelstvo. V rámci *vzdělávání* by farnosti a církevní zařízení (např. školy) měly s patřičnými znalostmi a porozuměním *informovat veřejnost o cizincích*, jejich kultuře a zvyklostech. Obavy a strach z cizího plynou často z neznalosti či předsudků. Informování o cizincích, či ještě lépe setkání a rozhovor s nimi mohou přispět ke vzájemnému poznání a sblížení (srov. IF, s. 44).

Další významná činnost spočívá v *politické diakonii* – „v obhajobě zájmů migrantů a konstruktivní účasti na diskuzích o návrzích přiměřených opatření a politických postupů.“⁴⁹ Církevní aktéři – biskupské konference, katolické organizace, sdružení, spolky, Charita atp. – se mají aktivně podílet na společenské diskuzi o této problematice a zasazovat se za spravedlivou a eticky odpovědnou integrační (a imigrační) politiku také formou veřejných prohlášení či kritických postojů k aktuálním politickým rozhodnutím.⁵⁰

3. Závěr

Církevní dokumenty chápou integraci přistěhovalců jako oboustranný proces, na němž se podílejí jak imigranti samotní, tak přijímající společnost. Kladou důraz jak na sociální inkluzi nově příchozích do přijímající společnosti, tak na přístup k imigraci, který respektuje pluralitu kultur. Své úvahy přitom opírají především o teologii stvoření (chápání lidstva jako jedné lidské rodiny a nezczitelnou důstojnost každého člověka coby Božího obrazu), ekleziologii (katolicitu církve) a tajemství Trojjediného Boha.

Místní církve může k integraci přistěhovalců přispět v řadě oblastí: Jednou z cest je pastorece, která na jedné straně podporuje slavení bohoslužeb v rodném jazyce a respektuje tradiční zvyklosti imigrantů a na straně druhé usiluje o posílení kontaktů mezi „starousedlíky“ a přistěhovalci, respektive o rozvíjení *communio* mezi teritoriálními farnostmi a strukturami vybudovanými pro pastoreci imigrantů. Další příspěvky církve k integraci imigrantů představují rozmanité formy sociální pomoci, interkulturní vzdělávání či politická diakonie.

Migrace je v sociálním učení církve interpretována „ne v první řadě jako problém, nýbrž je viděna především jako šance na rozvoj spravedlivých mezinárodních vztahů uprostřed lidské rodiny. [Tento] pohled určuje také vztah mezi nově příchozími a přijímajícími společnostmi a zdůrazňuje proces integrace. Prostřednictvím

49 TOMASI, S. M.: Migration und Katholizismus, s. 527. Srov. angažmá amerických biskupů za práva imigrantů prostřednictvím návrhů změn federálního imigračního zákona. – OERTEL, F.: Anwalt der Humanität. Die US-Kirche setzt sich für illegale Einwanderer ein, *Herder Korrespondenz* 60 (2006), s. 33-38

50 Ke stručnému přehledu aktivit existujících v německé katolické církvi srov. SCHOHE, S.: Seelsorge, s. 54- 57.

pohostinného postoje a praktických kroků, které umožňují plnou participaci a přitom zároveň respektují kulturní rozdíly a sociální stejně jako psychologické potřeby, by mělo být církevní společenství modelem pro vydařenou integraci.“⁵¹ Walter Lesch poznamenává, že církev sice není jediným společenstvím či světonázorem, který se kloní ke kosmopolitnímu náhledu na svět. Její specifické postavení však spočívá v tom, že je sama multikulturním společenstvím, které tuto jednotu v různosti v dnešní kulturně pluralitní společnosti také ztělesňuje.⁵² Církev je proto nejen povolána k tomu, aby k integraci přistěhovalců do nového prostředí přispívala, nýbrž může být rovněž coby „společenství jednoty v různosti“ pro soužití přistěhovalců a místního obyvatelstva jistou inspirací.

ThLic. Petr Štica, Th.D.

Teologii vystudoval v Praze a Erfurtu. Roku 2009 získal doktorát s prací *Oprávnění a hranice státní suverenity v imigrační politice – přistěhovalecká politika z pohledu křesťanské sociální etiky*. Poté působil na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, na Univerzitě Hradec Králové a na Univerzitě v Erfurtu (Theologisches Forschungskolleg). V současné době je odborným asistentem na Institutu pro křesťanské sociální vědy na Univerzitě v Münsteru a výkonným redaktorem Ročenky pro křesťanské sociální vědy (*Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*) vydávané tamtéž. Jeho odborné zaměření představuje křesťanská sociální etika, zejména politická etika, teologické a filozofické základy křesťanské sociální etiky a dějinný vývoj katolického sociálního učení. Je mj. autorem monografií *Migrace a státní suverenity. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky* (Červený Kostelec 2010) a *Cizinec v tvých branách. Biblické podněty pro etickou reflexi migrace* (Praha 2010).

51 TOMASI, S. M.: Migration und Katholizismus, s. 532.

52 Srov. LESCH, W.: Zwischen Eigeninteresse und globaler Solidarität: Migrationspolitik aus sozialetischer Perspektive, in: MÜLLER, J. – KIEFER, M. (ed.): *Grenzenloses „Recht auf Freizügigkeit“? Weltweite Mobilität zwischen Freiheit und Zwang*, Stuttgart: Kohlhammer 2004, s. 129.

Peter MIŠČÍK

Trojica a cirkev
Komisia „Faith and Order“ na ceste k trojičnému chápaniu cirkvi

Abstract

The Commission on Faith and Order is perhaps the most prominent theological board in the world. Integral to the World Council of Churches it proclaims the oneness of the church of Jesus Christ and calls the churches to the goal of visible unity through study programmes dealing with theological questions, especially with the trinitarian concept of the church. For nearly one hundred years it sought to uncover the nature, purpose and mission of the church. The trinitarian nature of the church is a common legacy for all Christian communities and churches, questioned by no one. The article shows how the theological documents by Faith and Order are trying to find the theological description of the trinitarian church, which could help the churches to find the visible unity.

Keywords: trinity, church, unity, faith and order, ecumenism

Úvod

Trojčné zakotvenie náuky o cirkvi na Druhom vatikánskom koncile a teologické náčrty jej prehĺbenia v pokoncilovom čase patria k najzaujímavejším a najdôležitejším snahám o obnovu Katolíckej cirkvi a teológie v 20. storočí. Zároveň možno povedať, že trojičný koncept cirkvi, ako ho predložil spomenutý koncil, sa nedá chápať inak ako ekumenicky, teda smerujúci k všeobecnej jednote celého ľudstva. Ekumenický charakter cirkvi patrí k charakteristickým znakom autentickej pokoncilovej ekleziológie.² Tento článok sa pokúša pridať k teologickej mozaike cirkvi niekoľko „ekumenických kamienkov“. Kto sa dnes zaoberá ekleziológiou, tomu pohľad na ekumenickú diskusiu o cirkvi ponúka jej ucelenejší obraz.

Ekumenický a trojičný charakter, to sú po koncile dva zásadné predpoklady dialógu o cirkvi. V Rímskokatolíckej cirkvi, ako aj vo všetkých kresťanských spoločenstvách a vyznaniach jestvuje popri obohacujúcej, ale aj rozdeľujúcej mnohorakosti teologických postojov všeobecný súhlas v jednom bode: že totiž cirkev

1 Dogmatická konštitúcia „Lumen Gentium“ opisuje hneď na začiatku (článok 4.) cirkev ako: „...jednotou Otca a Syna a Ducha Svätého zjednotený ľud.“, používajúc starocirkevnú formuláciu svätého Cypriána. Články 2 - 4 opisujú cirkev v jej vzťahoch k jednotlivým osobám Trojice. Takýto koncept cirkvi je zameraný, ako konštatuje hneď prvý článok spomenutej Konštitúcie, na „...najnútornejšie zjednotenie s Bohom, ako aj na jednotu celého ľudstva.“ (LG 1)

2 <http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/faith-and-order> (10. novembra 2014)

nemožno chápať a vysvetľovať inak ako trojičné spoločenstvo. Toto presvedčenie je spoločným vlastníctvom celej kresťanskej tradície, pretože trojičné chápanie cirkvi nepopiera zásadne žiadne spoločenstvo kresťanského vyznania. Napriek tomu, podľa presvedčenia mnohých prominentných odborníkov a odborničok na ekuménu, aj po sto rokoch dialógu tak na bilaterálnej ako aj na multilaterálnej rovine, snaha o vytvorenie trojičnej ekleziológie, ktorá by mohla posunúť ekumenické hnutie o ďalší krok smerom k viditeľnej jednote, ešte nedosiahla želaný výsledok. Jeden z dôvodov, prečo je tomu tak, sa dá vidieť v skutočnosti, že jednotliví konfesiónálni partneri ekumenického dialógu vychádzajú zo svojho vlastného, konfesiónálne špecifického chápania cirkvi, pričom v bode stretu narážajú na seba rozdiely, ba dokonca protiklady. Snaha o ekumenickú trojičnú ekleziológiu je teda aj naďalej aktuálna. Od jej vytvorenia možno očakávať riešenie problému rozdelenia medzi rôznymi cirkevnými konfesiami. Takýto koncept cirkvi by mal byť trojičný, koherentný a komplementárny. Jednota cirkvi nemôže byť jednotou jednoliatou, ale mnohotvárnou. Mnohorakosť však musí byť obohatením jednoty a nesmie viesť k rozdeleniu. Od začiatku jestvovania cirkvi patrili mnohorakosť a jednota k sebe. V teologickom zápase o koncept cirkvi, ktorý by zodpovedal uvedeným predpokladom sa dá vychádzať jedine z trojičnej jednoty Otca, Syna a Ducha Svätého. Ekumenicky relevantná ekleziológia vychádzajúca z Trojice ako základu každého kresťanského vierovyznania. Musí byť koherentná, čiže schopná udržať jednotu a mnohorakosť a mala by byť komplementárna, čiže dostatočne otvorená tak, aby sa legitímne konfesiónálne odlišnosti v nej mohli dopĺňať, a teda by nespôsobovali rozdelenie. Trojičný koncept cirkvi by mal spätne pôsobiť na každé jednotlivé cirkevné spoločenstvo v ekumenickom dialógu ako vzor, podľa ktorého by sa spoločenstvá mohli samostatne korigovať a ďalej vyvíjať. Túžba po jednote je takto spojená s hľadaním a prehĺbením trojičného chápania Boha, s ktorým priamo súvisí chápanie cirkvi. Takýto trojičný koncept koherentnej a komplementárnej ekleziológie je od začiatku deväťdesiatych rokov dvadsiateho storočia až podnes výslovnou snahou teologického ekumenického bádania.

Komisia „Faith and Order“

„Komisia pre vieru a cirkevné usporiadanie“ (Commission on Faith and Order, v tomto texte ďalej ako „FO“)³ pri „Ekumenickej rade cirkví“⁴ v Ženeve je snáď najprominentnejším grémiom, ktoré sa zaoberá tvorením ekumenických teologických dokumentov. Vznikla pôvodne ako „Hnutie za vieru a cirkevné

3 <http://www.oikoumene.org/> (10. novembra 2014)

4 Por: *Ökumene Lexikon*, Verlag Otto Lembeck und Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1987, str. 479nn.

usporiadanie“ v roku 1910 a bola popri „Hnutiu za praktické kresťanstvo“, ktoré sa zaoberalo hlavne etickými otázkami a popri „Medzinárodnej misijnej rade“ rozhodujúcou hybnou silou práve sa rozvíjajúceho novovekého ekumenického hnutia. Po konštituovaní „Ekumenickej rady cirkví“ (23. augusta 1948 v Amsterdame), sa hnutie do nej začlenilo ako „Komisia pre vieru a cirkevné usporiadanie“.⁵ Vo svojich storočných dejinách sa FO podstatne zaslúžila o hľadanie viditeľnej jednoty medzi cirkevnými spoločenstvami formulovaním spoločných teologických textov a aj dnes pokračuje v tomto nasadení. So svojimi 120 stálymi členmi je v ekumenickej oblasti jedinečným javom. Jej súčasné zloženie odzrkadľuje mnohorakosť nielen kresťanských tradícií, ale aj rozličné sociálne, kultúrne, politické a náboženské kontexty, v ktorých žijú cirkevné spoločenstvá na celom svete. FO má takto vo svojej práci k dispozícii veľký počet teologických postojov, metód, ako aj rôznych perspektív a smerov. Od roku 1968 sa na práci FO zúčastňujú aj rímskokatolícki teológovia, medzi nimi tiež niekoľko žien, hoci Rímskokatolícka cirkev nie je členom Ekumenickej rady cirkví. Jej štatút umožňuje, aby i cirkevné spoločenstvá, ktoré nie sú členmi Rady, mohli byť plnými členmi FO. Rímskokatolícka cirkev a Ekumenická rada cirkví založili v šesťdesiatych rokoch 20. storočia „Spoločnú pracovnú skupinu“, ktorá sa pravidelne stretáva, prediskutováva témy spoločného záujmu a podporuje vzájomnú spoluprácu.⁶ Právom podotkol pred časom bývalý riaditeľ FO Gassmann: „Z určitého pohľadu je komisia najreprezentatívnejším teologickým fórom na svete.“⁷ FO zasadila v dejinách ekumenického hnutia, zvlášť v jej kritických fázach, ktorých nebolo málo, rozhodujúce teologické impulzy, ktoré posunuli ekumenický vývoj ďalej. Dnes, keď treba po rokoch istej ekumenickej eufórie triezvo konštatovať, že nádeje na skoré dosiahnutie viditeľnej jednoty sa nesplnili a ekumenický entuziazmus chladne, si FO viac, než kedykoľvek predtým uvedomuje, že sa musí s novým elánom venovať úlohe, ktorú si predložila vo svojich štatútoch: zápasu o dosiahnutie viditeľnej jednoty cirkvi. Túto úlohu kladie svojou teologickou prácou „na srdce“ každého jednotlivého kresťanského cirkevného spoločenstva.⁸ Teologický zápas o jednotu je dejinný proces, ktorý by sa nebol dal vopred načrtnúť. Jeho priebeh vznikol súhrou rôznych faktorov: túžbou po jednote, strachom pred stratou vlastnej identity v ekumenickom nasadení, spoločenskými krízami

5 <http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/jwg-with-roman-catholic-church>

6 GASSMANN, G.; *Glauben und Kirchenverfassung in Stavanger*, S. 7, in: *Glaube und Erneuerung Stavanger 1985*, Beiheft zur ÖR 55, Faith and Order Paper 131, Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main 1986.

7 GASSMANN, G.; *Stavanger 1985 bis Budapest 1989*, Bericht des Sekretariats, s. 44n. in: *Glauben und Kirchenverfassung 1985-1989*, Verlag Otto Lembeck Frankfurt am Main 1990. GASSMANN, G.; *Glauben und Kirchenverfassung in Budapest*, s. 7, in: tamtiež.

8 Por.: Gisbert Greshake, *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in: *Catholica* 2010/2, str. 123nn.

a zlomami a nakoniec, ako tomu veria kresťania, neočakávanými a nie vždy viditeľnými zásahmi Božieho pôsobenia v cirkvi a vo svete. Predvídané a nepredvídané udalosti sa v každej epoche vzájomne prelínali. V spätnom pohľade pôsobia dejiny FO nezriedka ako virvar a chaos. A predsa, pri podrobnom štúdiu dokumentov sa ukazujú línie, ktoré na seba nadväzujú a vzájomne sa ovplyvňujú. Z textov sa takto dá vyzdvihnúť akýsi náčrt trojičnej cirkvi, ktorý bol v nich prítomný od začiatku ekumenického teologického snaženia. Tento hrubý náčrt sa napriek dlho pretrvávajúcemu rozdeleniu kresťanov stále viac prehľbuje a obohacuje, a tak pozýva všetkých kresťanov pokračovať na začatej ceste k jednote. Míľniky a dôležité etapy tejto teologickej cesty načrtávam z perspektívy hľadania trojičného chápania a vysvetlenia cirkvi, so záujmom o jej ucelenejší obraz. Robím tak z pohľadu rímskokatolíckeho teológa, ktorý si je vedomý toho, že Kristova cirkev jestvuje („subsistit“, Lumen Gentium čl. 8) v Katolíckej cirkvi, v ktorej je „už“ a zároveň „ešte nie naplno“ uskutočnená ako Božie kráľovstvo. Táto skutočnosť: „už“ a „ešte nie“ mi na jednej strane umožňuje plne sa stotožniť s postojom Rímskokatolíckej cirkvi a na druhej strane zaujať postoj nezaujatého pozorovateľa, ktorý sa snaží popísať proces vývoja čo možno najobjektívnejšie a najneustranenejšie v predstave, že aj Katolícka cirkev rastie ekumenickým zápasom v katolicite. Zastávam názor, že snaha o prehĺbenie trojičného chápania cirkvi je snahou o hlbšiu a širšiu katolicitu. Kristocentrická a kristomonistická jednota, v ktorej sú miestne cirkvi len akými „správnymi jednotkami“, spravovanými z centrály, kde sa cirkev (zvlášť po pápežovi Inocentovi III.) chápe ako jediná diecéza, ktorej biskupom je pápež ako „episcopus universalis“ a kde ostatní biskupi sú „pápežskí kapláni“, prijímajúci od neho svoju kompetenciu a vykonávajúci jeho príkazy, mohla mať v dejinách svoje oprávnenie a svoju hodnotu. Nezodpovedá však jednote a katolicite, ktorá je vyjadrená slovami: „...aby všetci boli jedno, ako ty Otec si vo mne ja v tebe.“ (Jn 17, 21).⁹ Som presvedčený o tom, že aj Rímskokatolícka cirkev sa zvlášť od Druhého vatikánskeho koncilu snaží prekonať „kristomonistickú jednotu“ a je na ceste k hlbšej trojičnej katolicite, v ktorej je zdôraznená a praktizovaná biskupská kolegialita a synodalita,¹⁰ ako charakteristický znak jednoty v mnohorakosti.

Teologická práca FO od roku 1920 až podnes vyniesla „na breh“ záplavu rôznych dokumentov, štúdií, prípravných správ, konzultácií ako aj nespočetné množstvo monografií. Po ich preštudovaní a prehodení tu predkladám veľmi

9 Pozri: „V dialógu s ortodoxnými bratmi máme my, katolíci, možnosť naučiť sa viac o význame biskupskej kolegiality a o ich skúsenosti so synodalitou.“ Evangelii Gaudium, čl. 246.

10 Por.: Peter Miščík, Trinität und Kirche, Die Entwicklung trinitarischer Kirchenbegründung in den Dokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, Verlag Lembeck Frankfurt am Main, 1999

zostručnené dejiny dokumentov FO, ktoré sú pre ich lepšiu čitateľnosť zaradené do troch odlišných fáz.¹¹

I. Kristologická epocha

Prvá fáza začínajúceho ekumenického hnutia sa dá teologicky označiť ako kristologická epocha. Začala prvou svetovou konferenciou Ekumenického hnutia v Lausanne v roku 1927, vyvrcholila na svetovej konferencii FO vo švédskom Lunde v roku 1952 a trvala do svetovej konferencie FO v Montreale 1963. Priznanie sa k Ježišovi Kristovi a k jeho cirkvi bolo prvým krokom ekumenického hnutia, on privádza cirkevné spoločenstvá aj bližšie k sebe navzájom. V dokumentoch sa pravidelne zdôrazňuje jednota v Kristovi a vzťah Krista a cirkvi. Konferencia ponúka aj jej prvý trojičný obraz, pričom bolo zdôraznené, že jednota cirkvi má svoj základ v Trojici:

„Boh ... založil svoju cirkev. Hlavou cirkvi je Ježiš Kristus, Svätý Duch je jej trvalým životom.“¹²

V Lausanne sa prvýkrát na vysokej úrovni stretli teológovia, ich hlavnou úlohou bolo vysloviť, spoznať a porovnať ich vlastné teologické postoje. Z tohto porovnania mali vzísť základné prvky ekzeziológie, teológie sviatostí a teológie cirkevného úradu (ordo), akýsi spoločný teologický fundament, s ktorým by boli mohli súhlasiť jednotlivé cirkevné spoločenstvá. Prvé porovnanie prinieslo aj prvé veľké vytriezvenie a sklamanie, pretože účastníci museli konštatovať mnohé protikladné vyjadrenia a bolo len veľmi málo toho, v čom sa dal nájsť súhlas. Jeden zásadný prvok, na ktorom sa mohli zhodnúť všetci, bol centrálny význam Ježiša Krista.

1) Lund 1952

Svetová Konferencia vo švédskom Lunde v roku 1952 bola v tomto bode akým-si obratom. V nej sa uskutočnilo to, čo sa už čiastočne teoreticky pripravilo na Svetovej konferencii v škótskom Edinburghu v roku 1937 a čo sa dá označiť ako „kristologický obrat“. Jednotliví partneri multilaterálneho dialógu sa rozhodli, že svoje postoje už nebudú porovnávať, ale že ich chcú v istom zmysle prekonať vzťahom k Ježišovi Kristovi. Okrídlená veta: „Čím viac sa priblížime ku Kristovi, tým viac sa priblížime k sebe navzájom“, ovplyvnila ako metodické pravidlo celý záverečný text konferencie. Špecifické konfesijné odlišnosti boli v tomto pohľade chápané ako prekážky jednoty, a tak sa vytvorilo očakávanie, že týchto sa

¹¹ Tamtiež: str. 37.

¹² Por.: Tamtiež, str. 71n.

treba vzdať pre lepšie priblíženie sa ku Kristovi.¹³ Tieto konfesiónálne odlišnosti boli zjednodušene označené ako „katolícky a protestantský základný postoj“¹⁴, pričom by podľa textu mal byť zdôraznený v prvom aspekte viac inštitucionálny a v druhom aspekte viac personálny prvok. Tento postreh nebol na Konferencii nový. Už v prípravnej fáze konferencie vo švédskom Lunde sa vyjadrila myšlienka, že rozdelenie kresťanských cirkví tkvie v dvoch tajomstvách, ktoré patria zásadne tak do dejín spásy, ako aj do stredu kresťanského života: v Božej iniciatíve, a v odpovedi človeka na ňu. Teológovia konštatovali, že odlišnosti rozdeľujúce kresťanstvo (konštatovali sa aj odlišnosti nerozdeľujúce) sa nachádzajú v prílišnom zdôraznení jedného aspektu na úkor druhého. Na konferencii reagoval na túto analýzu sekretár FO Leonard Hodgson. Vyjadril presvedčenie, že oba aspekty patria k sebe, lebo ony majú korene v hĺbkach tajomstva samého Boha, v jeho suverenite vzhľadom na svet (transcendencia) a v jeho vzťahu voči svetu, ba jeho prebývanie vo svete (imanencia). Vo svojej analýze Hodgson nazval tieto prvky súhrnným pojmom „paradoxon“ a zdôraznil, že oba musia byť zastúpené v jednote cirkvi. Text lundského dokumentu je ovplyvnený týmto presvedčením, a tak odporúča cirkvám prehĺbenie vzťahu ku Kristovi, ktorý spája v sebe samom oba aspekty. Pretože on nás všetkých prijal za svojich, je Kristus cestou k jednote. Vzťahom k nemu sa podarí túto dichotómiu prekonať, pretože tam, kde ľudia hľadajú Krista, nájdu seba navzájom.

V záverečnom dokumente zo švédskeho Lundu: „Kristus a jeho cirkev“ je kľúčovým vyjadrením veta: „Kristus je kráľom nového Božieho ľudu.“¹⁵ Kristovi sú pripísané predikáty moci, slávy a víťazstva. Ony zdôrazňujú univerzálnu dôležitosť Krista pre cirkev. Silný kristologický charakter tohto dokumentu je síce vložený do trojičného kontextu, tento však pôsobí formálne a vonkajškovo. Na teologické ťažisko textu a zvlášť na ekleziologické vyjadrenia nemajú trojičné výroky skoro žiadny vplyv, a tak možno tieto vyjadrenia označiť ako „trojičnú redukciu“. Spomenutie osôb Otca a Ducha Svätého má za úlohu podčiarknuť centrálnu úlohu Krista pre cirkev, ktorá je v dokumente označená hlavne ako „telo Kristovo“. Kristológia v dokumente má silnú základňu v biblických textoch z Pavlových listov, ktoré zdôrazňujú Kristovu Božiu prirodzenosť a jeho vznešenosť, jeho moc a spomínajú ho ako sudcu sveta. V tejto takzvanej „kozmickej kristológii“¹⁶ ktorá má v dnešnej ekumenickej dobe svoje plné oprávnenie, Kris-

13 Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang, Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1989, str. 65.

14 Peter Miščík, *Trinität und Kirche*, str. 73.

15 Kozmická kristológia sa vzťahuje hlavne na starokresťanské kristologické hymny z Pavlových listov: Ef 1, 3-14, Kol 1, 12-20.

16 Charakteristické je vyjadrenie „protagonistu“ kozmickej kristológie, Josepha Sittlera (US-americký reformovaný teológ augsburgského vyznania): „Kvôli Kristovi, pre neho a skrze neho

tova ľudská prirodzenosť, aspekt kríža – utrpenie a zmŕtvychvstanie, ustupujú do úzadia. Teologicky videné je to takzvaná „kristológia zhora“, so zdôraznením aspektu vtelenia a v nebezpečenstve akéhosi „monizmu“.

2) Montreal 1963

Na Svetovej Konferencii v kanadskom Montreale v roku 1963 dostáva táto kristológická perspektíva nový impulz tým, že do pohľadu a vnímania v tamojšej dobe sa dostáva svet ako globálny fenomén. Začiatok šesťdesiatych rokov je doba nádeje. Zlepšuje sa vzťah medzi Západom a Východom, cirkev Východu sa tým silnejšie zapája do ekumenického procesu, začínajú prípravy na Druhý vatikánsky koncil, mnohé krajiny vtedajšieho „tretieho sveta“ sa oslobodzujú z kolonizácie a všeobecne panuje takzvaný optimizmus pokroku. Aj teologicky sa v Montreale začína akási nová fáza vývoja, ktorá trvá až do Svetovej Konferencie v indickom Bangalore 1978. Horizontom hľadania jednoty už nie je len cirkev, ale svet. Jednota cirkvi má slúžiť zjednoteniu sveta. Na jednej strane použitie už spomenutej „kozmickej kristológie“ dodáva tomuto novému videniu teologické ukotvenie. Vzťah cirkvi a sveta je z pohľadu kozmickej kristológie definovaný nanovo. Svet už nie je videný ako niečo negatívne, ale pretože je stvorený v Kristovi, je predstavovaný vo svojej relatívnej autonómii a pozitívite.¹⁷ Vnímanie ľudskej skutočnosti (tzv. „humanum“, ktoré v tomto čase začína byť dôležitou témou ekumenického procesu) v cirkvi a vo svete sa stáva hermeneutickým kľúčom pre teologické hľadanie jednoty. Na druhej strane sa ukazuje, že vzhľadom na ľudskú skutočnosť, ktorá nie je len pozitívna, samotná „kozmickej kristológia“ nestačí na popis celej skutočnosti sveta a človeka. Členovia Svetovej konferencie v Montreale kriticky reagovali na nedostatky dovtedajšej kristológie v texte dokumentov, ktorý „nepripustne znižuje dôležitosť kríža“.¹⁸ Do pohľadu sa tak dostáva svet vo svojej zranenosti a nestálosti, vo svojej ambivalentnej histórii, príroda vo svojej harmónii a zároveň ako hrozba a tiež nachádzajúca sa pod ničivou nadvládou človeka. Svet sa takto stáva adresátom kristológie, v ktorej už nachádza miesto aj motív kríža. Dokument Svetovej konferencie z Montrealu 1963 s názvom „Cirkev v Božom pláne“ vyzýva cirkev, aby sa viac spoznala v tomto kontexte: „Cirkev sa musí chápať ... ako telo ukrižovaného a zmŕtvychvstalého Krista. Jej existencia je určená účasťou na smrti a zmŕtvychvstaní jej Pána, ktorý je jej Hlavou.“¹⁹

majú všetky veci svoje jestvovanie v Bohu, a preto musia byť radostne a s jasným účelom použité pre dobro celej ľudskej rodiny.“ Peter Miščík, *Trinität und Kirche*, str. 118.

¹⁷ Tamtiež, str. 87.

¹⁸ Tamtiež.

¹⁹ Imanencia je chápaná ako vnútorný život Trojice v láske, odlišovaný nie reálne, ale čisto špekulatívne od tzv. ekonomického aspektu, t.z. diela lásky Trojice pre svet a pre človeka – spásy. Oba aspekty patria nerozlučne k sebe.

Takto sa popri „kristológii zhora“ dostáva k slovu aj „kristológia zdola“. Svetová Konferencia v Montreale po prvýkrát oslovila aj tému Trojice označením cirkvi ako trojičnej koinonie (spoločenstvo). Tento fakt, ako aj štúdium krstu v jeho cirkevnom rozmere prispeli v Montreale k rozšíreniu a prehĺbeniu kristológie o trojičný aspekt. Na konferencii sa však vynechala diskusia o imanentnej Trojici²⁰ (toto je skôr téma ortodoxnej a katolíckej teológie, v Montreale sa presadila skôr protestantská tradícia), a tak sa text zaoberá len ekonomickým aspektom Trojice, jej konaním v dejinách spásy. Trojica je predstavená ako celok, ktorý koná hlavne prostredníctvom Krista. Takto sa dá konštatovať, že aj napriek istému prehĺbeniu, hlavným ťažiskom textu predsa ostáva kristologický univerzalizmus, obohatený „trojičným rámcom“. Toto teologické ťažisko textu sa odráža aj na vyjadreniach o cirkvi. Pomocou motívu kríža je v dokumente umožnené kriticky spomenúť jestvujúce rozdelenie cirkvi ako niečo, s čím sa nemožno uspokojiť, a čo sa označuje ako diskrepancia medzi Kristom a cirkevnými spoločenstvami, ktoré sú povolané ho nasledovať. Toto kritické konštatovanie však stráca svoju ostrosť tým, že rozdelenie medzi kresťanmi na horizontálnej rovine sa už hlbšie nereflektuje, ale sa akosi „zhora“ premoštuje. V texte sa objavuje výraz „in christo“ (Gal 3, 26-28) vzťahujúci sa na krst, ktorý má napriek nepopierateľným deficitom cirkevnej jednoty zdôrazniť súdržnosť. Konštatuje sa, že cirkevné spoločenstvá ostávajú vo svojej existencii „v Kristovi“, ktorú dostali krstom, včlenené do Krista. A tak je vidieť, že aj napriek už spomenutej korigovanej „kozmickej kristológii“, základným a prevládajúcim aspektom ostáva „kristológia zhora“, čo vidieť okrem iného v skutočnosti, že len vertikálny vzťah ku Kristovi je chápaný v perspektíve kríža, nie však vzťahy medzi cirkevnými spoločenstvami. Takto ostáva rozdelenie ako fakt, ktorý je síce oslovený a vnímaný. Predsa treba konštatovať, že kristológia aj vo svojej vrcholnej fáze neponúka v dokumentoch kristologickej epochy skutočný návod na prekonanie rozdeľujúceho vzťahu medzi konfesiami.

II. Pneumatologická epocha

Začiatkom sedemdesiatych rokov vniesol zaniatený ekumenik, reformovaný teológ (helvétskeho vyznania) Lukas Vischer do ekumenickej debaty dôležitý impulz, keď žiadal, že je načas, aby si cirkevné spoločenstvá vyjasnili základné výroky viery. Opierajúc a o slovo apoštola Petra 1 Petr 3, 15 vyzval kresťanov, aby spoločne vydali počet zo svojej nádeje, a teda, aby podnikli snahu o spoločné formulovanie viery. Takto sa mali cirkevné spoločenstvá prezentovať vo svete síce ako nedonalé, ale predsa ako viditeľné a počuteľné znamenie jednoty a znamenie nádeje do budúcnosti.²¹

20 Por. Tamtiež, str. 145.

21 Por.: Tamtiež, str. 146n.

1) *Bangalore 1978*

Dokument Spoločnej synody biskupstiev vtedajšej Nemeckej spolkovej republiky z roku 1975 „Naša nádej“ a iné impulzy spôsobili, že komisia vydala v roku 1978 v Bangalore v Indii dokument s názvom: „Spoločná zodpovednosť z nádeje“, kde sa jednotlivé spoločenstvá spoločne vyznali z obsahu a zmyslu svojho života a z vieroučného ohlasovania. Tento záverečný text uvádza v histórii ekumenického snaženia čas tzv. konsenzuálnej ekumény, keď sa komisia z rôznych, konfesiónálne profilovaných textov snažila vytvoriť spoločné znenie, v ktorom by sa každý mohol nájsť. Takto je záverečný text z Bangalore silnou nivelizáciou odlišných postojov. Myšlienka spoločného vyznania viery sa stala niekoľkoročným projektom a našla svoje uskutočnenie v dokumente z nórskeho Stavangeru v roku 1985.

Nikos Nissiotis, grécky ortodoxný teológ, ovplyvnil diskusiu o nádeji svojím vlastným príspevkom.²² Zaoberajúc sa neľahkou situáciou komisie a jej budúcnosťou vyhlásil, že v jeho teologickom ponímaní už samotné stretnutia a práca komisie pre vieru a cirkevné usporiadanie (FO), hoci sa táto „súčasne nachádza v slepej uličke“, sú znakom nádeje. Komisia má budúcnosť, lebo sa nachádza pod vplyvom Svätého Ducha. Jej stretnutia majú „ekleziálny charakter“. Nemožno tu síce, ako zdôraznil Nissiotis, použiť slovo „cirkev“, ale vzhľadom na to, že jestvuje akýsi hlbší rozmer týchto stretnutí a tejto práce: odhodlanie ostať pospolu aj napriek rozdeleniu, nemožno týmto stretnutiam uprieť skutočnosť, že sú znakom moci Svätého Ducha. Stretnutia sú výsledkom zvolávania Svätého Ducha – epiklézy. Jeho pôsobenie, tak vyhlásil Nissiotis, prekonáva vzdialenosti, spája dary milosti, minulosť a budúcnosť. Epiklézou sa každé cirkevné spoločenstvo vytvára nanovo ako spoločenstvo viery. Z tejto cirkevnej jednoty vyvstáva nasadenie za jednotu sveta, ktoré zahŕňa aj boj proti rasizmu, sexizmu, vykoisťovaniu a snahu o prekonanie zla.

Nissiotis tu rozhodne chcel ohraničiť prácu komisie o nádeji voči sekulárnemu a politickému chápaniu nádeje, ktorý sa v tomto čase v teologických textoch rôznej proveniencie silne hlásil k slovu. Text z Bangalore o nádeji znovu zdôrazňuje a zastupuje perspektívu „zdola“ a svojím horizontálnym zameraním vykazuje eticko-politický charakter. Nissiotisova myšlienka epikletickej cirkevности sa v dokumente ešte nepresadila, predsa však v zmysle dejinného vývoja označuje začiatok novej pneumatologickej epochy.

2) *„Filioque“*

Úsilie o spoločné formulovanie viery a zdôraznenie úlohy Svätého Ducha sú charakteristickými znakmi pneumatologickej epochy, času, keď sa, ako nikdy

²² Peter Miščík, *Trinität und Kirche*, str. 163.

predtým hovorí o Duchu Svätom a jeho dôležitosti pre jednotu cirkvi. Viditeľným výrazom záujmu o túto tému sú niektoré dokumenty zo šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov, ktoré oslovili význam Svätého Ducha pre jednotu cirkvi. Dokument z roku 1968 zo švédskej Uppsaly: „Svätý Duch a katolicita cirkvi“, nedokončený prípravný dokument: „Duch, správa a organizácia“ pre súbor dokumentov: „Jednota cirkvi – jednota ľudstva“ z roku 1971 z belgického Löwenu, sú dôkazom, že táto téma bola už dlhší čas na ekumenickej teologickej agende.²³ Vyvrcholením tejto práce je správa: „Filioque v ekumenickom pohľade“, ktorá je výsledkom ekumenických diskusií z rokov 1978 a 1979. Tento materiál neskôr poslúžil pri príprave štúdie o Nicejsko-carhradskom vyznaní viery z nórskeho Stavangeru 1985. V diskusii išlo hlavne o prekonanie starého teologického konfliktu medzi východnou a západnou teologickou tradíciou. V správe, ktorá je dokladom prvej skutočnej diskusie o Trojici vo všetkých jej aspektoch (aj aspektu imamentnej Trojice) sa konštatoval deficitný charakter pneumatológie v západnej teologickej tradícii, čo sa odráža, ako hovorí dokument, na prílišnom zdôraznení inštitucionálneho charakteru cirkvi, na úkor charakteru charismatického. Správa žiada, aby sa viac zohľadnil vzájomný vzťah medzi Kristom a ním poslaným Paraklétom. Aby sa vyhlo inštitucionálnej nadradenosti v cirkevnom usporiadaní, nesmie byť tento vzťah vyjadrovaný jednostranne: „Duch vychádza z Krista, Duch je poslaný Kristom, cirkevná hierarchia legitimovaná Kristom je priam vlastníkom Ducha“. Svätý Duch, ako zdôraznili zvlášť východní teológovia, v istých momentoch dejín spásy Krista predchádza, ako to dokladá skutočnosť vtelenia, udalosť Turíc ako zrodenie cirkvi a slávenie eucharistie (modlitba epiklézy, ktorou sú vo východnej tradícii obetné dary a spoločensko premieňané v Krista). Takto treba, hovorí správa, vidieť Parakléta ako Ducha Božieho, ktorý prestupuje hranice sviatostno-juridickej formy cirkvi, „veje kam chce“ a svojím pôsobením privádza ku Kristovi. Správa zdôranňuje, že inštitucionálny aspekt cirkvi, vzťahujúci sa hlavne na Krista musí byť rovnocenný s aspektom charismatickým (dary Ducha). Správa konštatovala, že reflektovaním vzájomného vzťahu medzi Synom a Duchom v Trojici by bolo možné prekonať nedostatky trojičnej teológie a s ňou súvisiacej ekleziológie. Pneumatologická epocha sa vyznačuje silnejšou diskusiou o úlohe Svätého Ducha a jeho úlohy pri prekonaní nejednoty. Pripravuje cestu pre priame zaoberanie sa témou Trojice a je tiež znakom, že sa v dokumentoch dostávajú do popredia témy a myšlienkové postupy charakteristické pre tzv. „katolícku“ (v nej zahrnutá aj teológia Východu) tradíciu.

23 Por. Peter Miščík, Trinität und Kirche, str. 178.

III. Trojičná epocha

Celé storočné dejiny Komisie pre vieru a cirkevné usporiadanie (FO) sa dajú označiť ako trojičná epocha. Niet takého teologického dokumentu, v ktorom by výroky o cirkvi neboli vložené do trojičného kontextu. Trojičné vyjadrenia však mali v dejinách komisie vzhľadom na celkovú dikciu toho ktorého dokumentu rôznu formu a váhu. Na začiatku to boli skôr formálne vyjadrenia, tvoriace akýsi rámec pre kristologické výpovede. Postupom času sa záujem o Trojicu stupňuje až do tej miery, že táto téma sa stáva samostatným predmetom diskusie: „Filioque“. Vzhľadom na túto koncentráciu na trojičnú tému možno poslednú fázu histórie FO nazvať „trojičnou epochou“. Najnovšie dokumenty z konca dvadsiateho a zo začiatku tohto storočia oslovujú tému Trojice v rôznych kontextoch: Dokument z peruánskej Limy z roku 1982: „Krst, Eucharistia a Úrad“ sa zaoberá sviatosťným aspektom cirkvi. Dokument z nórskeho Stavangeru z roku 1985: „Spoločne vyznať vieru“ vyjadruje už spomenutý „základ našej nádeje“ a dokument z maďarskej Budapešti z roku 1989: „Cirkev a svet“ sa zaoberá cirkvou ako prorockým znamením pre svet. Vo všetkých týchto dokumentoch hrá trojičná téma dôležitú úlohu. Prehĺbenie trojičnej náuky a jej vplyv na trojičné zdôvodnenie chápania cirkvi sa dostáva v posledných desaťročiach do istého vyvrcholenia. Príkladom toho je prvý výslovne ekleziologický dokument Komisie: „Na ceste ku koinonii vo viere, v živote a vo svedectve“. Bol publikovaný po Svetovej Konferencii Komisie v španielskom Santiago de Compostela v roku 1993.

1) Lima 1982

Dokument z peruánskej Limy z roku 1982 charakterizuje čas pneumatologickej epochy, ale už uvádza epochu trojičnú. Nielen samotný dokument o krste, Eucharistii a cirkevnom úrade (kňazstve) bol ako taký veľkým znamením nádeje (zdalo sa, že v dohľadnom čase by cirkvi mohli sláviť spoločnú liturgiu, kvôli čomu bol vytvorený aj vlastný liturgický formulár z Limy). Cirkvi boli okrem toho vyzvané vstúpiť do procesu tzv. recepcie limského dokumentu a mali naňho odpovedať v zmysle vlastného konfesijného postoja. Tieto odpovede boli neskôr zozbierané do šesťzväzkového diela s názvom: „Churches respond to Baptism, Eucharist, Ministry.“²⁴ Vznik dokumentu z Limy a jeho niekoľko rokov trvajúca recepcia predstavujú celý proces, ktorý bol zvlášť vzhľadom na návrh Nissiotisa („pod vplyvom Svätého Ducha majú ekumenické stretnutia cirkevný charakter“) videný ako proces tzv. „ekleziogenézy“. Tento výraz, používaný aj v neskorších dokumentoch, neznamená len budovanie cirkvi v krajinách, kde

24 Výraz W. Kaspera v reakcii na dokument Kongregácie pre vieru: „Dominus Jesus“ (August 2000), v ktorom sa cirkvám, ktoré si nezachovali platný episkopát a plnú skutočnosť Eucharistie, upiera označenie cirkvi v plnom zmysle, označujú sa tu ako: „cirkevné spoločenstvá“.

sa ešte len zakladá, ale vnáša do ekumenického myslenia aj akýsi medzistupeň medzi cirkvou a ne-cirkvou. Chápe ju ako udalosť a proces. Umožňuje vidieť cirkevný charakter v spoločenstvách, ktoré nemožno nazvať cirkvou v plnom zmysle, alebo ich umožňuje vidieť ako cirkvi „iného typu“²⁵, a ktorým zároveň nemožno uprieť istú „cirkevnosť“.²⁶ Takto možno rozdelenie medzi cirkevnými spoločenstvami vidieť v perspektíve nádeje, ako „cirkev nachádzajúca sa v procese rastu – ekleziogenézy“. Proces ekleziogenézy, ako proces postupného a želateľného vrastania do hlbšej jednoty, prebiehal po vydaní dokumenty z Limy v akejsi „všeobecnej ekleziologickej atmosfére“ (rímsko-katolícky teológ z Holandska: Anton Houtepen). Zhrnutie konfesiónálnych odpovedí na dokument sa síce nedalo chápať ako reprezentatívne, teologická úroveň reakcií jednotlivých cirkví bola veľmi odlišná, predsa sa z týchto odpovedí dala zostaviť akási konvergujúca eklesiologická kompozícia, vyznačujúca sa dvoma charakteristikami: netvorila tzv. „porovnávajúcu ekleziológiu“, z ktorej by sa len ťažko dalo pohnúť ďalej, ako to bolo v Lausanne v roku 1927 a zachovala tzv. „ekleziologickú neutralitu“.[□] Tento postoj umožnil zozbierať základné ekleziologické princípy, ktoré sa brali ako podklad pre neskorší dokument o podstate cirkvi.

Tieto princípy z procesu recepcie sa dali zhrnúť takto: Cirkev je dar Božieho slova (creatura verbi), stojí so všetkým, čo ju vytvára „pod Božím slovom“, ktoré je jej merítkom (tradičný protestantský pohľad),

Cirkev je tajomstvo a sviatosť Božej lásky pre svet, slovo Božie a sviatosti sú formy pravej a vykupujúcej Božej prítomnosti vo svete (tradičný katolícky pohľad), Cirkev je putujúci Boží ľud, zložený z hriešnych a zo svätých ľudí, je to spoločenstvo ospravedlnených hriešnikov hľadajúce Božie kráľovstvo (dynamický aspekt),

Cirkev ako prorocké znamenie Božieho ľudu a prvotina Božieho kráľovstva ako nástroj oslobodenia ľudí v núdzi. (aspekt tzv. „proexistencie“).

Tu použité ekleziologické vyjadrenia pochádzajú zo spoločného biblického dedičstva. Dávajú najavo, že cirkev je biblickom chápaní jednotou v mnohorakosti.

25 Túto myšlienku si osvojil aj Druhý vatikánsky koncil: „...niektoré, dokonca mnohé a dôležité elementy alebo dobrá, z ktorých je vybudovaná cirkev a z ktorých dostáva život, sa môžu nachádzať aj mimo viditeľných hraníc Katolíckej cirkvi: napísané Slovo Božie, život milosti, viera, nádej a láska a iné vnútorné dary Svätého Ducha a vonkajšie prvky: toto všetko, čo vychádza z Krista a k nemu vedie, právom patrí do jedinej Kristovej cirkvi.“ Dekrét o ekumenizme Unitatis Redintegratio, č. 3.

26 „Ekumenická rada cirkví v žiadnom prípade nemôže byť nástrojom určitej konfesie alebo istej školy bez toho, aby nestratila účel svojho jestvovania. V rade je priestor pre ekleziológiu každej cirkvi, ktorá sa chce podieľať na ekumenickom rozhovore...“ Takto vo vyhlásení Ekumenickej rady cirkví z Toronta v roku 1950, kde sa zdôrazňuje, že rada nechce nahradiť jednotlivé cirkvi a nechce byť nejakou supercirkvou, nadradenou nad reálne jestvujúcimi cirkvami. Pozri: Peter Miščík, *Trinität und Kirche*, str. 179.

Táto jednota má svoj vzor v trojičnej jednote, kde mnohorakosť nerozdeľuje, ale spája.²⁷

2) *Stavanger 1985*

Vypracovanie ekumenickej ekleziológie si FO postavila ako dlhodobý cieľ svojej teologickej práce. Dokument z Limy, spoločné vyznanie viery (Stavanger 1985) a dokument, v ktorom bola oslovená jednota a obnova ľudskej spoločnosti (Budapešť 1989) tvorili tri štúdie, ktoré mali koncom osemdesiatych rokov pripraviť materiál pre neskorší ekleziologický dokument.

Spoločné vyznanie viery, ktorého teologický základ mal tvoriť dokument z nórskeho Stavangeru z roku 1985 sa ekumenicky považuje za jednu z troch súčastí viditeľnej jednoty cirkvi. Popri sviatostiach (hlavne sa tu myslí na krst, eucharistiu a kňazstvo) sú to ešte spoločné cirkevné štruktúry pre svedectvo a službu.

Dokument FO o vyznaní viery bol predstavený ako prvá fáza konciliárneho procesu, počas ktorého mali cirkvi v druhej fáze prijať apoštolské vyznanie viery, založené na jeho nicejsko-konštantinopolitánskom znení. Tiež mali uznať nutnosť obrátenia (metanoia) a zároveň konštatovať, že neboli verné voči apoštolskej viere. Tento akt obnovy mal viesť k ďalšej fáze, v ktorej mali cirkvi udeliť akt uznania iným cirkvám, v ktorých sa žije a vyznáva v podstate tá istá apoštolská viera a mali v nich spoznať tak, ako v sebe samej, jedinú pravú Kristovu cirkev. Toto vzájomné uznanie malo viesť k vyvrcholeniu konciliárneho procesu: malo byť základom možnosti spoločného slávenia eucharistie, a tak krokom ku spoločnému ekumenickému koncilu.

Dokument zo Stavangeru: „Spoločne vyznať jednu vieru“ ako nikdy predtým reflektoval trojičné chápanie Boha a v náväznosti na to trojičné chápanie cirkvi. Dokument podčiarkuje, že trojičné chápanie Boha je spôsobom, ako sa dá Božia suverenita (transcendencia) a jeho konanie a prebývanie vo svete (imanencia) chápať v jednote. Tak sa dokument vracia k problému rozdelenia, ako bol predložený v Lunde 1952 a snaží sa ho prekonať trojičným modelom. V chápaní cirkvi dokument preberá biblické pojmy o nej, zdôrazňuje však jej chápanie ako telo Kristovo, pretože v tejto perspektíve je cirkev nástrojom obnovenia spoločenstva medzi Bohom a človekom, medzi ľuďmi a vo stvorení. V tejto súvislosti je zdôraznená dôležitosť sviatostí. Takto sa chápanie cirkvi v dokumente prikláňa skôr ku katolíckej (východocirkevnej) tradícii, čo neskôr kritizovali ohlasy protestantských teológov.

²⁷ Porov. tamtiež, str. 180.

3) *Budapešť 1989*

Začiatkom dvadsiateho storočia bola misijná činnosť v mnohých kresťanských spoločenstvách dôležitou prioritou.²⁸ Misijné úsilie bolo dôvodom ekumenickej snahy a záujem o svet bol súčasťou teologickej práce. Po prvej Svetovej konferencii v Lausanne v roku 1927 sa dostala do popredia téma cirkvi a téma sveta a misii skoro zmizla z ekumenickej agendy. V šesťdesiatych rokoch sa tento záujem obnovil, teraz však už nie pod názvom „misia“, v snahe vyhnúť sa kolonialistickej konotácii, ale v perspektíve služby pod pojmi: „svedectvo“ a „obnova“. Myšlienka, že cirkev tu nie je sama pre seba, ale pre službu svetu, spôsobila v ekumenickom myslení istú zmenu myslenia. Vzhľadom na celosvetové problémy ako hlad, nacionalizmus a rasizmus, kolonializmus a iné cirkvi pociťovali potrebu hovoriť jedným hlasom. Nielen stratégia teologického myslenia, ale aj núdza vo svete prinútila cirkev zamyslieť sa nad vierohodnosťou snahy o ich jednotu. Táto nemohla byť videná izolovane, ako snaha o sebauspokojenie. Hlavnou otázkou teda už nie je: „Ako má vyzeráť cirkev, aby mohla ohlasovať svetu evanjelium?“, ale namiesto toho: „Ako vyzerá svet, ktorému chce cirkev ohlasovať evanjelium? A aká má byť cirkev, aby sa svet pod jej vplyvom mohol obnoviť.“ V práci o vyznaní viery a o podstate cirkvi sa teda nutne musela nachádzať aj reflexia o vzťahu cirkvi voči svetu. FO vytvorila tento dokument na svojej schôdzi v Budapešti v roku 1989, vydaný bol o rok neskôr pod titulom: „Cirkev a svet.“ Dokument je výrazom ekumenickej konvergencie v otázkach jednoty a obnovy tak vzhľadom na cirkev, ako aj vzhľadom na ľudské spoločenstvo. Preberá koncept komplementárnej ekleziológie z dokumentu z Limy a zo Stavangeru a stavia ju do perspektívy služby svetu. Vzhľadom na túto perspektívu sú v dokumente o cirkvi zdôraznené pojmy: „tajomstvo“ a „znamenie“, ktoré sú udomácnené skôr v „katolíckej“ tradícii.

4) *Santiago de Compostela 1993*

Svetová Konferencia v španielskom Santiagu mala zhrnúť teologickú prácu posledných tridsiatich rokov od Svetovej konferencie v Montreale v roku 1963. Titul konferencie znel: „Na ceste ku koinonii vo viere, v živote a vo svedectve.“ Koinonia je biblickým pojmom, ktorý nie je v ekumenickej histórii nový. Nová je tu skutočnosť, že je použitý ako základ, alebo akási „svorka“ tzv. konvergujúcej ekleziológie, ktorá chce držať pospolu viaceré ekleziologické typy, navzájom sa dopĺňajúce. Koinonia tvorí aj novú formulu ekumenického programu a predstavuje aj istý nový „model jednoty“.²⁹ Koncept jednoty ako „koinonia“ chce

²⁸ Porov. tamtiež, str. 205nn.

²⁹ Týchto modelov bolo v ekumenickej histórii niekoľko. Po niektorých prekonaných: „organická jednota“, „korporatívna jednota“, ktoré sa neosvedčili, sú tu ešte iné, ktoré sú do istej

reagovať na vtedajšiu situáciu vo svete, ktorý sa zbavil represívnych politických systémov, ale v ktorom naďalej jestvuje hospodárska a spoločenská priepasť medzi severom a juhom, a v ktorom sa objavujú silné nacionalistické tendencie. V očakávaní globálnej revolúcie v pluralistickom svete plnom závislostí rôzneho druhu sa FO cíti byť vyzvaná ponúknuť novú globálnu ekumenickú víziu, aby sa potom mohla sústrediť na jednotlivé ekumenické úlohy. Koncept koinonie je vyjadrený slovami:

„Jednota cirkvi, ku ktorej sme povolani, je koinonia (spoločenstvo), ktorá je daná a vyjadruje sa v spoločnom vyznaní apoštolskej viery, v spoločnom sviatostnom živote, do ktorého vstupujeme jedným krstom a ktorý slávime spoločne v jednom eucharistickom spoločensktve, v spoločnom živote, v ktorom sú členovia a úrady vzájomne uznané a zmierené, a v jednom spoločnom poslaní, ktorým sa všetkým ľuďom dáva svedectvo o evanjeliu milosti a v ktorom sa slúži všetkému stvoreniu. Cieľ hľadania plného spoločensktva bude dosiahnutý vtedy, keď všetky cirkvi spoznajú v iných cirkvách jednu, svätú, katolícku a apoštolskú Cirkev v jej plnosti.“³⁰

Koinonia je v dokumente zo Santiaga opísaná ako dar a zároveň ako úloha.³¹ Koinonia je milosťou Božou vytvorené spoločensktvo v Kristovi. Ľudia sú bytosťami, stvorenými na to, aby žili vo vzťahu k Bohu a navzájom, to vytvára ich identitu. Tieto vzťahy sú zároveň darom a úlohou. Dokument vychádza vo vysvetlení koinonie z opisu pozemského života Ježiša Krista v jeho vnútornom vzťahu lásky voči Otcovi v Duchu, žijúc v trojičnom spoločensktve. V návaznosti na Krista, ktorý zjavuje koinoniu Boha, koinonia ľudí je dynamický vzťah, ktorý ich spája s Bohom účasťou na Božej milosti. Koinonia ľudí ako život vzťahov má svoje korene v trojičnom Bohu: jednota Otca, Syna a Svätého Ducha je najdokonalejšie uskutočnenie života vo vzťahu. Trojičný Boh robí Duchom Svätým ľudí účastnými svojho vlastného života vo vzťahu. Duch Svätý – vzťah lásky medzi Otcom a Synom v Trojici – uskutočňuje v cirkvi spoločensktvo koinonie. Ono sa stáva viditeľné v slávení Pánovej večere pod vedením cirkevného úradu. Eucharistická koinonia má potom za úlohu ohlasovať evanjelium slovom a svedectvom. Koinonia sa takto manifestuje ako Telo Kristovo a je predchudťou Božieho kráľovstva a znamením Božej lásky pre celé ľudstvo. Relacionálna štruktúra cirkvi ako koinonia je základom katolicity, ktorá je charakteristikou pravej Kristovej cirkvi a je uskutočnená na lokálnej a na univerzálnej rovine. Táto katolicita, ku ktorej musí smerovať každá miestna cirkev (a na tomto mieste sa aj

miery stále platné: „konciliárne spoločensktvo“ a „zmierená odlišnosť“.

30 Pozri: tamtiež, str. 222.

31 Pozri: tamtiež, str. 226.

každé konfesiónálne spoločenstvo dá chápať ako „miestna cirkev“), je odrazom vzťahu medzi osobami Trojice:

„Svätá Trojica tvorí Kristovo Telo tým, že každú miestnu cirkev robí plnou a „katolíckou“ cirkvou.“³²

Kľúčovým momentom koinonie je skutočnosť kríža, a síce v pohľade na Trojicu a rovnako aj v pohľade na trojičné cirkevné spoločenstvo. Dokument hovorí, že vzťah medzi Ježišom Kristom, jeho Otcom a Svätým Duchom sa uskutočňuje v živote darovania a prijímania, v živote lásky, ktorá medzi nimi prúdi a tvorí z nich spoločenstvo: „...v ktorého strede stojí kríž...“³³ Spoločenstvo Trojice sa na cirkev neprenáša len jednostranným darovaním, ale sa musí žiť aj ako úloha, ako vzťah medzi ľuďmi a medzi cirkvami (v zmysle miestnej cirkvi a v zmysle konfesiónálneho spoločenstva) tým, že každý je konfrontovaný s „inakosťou“ toho druhého. Uskutočnenie koinonie tak vyžaduje „kenózu – sebadarovanie a sebvyprázdnenie“. To znamená okrem iného aj ochotu k obráteniu, k pokániu a k sebakritickému postoju. Dokument podčiarkuje:

„Ako jednotlivci a ako spoločenstvá sme povolani vytvoriť koinoniu službou kenózy.“³⁴

V dokumente nie je oslovený len vertikálny vzťah k Bohu, ale aj horizontálne vzťahy nejednoty medzi cirkvami. Vzhľadom na požiadavku kenózy, ako cestu prekonania nejednoty na horizontálnej rovine, dokument žiada vytvorenie novej ekumenickej spirituality, ktorá podporí snahy o vytvorenie koinonie. Hoci táto požiadavka je legitímna, významná a nová, zároveň naznačuje istú nejasnosť. Zdá sa, že pojem kenózy nie je vysvetlený dostatočne a je potrebné lepšie ukázať, ako možno trojično-kristologickým konceptom, so silným motívom kríža, konkrétne prejsť od nejednoty k jednote v odlišnosti. Tu sa nedá ubrániť dojmu, že jednota, hoci predstavená tak hlboko trojične, ako nikdy predtým, predsa len obsahuje akúsi tendenciu k „jednorakosti“, jednota je nadradená mnohorakosti.³⁵ Dokumentu zo Santiaga sa preto vyčítalo, že sa v dikcii a vo svojej celkovej myšlienkovvej línii približuje viac ku „katolíckej“ ako k „protestantskej“ tradícii. Skutočnosť, že myšlienka kríža a kenózy boli dodatočne včlenené do textu na žiadosť teológov protestantskej tradície, podporuje toto hodnotenie. Napriek niektorým kritickým ohlasom, dokument zo Santiaga predkladá dosiaľ najhlbšie vysvetlenie trojičného chápania cirkvi v súvislosti s trojičným chápaním Boha. V tomto chápaní treba podčiarknuť aspekt, ktorý bol už spomenutý vyššie:

32 Tamtiež.

33 Pozri: tamtiež, str. 227.

34 Pozri: tamtiež, str. 228.

35 Por.: Gisbert Greshake, Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene, in: *Catholica* 2010/2, str. 125nn.

jednotu v mnohorakosti a síce na horizontálnej úrovni cirkevných spoločenstiev navzájom. „Jednorakosť“ je prekážkou jednoty. Koncept koinonie v dokumente zo Santiaga sa snaží tejto jednorakosti vyhnúť tým, že cirkev chápe ako spoločenstvo miestnych alebo v ekumenickom kontexte, konfesiónálnych cirkví: cirkiev v cirkvách a cirkiev z cirkví. Dokument tak preberá skutočnosť a skúsenosť cirkvi z prvého tisícročia, kedy, aj napriek istým rozdeleniam a vieroučným odlišnosťiam, jestvovala plná jednota cirkvi v katolicite. Katolicita cirkvi tu nebola žitá a chápaná ako „jednorakosť“. Bola podstatne založená na vzťahoch medzi miestnymi cirkvami, ktoré boli spojené vo viere, v spoločenstve biskupov a v eucharistickom spoločenstve.

Predstava trojičnej jednoty v dokumente FO je veľmi blízka chápaniu cirkvi Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý v dokumente o ekumenizme hovorí: „*Najvyšším predobrazom tohto tajomstva (jednoty cirkvi) je jednota jedného Boha, Otca a Syna a Svätého Ducha v Trojici osôb.*“³⁶ Každá cirkev a každé cirkevné spoločenstvo je v dokumente o koinonii vyzvané konfrontovať sa s trojičným konceptom cirkvi ako spoločenstvom vo vzťahu. Pápež František chápaním svojho úradu ako „rímsky biskup“, opätovným pozvaním k dialógu o forme pápežskej služby³⁷ a programom cirkevnej decentralizácie podporuje reformu cirkvi, ktorá má smerovať k jej obnove ako „spoločenstva miestnych cirkví v katolicite jednej cirkvi“. Dá sa očakávať, že jej reforma v tomto štýle by bola, hoci uskutočnená vo vnútri Rímskokatolíckej cirkvi, aj veľkým ekumenický prínosom.

Záver

Práca FO smeruje k stále plnšiemu a hlbšiemu formulovaniu trojičného chápania cirkvi. Toto chápanie je treba vidieť v priamom pomere voči trojičnému chápaniu Boha. Vo všetkých dokumentoch je tento pomer vyjadrený viac či menej obsažne. Vzájomná návaznosť je popisovaná:

kauzálna, keď Trojica je východiskovým bodom a dôvodom trojičnej cirkvi, ontologicky, keď existencia cirkvi vyúsťuje z Trojice a je jej pôsobením udržiavaná, analogicky, kedy život cirkvi je pripodobňovaný životu trojičných osôb v láske, doxologicky, keď cirkev zvlášť v jej liturgii je videná ako oslava tajomstva Trojice.

³⁶ Unitatis Redintegratio č. 2.

³⁷ „Chcem obnoviť, už mojimi predchodcami vyslovenú túžbu po dialógu so všetkými bratmi v Kristovi, aby sa našla forma vykonávania služby rímskeho biskupa, ktorá sa vzhľadom na svoje poslanie otvorí novej situácii, aby mohla byť v dnešnom kontexte uznaná všetkými ako služba lásky a spoločenstva.“ (Príhovor pápeža Františka pri ekumenickej slávnosti v nedeľu 25. mája 2014 v chráme Božieho hrobu v Jeruzaleme. Pápež tak opakuje výzvu Jána Pavla II. z encykliky: „Ut unum sint, čl. 95-98.) <http://www.apostolicpilgrimage.org/-/speech-by-pope-francis-during-the-holy-sepulchre-ecumenical-celebration-jerusalem-25-05-2014->

Proces ekleziogenézy, ako cesta k jednote cirkvi, je zameraný na prehĺbenie jej chápania prostredníctvom multilaterálneho ekumenického dialógu a na plnšie osvojenie si tohto chápania cirkvi jednotlivými cirkevnými spoločenstvami. Pritom sa ukazuje, že proces teologického prehĺbenia a ekleziogenézy neprebiehajú len paralelne vedľa seba, ale vzájomne sa ovplyvňujú. Nedostatočné chápanie trojičnej cirkvi volá po ďalšom prehĺbení trojičnej náuky, ktorá má potom vplývať na cirkevné chápanie a na život cirkvi.

Trojičné prehĺbenie a ekleziogenéza sú globálne procesy, ktoré nemajú kontinuálny priebeh, ale v každej fáze sú konfrontované s diskontinuitou, so zlomami a obratmi, ktoré sa v rôznej intenzite odrážajú vo vývoji ekumenického dialógu. Napriek všetkým variabilitám v práci Komisie FO (častá fluktuácia spolupracovníkov, rozdiely v nasadení sa pre dialóg zo strany jednotlivých konfesíí, voľba pojmov, rôzna teologická kompetencia spolupracovníkov v tej ktorej epoche, vplyv kultúrnych a politických okolností a vzájomné bilaterálne vzťahy medzi konfesiami), ostáva nezmenená vôľa cirkevných spoločenstiev pokračovať v dialógu. V storočnej histórii teologických textov komisie „Faith and Order“ sa napriek všetkým nedostatkom ukazuje akási „skrytá entelechia“ (dovoľujem si tu použiť pekný výraz Wernera Lösera), nepretržité smerovanie k trojičnému formulovaniu jednoty cirkvi, snaha po odkrytí jej koreňov, z ktorých sa jednota živí a z ktorých sa raz uskutoční naplno. Ostáva túžba po jednote v mnohoročnosti, ako aj záväzok cirkevných spoločenstiev, neuspokojiť sa skôr, kým tento cieľ nebude dosiahnutý. A tak práca na dosiahnutí tohto cieľa pokračuje ďalej. Komisia predložila v roku 2013 cirkvám a verejnosti ďalší teologický dokument o cirkvi: „The Church – Towards a Common Vision“.³⁸ Tento dokument je príkladom ekumenickej konvergencie v snahe nájsť chápanie cirkvi, ku ktorému by sa čím viac priblížili kresťanské cirkevné spoločenstvá. Jeho zhodnotenie si zaslúži samostatnú analýzu. Na tomto mieste stačí spomenúť, že trojičné chápanie a vyjadrenie cirkvi má ňom aj naďalej úlohu fundamentu.

Ukazuje sa, že ekumenický proces je akousi cestou námahy a bolesti, pociťovanej z nejednoty a z ťažkostí, ktoré sú spojené so snahou o ňu. Jednota o ktorú nám ide je, ako hovorí Bonhoeffer, „drahá jednota“. Cesta k nej však privádza cirkevné spoločenstvá stále bližšie ku stredu kresťanskej jednoty, ktorým je Ukrižovaný. Trojičná ekleziológia, zakotvená v udalosti kríža je znamením nádeje. Snáď si dnes treba pripomenúť, pre dnešnú dobu preformulovanú, jednu z prvých zásad ekumenického dialógu: „Čím viac sa priblížime k Ukrižovanému, tým bližšie sa priblížime k sebe navzájom.“³⁹ Trojičná teológia zakotvená v Kristovi na kríži by

38 World Council of Churches Publications, Faith and Order Paper No. 214.

39 Jürgen Moltmann, Welche Einheit?, Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens. In: Ökumenische Rundschau, 26/1977, str. 287.

mohla ukázať, že v Ukrižovanom je kľúč k jednote.⁴⁰ Úlohou kresťanov, ktorým leží na srdci jednota Kristovej cirkvi, je pripraviť cestu Zmŕtvychvstalému, aby sa v historicky jestvujúcich cirkvách stále viac stala viditeľnou podoba Krista, stvárňovaná pôsobením Svätého Ducha.

Prof. Dr. Peter Miščík

Narodil sa v roku 1959. Je profesorom dogmatickej teológie na Vysokej škole pedagogickej v Eisenstadte, Rakúsko, špirituálom kňazského seminára diecézy Eisenstadt vo Viedni a farárom v Halbtorn, Burgenland, Rakúsko. Teológiu vyštudoval na UK v Bratislave, doktorát z dogmatickej teológie získal na Filozoficko-teologickej vysokej škole St. Georgen vo Frankfurte nad Mohanom (1997). Vyučoval dogmatickú teológiu na Teologickom inštitúte v Nitre (1997 – 1999), v roku 2004 absolvoval vzdelanie sociálneho a životného poradcu vo Viedni a od roku 2000 je referentom Teologických kurzov vo Viedni.

40 Biblicky videná ekuména je jednota v ukrižovanom Kristovi: „On je pokoj. On spojil obidve časti (židov a pohanov) a obetovaním svojho tela zručal rozdeľujúci múr nepriateľstva. ...aby tých dvoch urobil vo svojej osobe jedným človekom.“ Ef 2, 14-16

Benedict Thomas VIVIANO OP

**Rudolf Bultmann
and
a Specifically Dominican Approach to Holy Scripture**

Abstract

This article is a representation of a fascinating story about Rudolf Bultmann's sight of his biographer Konrad Hermann. The text provides some methods Bultmann's research in the biblical sciences. We follow his approach in the confrontation of modern Dominican biblical school. Bultmann is the author, who is read and cited, but also the author, which gives the rise to controversy. And this is correct. In parallel with the story about Bultmann the article offers to the reader the author's biography, as well. It is interesting to note how often becomes the own biography the true theology.

Keywords: biography, biblical science, dogma, philosophy, society, politics

The question, what is a specifically Dominican approach to the interpretation of Scripture, cannot easily be answered in isolation. An answer becomes easier to formulate when it is structured as a contrast between an alternative approach and a Dominican one. Bultmann does not represent all non-Dominican exegesis and not all Dominican exegetes will sympathize with my approach. Thus my answer will be personal and for some controversial.

I have chosen Bultmann for a simple reason. His approach is well known internationally and especially in Germany. It is perhaps exaggeratedly clear and extreme. This makes the work of comparison and contrast easier. In the last months the thorough biography of Bultmann by Konrad Hammann has been translated into English and I read it with fascination, not to mention occasional horror and dismay.¹ It is important to add that younger Protestant New Testament scholars in Germany almost all claim to be most influenced by Bultmann, so his influence is enduring.²

1 Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); English translation by Philip E. Devenish (Salem Oregon: Polebridge Press, 2013).

2 Eve-Marie Becker, ed., *Neutestamentliche Wissenschaft: Autobiographische Essays aus der Evangelische Theologie* (Tübingen und Basel: A. Francke Verlag, 2003.) From Midwestern Dominicans, see T.F. O'Meara and D.M. Weisser, eds., *Rudolf Bultmann in Catholic Thought* (New York: Herder & Herder, 1968).

I. Bultmann's Methods and Approach to the Interpretation of Scripture

1. On 21 April 1941 Bultmann gave his famous demythologizing lecture in Alpirsbach (Baden-Wuerttemberg) and then in several other places. This program includes eight denials of classical pre-modern theological belief. These are: (a) the ascension of Christ to heaven; (b) belief in spirits and demons; (c) miracles as actual happenings; (d) mythical eschatology; (e) the idea of a supernatural agency of the Spirit and the sacraments; (f) the conception of death as punishment for sin; (g) the doctrine of satisfaction; (h) the understanding of the resurrection as a physical occurrence.³ We can say that the conviction that the New Testament must be demythologized is Bultmann's first presupposition.

2. Bultmann's second presupposition is voluntarism, the preeminence of the will, in theological thinking. This can lead to weepy sentimentality and to irrationality. This voluntarism partly reflects the Lutheran reception of St Francis and St Bernard of Clairvaux, partly some forms of nominalism.

3. Bultmann grew up in the heyday of neo-Kantianism. Kant, in his main works, was agnostic on the three big questions: Does God exist? Is the soul immortal? Is our will free to produce moral actions? On these three points, Bultmann also remains agnostic. In addition to this third, Kantian, presupposition, Bultmann decided to use the existential analysis of the human predicament developed by his Marburg colleague, Martin Heidegger, to express the anthropology of the heart of the New Testament. [Since the Heideggerian jargon is not easy for many listeners to understand, the joke became that when repeatedly questioned, for example, on the bodily resurrection of Jesus Christ, Bultmann would simply repeat his answer in variations of the Heideggerian jargon. The questioner understood no better than before, but began to get used to it.]⁴

4. Bultmann studied systematic theology with Wilhelm Hermann at Marburg and always acknowledged his influence later in life. Concretely this means that there can be no objectifying talk about God or Christ. Our views must there-

3 Hammann, pp. 325-326. R..E. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (BevTh 96; Munich: Kaiser, 1941); translated as *The New Testament and Mythology* in H.W. Bartsch, ed., *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (New York: Harper & Row, 1961), pp. 1-44. This essay contains a condensed presentation of Bultmann's whole theology of the New Testament. In this essay Bultmann is trying to meet the challenge thrown down by Wilhelm Kamlah, one of his former students, who was turning "brown," and on the other hand a pure repristination of orthodox formulas, such as that attempted by Hans Asmussen, which Bultmann regarded as inadequate to face the challenges of modernity.

4 Hammann, p. 115.

fore remain quite subjective.⁵ Hermann's strong neo-Kantianism caused him to retreat from Ritschl's moderately substantial concept of the Kingdom of God. It is said that Hermann replaced Ritschl's idea of the Kingdom as the highest good with the idea or the ideal of the ethical personality. That is, he replaced the social world with anthropology, individualism, psychology. Even if this is not fair to Hermann, it reflects Bultmann's accents which he claims he received from Hermann.

5. Bultmann represents a type of religious thought which emphasizes the inward values of faith. This thought remains unconnected with politics, it remains resolutely non-partisan. [Hermann tries to show that Bultmann belonged to the *Deutsche Demokratische Partei* during the Weimar republic, the party founded by Max Weber and Ernst Troeltsch as a Protestant alternative to the Socialists, to the Center party and to the right wing militarist parties, a party that could collaborate with the Socialists and the Catholic Center party to form genuinely democratic parliamentary governing coalitions during Weimar. As these two noble founders died young from overwork, and as the National Socialists rose in importance, and as the collaboration between Center and the Socialists was made impossible by the encyclical *Quadragesimo Anno* (1931), the younger leaders of the DDP tragically supported the Nazis before desolving the party. Hammann rejects efforts to show that Bultmann was ever a member of the Socialist Party.] Thus Bultmann could remain a full professor during the Brown Years without much trouble. And his students could be named professors after the war because they had not been tainted with a too ardent support of the Nazi regime.

This element of inwardness means that his form of religion is also highly individualistic. There is hardly any eccesiology in Bultmann and that includes a very weak view of sacraments. These things are rejected or suspected as Hellenistic religiosity or else as "early Catholic," a fall from eschatological purity and fervor.

6. Bultmann was also deeply marked by the History of Religions school associated especially with Gottingen University before the First World War. From the point of view of the present essay, this is rather a positive element in Bultmann's formation. It means a strictly historical reading of the New Testament, on which are brought to bear very great learning, especially in the collecting and analysis of pagan and Jewish parallels to the Scriptures. One of Bultmann's professors at Goettingen was Johannes Weiss. His commentary on 1 Corinthians is still in print and considered the model of a commentary in this spirit. Bultmann always

5 Falk Wagner, "Theologische Neukantianismus: Wilhelm Hermann," in *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, ed. F.W. Graf, Band 2, Teil 2 (Gutersloh: Mohn, 1993), pp. 250-278.

felt a special appreciation for this epistle and its sequel; He tried to write a commentary on 2 Corinthians but this was never completed. Besides Weiss, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, William Wrede, Hans Lietzmann and Hans Windisch belonged to this rather liberal school. This school made the immense ecumenical contribution of understanding Paul as he really was, before the later period of Augustine, when Augustine was misled by his polemical ardor to distort Paul in his struggle with the Pelagians. This was done by Wrede's little book on Paul, and by Lietzmann's commentaries on the four main epistles of Paul. Johannes Weiss, in his little classic of 1897), *The Kingdom of God in the Proclamation of Jesus*, shattered the Kantian cultural Protestantism which identified the Kingdom of God with the Prussian state and with a purely formal ethics. Weiss recaptured the Jewish apocalyptic eschatological sense of this theme in the preaching of Jesus and Paul. This historically correct understanding, which can easily be rejected as crude mythology, nevertheless contains a revolutionary social dynamic (the kingdom of God includes justice, peace and joy in the Holy Spirit, Rom 14:17; Matt 6:33). Later on Ernst Bloch, Jürgen Moltmann and J.B. Metz were able to integrate and develop these insights.

This is however a negative element in this History of Religions school. The members of this school presupposed the work of the immediately preceding generation, especially the history of dogma of Adolf Harnack. Harnack's bold thesis was that the very idea of dogma was a Hellenistic idea foreign to the Bible and that this idea which had been so dominant in Christian theology up to the Reformation, came to an end with Luther.⁶ Bultmann embraces this non-dogmatic form of Christian faith. What remains is only the bare fact of revelation in Jesus' death on the cross, *nur das der Offenbarung*, and behind it the guiding principle of justification by faith alone. This represents a drastic reduction in content.

7. Somewhat oddly, there is a strong element of Stoicism in Bultmann. This means among other things that no matter what happens outwardly, military, political or ethical disasters, one continues to be happy quietly in one's bourgeois academic way. One remains in Stoic *ataraxia*, unshakeability or imperturbability. One of Bultmann's favorite texts is 1 Cor 7:29-31, "I mean, brethren, the appointed time has grown very short; from now on, let those who have wives live as though (*hos me*) they had none, and those who mourn as though they were not mourning, and

6 Karl Heinz Neufeld, *Adolf von Harnack: Theologie als Suche nach der Kirche*, "Tertium genus ecclesiae," (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 41: Paderborn: Bonifacius Verlag, 1977); *A. Harnacks Konflikt mit der Kirche* (Innsbruck: Tyrolia, 1979). Cf. my review of these books in *Revue Biblique* 94 (1987) 473-475.

those who rejoice as though they were not rejoicing, and those who buy as though they had no goods, and those who deal with the world as though they had no dealings with it. For the form of this world is passing away." Although this text seems strange for someone who was relatively happily married his whole adult life, it does express a certain Stoic detachment or distance from or indifference to the world. It seems to have been a guiding principle in Bultmann's life.

II. A Modern Dominican Midwestern Thomistic Approach to Scripture.

Although this section will be rather autobiographical, the life in question has been marked from the beginning by central Dominican values and personalities, so that its experience is representative of many Dominicans, let us hope, once the idiosyncrasies have been removed.

I was baptized Thomas Aquinas by my parents who were young American Catholics of some university education, and were of pure South Italian ancestry and conscious of their cultural heritage. They chose the name Thomas because they knew he was the patron of Catholic schools and a great doctor of the church. As a child I learned about my patron saint and the order of which he was a member from the *Encyclopedia Britannica*. I bought my first anthology of Thomas when I was twelve. In my Catholic boys high school (gymnasium) and early university, I learned modern science, especially biology and chemistry, Latin and Greek, and also religion. In biology, Darwinian evolution was taught and presupposed as true. The Fifties were a period of high religious practice, sustained in the US by the television preaching of Fulton Sheen and by the best-selling books of the monk Thomas Merton.

My family was Catholic and practicing on both sides, but my maternal grandfather was a sort of Garibaldian Italian nationalist anti-clerical, that is, as a young man still in Italy he did not accept the prohibition to vote in Italian elections. He was proud of a unified Italy and so he voted, even though this meant a kind of excommunication, a consequence which he accepted until the excommunication was lifted. This model of my grandfather meant that I learned early to maintain a critical distance from the positions of the Holy See, at least politically. On this darker side, I must add that in the days before television, that is, before 1952, people went to the cinema often. There were two films, not one. Between the two films there was a news reel. Already as a five or six year old I thus saw the filmed reports of the discovery of the death camps, like Buchenwald and Auschwitz. These sights seared my soul and gave me my first idea of the human capacity for

grave evil. Later this meant that I chose a form of religion which would enable me to denounce these evils in the name of God.

At fifteen, in a course on the life of Christ through the four gospels, I first heard the story of Père Marie-Joseph Lagrange, O.P., and his unmerited suffering during and after the anti-Modernist witch-hunt. My passionate little Sicilian heart was on fire with sympathy for him, for his desire to develop modern historical-critical scholarship in the Church, and for his school in Jerusalem. The mid-fifties were also the time of the craze for the Dead Sea Scrolls discoveries and of the publication of the *Jerusalem Bible*, first in French (1956). Roland de Vaux, the editor and excavator, was a household name, promoted by William Foxwell Albright, the American archaeological hero of the time. I could follow these issues through TIME magazine at first. I also discovered a fresh translation of the New Testament into beautiful modern English, by Monsignor Ronald Knox. By the end of my high school years I had read the entire New Testament. I had to decide whether or not God existed. Here both Thomas and nature helped me to make the decision for God. Since I was basically happy, my question to God was: What do you want me to do? I found the answer in the Sermon on the Mount. For me this represents wisdom about life. Jesus is thus the Teacher/Master par excellence. (Of course his teaching presupposes the whole Old Testament, especially the Pentateuch.) To complete the picture of my adolescence, we must add that I grew up in a country where parliamentary representative democracy was presupposed. The Dominican tradition of government, as rediscovered by Lacordaire, easily fits with this political tradition. Indeed, the Dominican constitutions contributed to the shaping of this tradition.

The Catholic Church in the USA in the Fifties was also marked by a controversy over the need for more Catholic contributions to the intellectual life and culture. This was provoked by the essay of Monsignor John Tracy Ellis of 1955.⁷ This essay gave young people like me the sense that we could contribute to the life of the Church by becoming scholars and writers. This essay in large measure explains my decision to become a Dominican, a biblical scholar, and to choose a dissertation topic on the biblical basis for a strong engagement in the intellectual life.

1. The Chicago Dominican province I entered in 1959 had a good spirit of study, inspired by Walter Farrell, Benedict Ashley (d. 23 February 2013) and especially by James Athanasius Weisheipl. These and others founded the River Forest School

7 J.T. Ellis, *American Catholics and the Intellectual Life* (Chicago: Heritage, 1956).

of Thomism, which emphasized Thomas' commentaries on Aristotle as containing his true philosophy. (This was against Etienne Gilson who found Thomas's philosophy in his theological works). This school was fiercely philosophical and was interested in the dialogue with modern science, especially with biology. The works of Raymond Jude Nogar represent this point of view, especially his works *The Wisdom of Evolution* and *The Lord of the Absurd*. The study of theology, after three years of philosophy, meant primarily the study of the *Summa* of St Thomas. In the study of Scripture, the works of Père Lagrange, de Vaux and Benoit were considered normative. Of course by 1963 the new winds of thought emerging from the Council began to have their effect. Our formation was balanced by a strict observance of the rules of Dominican life, especially the divine office, silence and total poverty (no money in your pocket).

From this background what needs to be retained for a study of the Scriptures is a minimum dogmatic framework. It presupposes the Nicene Creed, for example, and specific ethical precepts: the Ten Commandments, the two great Commandments of love of God and of neighbor, the lists of virtues such as one finds in Wisdom 8:7 (=Plato and Aristotle), and in Paul, for example 1 Cor 13:13. This framework already distinguishes us from Bultmann who accepts no dogmatic framework, in the spirit of Harnack. Bultmann grew up in a church where the creed was not recited on Sunday, due to the influence of Harnack in the Apostolikum Streit. When it was proposed after 1945 to return to the Creed, Bultmann was against this. (German Protestant Church believers had begun to return to reciting the Creed during the Nazi period as a badge of identity.)

Modern critical study, especially the quest for the historical Jesus, would however lead the Dominican biblical scholar of today to shift the accent in the study of the gospels from John (the favorite of medieval Dominicans like Thomas and Meister Eckhardt) to the Synoptics. Here again there is a difference from Bultmann. He accepted the view set forth by Wellhausen, that Jesus was a Jew and that his teaching belongs to the theology of Judaism, not of Christianity (identified with Paul reduced to justification by faith alone and its anthropological consequences). That is why Bultmann accords so little place to Jesus in his *Theology of the New Testament*.⁸

We would also accept the two-source hypothesis, which means beginning with Mark and with Q. John is accepted and studied as a great inspired commentary

8 H.D. Betz, "Wellhausen's Dictum Jesus was not a Christian, but a Jew, in light of Present Scholarship," *Studia Theologica* (Copenhagen) 45 (1991) 83-110.

on the Synoptics, a commentary which is indispensable for understanding the later doctrinal traditions of theology, but which is only to a small degree an independent source of historical information.

A more delicate issue concerns apocalyptic eschatology. It would be very hard to speak even for all Thomists here. I personally accept as a matter of faith a full, crude, primitive, early Christian hope or expectation of the second coming of Christ to earth in glory, bringing the Kingdom of God in its fullness. Christ will reign on earth for a long period, as a way of fulfilling the biblical promises that God's plans for a history of salvation will be realized in a future which is both in this world and in the next, yet in this world as in some way transformed. One can easily accuse this view or hope or expectation of being some form of millenarianism, which some think is a condemned heresy. (That it is a heresy is in fact not so clear.) But strictly speaking, it is not millenarianism, because this hope does not speak of a literal thousand years. Rev 20:1-10 speaks of a thousand years, six times in the text, but the wider Christian and Jewish tradition does not insist on the thousand years. The phrase in Jewish tradition can mean a long time.

From the 18th century (e.g., Reimarus) this early Christian hope has been rejected as primitive mythology. What has enabled serious Christian systematic theology to take this element of biblical revelation seriously as meaningful even today is the philosophy of hope of Ernst Bloch, incorporated into the theologies of Juergen Moltmann and J.B. Metz. This message gives hope to humanity, a hope which includes both this world and the next. This hope is not Pelagian, the illusion that we build the Kingdom of God on earth ourselves. This Pelagian error has been tried before (e.g., Third Reich, Soviet empire) and is a monstrous distortion. But this hope includes a human, ethical contribution: like John the Baptist we are called to prepare the way of the Lord, to remove obstacles, but not directly to build the Kingdom. That remains the end-time gift of God, a free grace which he gives when he decides. Nevertheless contemporary Dominican biblical scholarship includes a strong liberationist tendency, including some political involvement, even if avoiding identifying the Kingdom of God with some particular political project.

In his 1941 essay, Bultmann gives a little history of earlier ways of dealing with the difficult passages of Scripture before he insists on his own existentialist solution of demythologizing.⁹ He lists four previous solutions: patristic allegory,

9 Bartsch, *Kerygma and Myth*, pp. 12-15.

liberal-modernist reinterpretation and interiorization, neo-Orthodox (Karl Barth) uncritical acceptance of the Easter kerygma, History of Religions conversion of the myths into truths of liturgy and spirituality, the experience of mystical union with Christ. The first of these, allegory, is abundantly present in the Dominican tradition, beginning with Hugh of St Cher. Thomas is free to use it but he prefers to base doctrinal interpretations on the literal sense. Modern Dominicans will generally share Thomas' preference, but we can learn from all four of these approaches.

Modern Dominican biblically based spirituality can share Bultmann's affection for the Stoicism of 1 Cor 7:29-31, insofar as it expresses eschatological urgency and an indifference to personal comfort or even a positive free embrace of poverty and simplicity of life and detachment from worldly honors. Nevertheless Dominicans will not have a purely other-worldly idea of salvation. Dominic resisted the Manichaeans. Dominicans must take this world seriously as the object of God's care and concern. Matter is capable of bearing grace. Grace sanctifies both this world and the next.

2. Dominican exegesis should strive to be as objective as possible. This means sharing the ideals of the historical positivity of the second half of the 19th century (von Ranke), even though today these ideals are often rejected as impossible or useless. Besides the works of Lagrange, for us a good example is Johannes Weiss' commentary on 1 Corinthians (1910).

Behind this desire for objectivity stands a classical Greek epistemological confidence that the human mind is made to know truth, that we can know physical reality and can also arrive at minimal metaphysical conclusions such as that God is, and that the soul is immaterial and thus immortal, and that there is a certain moral responsibility and freedom of the will, even though hampered by original sin and subconscious and external socio-political pressures. In this sense Dominican exegesis should remain pre-Kantian and anti-Kantian. This does not mean that we cannot learn from and share certain of Kant's other contributions: the goal of universal peace through something like the UN, human enlightenment, the centrality of the Kingdom of God to religious faith, the view that theology should properly and primarily be an interpretation of Sacred Scripture.

Dominican exegesis should also include a discriminating embrace of Hegel's philosophy of history (or Schlegel's) insofar as this includes a belief in the activity of

the Spirit of God as present and active in both the world and the Church. In this sense St Thomas (and other mainstream medieval theologians) needs a theology of history, a Hegelian supplement. (I have written on this but this is not the right place to develop this point.)

Dominican exegesis will continue to wrestle with the phenomenon of miracles. It will not be able to dismiss all miracles out of hand. Besides the distinction made by Hume between healing miracles and nature miracles, we will have to weigh the intentions of the sacred author and the truths of physics. We do not want to repeat the mistakes some of us made in the Galileo case. We do not want to set artificial or dogmatic limits to God's power or to discourage prayer for divine help. We want to learn from the discretion of Psalm 77:19. We will want to avoid the uncritical embrace of all miracles as exhibited by Rene Latourelle.¹⁰

If we return to Bultmann's 1941 essay for a moment, we can see that the program of what needs to be demythologized occurs in the first eight pages, his description of the problem to be solved. In these eight pages there are two parts: first, problems arising from modern science and its understanding of nature, which includes a problem with the nature miracles, especially the resurrection; second, problems arising from modern man's understanding of himself (pp. 6-8). The first set of problems are real for every thoughtful person, already in antiquity (cf. Acts 17: 32), even more so today. The second set of problems are less impressive. They are not necessarily urgent problems to someone who is not a Lutheran Kantian. The description of modern man's psychology as totally unified, closed to outside influences especially from above; the modern man has total moral and personal responsibility; that modern man cannot imagine atonement through another person's sacrifice; that sin cannot have a juridical character to a certain extent, these assertions are not at all necessary. It only takes a little *Einfuehlen*, historical empathy and imagination, and this is not hard to achieve. One needs a less rigid understanding of man and nature than the Kantian model of Bultmann.¹¹

When Bultmann asks why salvation must take this particular form, and why this revelation is the fulfillment of human life and the realization of our true being, we must reflect. There is no necessity to it. It lies within God's free choice. He could have done it in many other ways. Indeed, the New Testament itself offers several models of redemption. Incarnation is only one of them. A culture which

10 Rene Latourelle, *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles* (New York: Paulist, 1988).

11 On the imagination (even Harry Potter), see Justin Taylor, *The Treatment of Reality in the Gospels* (Cahiers de la Revue Biblique 78; Paris/Pende: Gabalda, 2011)

is more used to freedom and to variety than was nineteenth century Prussia has less difficulty with these ways God has freely chosen to speak and to redeem.

3. Dominicans will want to share St Thomas' moderate intellectualism, in contrast with Duns Scotus' voluntarism. We want to avoid voluntarism in politics of state and church ("sit pro ratione voluntas"), to favor an intelligent, truthful obedience to lawful authority. In the controversy between Dominicans and Franciscans over the primacy of intellect or will in beatitude, we will remain loyal to St Thomas insofar as this old debate cannot be overcome by redefining beatitude as life in the Kingdom of God (on earth as well as in heaven), a social goal, rather than the Augustinian-Johannine individualistic goal of the beatific vision. Because, when the debate depends upon this vision as the goal of beatitude, we cannot help winning. For us the will must be guided and controlled by a graced reason.

We seek in the Bible a sober, moral piety. Therefore we can be ethically philo-Semitic. We will no longer try to burn the Talmud. We will learn from it too. And we will respect the great accumulation of insight and wisdom to be found in Jewish literature, including rabbinic literature. This is part of our tradition but it has not always been held in honor.

4. Although this will depend on individual personality and gifts, I would personally like to see Dominicans as both socially extravert and politically committed to a real democratic, socially just politics. The political model I recommend is the constitution of Belgium which includes a Catholic monarchy subject to control by parliament. In German terms, either CDU or SPD but not CSU or FPD. In academic life, socially extravert means concretely participating in scholarly meetings like the Catholic Biblical Association or the Society of Biblical Literature., presenting papers, serving on committees, editorial boards and the like.

5. Our vows commit us to taking seriously and literally the conditions of discipleship as taught by Jesus in both Q and Mark, as well as Matthew and Luke (Luke 14:25-27; 17:33; 9:23-24; Mark 8:34-35; 10:29-30; Matt 10:37-39; 16:24-25; John 12:25). It is true that nowadays all committed Christians want to regard themselves as disciples, literally lifelong *learners* from Jesus and as his companions along the road of salvation history to the Kingdom. We want to encourage them in this path. But we can claim a more literal, original form of discipleship, present in the earliest layers of the gospel tradition, before the concept gets watered down, or broadened out.

6. We are not to be afraid of sacramental objectivity, a great difference from Bultmann. We do not need to force the texts to say more than they do, but I think we should admit the sacramental teaching of the gospel of John, even though his way of speaking does not make this totally evident. But we do not need to fall into crude Berengarius views or to ignore the major conclusions of the modern liturgical movement as received by the Second Vatican Council and the post-conciliar official reforms. (These continue.) Our role will be especially important in helping people to use well the wonderful lectionaries of 1970.

7. Newer methods and approaches. Since the Second Vatican Council there has been in the biblical field a swarm of new methods and approaches. To help students who may be confused by this overdose, the Pontifical Biblical Commission in 1993 produced a useful 130 page document called *The Interpretation of the Bible in the Church*.¹² On the whole this document has been widely and well received. It repeatedly and firmly affirms the normativity of the historical-critical method. Among the newer literary methods it lists: rhetorical analysis, narrative analysis, and semiotic analysis. Younger Dominicans are usually well trained in these methods. Semiotics is probably only a passing intellectual fad and of little importance. The other two have been of some utility in paying attention to neglected features of the composition of the text, for example, noting the narrative flow. Since many biblical books are not narratives, e.g., epistles, they can be analyzed by rhetorical categories. If these methods are wholly separated from historical inquiry, they become quickly sterile and trivial. Other approaches, based on tradition, include the canonical, the use of Jewish traditions, and the issue of history of the influence of the text (*Wirkungsgeschichte*). This last issue comes close to the field of history of interpretation of the texts. This has become a growth industry, in connection with patristics and the study of the Septuagint.

Still other approaches are the sociological, the cultural anthropological, the psychological and psychoanalytic. Then there are the liberationist and the feminist approaches, the charismatic and even the fundamentalist readings. In reality there are Dominicans active in all of these approaches, whether we rejoice in this fact or not. The document is reserved about fundamentalist approaches and has offended Evangelicals in this section. Close to the liberationist model is one not mentioned in the PBC document: the post-colonial. Some of these methods have been accused of "advocacy scholarship." At their best however they can help us to see things that are really in the biblical texts but which we have neglected in

12 Pontifical Biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Church* (Rome: Vatican, 1993).

the past, such as the biblical stories of violence toward women, e.g., Jephthah's daughter. This is genuine helpful honest biblical scholarship and represents real progress.¹³

My experience is that most of these approaches can be sterile or boring if they are too far separated from ancient history and classical philological learning. In America the canonical approach has proven fruitful both in its more liberal (J.A. Sanders) and in its more conservative (Brevard Childs) versions. Childs' commentary on Exodus is a miracle of richness, no matter what one's theological position. The Commission document, to which several Dominicans contributed (Loza and Barthelemy), then goes on to address vast hermeneutical issues. The document is too short to treat these issues adequately. Subsequent documents of the Commission have tried to improve their treatment of some of these issues.

8. In contrast with Bultmann's individualism, we will want to emphasize the role of community in our exegesis of the biblical texts. So we can help nourish the life of families, the Dominican order and other groups of vowed religious, the wider Church, and the civil community. At our best we achieve such professional success and recognition that we are called upon by the episcopal and Roman magisteriums to help draft documents, including the best encyclicals. So we try to help the magisterium, as did St Dominic in his day. (Examples: Zigliara with *Rerum Novarum*, Voste with *Divino Afflante Spiritu*). By resisting quietly and politely mistaken policies and decisions of the Church authorities, we can help to prepare the way for better policies, as in ecumenism, biblical studies, ecclesiology, educational or social policies. In this regard our more recent heroes, Lacordaire, Lagrange, Congar and Chenu are good models.¹⁴ Another example, from among the German Dominicans, is the delayed victory of Dominikus Koster over Emile Mersch in the conflict over the biblical ecclesiological models "People of God" versus "Body of Christ". Mersch "won" in the encyclical *Mystici Corporis* of 1943; Koster "won" in the Constitution on the Church *Lumen Gentium* in 1964. The work in the Church for the Church requires great patience and great tact. But we stand in a great tradition, we have great models, and we can wait.

13 A positive example of feminist exegesis is Phyllis Trible's *Texts of Terror* (Philadelphia: Fortress, 1984). This work has been translated into German.

14 B.T. Viviano, "The Church in the Modern World and the French Dominicans," *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie*, 50 (2003) 512-521; Viviano, "The Renewal of Biblical Studies in France 1934-1954 as an Element in Theological Ressourcement," in *Ressourcement*, ed. Gabriel Flynn and P.D Murray (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 305-317.

Univ.-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 pravoslávnu 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.

Quod scripsi, scripsi¹**Abstract**

Words cannot express everything. When limited by the resources of language in our research, we begin to use gestures, colors, or sounds. We have the tendency to attempt using all our senses in order to find the right channel for expressing ourselves. A theologian should be a man of such complexity, making recourse to all the senses in his theological endeavors. He cannot remain content with his ability to understand, but must be able to see, hear, and feel. This essay, inspired by the work "Poetic Dogmatic" by the German theologian Alex Stock, intends to demonstrate such shift from the competence to understand to the ability to see and feel. The German theologian strives to combine intellect with emotion. His methodology is adopted in this article which reflects on the inscription on Jesus' cross *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*.

Keywords: poetic, picture, art, iconography, renaissance, baroque, theology, word

Slovom i obrazom

Ponúkaná štúdiá sa chce textom i obrazom venovať Kristovmu titulu na kríži *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*. Prečo týmto dvojitém prístupom? Aj keď teológ pracuje prevažne s textom, hľadá v ňom zakódované posolstvá a učí sa ich správne interpretovať, predsa môže byť rovnako oslovený obrazom. Teológ je hermeneutom odkrývajúcim skrytú bohatosť napísaného. Tá sa však neskrýva iba v slove. Môžeme ju rovnako nájsť v maliarskom umení. Štúdium textu sa preto podobá obdivovaniu obrazov v galérii či stredovekých fresiek v starých chrámoch. Všade tam sa nachádzajú posolstvá o človeku i Bohu.

Ludská skúsenosť dokazuje, že nie každú myšlienku či prežívaný cit dokážeme verne a ľahko verbalizovať. Kde naše hľadanie dôjde na hranicu možností jazyka, začíname používať gestá, farby, zvuky² či dokonca vône³. Vo svojej celistvosti si

1 Tento text vznikol v rámci grantu VEGA 1/0756/14 *Premeny stvárňovania duchovnej cesty v západných literatúrach (od stredoveku do súčasnosti)*.

2 Porov. R. KEČKA, *Za hranice jazyka: cesta modernej teológie od jazyka cez symbol k sviatosťnosti*, in Labuda, P., *Jazyk ako platforma komunikácie a tolerance*, Ružomberok 2006, s. 64.

3 Na význam vône v teológii poukázal vo svojom originálnom článku slovenský teológ Ľubomír Hlad. Porov. Ľ. HLAD, *Meditácia o vôni a teológii alebo Teológia ako umenie voňavkára*, in *Verba Theologica* 2 (2011), s. 73-97.

poslúžime všetkými zmyslami, len aby sme našli to, čo hľadáme. Teológ by mal byť človekom komplexnosti (nie čiastkovosti). Preto by mal pri svojom vyjadrovaní používať túto zmyslovú celistvosť ľudského vnímania. Nemôže sa uspokojiť so schopnosťou chápať prostredníctvom slova, ale pri svojom teologizovaní musí zároveň vidieť, počuť a cítiť. Žiada sa akési „vykúpenie“ zmyslov, pretože „hriech sa rodí z dychtivosti rozumu, ktorý sa nespolieha na rytmus zmyslov, na ich jemnosť a silu, ale sleduje ilúziu, podozrenie, intuície potulnej inteligencie“⁴. Ponúkaná štúdia chce byť posunom od slova k obrazu⁵, od schopnosti chápať k schopnosti vidieť. Takýto spôsob interpretácie biblických tém používa nemecký teológ Alex Stock⁶. Jeho „kolínska teologická škola“ nesie príznačný názov „poetická dogmatika“⁷. Práve v nej sa snúbi rozum s citom, ľudská mohutnosť porozumieť so schopnosťou správne sa dívať.

K štruktúre textu

Vstupnou bránou k poetickej dogmatike Alexa Stocka je pochopenie úzkeho prepojenia teológie, liturgie či literatúry⁸ a vzťahu teológie s umením (textu a obrazu). Dielo nemeckého teológa ideálne zapadá do tejto línie, keď geniálne prepája „poetické“ s „dogmatickým“, teda umeleckú metaforu s vedeckou reflexiou.

Predkladaná štúdia má dve základné časti. V prvej chcem čitateľovi priblížiť biblický kontext Kristovho titulu ukrižovania *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*. Následne budem pozorovať vývoj liturgických textov (slávnostných prosieb Veľkého Piatku), ktoré v prosbe za Židov niesli jasnú výčitku židovskému národu pre smrť Krista, vyjadrenú aj v titule ukrižovania. Dôsledky tohto titulu sa prejavovali

4 E. HLAD, *Meditácia o vôni a teológii alebo Teológia ako umenie voňavkára*, in *Verba Theologica* 2 (2011), s. 80.

5 Porov. M. PETŘÍČEK, *Myšlení obrazem*, Herrmann & synové: Praha 2009, s. 8n.

6 Výnimočné a nevhedné dielo *Poetickej dogmatiky* predstavuje kolínsky teológ a didaktik Alex Stock v deviatich zväzkoch. Najväčšiu pozornosť doteraz venoval kristológii (4 zväzky), teológii Trojice (3 zväzky) a teológii stvorenia (2 zväzky). Všetky spomínané diela vychádzajú od roku 1995 v nemeckom vydavateľstve Ferdinand Schöningh.

Svoje reflexie stavia predovšetkým na symboloch, obrazoch a liturgii. Nie on ako teológ ide motivovať liturgiu a umenie, ale on sa chce nechať motivovať tajomnom liturgie a krásou obrazu. Vychádza z celej šírky kresťanského umenia (od prvokresťanského, cez stredoveké až po súčasné). Venuje sa predovšetkým maliarskemu umeniu (ikonografickému, kánonickému, ale aj viac subjektívnemu – renesančnému, barokovému, romantickému). Nájdeme u neho mnohé veľké mená umelcov ako Giotto di Bondone, Duccio di Buoninsegna, Pietro Lorenzetti, Lorenzo Costa, Fra Angelico, Matthias Grünewald, Albrecht Dürer, Jerg Ratgeb, Hieronymus Bosch, Leonardo da Vinci, Lorenzo di Credi, Sandro Botticelli, Raffaello Santi, Tiziano, El Greco, Jacopo Tintoretto, Hans Holbein, Jan van Eyck, Bartolomé Murillo, Rembrandt, Eugène Delacroix, van Gogh, Bernard Perlin, Alexej von Jawlensky, Kazimír Malevič.

7 Podobný spôsob „poetickej dogmatiky“ prezentuje aj Karol Klauza, profesor teológie na KUL v Lubline. Porov. K. KLAUZA, *Teologiczna hermeneutyka ikony*, Lublin 2000.

8 Dobrým príkladom prepojenia teológie a literatúry je jedno z posledných čísel časopisu *World Literature Studies*, Vol. 6 (23) 2014, ktorého tematický blok *Náboženská skúsenost v literatúre* pripravili Magda Kučerková a Róbert Gáfrík.

predovšetkým v minulosti antisemitskými náladami nielen v civilnom svete, ale, žiaľ, aj v prostredí cirkvi. Obsah týchto modlitieb sa však v poslednom období niekoľkokrát menil s cieľom vymazať antisemitský tón a kolektívnu vinu. V druhej časti budeme sledovať Kristov titul v obrazovom umení – od ikonografie 12. storočia, prostredníctvom veľkých autorov renesancie či baroka, až po Biele ukrižovanie Marca Chagalla.

Ponúkaná štúdia nás vovedie do Stockovej „teologickej dielne“, kde máme možnosť konkrétne vidieť, ako tento didaktik teológie a umenia pracuje s textom i obrazom a citlivo ich spája dokopy. Cez liturgické modlitby a úkony, či teologickou analýzou obrazového umenia nás Stock pozve do tajov kristologických detailov, ktoré v odbornom texte môžeme ľahko prehliadnuť.

Causa poenae

„Quod scripsi, scripsi.“ – Touto odpoveďou odmieta Pilát žiadosť židovských veľkňazov, aby nápis nad hlavou ukrižovaného Krista zmenil podľa ich predstavy. *Titulus: Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, vyhotovený Pilátom a zavesený na kríž, bol rímsky spôsob, ako lapidárne zverejniť príčinu smrti odsúdeného (*causa poenae*). Kráľom nemohol byť nikto, keďže na tomto území vládol jedine rímsky cisár (prostredníctvom miestodržiteľov). Vydávať sa za kráľa znamenalo pre Rím automaticky rebéliu proti Impériu. A táto sa v tom čase trestala jedine ukrižovaním. Pilát síce vedel, že Kristus je kráľ, ale zároveň vedel, že jeho „kralovanie“ neohrozuje Rím. To bol dôvod, prečo nevidel zmysel v jeho obvinení a snažil sa ho prepustiť (Jn 18,33n). Pilátova otázka, či je Ježiš židovský kráľ, sa nachádza u Jána i všetkých synoptikov v centre vyšetrovacieho procesu (Mt 27,11; Mk 15,2; Lk 23,3; Jn 18,33). Ježiš na ňu u všetkých odpovedá zhodne a potvrdzuje to, na čo sa Pilát pýta. Priebeh procesu a Pilátov pokus o amnestiu učiteľa z Nazareta jasne naznačuje, že Ježiš nepredstavoval pre Rím žiadne politické nebezpečenstvo. Dokonca i detailná obžaloba u Lukáša zo strany židovských predstaviteľov (Lk 23,2) sa neukázala ako opodstatnená a relevantná (Lk 23,14). Pilát hneď spoznáva, že ide o vlastný vnútrožidovský konflikt. Aby však utíšil vzrastajúce pobúrenie, nakoniec predsa len obetuje žalovaného Ježiša z Nazaretu a vydá ho na smrť. Titulom odsúdenia sa mohol stať len jeden jediný *crimen laesae maiestatis: Rex Iudaeorum*⁹ (zločin urážky osoby panovníka).

V súčasnom poriadku čítaní rímskej liturgie sa Jánova správa o procese s Ježišom objavuje dvakrát. Raz na sviatok Krista Kráľa (rok B) a druhýkrát v liturgii Veľkého Piatku. V prvom prípade dominuje správa o pôvode Ježišovho kráľovstva, ktoré „nie je z tohto sveta“. V druhom prípade sa však do pozornosti dostáva

9 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 256-257.

predovšetkým príčina, pre ktorú bol Ježiš ukrižovaný. Titul „Rex Iudaeorum“ je pravý dôvod jeho odsúdenia a smrti. Proces pred Pilátom je v Jánovej verzii evanjelia detailný a presný¹⁰. Tematicky následne poznačí aj celú liturgiu Veľkého Piatku. Svoje prvé echo nachádza hneď v *Oratio universalis*. Starý text predkladá modlitbu „Oremus et pro perfidis Iudaeis“¹¹, kde je výslovne reč o „iudaica perfidia“. Liturgické rubriky ešte viac zvýraznili tento akcent, keď jasne predpisovali, aby sa pri tejto prosbe (a iba pri tejto prosbe) vynechala výzva „Flectamus genua“¹². V tom istom roku, keď pápež Ján XXIII. ohlásil Druhý vatikánsky koncil, bolo spomínané „perfidus“ aj s príslušnou rubrikou vynechané. Motív „vierolomnosti židovského národa“ v starých textoch bol nahradený myšlienkou otvorených ciest dejín spásy.¹³ V uvedených príkladoch latinských a slovenských verzií textov chcem poukázať na tieto rozdiely. Odlišnosť vidíme nielen bezprostredne pred a po spomínanej zmene vykonanej pápežom, ale aj v nasledujúcich neskorších verziách. V čase po Druhom vatikánskom koncile už texty podliehali väčším interpretačným tlakom, ktoré súviseli s meniacou sa atmosférou v cirkvi i rýchlymi kultúrnymi a spoločenskými zmenami v spoločnosti. Niektoré časti liturgických textov sa menia hneď pri príležitosti ich nového vydania. V našom pozorovanom texte vidíme rozdiel už medzi rokmi 1967 a 1970.

Text pred zmenou (1952):

Orémus et pro pérfidis Judaeis: ut Deus, et Dominus noster aúferat velámen de cordibus eórum; ut et ipsi agnóscant Jesum Christum Dóminum nostrum.

Omnípotens sempitérne Deus, qui étiam Judáicam perfídiam a tua misericórdia non repéllis: exaúdi preces nostras, quas pro illíus pópuli obscaecatióne deférimus; ut ágnita

10 Jánova presnosť v detailoch však nesmeruje výslovne k chronologickej a historickej autenticite. Kompozícia a štruktúra textu, postavená na striedaní dvoch prostredí („vnútri“ – Pilát s Ježišom a „vonku“ – Židia, veľkňazi) dáva do popredia skutočnosť, že osamotený a vydaný Ježiš už nekomunikuje so Židmi a zároveň Pilátovo striedanie týchto prostredí (chodenie von a dovnútra), vyjadruje jeho nerozhodnosť a nejasnosť celej situácie. Porov. J. GNILKA, *Die neue echter Bibel. Kommentar zum neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Johannesevangelium*, Echter Verlag, Würzburg 1993⁴, s. 137-138.

11 Porov. Missale Romanum, EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI, S. SEDIS APOSTOLICAE ET SACR. RIT. CONGR. TYPOGRAPHI, MDCCCCXIII, Feria VI. In Parasceve, s. 158.

12 V latinskom texte Missale Romanum z roku 1913 je namiesto „Orémus. Flectamus genua. R. Leváte“ poznámka „Non respondetur Amen, sed statim dicitur“. Porov. Missale Romanum, EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI, S. SEDIS APOSTOLICAE ET SACR. RIT. CONGR. TYPOGRAPHI, MDCCCCXIII, Feria VI. In Parasceve, s. 158. V slovenskom preklade Misála, ktorý sa v tom období používal, je táto rubrika vyjadrená takto: „Tu diakon vynechá výzvu na pokľaknutie, aby neobnovil rozpomienku na potupu, ktorú Židia v túto hodinu zapríčinili Spasiteľovi svojou posmešnou poklonou.“ Porov. Misál Latinsko – Slovenský, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1952, Veľký Piatok – Predomša – Prosby veriacich, s. 443.

13 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 260-261.

*veritátis tuae luce, quae Christus est, a suis ténebris eruántur. Per eúndem Dóminum.
R. Amen.*¹⁴

Modlíme sa aj za neverných Židov, aby Boh a Pán náš sňal clonu z ich sŕdc; aby aj oni uznali Ježiša Krista, Pána nášho.

*Všemohúci večný Bože, ktorý zo svojho milosrdenstva nevyučuješ ani nevernosť Židov: vyslyš naše prosby, ktoré prednášame za zaslepenosť onoho národa; aby uznali svetlo tvojej pravdy, ktorým je Kristus, a boli vytrhnutí zo svojich temnôt. Skrze tohože Pána.
R. Amen.*¹⁵

Text po zmene (1967):

Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster faciem suam super eos illuminare dignetur: ut et ipsi agnoscant omnium Redemptorem, Jesum Christum Dominum nostrum.

Oremus. Flectamus genua. R. Levate.

*Omnipotens sempiternus Deus, qui promissiones tuas Abrahae et semini eius contulisti: Ecclesiae tuae preces clemeter exaudi; ut populus acquisitionis antiquae ad Redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Dominum. R. Amen.*¹⁶

Modlíme sa aj za Židov, aby Boh a Pán náš ráčil im zjaviť svoju tvár, aby aj oni spoznali Vykupiteľa všetkých, Ježiša Krista, Pána nášho.

Modlíme sa. Klaknime na kolená. R. Vstaňte.

*Všemohúci večný Bože, ktorý si dal Abrahámovi a jeho potomkom svoje prísľuby, vyslyš dobrotno modlitby svojej Cirkvi, aby ľud oddávna vyvolený mohol dôjsť k plnosti vykúpenia. Skrze Pána nášho. R. Amen.*¹⁷

Súčasný text (1970)¹⁸:

Oremus et pro Iudaeis, ut, ad quos prius locutus est Dominus Deus noster, eis tríbuat in sui nominis amóre et in sui föderis fidelitáte proficere.

Oratio in silentio. Deinde sacerdos:

14 Misál Latinsko – Slovenský, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1952, Veľký Piatok – Predomša – Prosby veriacich, s. 442-443.

15 Misál Latinsko – Slovenský, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1952, Veľký Piatok – Predomša – Prosby veriacich, s. 442-443.

16 Rímsky Misál latinsko – slovenský, Rím 1967², Veľký Piatok – umučenie a smrť Pána, s. 370-371.

17 Rímsky Misál latinsko – slovenský, Rím 1967², Veľký Piatok – umučenie a smrť Pána, s. 370-371.

18 Tento text je rovnaký aj v poslednom typickom vydaní Rímskeho misála (2002, 2008).

*Omnipotens sempiternus Deus, qui promissiones tuas Abrahae eiusque seminum contulisti, Ecclesiae tuae preces clementer exaudi; ut populus acquisitionis prioris ad redemptionis mereatur plenitudinem pervenire. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.*¹⁹

Modlime sa aj za synov židovského národa, lebo oni boli prví, ku ktorým Pán prehovoril: nech vzrastajú v láske k Bohu a vo vernosti k jeho zákonu.

Všetci sa potichu modlia na tento úmysel. Potom kňaz nahlas pokračuje:

*Všemohúci a večný Bože, ty si dal svoje prísľúbenia Abrahámovi a jeho potomkom, milostivo vypočuj prosby svojej Cirkvi za národ, ktorý bol tvojím vyvoleným ľudom, aby dosiahol plné vykúpenie. Skrze Krista, nášho Pána. O.: Amen.*²⁰

Stará antitéza temnoty a svetla, zaslepanej synagógy a pravovernej cirkvi sa viac nepoužíva a je nahradená kontinuitou neporušenej zmluvy, ktorá ešte nedosiahla svoje naplnenie. Kresťanské spoločenstvo veriacich prosí o mesiášske naplnenie dejín izraelského ľudu, avšak nekladie mu žiadne podmienky a spôsob tohto naplnenia prenecháva na Pána všetkých dejín. Kristologické určenie tohto naplnenia nie je výslovne vyjadrené, ale nie je ani popreté. Celá modlitba sa končí ako všetky ostatné: „Skrze Krista, nášho Pána“. Ako sa v tejto situácii dá vysvetliť „Rex Iudaeorum“? Kresťania (čo je definíciou ich mena) tvrdia, že ukrižovaný Ježiš z Nazaretu je mesiášom. Uznáním otvorenosti dejín zmluvy Izraela zároveň priznávajú, že Ježiš pre nich nemusí predstavovať naplnenie všetkých ich prísľubov. Tento deficit už ale nenazývajú „zaslepenosťou“ Izraela, ale nevýslovným Božím tajomstvom, ktoré mnohokrát sprevádza židov a kresťanov celými dejinami. Nenaplnenie mesiášskych prísľubov pre kresťanov neznamená, že by mal prísť iný mesiáš ako ten, ktorý už prišiel. Ukrižovaný *Rex Iudaeorum* je kritériom zoči-voči všetkým jestvujúcim mesiášskym očakávaniam celých svetových dejín. Kristus je mierou, podľa ktorej človek môže spoznať, čo je a čo nie je Božie. Uvedená revízia prosby Veľkého piatku spočívajúca v istej „kristologickej rezervovanosti“ pochádza z opatrného priznania si, že aj samo kresťanstvo chápalo úlohu mesiáša – kráľa nie vždy jednoznačne a úplne. *Rex Iudaeorum* chápaný ako *Rex Christianorum* mal byť bránený celým kresťanským svetom. Kresťania sa automaticky vnímali ako obrancovia Krista a boli presvedčení, že ich úlohou bolo priviesť, síce vyvolený, ale zaslepený izraelský národ ku Kristovi.²¹

19 Missale Romanum, Typis Vaticanis, A.D. MMIII (1970), Feria VI in Passione Domini, s. 319.

20 Rímsky misál, Typos Polyglottis Vaticanis, 1980, Veľký Piatok, Slávenie utrpenia a smrti Pána, s. 176-177.

21 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 261-262.

Ukrižovaný Boh

Titul „Rex Iudaeorum“ v jánovskej verzii Kristovho procesu nachádza svoje druhé echo v liturgii poklony svätému krížu. Jej rituál pochádza z Jeruzalema, kde sa hneď ráno na Veľký piatok vzdávala úcta relikvii svätého kríža. Veriaci v procesii pristupovali k slávnostne odhalenému krížu, ktorý postavili pred oltár, aby si ho po kľáčiačky uctili. Jedna z rubriík tridentského misálu predpisuje, aby si kňaz, tak ako kedysi Mojžiš pred horiacim krom, vyzul svoju obuv²². Týmto sa liturgický akt symbolicky spája s udalosťou zjavenia Jahweho v Starom zákone. Skutočnosť „ukrižovania Boha“ majú potvrdiť aj predpísané žalostné spevy, ktoré majú žalobný charakter, pričom odsudzujú konanie vyvoleného národa. Pôvodne pochádzajú z gréckej liturgie a cez španielsko-galský²³ svet sa dostali do rímskej liturgie. Najstaršie z nich sú tri prvé strofy.

Popule meus, quid feci tibi?

Aut in quo contristavi te?

Responde mihi!

Quia eduxi te de terra Aegypti:

parasti crucem Salvatori tuo.

Hagios o Theos. Sanctus Deus.

Hagios Ischyros. Sanctus fortis.

Hagios Athanatos, eleison hemas.

Sanctus Immortalis, miserere nobis.

Quia eduxi te per desertum quadraginta annis,

et manna cibavi te,

et introduxi te in terra satis bonam:

parasti Crucem Salvatori tuo

Hagios...

22 Kňaz si pred odhalením kríža vyzlieka omšové rúcho na znak hlbokéj úcty pred ním. Bezprostredne pred poklonou si kňaz vyzuje obuv. Porov. Missale Romanum, EX DECRETO SACROSANCTI CONCILII TRIDENTINI, S. SEDIS APOSTOLICAE ET SACR. RIT. CONGR. TYPOGRAPHI, MDCCCXIII, Feria VI. In Parasceve, s. 158; Misál Latinsko – Slovenský, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1952, Veľký Piatok – Poklona sv. Krížu, s. 444.

Súčasná rubrika predpisuje: „Ad adorationem Crucis, primus accedit solus sacerdos celebrans, casula et calceamentis, pro opportunitate depositis.“ MR (2008), s. 324.

23 Partikulárny charakter majú žalostné spevy sardínskej tradície (ovplyvnené španielskou kultúrou), ktoré sa prednášajú na Veľký piatok, v liturgii poklony Svätému krížu. Mal som možnosť zažiť veľkonočné trojdnie v jednej z najtradícionejších starobylých dedín vnútrozemia Sardínie – Meana Sardo, kde prednášali práve spomínaný spev *Goccios de cida santa* v jednom zo sardínskych nárečí. Spev má mimoriadne jednoduchý hudobný motív, je však nesmierne emotívny.

*Quid ultra debui facere tibi, et non feci?
Ego quidem plantavi te vineam electam
meam speciosissimam:
et tu facta es mihi nimis amara:
aceto namque sitim meam potasti,
et lancea perforasti latus Salvatori tuo.
Hagios...²⁴*

Je to žalobný spev Boha nad svojím ľudom, známy už u proroka Izaiáša v jeho podobenstve o vinici („Čo som mal ešte urobiť svojej vinici a neurobil som jej? Prečo, kým čakal som hrozno, urodila len plánky?“ Iz 5,4) alebo u proroka Ozeáša („Keď bol Izrael ešte mladý, miloval som ho a z Egypta som povolal svojho syna. Volali ich, lenže odchádzali od nich, obetovali bálom a modlám pálili kadidlo“ Oz 11,1-2). Tieto prorocké žalobné spevy sklamaného Boha sa dostávajú do Improperia Veľkého Piatku a stávajú sa dialógom medzi Ježišom a Židmi. Utrpenie, ktoré Ježiš prežíva na kríži, spôsobil vyvolený národ. Dejinný príbeh od Egypta až po Kalváriu je príbehom toho istého Boha a toho istého národa: „Ó ľud môj, čo som ti urobil? Alebo čím som ťa zarmútil? Odpovedz mi!“ Improperia, na rozdiel od prorockých textov, z ktorých vychádzajú, neobsahujú žiadne reakcie neopätovanej lásky alebo Božieho hnevu (Iz 5,5n; Oz 11,4n); neobsahujú ani žiadnu odpoveď Izraela na Božiu otázku. Ako by aj mohol odpovedať starý Boží ľud v bohoslužbe nového. Keby sa však dostal k slovu, možno by predniesol protižalobu, ako a koľkokrát mu bolo ublížené práve v mene ukrižovaného. Keby sa Židia dnes pýtali: „Responde mihi!“ Kto by im odpovedal a čo by im vôbec vedel odpovedať?²⁵

Liturgia ponúka odpoveď v podobe chórového spevu *Trishagion*, trojitej prosby o zmilovanie svätého Boha, prednesená v gréckom a latinskom jazyku, čiže starých jazykoch kresťanskej ekumény. Veriaci spievajú antifónu: *Zmiluj sa nad nami*. V odpovedi nového Božieho ľudu evidentne nie je prítomná pýcha zočivoči nevernosti starého vyvoleného národa. Naopak. Nový Boží ľud sa cíti byť oslovený otázkou „Popule meus, quid feci tibi?“ a odpovedá z pozície vlastnej hriechnosti: „miserere nobis“. V tejto dramatickej hre Božích otázok a ľudských odpovedí je jasné, že Improperia sa vyhýbajú akejkolvek „kresťanskej balade“ o „perfidia iudaica“. Pre obsahovú vážnosť tohto spevu nemôžeme liturgickú

24 Misál Latinsko – Slovenský, Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1952, Veľký Piatok – Poklona sv. Krížu, s. 444-445.

25 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 263-264. Je pozoruhodné, že túto otázku si kladie nemecky píšuci autor, od národa, ktorého sa Židom dostalo najviac pokorenia a zneváženia. Akokoľvek je táto téma rozporuplná a odpovede na ňu sa musia hľadať výlučne v kontexte doby, napriek tomu to nemôže slúžiť ako dostatočné ospravedlnenie pre nikoho.

poklonu svätému krížu vnímať ako prejav úcty verných poddaných, ale ako prosbu o odpustenie vlastnej hriechnosti (aj ako prosbu o odpustenie za prenasledovanie jeho starého vyvoleného národa, predovšetkým v minulom storočí).²⁶

Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum v obrazovom umení

Titul ukrižovania, poukazujúci na príčinu odsúdenia, patrí k istým a najpoužívanejším správam novozákonnej pašiovej tradície. Po tom, čo kresťanské umenie prebralo do svojho repertoáru aj kríž, vnímalo umiestnenie titulu ukrižovania na obrazoch ako povinnosť každého maliara. Latinské vyjadrenie titulu v západnom svete *Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum* bolo často znázornené v skratke INRI. Ikonografia kríža až do 12. storočia vychádza z teologickej predstavy, ktorú v poetickom hymne o kríži *Vexilla regis* krátko zhrnul Venantius Fortunatus (okolo roku 600) v jednom z jeho veršov: „Regnavit a ligno Deus.“ Typické pre toto znázornenie Krista je vzpriamené držanie tela, živé a otvorené oči, oblečený v purpure a v románskom období aj so skutočnou kráľovskou korunou ako *Christus coronatus*. V skutočnosti je takto predstavený Kristus už na kríži *Christus triumphans*. „Ecce Deus et rex coeli“ môžeme čítať na niektorých krížoch z 11. storočia. Moment potupy a utrpenia, biblicky spojený s nápisom *Rex Iudaeorum*, sa mení na „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat“.²⁷

V čase gotiky strieda obraz triumfálneho Krista na kríži trpiaci kráľ. Tříňová koruna, použitá ako nástroj bolestnej potupy židovského kráľa, ostáva aj pri ukrižovaní. Nad hlavou Krista s korunou je stále nápis s titulom ukrižovania, ktorý jasne upozorňuje, že ide o *Rex Iudaeorum* a nie o *Rex regum*.²⁸

Rembrandt a opustený Boh

Rozšírenou formou nápisu na kríži v západnom umení ostáva latinská skratka INRI. V neskorom stredoveku sa podľa správy z Jánovho evanjelia ojedinele objavuje aj nápis v latinskom, gréckom a hebrejskom jazyku (Jan van Eyck, Rubens, Rembrandt). Práve na jednom z Rembrandtových obrazov ukrižovania²⁹ je vidieť veľký pergamen s titulom odsúdenia v spomínaných troch jazykoch. Ako prvý je hebrejský nápis. Aj keď si ho bežný pozorovateľ nevie preložiť, jeho obsah však môže predpokladať: „Ježiš Nazaretský, kráľ židovský“. Zvláštnosťou nápisu je skutočnosť, že neznáma reč je vlastnou rečou ukrižovaného kráľa. Podľa Jánovej

26 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 264.

27 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 264-265.

28 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 264-266.

29 Rembrandt Harmensz van Rijn, *Kreuzigung*, 1631. Oobraz sa nachádza vo farskom kostole Le Mas - d'Agénais, Lot-et-Garonne (Francúzsko). Porov. *L'opera pittorica completa di Rembrandt*, Presentazione di Giovanni Arpino, Apparati critici e filologici di Paolo Lecaldano, Rizzoli Editore: Milano 1969, s. 96.

tradície pašií ukrižovaný ešte nie je suverénnym kráľom. Skutočným momentom naplnenia Otcovej vôle pre tohto evanjelistu je až smrť. Je to eschatologické víťazstvo nad celým kozmom³⁰. V Jánovom evanjeliu preto nemá miesto Božia opustenosť. Zomiera tu ten, ktorý skutočne naplnil svoje poslanie. Presviedčajú nás o tom aj posledné Ježišove slová na kríži: „Je dokonané“ (Jn 19,30).³¹ Podľa Gnillku toto slovo nie je vyjadrením bolesti, ale víťazstva³².

Na Rembrandtovom obraze je však Ježiš úplne sám. Nie je vidno žiadne mesto alebo zem. Nie je tam Kalvária ani svedkovia udalosti. Ten, čo visí na kríži medzi nebom a zemou je kráľ bez krajiny a ľuďí. Bez priateľov i nepriateľov, opustený a sám sa blíži k cieľu, k naplneniu: Je dokonané. Ježišov výraz utrpenia a otvorene ústa k výkriku zjavne nie je jánovskou scénou. Bolestným Ježišovým zvolaním končia svoje pašiové udalosti Matúš a Marek (Mt 27,50; Mk 15,37). V tomto výkriku exitu cítiť vnútornú Božiu opustenosť³³, ktorú obidvaja evanjelisti naznačujú už predtým, Ježišovou modlitbou Žalmu 22: „Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil?“ Tu na kríži zomiera kráľ, ktorého opustil vlastný národ; Boží syn, ktorého opustil vlastný Boh. V Matúšovej verzii evanjelia sú tieto dve opustenosti úzko prepojené, keď sa mu okolostojaci posmievajú: „Je kráľom Izraela, nech teraz zostúpi z kríža a uveríme v neho. Spoliehal sa na Boha; nech ho teraz vyslobodí, ak ho má rád. Veď povedal: *Som Boží Syn*“ (Mt 27,42-43). Keď následne Matúš vo svojom gréckom texte nápadne dáva zaznieť po hebrejsky modliaceho sa Ježiša: „Eli, Eli, lema sabakthani“, tým jasne ukazuje, že je to práve Boh Izraela, ktorý vydáva na smrť svojho Syna tak, že ho necháva bezmocne zomrieť na kríži. Tento Rembrandtov Ježiš, opustený Bohom i ľuďmi, visí umučený v temnote a nad temnou krajinou. Svetlo dopadajúce na Krista nemá pomôcť umierajúce- mu, ale pozorovateľovi, aby lepšie videl zjaveného Boha a z titulu ukrižovania nad jeho hlavou pochopil zmysel Spasiteľovej smrti.³⁴

Marc Chagall a Biele ukrižovanie

Hebrejský názov titulu odsúdenia je zriedkavý. Ako som už vyššie spomenul, dominuje latinský INRI. Ešte zriedkavejšie je spojenie oboch, ktoré v roku 1938 používa Marc Chagall na svojom obraze *Biele ukrižovanie*. Nápis INRI je červenou farbou a malými gotickými písmenami (práve tak, ako to kedysi namaľoval

30 Porov. J. GNILKA, *Die neue echter Bibel. Kommentar zum neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Johannesevangelium*, Echter Verlag, Würzburg 1993⁴, s. 145-146.

31 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, s. 266.

32 Porov. J. GNILKA, *Die neue echter Bibel. Kommentar zum neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Johannesevangelium*, Echter Verlag, Würzburg 1993⁴, s. 145.

33 Porov. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, NTD, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht: Zürich 1989, s. 195.

34 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie 4*, Schöningh: Paderborn 2001, s. 266-268.

Grünwald na známom oltárnom obraze v Isenheime³⁵). Pod spomínanou latin-skou červenou skratkou je čiernym po hebrejsky napísané: *jeschu honozri malkah ha jehudi*. Keď Chagall nebol na cestách (Holandsko, Španielsko, Taliansko), trávil svoj čas v Paríži usedavým spôsobom života, čo vplývalo na kompozíciu jeho obrazov. Spomínané dielo má však v sebe prvky iných majstrov. Dopadajúce svetlo na ukrižovaného Krista nachádza svoju korešpondenciu u Rembrandta. Lietajúce postavy nad krížom sa zase nápadne podobajú lietajúcim anjelom u Giotta³⁶. Rebrík je síce častým Chagallovým motívom, ale v tomto prípade, opretý o kríž, predstavuje iba jeden z nástrojov skladania Krista z kríža. Scenéria obrazu však nie je novozákonnou pašiovou udalosťou. Rok po tom, čo Picasso ukázal na svojom obraze „Guernica“ hrôzy občianskej vojny v Španielsku, Chagall predstavuje politický vývoj v Nemecku. Po prebratí moci nacionálnymi socialistami v roku 1933 rýchlo a nekontrolovane eskaluje protižidovská politika v celej krajine. Počas známej „krištáľovej noci“ z 9. na 10. novembra 1938 nacistické jednotky vypálili synagógy, poškodili a znevážili židovské cintoríny, zničili ich budovy, čím začali s „riešením židovskej otázky“. Na obraze v ľavom dolnom rohu je postava staršieho muža s bielou náprsnou látkou. Židia si na ňu museli po nemecky napísať svoju národnú identitu „Ich bin Jude“ a nosiť ju všade, kam sa smeli pohnúť. Malá postava na pozadí vpravo, vstupujúca do horiacej synagógy a oblečená v uniforme s rozoznateľným červeným pásom na ruke, je evidentne mužom nacistickej moci. Umelec obraz znázorňuje vtedajšiu tragédiu v Nemecku. Ale nielen tam. V Chagallovej umeleckej fantázii má miesto aj osud východných Židov bývajúcich v Rusku. Dojem z obrazu je silno melancholický a znázornený chaos dáva tušiť blížiaci sa zánik: synagóga je v plameňoch, chrámová opona je tiež pohltená ohňom, kultové náčinie je porozhadzované všade dookola, zo zvitku Tóry sa už dymí, usadlosť je postavená naruby, Židia utekajú, vzájomne sa hľadajú, snažia sa zachrániť deti, majetok, Tóru; či po suchu, či po vode, každý sa snaží utiecť. Vojna sa blíži. Zhora zľava, cez vrcholy hôr prichádza Červená armáda so zástavou, na ktorej sa zračí kosák a kladivo. Presne na druhej strane obrazu nad strechou synagógy sa objavujú ďalšie dve zástavy patriace Nemcom. Tieto vojenské mašinerie stojace proti sebe vytvárajú zároveň hrozivý uzavretý priestor, z ktorého niet úniku. Na mieste je otázka, či Červená armáda predstavuje v Chagallovom myslení skutočne oslobodzujúcu silu pre Židov utekajúcich pred nacistami. Prečo sa potom tratia, ak záchranca je už blízko, na horizonte?

35 Porov. *L'opera completa di Grünwald*, Presentazione di Giovanni Testori, Apparati critici e filologici di Piero Bianconi, Rizzoli Editore: Milano 1972, TAV. XIV-XV.

36 Tu môžeme spomenúť: *La Crocifissione*; *Il compianto su Cristo morto* (Padova, Cappella degli Scrovegni); *La scacciata dei diavoli da Arezzo* (Assisi). Porov. *L'opera completa di Giotto*, Presentazione di Giancarlo Vigorelli, Apparati critici e filologici di Edi Baccheschi, Rizzoli Editore: Milano 1978, TAV. XIV-XV.

Rozhádzané scénické elementy po celej ploche obrazu paradoxne vytvárajú súvislosť, ale syntéza celého Chagallovho „sna“ predsa len neponúka jednoznačnú odpoveď. Pozorovateľovi ostáva evokácia katastrofy, tiahnuca sa malým svetom vyobrazenej akejsi dediny a jej obyvateľov, ktorí vyznávajú židovské náboženstvo. Je to horiaci svet, ktorého plamene pohlcujú postupne všetko. Lietajúce postavy v hornej časti obrazu predstavujú duše tých, ktorí sa nemohli zachrániť.³⁷

V centre celej židovskej katastrofy stojí kríž s nápisom INRI. Človek má tendenciu myslieť si, že práve odtiaľ prichádza spása. Ale bledé farby kríža ako keby chceli skôr naznačiť, že aj ukrižovaný Kristus je bezmocne vydaný sprítomnému chaosu. Na hlave nemá žiadnu korunu. Jedinou kráľovskou korunou na tomto obraze je *keter thora*, ktorú držia dva levy na priečelí synagógy. Aj po nej však už siahajú plamene ohňa. Kristus nemá ani trňovú korunu, ktorá je často úzko spätá s nápisom INRI. Na hlave má však bielu šatku a bedrá opásané tallitom, umiestneným v strede obrazu, čo jasne naznačuje, že ukrižovaný je Žid. Biely tallit s čiernymi pruhmi je typická pokrývka tela modliacich sa židovských mužov. Zároveň je pripomienkou na dodržiavanie príkazov Tóry. Podľa židovských zvyklostí sú muži oblečení do tallitu aj po smrti. Avšak uzly na jednom z jeho štyroch rohov sú rozviazané. To znamená, že zomrelý už nemá povinnosť modliť sa. Práve túto rituálnu zvláštnosť chce zvýrazniť aj Chagallov obraz. Tallit nezakrýva iba nahotu Krista, ale ukazuje aj jeho pravú zbožnosť a slobodu od všetkých rituálnych zvyklostí. Pod krížom je sedemramenný svietnik – menora, ktorý už od antiky patrí k najstarším chrámovým symbolom Židov. Jeho používanie pri pochovávaní znamená nádej vo večný život. V tomto prípade je smrť Krista a jeho očakávané zmŕtvychvstanie najlepším podnetom pre vyjadrenie tejto nádeje. Ostatné chrámové náčinie nie je iba obrazom starého zneváženého kultu, ale aj symbolom nového tretieho chrámu a očakávania príchodu mesiáša. Menora svojim pokojným svetlom pod krížom ukazuje na nového Vykupiteľa a zároveň je protipólom veľkých ničivých plameňov.³⁸

V kresťanskej tradícii zobrazovania ukrižovaného Krista nachádzame vždy osoby stojace okolo kríža, ktoré buď solidarizujú s jeho utrpením (Mária, apoštol Ján, ostatné ženy), alebo sa mu posmievajú a fyzicky ubližujú. Na Chagallovom obraze však nenájdeme žiadnu osobu, ktorá by akýmkoľvek spôsobom komunikovala s ukrižovaným. Napriek skutočnosti, že Kristus je centrom celej scény, zdá sa, že všetko sa deje popri ňom, vedľa neho a bez neho. Jeho opustenosť v umieraní a smrti však prezrádza participáciu na osude svojho ľudu. Keďže je kráľ ukrižovaný, nemôže síce konkrétne pomôcť utekajúcim, strateným a trpiacim, ale trpí s nimi. Chagallov obraz robí z Krista židovského martýra. Táto

37 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik. Christologie 4*, Schöningh: Paderborn 2001, s. 268-270.

38 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik 4*, Paderborn 2001, 270-271.

imaginárna *kenóza* (Flp 2,6-11) však nie je útokom na kresťanské Krédo, ktoré ho vyznáva ako Pána a Mesiáša. Obraz nie je téza pre vieroučnú konfrontáciu, ale traumatická vízia toho, čo má prísť. Z vystrašených tvárí utekajúcich môžeme cítiť potrebu nájsť odpoveď na výzvy starých prorokov, aby sa ľudia vrátili na správnu cestu. Pre naplnenie tejto prorockej výzvy sa Kristus vracia k svojmu trpiacemu ľudu.³⁹

Teológia a Umenie

Ponúknutá štúdia nemá svoj klasický syntetizujúci záver, pretože je iba ukážkou, v ktorej som sa pokúsil podporiť tvrdenie, že teológia potrebuje literatúru, liturgiu a umenie, ak chce v dostatočne zrozumiteľných formách vysloviť (aj tak) nevysloviteľné⁴⁰. Teológ má byť človekom kultúrnych foriem, prirodzene si osvojovať najpodstatnejšie kategórie umenia a skúmať ich spôsob vyjadrenia. Umelecké formy nie sú iba estetickou záležitosťou, ale potrebnou a neodmysliteľnou fyziognómiou každého obsahu. Sú bytostnou ochranou proti ničote. Umelecké formy sú zárukou ohraničenosti a teda výrazu predmetu. Sú garantom, že sa obsah nestratí v bezhraničnosti.

Umenie vstupuje do zmyslu Božích vecí a našepkáva teológii. Skutočne veľkolepé diela – obrazové či literárne – sú bohatým inšpiračným priestorom pre teológiu. Kultúrna kreativita obsiahnutá v umení je nezanedbateľný *locus theologicus*, ktorý môže byť motiváciou k veľkým témam v teológii. Veď „pravá estetická skúsenosť človeka posilňuje, neničí ho... je neviditeľný oheň, ktorý ostáva živý a necháva žiť“⁴¹.

doc. 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). Habilitoval sa na TF KU v Ružomberku v roku (doc., 2014). Od roku 2008 prednáša dogmatiku na Teologickej fakulte Katolíckej univerzity a je redaktorom tohto časopisu.

39 Porov. A. STOCK, *Poetische Dogmatik* 4, Paderborn 2001, 271.

40 Každá seriózná stredoveká suma či sentencia sa končila čestným intelektuálnym postojom teológa: Deus semper maior. Lebo Boh je vždy väčší ako naša schopnosť ho vypovedať. Boh prevyšuje naše slovo i jazyk. Teológia je preto iba „pokušením“ vypovedať nevypovedateľné. Je to pokus o sebakrečenie. Teológia je výrazom biedy ľudského slova, pretože „to podstatné je mimo slov“. M. RÚFUS, *Báseň a čas*, Slovenský spisovateľ: Bratislava 2005, s. 10, 32, 39, 58. K tomu porov. K. NANDRÁSKY, *Milan Rúfus - Poeta sacer*, Q111: Bratislava 2002, s. 35; K. VRÁNA - V. HAVEL, *Poslání a pokušení slova*, Trinitas, Praha 2009.

41 L. HLAD, *Ukrytá milosť. O literatúre v teológii a teológii v literatúre*, in *Verba Theologica* 1 (2013), s. 71. Tému umenia ako *locus theologicus* rozvíja autor v tom istom článku na stranách 69-70.

Andrej M. ČAJA

Juliana z Norwichu: mystická teológia Božskej lásky a materstva

(pokračovanie z predchádzajúceho čísla 1/2014)

Abstract

The principal scope of this contribution is to present the life and work of the medieval English author, anchoress, and mystic Julian of Norwich (1342 – 1416) and to underline her spiritual and theological importance. Correspondingly, the study is articulated on two levels.

The first part is focused on the historical background of Julian's work, *Revelations of Divine Love*, where particular emphasis is given to the social and spiritual aspects of the anchoritic way of life. On the basis of autobiographical information and the author's literary style, the study looks into Julian's hidden life as well as into the inner structure of the *Revelations*, which unite in a unique way the human and mystical dimension, experiential level and rational knowledge, grace and human cooperation, doctrine and spirituality, poetry and rigour of thought, fidelity to Tradition and freedom of interpretation.

The second part analyses the doctrinal dimension of the *Revelations*. The main theme that passes through the entire work is the tender and maternal love of God. Through this prism Julian perceives particular theological questions and mysteries regarding the Trinity, creation, sin, redemption, Mariology and eschatology. Special attention is given to the "theology of hope" which arises from the recurring promise of Christ: "All shall be well".

Keywords: revelations, anchoress, love, redemption, sin, creation, motherhood

Druhá časť štúdie o Juliane z Norwichu sa zameriava na niektoré základné teologické témy obsiahnuté v jej diele *Zjavenia Božskej lásky*. K tomu treba na úvod dodať dve krátke poznámky. Na jednej strane je Juliana dedičkou viac než tisícročnej mystickej a teologickej kresťanskej tradície a aj keď jej dielo nie je *stricte dictum* dogmatický traktát, nájdeme v ňom základné témy teológie, akými sú náuka o Trojici, stvorení, hriechu, vykúpení, Márii, milosti, eschatológii atď. Na druhej strane cirkevnú tradíciu originálnym spôsobom spracováva, a to vďaka svojej osobnej mystickej skúsenosti ako i charakteristickým kategóriám, do ktorých sa snaží túto skúsenosť preložiť a zachytiť. Preto sa jej teológia výrazne od-

lišuje od autorov tradičnej mystickej teológie a predstavuje jedinečné obohatenie a prehĺbenie kresťanskej teológie.

1. Tajomstvo Trojice a materský obraz Boha

Stredoveké mesto Norwich bolo obzvlášť späté s tajomstvom Najsvätejšej Trojice: diecézny erb znázorňujúci tri biskupské mitry symbolizoval tri božské osoby a benediktínska gotická katedrála, ktorá sa vypínala nad mestom, bola zasvätená „Svätej a nerozdelenej Trojici“. Je pravdepodobné, že ešte pred vstupom do svojej cely sa Juliana zúčastňovala na nedeľnej liturgii, kde biskup alebo niektorý z benediktínov kázal o tomto tajomstve. Čiastočne by to vysvetľovalo, prečo sama dospela k hlbokým náhľadom do tohto tajomstva, ktoré jej bolo také blízke. Pre Julianu je tajomstvo Boha identické s tajomstvom Trojice: „Lebo Boh je Trojica a Trojica je Boh.“¹ Na opísanie troch božských osôb často používa nasledovnú triádu atribútov: „moc – múdrosť – láska“ a „prirodzenosť – milosrdenstvo – milosť“. Juliana si uvedomuje, že Trojica predstavuje tajomstvo, ktoré nekonečne prevyšuje stvorenie a naše chápanie, a predsa vo svojom diele nikdy neuvažuje o Bohu, akoby bol izolovaný od stvoreného bytia, skôr sa zameriava na jeho blízkosť a vzťah k svetu, čo vyjadruje prostredníctvom dvoch kategórií: „zdvorilosť“ (*courtesy*) a „dôvernosť“ (*familiarity*). Predmetom jej údivu je Božia láska, ktorá sa skláňa k úbohým stvoreniam a zaobchádza s nimi zdvorilo a dôverne, a to aj napriek riziku zneužitia: „Veď náš zdvorilý Pán chce, aby sme sa k nemu správali tak dôverne, ako si len prajeme, no dávajme pozor, aby sme túto dôveru neprijímali bezstarostne, že zanecháme zdvorilosť. Lebo náš Pán je najvyššou dôvernosťou, a je rovnako zdvorilý, ako aj dôverný.“²

Konkrétnym výsledkom milujúcej sebakomunikácie Boha je to, že Juliana vidí Božie tajomstvo z perspektívy materskej lásky. Uvedomenie si prítomnosti materských aspektov v Bohu nie je invenciou Julianinej teológie, ide o dlhú tradíciu, ktorá siaha až do Starého zákona (Iz 49,15; 66,13) a v stredoveku začala nanovo prekviatať prostredníctvom cisterciánskych autorov, najmä sv. Bernarda a Viliama zo St. Thierry, ktorí aplikovali materskú symboliku na vyjadrenie nežnosti Boha.³

Aj keď Juliana nevytvorila materský model ako symbol Božej lásky a nehy, predsa ho vypracováva s novým dôrazom a hĺbkou. V prvom rade nám predkladá nasledovnú definíciu materstva, ako ju nachádza v Bohu: „Medzi vlastnosti

1 *Julian of Norwich. Showings*, 181.

2 *Julian of Norwich. Showings*, 331.

3 Bližšie k téme pozri C. W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Age*, Los Angeles 1982.

materstva patrí prirodzenosť, láska, múdrosť a poznanie, a toto je Boh.⁴ Okrem toho sa v diele *Zjavenia* nachádzajú celé „litánie“ materských titulov. Majú priam mariánsky charakter a Juliana ich neváha aplikovať na Boha: „milá Matka“, „nebeská Matka“, „zdvorilá Matka“, „sladká Matka“, „vzácna Matka“, „krásna Matka“, „milujúca Matka“. Môže sa zdať, že použitie takýchto výslovne ženských a materských termínov predchádza súčasný trend feministickej teológie v pokuse nahradiť tradičnú reč o Bohu, v skutočnosti však autorka uvedené pojmy používa iba so zámerom opísať nevýslovnú nežnosť Božej lásky k stvoreniam. Koniec koncov, Juliana sa nezrieka tradičného teologického jazyka, keďže nazýva Boha aj Otcom aj Matkou: „A videla som, že Boh sa teší, že je naším Otcom a rovnako sa teší, že je našou Matkou.“⁵

Myšlienka materstva poukazuje v prvom rade na atribút nežnej Božej lásky, ktorý je spoločný všetkým trom božským osobám. Avšak Juliana chápe tieto materské kvality najmä ako špeciálnu vlastnosť druhej božskej osoby, ako to jasne vidieť z nasledujúceho tvrdenia: „Všetky milé diela a všetky sladké, milujúce úlohy drahocenného materstva treba privlastniť druhej osobe.“⁶ Juliana vysvetľuje svoju „materskú kristológiu“ najmä v kapitolách 59 – 60 Dlhého textu, kde zdôvodňuje, prečo je Kristus našou Matkou v poriadku prirodzenosti i v poriadku milosti: „A tak je Ježiš našou ozajstnou Matkou podľa prirodzenosti, lebo nás stvoril a je našou ozajstnou Matkou podľa milosti, pretože na seba zobral našu stvorenú prirodzenosť.“⁷

Z teológie materstva vyplýva ešte jeden osobitý aspekt Julianinej doktríny. Napriek tomu, že láska má absolútnu prioritu v jej diele, na rozdiel od iných stredovekých mystikov sa Juliana nikdy neuchyľuje k senzúalnemu jazyku lásky: keď píše o svojom vzťahu ku Kristovi, jej jazyk jej plný nežnosti, no zároveň zostáva vyvážený a triezvy. Táto výnimočnosť sa dá vysvetliť tým, že jej vzťah s Kristom a s jeho ľudskou prirodzenosťou nie je chápaný vo svetle snubného vzťahu nevesty k ženíchovi, ale je postavený na modeli vzťahu dieťaťa k matke. Materský symbol, ako univerzálny obraz, ktorý môžu ľahko pochopiť všetci ľudia, pomáha Juliane sprostredkovať takú podobu Boha, v ktorej už nevyznieva ako vzdialený pán a sudca, ale ako najbezpečnejšie a najintímnejšie miesto spočínania pre ľudskú dušu: „Lebo ako je telo prikryté šatami a mäso kožou a kosti mäsom a srdce trupom, tak sme aj my, dušou a telom, prikrytí a zaodetí Božou dobrotou.“⁸

4 *Julian of Norwich. Showings*, 299.

5 *Julian of Norwich. Showings*, 279.

6 *Julian of Norwich. Showings*, 296.

7 *Julian of Norwich. Showings*, 296.

8 *Julian of Norwich. Showings*, 186.

2. Teológia stvorenia

Učenie Cirkvi o stvorení, o jeho kontingencii kontrastujúcej s Božím nutným a absolútnym bytím, o jeho uchovávaní skrze Božiu prozreteľnosť a o jeho poslednom ciele, nachádza vyjadrenie v Julianinom diele prostredníctvom krásnych a jedinečných obrazov, na základe čoho sa *Zjavenia Božskej lásky* dajú pomenovať aj termínom „teológia stvorenia“.

Nepatrnosť a kontingencia stvorenia je vyjadrená vo vízii „malej veci“ (*something small*), ktorú Juliana prirovnáva k lieskovému orechu, čo vidí na svojej dlani. Prostredníctvom tejto vízie dospieva k chápaniu, že napriek nepatrnosti sveta, Boh sa oň stará, objíma ho, uchováva a miluje. Toto základné zjavenie tak dáva odpoveď na otázku, ktorú si neskôr položil Leibniz: „Prečo existuje niečo skôr ako nič?“⁹. Juliana chápe, že najhlbší motív a príčinu stvorenia treba hľadať v láske, t. j. svet existuje, lebo Boh ho miluje:

„Ukázal mi niečo malé, nie väčšie ako lieskový orešok. Ležalo to v mojej dlani a zdalo sa mi to okrúhle ako guľa. Pozrela som sa na to a pomyslela som si: Čo to môže byť? A dostalo sa mi tejto odpovede: Je to všetko, čo bolo stvorené. Udivilo ma, ako to môže pretrvávať, lebo som si myslela, že je to také malé, že by to zrazu mohlo upadnúť do ničoty. A v mojom chápaní mi bola daná takáto odpoveď: Trvá to a vždy bude, pretože Boh to miluje, a tak aj všetko má svoje bytie skrze Božiu lásku.“¹⁰

Tvoriaca Božia aktivita vrcholí v stvorení človeka. Všetky stvorené veci, keďže sú vzájomne prepojené, nachádzajú syntézu a integráciu v ľudskom bytí, utvorenom podľa Božieho obrazu. Napriek nekonečnej vzdialenosti medzi Stvoriteľom a človekom, naznačenej nepatrnosťou lieskového orecha, Juliana rada uvažuje o vzťahu analógie, ktorá medzi nimi existuje. Na základe tohto vzťahu, ktorý môže byť pokrivený a zatienený hriechom, no nikdy nie úplne zničený, človek dosahuje nielen podobnosť so svojím Stvoriteľom, ale môže mať aj účasť na jeho živote. Človek natoľko odráža Božie bytie, vysvetľuje Juliana, že má účasť na Božej pravde, múdrosti a láske, aj keď s tým rozdielom, že v človeku sú tieto vlastnosti konečné a ohraničené, zatiaľ čo v Bohu zostávajú nekonečné a neohraničené. Z toho vyplýva, že nekonečné Božie bytie, ako „nestvorená Svätá Trojica“, sa zrkadlí v ľudskej duši, ktorá je konštituovaná – kvôli svojmu jedinečnému vzťahu so Stvoriteľom – ako „stvorená trojica“.¹¹

Takisto stojí za povšimnutie, že Julianina antropológia neberie do úvahy hypotézu o „čistej prirodzenosti“ (*natura pura*) človeka, t. j. o jeho existencii mimo

9 G.W. Leibniz, *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 7, Milano 2001, 46.

10 *Julian of Norwich. Showings*, 130.

11 *Julian of Norwich. Showings*, 287.

všeobjímajúcej lásky a milosti Boha. Od prvej chvíle svojho jestvovania je človek obklopený Božou láskou a milosťou, a preto jednota s Bohom predstavuje jeho jediný a posledný cieľ:

„A keď je naša duša vdýchnutá do nášho tela, čím dostávame schopnosť zmyslového vnímania, okamžite začínajú pôsobiť milosrdenstvo aj milosť, starajú sa o nás a chránia nás so súcitom i láskou. V tomto pôsobení Duch Svätý formuje v našej viere nádej, že sa vrátíme k našej podstate.“¹²

Napriek trvácnosti vzťahu medzi Bohom a človekom, ktorý nikdy nemôže zaniknúť a byť zničený, sa človek vo svojej konkrétnej a empirickej individuálnosti môže od Boha vzdialiť skrze hriech. Vyjadrime to kategóriami Juliany: vo svojej „substancii“ (*substance*) človek zostáva vždy v Bohu, je vo svojej podstate dobrý, ale vo svojej „senzualite“ (*sensuality*), ktorú netreba stotožňovať s telesnosťou, sa oddeľuje od Stvoriteľa a zároveň od seba. Ak teda hriech spôsobil vnútorné rozdelenie v človekovi, jeho vykúpenie spočíva v zjednotení „substancie“ so „senzualitou“, t. j. v prinavrátení človeka k Bohu, a tým aj k sebe samému. Julianina teológia stvorenia sa tak zakladá na klasickej schéme vychádzania z Boha (*exitus*) a prinavrátenia sa k nemu (*reditus*): „A všetky bytia, ktoré utvoril, aby plnili jeho vôľu, nájdu svoju nápravu a budú k nemu prinavrátené spásou človeka i skrze pôsobenie milosti.“¹³ Vzor vykupujúcej aktivity nachádza Juliana opäť v stvoriteľskej Božej aktivite, „lebo ako Svätá Trojica stvorila všetky veci z ničoho, tak isto Svätá Trojica urobí všetko dobrým, čo dobrým nie je.“¹⁴

3. Skrytý účel hriechu

Problematika zla, hriechu a utrpenia je jednou z hlavných tém *Zjavení Božskej lásky*: Ako je možné, že Boh, ktorý je láskou a dobrom, dopúšťa hriech a utrpenie? Odkiaľ pochádzajú zlo a hriech, ak je Boh prítomný v celom stvorení?

Juliana odpovedá na tieto otázky s teologickou precíznosťou, pričom vysvetľuje, v línii s učením cirkevných otcov, že hriech, a teda aj zlo, „nemá žiadnu substanciu“ a môžeme ho spoznať jedine prostredníctvom bolesti, ktorú spôsobuje: „Ale nevidela som hriech samotný, lebo verím, že nemá žiadnu substanciu, ani účasť na bytí, a môžeme ho spoznať iba skrze bolesť, ktorá je ním spôsobená.“¹⁵ Avšak Juliana k tomu dodáva, že pravá a prvoradá príčina našej úbohosti a hriešnosti

¹² *Julian of Norwich. Showings*, 286-287.

¹³ *Julian of Norwich. Showings*, 302-303.

¹⁴ *Julian of Norwich. Showings*, 233.

¹⁵ *Julian of Norwich. Showings*, 225. Analogickú argumentáciu nájdeme v dielach viacerých cirkevných otcov a spisovateľov: Origenes, *De principiis*, 2,9; PG 11,227; Atanáž, *Contra gentes*, 6; PG 25,12; Ambróz, *De Isaac et anima*, 7,60-61; PL 14,525; Augustín, *Confessiones*, 3,7,12; PL 32, 688.

spočíva v nedostatku lásky v nás: „Ale celé naše trápenie existuje, lebo nám chýba láska.“¹⁶

Hoci Juliana berie na zreteľ zlo a utrpenie, ktoré hriech spôsobuje, chce predovšetkým poukázať na to, že v Božom pláne spásy dostáva hriech tajomný význam. Príčina, pre ktorú Pán nezabránil hriechu, je tajomstvom, ktoré bude naplno odhalené až v nebi a toto poznanie nás naplní veľkou radosťou: „Videla som v Bohu vznešené a nádherné tajomstvo, ktoré bude objasnené a budeme ho poznať v nebi. V onom poznaní skutočne uvidíme, prečo dopustil hriech a z tohto poznania sa budeme naveky radovať.“¹⁷

Pán však odkrýva tajomný význam hriechu, keď Juliane hovorí: „Hriech je nutný“ („Sin is necessary“).¹⁸ Uvedené slová určite nemajú v úmysle glorifikovať zlo a hriech, veď keby nebolo hriechu, ľudia by zostali navždy čistí a vo svete by nebolo nijakého utrpenia,¹⁹ ale predsa aj najväčšie zlo môže byť Božou alchýmiou premenené na dobro, čo Juliana objasňuje nasledujúcim, hoci trochu paradoxným spôsobom: skrze dopustenie hriechu a zla sa nežná Božia láska zjavuje oveľa viac a v krajnejšej podobe, a to tým, že po páde prvých ľudí nám Boh dáva väčšie milosti cez svoje milosrdenstvo a súciti, ktoré naplno zakusujeme v utrpení Krista. Inými slovami by sa dalo povedať, že milosrdnú lásku Boha by sme nikdy nespoznali, keby ju nepredchádzal hriech a utrpenie, rovnako by sme bez vedomia hriechu nespoznali, akí sme v skutočnosti biedni a slabí.²⁰

Okrem toho, Juliana s nevídanou odvahou vyhlasuje, že v nebi hriech už nebude nijakou hanbou, ale bude premenený a dokonca odmenený Pánom. Toto tvrdenie sa na prvý pohľad môže javiť neortodoxné, ale Juliana vysvetľuje, že premena je možná iba vtedy, ak hriech predstavuje najväčšiu príčinu utrpenia a bolesti pre dušu a ak nasledovne vedie k ľútosti a k pokániu. To znamená, že aj utrpenie spôsobené hriechom sa môže stať zdrojom milosti, ak je obetované Bohu. Juliana zakladá svoju tézu na živote niektorých „svätých hriešnikov“, ako boli Dávid, Mária Magdaléna, Peter a Pavol atď., ktorých hriechy boli Cirkvi verejne známe, a predsa boli premenené na ich väčšiu slávu:

„A Boh mi ukázal, že hriech nebude človeku na hanbu, ale na česť, lebo ako každému hriechu prislúcha bolesť, tak skrze lásku je tej istej duši za každý hriech daná blaženosť. Rozličné hriechy sú podľa závažnosti trestané rozličnými bolesťami, no v nebi budú

16 *Julian of Norwich. Showings, 242.*

17 *Julian of Norwich. Showings, 226.*

18 *Julian of Norwich. Showings, 225.*

19 Juliana veľmi jasne zdôrazňuje, že hriechu sa treba vyhýbať ako je to len možné, lebo hriech je zlý a odporný a jeho bolesť je väčšia ako bolesť samotného pekla, porov. *Julian of Norwich. Showings, 247.*

20 Porov. *Julian of Norwich. Showings, 149.*

odmenené rozličnými radosťami za víťazstvo nad nimi, podľa toho, nakoľko boli pre dušu prameňom bolesti na zemi... a vtedy mi Boh radostne pripomenul Dávida a ďalšie postavy zo Starého zákona v udivujúcom počte; a z Nového Zákona mi pripomenul Máriu Magdalénu, Petra a Pavla, Tomáša z Indie, sv. Jána z Beverly a iných, ktorí sa ani spočítať nedajú, a ukázal mi, že sú v Cirkvi známi svojimi hriechmi, no nie na ich hanbu, lebo všetko sa premenilo im na česť.“²¹

Týmto nezvyčajným spôsobom Juliana prehľbuje tradičné učenie Cirkvi ohľadom *felix culpa*, ktoré rezonuje aj u iného anglického teológa, J. H. Newmana, keď hovorí o našom napredovaní k Bohu skrze pády a zlyhania: „Hriechom, utrpením a nápravou napredujeme k pravde cez skúsenosť omylu. Úspech dosahujeme skrze zlyhania. Nevieme, ako robiť dobro, iba ak prostredníctvom zla, čo sme spôsobili... Toto je proces, ktorý nám prináša úspech: kráčame do neba po spiатky.“²²

4. Tajomstvo Kristovho utrpenia a vykúpenia

Kresťanský starovek venoval relatívne malú pozornosť utrpeniu Krista: jeho dielo vykúpenia sa vnímalo primárne ako slávnostné víťazstvo, a preto aj kríž nepredstavoval ani tak nástroj bolesti, ako skôr trón, na ktorom sa Kristus zvykol znázorňovať s kráľovskou korunou. Úcta k trpiacemu Kristovi je jednou z charakteristických črt obnovy stredovekej teológie a mystiky, čo vysvetľuje, prečo *Passio Christi* patrí k ústredným témam *Zjavení Božej lásky*.

V Julianinej cele v Norwiche dnes nájdeme vitráž, ktorá znázorňuje Julianu, ako kľáčí pred ukrižovaným Kristom na ľaliovom kríži. V 14. storočí bol tzv. „lily crucifix“ veľmi rozšíreným motívom a predpokladá sa, že vznikol práve v Anglicku. Kombináciu ľalie a kríža vysvetľovala miestna tradícia tým, že ukrižovanie sa údajne udialo 25. marca, t. j. na deň Zvestovania.

Samotné *Zjavenia* sa začínajú víziou trpiaceho Krista a najmä v 12. kapitole Dlhého textu nachádzame detailný opis utrpenia, ktoré vrcholí vo vízii Ježišovho otvoreného boku a srdca. Juliana ho opisuje ako „krásne a príjemné miesto, široké pre celé ľudstvo, ktoré bude spasené a bude v ňom spočívať v pokoji a v láske.“²³ Je potrebné zdôrazniť, že vízie utrpenia sa nepozastavujú pri ich vonkajšom opise. Juliana sa snaží preniknúť najmä do ich duchovného významu, ktorý spočíva

21 *Julian of Norwich. Showings*, 242-243.

22 J.H. Newman, *The state of Innocence*, in *Parochial and Plain Sermons*, zv. 5, London 1907, 107-108.

23 *Julian of Norwich. Showings*, 220. Na základe spomenutej vízie F. Holböck radí Julianu medzi mystikov Božského Srdca, porov. F. Holböck, *Aufblick zum Durchbohrten: Große Herz-Jesu-Verehrer*, Stein am Rhein – Salzburg 1990, 150-151.

v zjavení nekonečnéj Božej lásky, pripravenej trpieť stále znova tie isté bolesti, ako to jasne vyplýva z nasledujúceho textu:

„Potom sa ma náš dobrý Pán spýtal: Si spokojná, že som trpel za teba? A ja som povedala: Áno, dobrý Pane, celá moja vďaka ti patrí, áno, dobrý Pane, nech si zato požehnaný. A potom povedal Ježiš, náš dobrý Pán: Ak si ty spokojná, aj ja som spokojný. Trpieť za teba bola pre mňa radosť, blaženosť a nekonečné šťastie, a keby som mohol trpieť viac, urobil by som to. ... A rozmýšľala som nad tým, koľkokrát by bol zomrel, keby bol mohol. A naozaj, to číslo tak veľmi presahovalo moje chápanie a inteligenciu, že môj rozum to nemohol a nebol schopný pochopiť a prijať. A hoci by aj bol toľkokrát zomrel alebo chcel zomrieť, nepokladal by to za nič kvôli láske, lebo všetko sa mu zdá nepatrné v porovnaní s jeho láskou.“²⁴

Utrpenie Krista predstavuje vrcholné zjavenie Božej lásky, a teda aj víťazstvo nad hriechom a zlom: „Týmto je nepriateľ porazený. Toto mi náš Pán povedal ohľadne svojho blaženého utrpenia.“²⁵ A predsa si Juliana kladie závažnú otázku: Ak Kristus zobral na seba našu prirodzenosť a všetky naše neduhy a hriechy, prečo ešte existuje utrpenie a hriech na svete?

V prvom rade treba povedať, že Kristus neprišiel na svet, aby zničil utrpenie, ale aby ho posvätil. Určite nás mohol spasiť aj tým spôsobom, že by nás bol definitívne oslobodil od utrpenia a smrti, ale skutočnosť, že tieto pretrvávajú aj po udalosti vykúpenia ukazuje, že Boh chce pripojiť k zmiernemu utrpeniu svojho Syna aj utrpenia údov jeho mystického tela. Preto musia kresťania naďalej bojovať proti zlu a znášať rôzne druhy protivienstiev: „Nepovedal: Nebudete mať problémy, trápenia a nepokoje, ale povedal: Nebudete premožení. Boh chce, aby sme venovali pozornosť týmto slovám a vždy boli silní v dôvere, v dobrom i zlom.“²⁶ Zároveň Juliana zdôrazňuje, že „nepriateľ má tú istú zlobu, akú mal pred vtelením,“²⁷ čo znamená, že Kristov vykupiteľský akt, ako to raz vyjadril H. U. von Balthasar, je konfrontovaný s novou démonickou rebeliou, ktorá odmietaním Božej lásky otvára reálnu možnosť zatratenia. Svet preto potrebuje akoby nový vykupiteľský akt zo strany Boha, aby tak jeho láska nevyšla nazmar.²⁸ To vysvetľuje i paradoxné Julianino tvrdenie, ktorá vidí osláveného Krista, ako

24 Julian of Norwich. *Showings*, 216-217.

25 Julian of Norwich. *Showings*, 201.

26 Julian of Norwich. *Showings*, 315.

27 Julian of Norwich. *Showings*, 201.

28 Porov. H.U. von Balthasar, *Theodramatik. Die Handlung, Einsiedeln* 1980, 11. O koexistencii zla a vykúpenia, porov. A.M. Caja, „*Credo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*“. *La Comunione dei Santi nel legame con la cooperazione umana in vista dell'economia di salvezza*, Roma 2009, 154-155.

naďalej trpí s ľudstvom: „A vstal z mŕtvych a už nemôže trpieť, a predsa stále trpí s nami.“²⁹

Nachádzame sa uprostred tajomnej dialektiky dynamizmu vykúpenia, ktoré sa síce uskutočnilo raz a navždy skrze utrpenie Krista, no zároveň ide o proces, ktorý bude mať svoje vyvrcholenie až v eschatológii. Neskôr uvidíme, ako Juliana rieši toto napätie medzi „už“ a „ešte nie“, prítomné vo vykupiteľskom diele prostredníctvom Pánovho prísľubu, že raz sa všetko opäť stane dobrým. To samozrejme neznamená, že Kristovo dielo by bolo nekompletné a nedokonalé, ale je nutné, aby sa uskutočnilo aj v nás, čo istým spôsobom vyžaduje nový skutok zo strany Boha, aby ľudia mohli naplno prijať ovocie vykúpenia.

5. Miesto Bohorodičky v *Zjaveniach Božskej lásky*

Anglicko dodnes nesie titul „Veno Panny Márie“ (*Dowry of Our Lady*), ktorý vznikol pravdepodobne v 14. storočí. Jeden manuskript v Britskej knižnici (11a 4. MS no. 360) opisuje mladého kráľa, ako kľáči pred Pannou Máriou a v rukách drží nápis: „Dos tua Virgo pia Haec est“. Pravdepodobne ide o tú istú scénu, ktorú znázorňuje aj známy Wiltonov Diptych, vystavený v Národnej galérii v Londýne, na ktorom kráľ Richard II. kľáči pred Máriou, obklopenou anjelmi. Tento výjav zobrazuje slávnostné zasvätenia Anglicka Pannu Márii, ktoré vykonal Richard v roku 1381 a bolo to na jeho žiadosť, keď v roku 1399 canterburský arcibiskup Arundel vydal slávnostné vyhlásenie, kde sa Anglicko nazýva „Veno Panny Márie“. Tieto udalosti mali zrejme vplyv aj na Julianu, ktorá vyhradzuje Pannu Márii niekoľko pekných pasáží vo svojich *Zjaveniach*.

Prvú zmienku o Matke Pána nachádzame v kontexte vízie stvorenia: Juliana na jednej strane opisuje pokoru a malosť Márie pri Zvestovaní a na druhej strane jej veľkosť a vznešenosť. Nasledujúci text budí dojem, že Juliana chce predstaviť Máriu, ako stojí takmer mimo rámca celého stvorenia – ktoré symbolizuje už spomínaný obraz lieskového orecha – a z toho dôvodu predstavuje akoby nový stvoriteľský akt Boha:

„Boh mi ukázal v mysli Našu Paniu. Videla som ju duchovne v jej telesnej podobe, jednoduchú, pokornú služobnicu, ešte veľmi mladú, tak ako vyzerala, keď počala. A Boh mi tiež ukázal niečo z múdrosti a pravdy jej duše, a v tom som pochopila úctivosť, s akou vzhliadala na svojho Boha, udivená, že bol ochotný narodiť sa z tej, ktorá bola jednoduchým stvorením... A v tejto vízii som skutočne videla, že je väčšia, cennejšia a plnšia než čokoľvek iné, čo Boh stvoril a čo je menšie od nej. Nad ňou nie je nijaká iná stvorená vec, okrem ľudskej prirodzenosti Krista. Zdalo sa mi, že tá malá vec, ktorá je stvorená a je

²⁹ Julian of Norwich. *Showings*, 214.

menšia od Našej Panej, Sv. Márie, – Boh mi ukázal niečo ako lieskový orech – by sa mohla pominiúť, lebo je taká nepatrná.“³⁰

Nie je isté, do akej miery Juliana vedela o teologických diskusiách ohľadom Ne-poškvrneného počatia Panny Márie, ale Cirkev v Anglicku bola jediná, ktorá hájila toto mariánske privilégium a slávila sviatok Počatia Márie už od 12. storočia. V análoch opátstva vo Worchesteri sa nachádza anotácia z roku 1125, v ktorej sa hovorí: „Počatie Blahoslavenej Panny Márie bolo ako prvé slávené v Anglicku.“³¹ Na koncile v Londýne v roku 1129 bol sviatok oficiálne schválený. Je teda možné, že sa u Juliany odráža všeobecné teologické presvedčenie vtedajšej anglickej Cirkvi, poukazujúce na to, že Mária – hoci zdieľa status stvorenia – patrí do poriadku milosti a bytia odlišujúceho sa od ostatného stvorenia.

Jedinečné postavenie Márie však neznamená jej oddelenie od osudu ostatného stvorenia a ľudí, práve naopak, jej spolupráca na vykúpení ju umiestňuje priamo do centra dejín spásy, na Kalváriu. Túto spoluprácu Juliana analyzuje na vzťahu medzi utrpením a láskou, pričom vysvetľuje, že mieru Máriinho utrpenia treba hľadať v jej láske k Ježišovi: ako my máme väčší súcit s tými, ktorých milujeme, tak aj nesmiernosť Máriinho utrpenia bola spôsobená veľkosťou jej lásky ku Kristovi. Týmto spôsobom sa stáva opäť evidentným, že tajomstvo vykúpenia, uskutočnené utrpením Krista a spoluutrpením Márie, treba chápať ako tajomstvo lásky a bolesti:

„Videla som niečo z utrpenia našej Panej, Sv. Márie; lebo Kristus a ona boli tak zjednotení v láske, že veľkosť jej lásky bola príčinou veľkosti jej bolesti... Lebo tak ako ho milovala viac než všetci ostatní, jej bolesť prevyšovala ich bolesti. Pretože tak je to vždy: čím je láska väčšia, silnejšia, sladšia, tým viac bolí toho, kto miluje, keď vidí telo milovaného v bolesti.“³²

Tým, že sa Julianina teológia zaoberá najmä problematikou Božskej lásky, aj miesto Panny Márie v *Zjaveniach* sa stáva pochopiteľným a opodstatneným. Pre Julianu totiž Mária predstavuje špeciálny objekt Kristovej lásky, no zároveň jej Pán jasne dáva na vedomie, že jeho láska k Márii je v podstate mierou jeho lásky k ľuďom, lebo kvôli nim ju stvoril takú krásnu a vznešenú: „Je to z lásky k tebe,

30 *Julian of Norwich. Showings*, 131.

31 Porov. A.M. Cecchin, *La concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII*, in *Marianum* 5 (1943)78.

32 *Julian of Norwich. Showings*, 210.

že som ju stvoril takú vznešenú, dôstojnú a ctihodnú, a to ma teší. A želal by som si, aby to tešilo aj teba.“³³

Videli sme, že Juliana vyjadruje Kristovu nežnosť a lásku prostredníctvom materskej symboliky, ktorá vykazuje priam mariánske črty. Ježiš je Synom Panny Márie, a preto jeho ontologická jednota s Matkou musí prispievať k tomu, že jeho mesiášska a vykupiteľská misia sa dá vyjadriť v termínoch materstva. Z toho dôvodu môže Juliana povedať, že Ježiš sa pripravil na svoj úrad a službu materstva práve v lone Márie:

„[Kristus je] Naša Matka v prirodzenosti, naša Matka v milosti, pretože sa chcel úplne stať našou Matkou vo všetkom, najpokornejším a najjemnejším spôsobom položil základ svojho diela v lone panny... to znamená, že náš veľký Boh, najvyššia múdrosť všetkých vecí, sa obliekol a pripravil na tomto pokornom mieste, aby vykonal službu a úrad materstva vo všetkom.“³⁴

Následkom hlbokého spoločenstva bytia a lásky medzi Matkou a Synom je podľa Juliany akýsi druh vzájomného prekrývania sa dvoch foriem materstva, a preto môžeme naše duchovné znovuzrodenie pripísať Kristovi a rovnako aj jeho Matke:

„Naša Pani je našou Matkou, v ktorej sme všetci obsiahnutí a z nej zrodení v Kristovi, lebo tá, ktorá je matkou nášho Spasiteľa, je matkou všetkých, ktorí sú ním spasení. A náš Spasiteľ je našou skutočnou Matkou, v ňom sme nekonečne zrodení a už ho nikdy neopustíme.“³⁵

Julianin dôraz na úrad a službu materstva v kontexte vykupiteľského diela je dôležitý nielen pre pochopenie všeobecného konania Boha v dejinách, ale zároveň, ako uvidíme neskôr, udáva aj súradnice pre porozumenie eschatologického aktu, ktorým sa definitívne uskutoční spása.

6. Teológia milosrdenstva

Téma materstva a lásky v diele *Zjavení* nakoniec vyúsťuje do teológie Božieho milosrdenstva, čím Juliana aj nepriamo odkrýva svoje vedomosti hebrejskej biblickej etymológie, podľa ktorej termín milosrdenstva úzko súvisí s termínom materstva, keďže hebrejské slovo pre milosrdenstvo, *rahāmîm*, je odvodené od slova *rehēm*, ktoré označuje materské lono. Juliana pri definovaní milosrdenstva

³³ *Julian of Norwich. Showings, 222.*

³⁴ *Julian of Norwich. Showings, 297.*

³⁵ *Julian of Norwich. Showings, 292.*

jasne poukazuje na túto súvislosť: „Milosrdenstvo je vlastnosť, ktorá prináleží nežne milujúcemu materstvu.“³⁶

Autorke *Zjavení* však ide najmä o to, aby vyvrátila chybný predpoklad, ktorý je často spájaný s Božím milosrdenstvom. Ide o otázku Božieho hnevu, postaveného na nasledovnej logike: neposlušnosť Ľudí vyvoláva Boží hnev, v ktorom Boh zosiela tresty na Ľudstvo, ale nakoniec pohnutý vo svojom milosrdenstve, hnev zanecháva a je pripravený odpustiť. Juliana emfaticky zdôrazňuje, že táto argumentácia je nesprávna: v Bohu totiž nemôže existovať žiaden hnev, ale len láska. Hnev je totiž absenciou a nedostatkom dobra a lásky, a taký nedostatok nemôže mať v Bohu priestor. Ak v ňom vidíme nejaký hnev, ide len o projekciu našej zloby a hnevu na Boha: „... pretože hnev nie je nič iné ako zvrátenosť a protiklad k pokoju a k láske. A pochádza z nedostatku sily alebo nedostatku múdrosti, alebo nedostatku dobroty, a tento nedostatok nie je v Bohu, ale v nás.“³⁷

Božie milosrdenstvo nespočíva v upustení od hnevu, ale skôr v tom, že „pre nás premieňa všetko na dobré“.³⁸ Inými slovami, milosrdenstvo je procesom premeny, ktorá neprináša nijakú zmenu v Božom postoji k nám, ale spočíva v premene zlého v nás na dobré. Pánov prísľub Juliane, že všetko bude dobré – „All shall be well“ – , je tak výsledkom konania Božej milosrdnej lásky.

Juliana ilustruje takto ponímanú teológiu milosrdenstva na alegórii pána a sluhu v 51. kapitole Dlhého textu, ktorá predstavuje jedinečné prerozprávanie podobenstva o milosrdnom otcovi a márnokratnom synovi a slúži ako kľúč k pochopeniu materského obrazu Boha. Alegória konkrétnym spôsobom poukazuje na to, že Božia láska k človeku pretrváva aj napriek Ľudskej slabosti a hriechnosti:

„Najprv som videla dve osoby v telesnej podobe, to jest pána a sluhu... Pán sedí pokojne na tróne. Sluha stojí s rešpektom pred svojím pánom, ochotný plniť jeho vôľu. Pán sa pozerá na sluha veľmi láskavo, sladko a mierne. Posiela ho na určité miesto, aby splnil danú úlohu. Sluha nielenže ide, ale priam vyráža a uteká veľmi rýchlo, aby urobil to, čo mu pán nariadil. A čoskoro padá do priepasti, ťažko sa zraní, stoná, narieka a zmieta sa, ale nemôže sa postaviť ani si pomôcť. A z toho všetkého som videla, že najväčšou bolesťou pre neho je, že ho nemá kto utešiť, pretože nemohol obrátiť tvár dohora na svojho milovaného pána, ktorý mu bol veľmi blízko, a v ktorom je všetka útecha, ale ako človek, ktorý je slabý a hlúpy, pozeral len na svoje pocity a svoj ustavičný nepokoj... Udivilo ma, s koľkou miernosťou sluha znáša svoju biedu, a pozorne som sa pozerala, či na ňom nevidím nejakú chybu, alebo či mu pán nepripíše nejakú vinu, ale nič také som nevidela,

36 *Julian of Norwich. Showings*, 262.

37 *Julian of Norwich. Showings*, 262.

38 *Julian of Norwich. Showings*, 260.

*lebo jedinou príčinou jeho pádu bola jeho dobrá vôľa a jeho veľká túžba. A v duchu bol taký pripravený a dobrý, ako keď stál pred svojím pánom.*³⁹

Postava sluhu má niekoľko významov: na jednej strane predstavuje Adama, jeho priateľstvo s Bohom a nasledovný pád, a tým poukazuje aj na pád celého ľudského rodu, no zároveň vykazuje podobnosť aj s trpiacim Kristom.⁴⁰ Hlavnou lekciovou alegóriou je však postoj pána, ktorý nepripisuje nijakú vinu sluhovi, aj keď sluhove odcudzenie a bieda boli také, že už nemohol vnímať pánovu lásku voči sebe, ani svoju lásku voči pánovi. A predsa, pán vedel, že v sluhovi stále pretrváva dobrá vôľa a pozeral na neho s ľútosťou a so súcitom. Prostredníctvom tejto alegórie Juliana podopiera svoj obraz prekypujúcej štedrosti Boha, ktorý nielenže milosrdne vzhliada na svojich sluhov, ale ich dokonca odmieňa za ich pád, utrpenie, a všetko premieňa na dobré:

*„Odmena, ktorú dostaneme nebude malá, ale veľká, slávna a ctihodná. A tak bude všetka hanba premenená na česť a radosť. Pretože náš Pán nechce, aby si jeho služobníci zúfali, keď často a vážne padajú, lebo naše pády mu nebránia v tom, aby nás miloval.*⁴¹

8. „Všetko bude dobré“

*„Pri jednej príležitosti náš dobrý Pán povedal: Všetko bude dobré. Uvidíš sama, že všetko bude dobré.*⁴²

Ak sú slová „Všetko bude dobré“, ktoré predstavujú stále sa opakujúci refrén v Julianiných *Zjaveniach*, vyňaté zo svojho kontextu, dajú sa ľahko chápať ako nejaký lacný optimizmus. V skutočnosti znamenajú istotu záverečného víťazstva lásky, ktorá prýšči z veľkého utrpenia a úzkosti, ako tvrdí R. Llewelyn, dlhoročný kaplán kostola sv. Juliána v Norwichi a jeden zo súčasných expertov na Julianinu teológiu:

„Vyšli z veľkej bolesti, vyzreli v čase fyzického utrpenia, pokušenia a duchovnej úzkosti. Môžeme ich bezpečne používať, iba ak si ich privlastníme, nielen v jasných a šťastných

³⁹ *Julian of Norwich. Showings, 267-268.*

⁴⁰ *Julian of Norwich. Showings, 274:* „V sluhovi je zahrnutá druhá osoba Trojice a v sluhovi je zahrnutý Adam, to znamená celé ľudstvo... Keď Adam padol, aj Boží Syn padol, pretože kvôli skutočnej jednote, ktorá bola vytvorená v nebi, Boží Syn nemohol byť oddelený od Adama. A pod Adamom rozumiem celé ľudské pokolenie. Adam padol zo života do smrti, do údolia biedneho sveta, a potom do pekla. Boží Syn padol s Adamom, do údolia Iona Panny, ktorá bola najkrajšou dcérou Adama, a to malo ospravedlniť Adama z jeho viny na nebi aj na zemi. A tak ho mocne vyviedol z pekla.“

⁴¹ *Julian of Norwich. Showings, 245.*

⁴² *Julian of Norwich. Showings, 231.*

*životných chvíľach, ale aj vtedy, keď sa nám prepadá zem pod nohami – v časoch bolesti, pochybnosti, depresie, temnoty a strachu, ktoré možno poznáme až príliš dobre.*⁴³

Kristov prísľub, že všetko bude opäť dobrým, ako aj celá Julianina eschatológia, sa niekedy spája s teológiou nádeje v univerzálnu spásu všetkých, a teda s *apokatastázou*.⁴⁴ Je treba dodať, že aj sama Juliana chápe slová „Všetko bude dobré“ v podobnom zmysle, ale zároveň pred Kristom vyjadruje svoje neochvejné presvedčenie v učenie Cirkvi o večnosti pekla, čím sa sama ocitá v paradoxnej situácii: „A jeden článok našej viery hovorí, že mnoho stvorení bude zatratených... a keďže je to takto, zdalo sa mi nemožné, že všetko bude dobré, ako mi to vtedy náš Pán zjavil.“⁴⁵ Preto Julianu nemôžeme považovať jednoducho za predstaviteľku apokatastickej teológie. Je obdivuhodné vidieť, čo je aj znakom jej vernosti Cirkvi a osobnej svätosti, že Juliana nezavrhuje ani učenie Cirkvi, ani svoju vlastnú mystickú skúsenosť, aj keď sa môže zdať, že medzi nimi existuje diskrepancia. Sama na to nevie dať odpoveď, no nevzdáva sa túžby poznať toto tajomstvo a najmä spôsob, akým sa úsudok Cirkvi môže líšiť od toho, čo jej hovorí Boh, t. j. ako sa dajú zosúladiť dve protichodné tvrdenia, ak si obe nárokujú byť pravdivé.

Je to práve už spomínaná alegória pána a sluhu, ktorá privádza Julianu k základnému chápaniu, že Božia perspektíva sa líši od ľudskej. Juliana vysvetľuje, že v správaní pána voči sluhovi existujú dva aspekty alebo časti, ktoré treba rozlíšiť. V „dolnej časti“ (*lower part*) sa nachádza hriech, ľútosť a Božie zadosťučinenie za hriech, zatiaľ čo v „hornej časti“ (*higher part*) je len láska a radosť z toho, že hriech už neexistuje:

*„Lebo v dolnej časti sú bolesti a utrpenie, súcitiť a zľutovanie, milosrdenstvo a odpustenie a ostatné podobné užitočné veci. Ale v hornej časti už tieto veci neexistujú, všetko je len veľká láska a nádherná radosť z toho, že bolesti sú úplne odstránené. A týmto mi náš dobrý Pán ukázal nielen to, že sme ospravedlnení, ale aj vznešené postavenie, do ktorého nás chce priviesť tým, že premení všetku našu vinu na nekonečnú česť.“*⁴⁶

43 R. Llewelyn, *With pity not with blame. The spirituality of Julian of Norwich and the Cloud of Unknowing for Today*, London 2003³, 128.

44 Túto spojitosť môžeme nájsť napríklad v diele H.U. von Balthasara, *Was dürfen wir hoffen*, Einsiedeln 1986, 82: „V stredoveku sa nikto neodvážil ísť ďalej ako najväčšia anglická mystička, Lady Juliana z Norwichu ...“

45 Porov. *Julian of Norwich. Showings*, 233.

46 *Julian of Norwich. Showings*, 282.

V rámci uvedeného rozlíšenia medzi dvoma časťami alebo perspektívami môže Juliana nielen povedať, že „Boh vidí jedným spôsobom a človek zasa druhým,“⁴⁷ ale aj to, že z Božieho pohľadu neexistuje nijaký hnev a dokonca ani nijaká nutnosť odpustenia: „Naša duša je zjednotená s tým, ktorý je nemenným dobrom. A medzi Bohom a našou dušou nie je ani hnev a ani odpustenie z jeho strany.“⁴⁸ Z týchto dvoch častí, resp. perspektív vyplývajú teda aj dva rôzne druhy úsudku: zatiaľ čo Boh nás súdi podľa našej substancie, ktorá pretrváva celá bezpečne v ňom, človek súdi podľa našej menlivej senzuality, alebo vonkajších prejavov, ktoré sa často zdajú byť v biednom stave.

Tento druh duality, ktorý predstavuje paradox kresťanského tajomstva – a je ustavične prítomný v Julianinom diele, keď hovorí o dvoch častiach, dvoch pohľadoch, dvoch tajomstvách, o substancii a senzualite v človeku –, sa dá pochopiť vo svetle tajomstva Kristovej osoby, tým, že zjednocuje, bez zmiešania a rozdelenia, dve prirodzenosti: ľudskú a božskú. Základná kristologická dogma totiž nie je ničím izolovaným, ale vlastní až kozmické rozmery, ako to dobre chápali už cirkevní otcovia, a stáva sa parametrom pre pochopenie tajomstva jednoty rozličných prvkov, z ktorých je utvorená.⁴⁹

Tajomstvo Kristovej hypostatickej únie ukazuje, že riešenie napätia medzi Pánovými slovami Juliane a učením Cirkvi nespočíva v nejakej vyššej jednote, ktorá by zrušila túto rozličnosť tvrdení, alebo absorbovala jedno tvrdenie do druhého, ale v tom, že obidve vyhlásenia sú ponechané, bez zmiešania a rozdelenia. Inými slovami, úmysel Krista v *Zjaveniach* nie je, aby Juliana zavrhla učenie Cirkvi, ale aby rástla v nádeji a dôvere v jeho milosrdenstvo a všemohúcnosť, ktorá môže premeniť všetko zlo na dobro a radosť. Pre lepšie pochopenie toho, ako môže nastať spomínaná eschatologická premena, Kristus dáva Juliane nasledovné videnie:

„Videla som na zemi ležať telo, ktoré vyzeralo zničené a hrozivo, bez tvaru a formy, akoby to bola jama páchnuceho blata; a zrazu z tohto tela vyskočilo najkrajšie stvorenie, malé dieťa, plného tvaru a formy, rýchle a živé, belšie ako lalia, a rýchlo vystúpilo do neba.“⁵⁰

47 *Julian of Norwich. Showings*, 281.

48 *Julian of Norwich. Showings*, 259.

49 Na tento aspekt Kristovho tajomstva, vnímaný ako kozmický zákon prítomný v celom stvorení, najvýstižnejšie poukazuje Maxim Vyznávač, *Epistula*, 13; PG 91, 521 C: „Každý celok, a najmä ten, ktorý vychádza zo syntézy rozličných elementov, aj keď zachováva svoju jednotnú hypostatickú identitu, zároveň v sebe nesie nezmiešanú rozličnosť, vzájomne garantovanú, tých častí, z ktorých sa skladá, a tak zachováva nezmenenú základnú konzistenciu každého článku vo vzťahu s tými ďalšími. Na druhej strane, časti, aj keď zachovávajú nezmiešanú a nezmenšenú svoju prirodzenú konzistenciu vo vzájomne uskutočnenej syntéze, garantujú jednotu celku, a týmto spôsobom ponechávajú v plnej nedeliteľnosti jednotnú hypostatickú identitu.“

50 *Julian of Norwich. Showings*, 306.

Je to pravdepodobne kľúčová vízia, ktorá plasticky predstavuje „skutok“ – *Zjavenia* sa o ňom viackrát zmieňujú –, čo prinesie konečný pokoj a mier:

„Existuje skutok, ktorý Svätá Trojica vykoná v posledný deň, ako to vidím, a čo to bude za skutok a ako bude vykonaný, nie je známe nijakému stvoreniu, ktoré je nižšie od Krista, a tak to aj zostane, pokiaľ nebude vykonaný.“⁵¹

Juliana ďalej nešpecifikuje, v čom bude pozostávať onen skutok, ale vízia malého a čistého dieťaťa, ktoré vychádza z rozpadajúceho sa tela nesie v sebe ideu duchovného pôrodu a tým aj duchovného materstva, ktoré je v *Zjaveniach* pripisované Kristovi a jeho Matke. Keď Pán hovorí, že urobí *všetko* dobrým, je to možné len preto, že už obetoval *všetko* kvôli tomuto univerzálnemu plánu spásy v jednote so svojou Matkou. Tak aj tento záverečný akt spásy bude prejavom materskej a nežnej lásky, ktorá sa už raz zjavila extrémnym spôsobom na Kalvárii.

Záver

Záverečným posolstvom Juliany je nádej, že hriech, utrpenie a smrť nemajú posledné slovo v dejinách. Toto slovo patrí Slovu, Kristovi, ktorý ako Alfa a Omega, začiatok a koniec stvorenia môže povedať: „Hľa, všetko robím nové“ (Zjv. 21,5). Eschatologická nádej je však spätá s istou vierou, že Boh určite zavŕši svoje dielo a Juliana je presvedčená, že najväčšou prekážkou v duchovnom pokroku je práve naša nedôvera, že Boh chce všetko urobiť dobrým:

„Čo sa týka tohto poznania sme najviac zaslepení, lebo niektorí veria, že Boh je všemohúci a môže všetko urobiť, a že je vševediaci a vie všetko urobiť, ale že je len láska a želá si urobiť všetko dobrým, tam zlyhávame.“⁵²

Aj keď Matka Juliana napísala svoje *Zjavenia* pred viac ako šesťsto rokmi, nestrácajú na svojej aktuálnosti, práve naopak. 20. storočie bolo označené za civilizáciu smrti: prostredníctvom vedeckého a technologického vývoja človek dospel k nebývalým možnostiam urobiť zo sveta raj alebo ho zničiť na popol. Avšak najväčšou tragédiou našich čias nie je ani vojna, ani choroba, ale absencia Boha a lásky. Preto dielo Juliany ponúka formu duchovnej terapie pre rany našej doby, keď nám hovorí, že sme chcení a milovaní Bohom a pripomína nám kresťanskú nádej na novú epochu, kde všetky bolesti a smútok budú premenené.

Tak ako v 14. storočí Juliana zo svojej cely rozdávala ľuďom útechu a radu, tak aj dnes naďalej sprostredkováva Božiu lásku a milosrdenstvo. V súčasnosti sa

51 *Julian of Norwich. Showings*, 232.

52 *Julian of Norwich. Showings*, 323.

Julianina teológia a posolstvo Božskej lásky stali atraktívnymi pre ľudí rôznych kresťanských vierovyznaní a jej cela je znakom jednoty a miestom stretnutia ekleziologických rozmerov. Katolíci a anglikáni sa tu spoločne stretávajú, aby meditovali nad jej odkazom, a neraz sa stáva, že sa spolu modlia ruženec alebo liturgiu hodín. Je to práve jednota lásky, ktorú Juliana tak veľmi zdôrazňovala: „Som zjednotená v láske so všetkými kresťanmi, lebo v jednote lásky spočíva život všetkých ľudí, čo budú spasení.“⁵³

ThDr. Andrej M. Čaja

Narodil sa v roku 1976. Je kňazom medzinárodného združenia *Opera di Gesù Sommo Sacerdote – Famille Mariens*. Teologické štúdiá absolvoval na Pápežskej univerzite Gregoriána v Ríme, ktoré ukončil doktorskou prácou v rámci dogmatickej teológie v roku 2009 na tému: «*Credo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum*». *La Comunione dei Santi nel legame con la cooperazione umana in vista dell'economia di salvezza*. Momentálne sa venuje vedecko-umeleckej činnosti, prednáškam a duchovným cvičeniam na Slovensku aj v zahraničí.

53 *Julian of Norwich. Showings*, 134.

RECENZIA

LICHNER, Miloš, *Lev Veľký a jeho Tomus ad Flavianum. Preklad a analýza textu*, Dobrá kniha: Trnava 2014, 76 s.

Ponúkaná kniha je síce útla svojím vzhľadom a rozmermi, ale veľká svojou originalnosťou. Text nádejného slovenského teológa Miloša Lichnera predstavuje prvý kompletný preklad listu pápeža Leva Veľkého, ktorý bol adresovaný patriarchovi Flaviánovi, sídliačemu v tom čase v Konštantínopole.

Kniha je rozdelená do dvoch základných celkov: Hneď na začiatku autor veľmi správne približuje historický kontext vzniku pápežovho listu a druhú časť tvorí jeho pôvodný latinský text s paralelným slovenským prekladom. Poznámky vyvážené dopĺňajú hlavný text potrebnými informáciami.

Kniha sa dá vyčítať azda jedno: Autor urobil dosť jasnú deliacu čiaru medzi dvomi názorovými tábormi. To, čo v prvopočiatkoch kresťanstva a dejín teológie bolo čestným sporom dvoch strán, sa dnes zjednodušene prepisuje ako boj „pravoverných s bludármi“. Je potrebné podotknúť, že „veľkí heretici“ sa zasadili za svoju pravdu celou svojou osobnosťou a vierou. Už tá skutočnosť, že spoločenstvá prvých kresťanov boli okolím vnímané ako „heretické spolky“, učilo veriacich správne sa postaviť k iným myšlienkovým voľbám. Grécke *αιρεσις* doslova znamená voľba, či iné myšlienkové rozhodnutie. Aj keď niektorí tvrdia, že heréza priamo protirečí zjavenej Božej pravde, čiže je priamou opozíciou Zjavenia, iní nesúhlasne odpovedajú, že skutočná heréza nie je jednoduchým protirečením pravdy, ale prehnanou pravdou.

V našom prípade autor knihy stavia proti sebe pápeža Leva Veľkého a mnícha Eutycha. Napriek tomu, že jasne poukazuje na nevzdelanosť pápežovho protivníka (s. 11), predsa nás k opatrnosti núti skutočnosť, že túto informáciu máme iba z ruky spomínaného pápeža Leva Veľkého. Nachádzame sa v kontexte sporu o božskú a ľudskú prirodzenosť Krista. V prvých storočiach sa totiž prechod od prísneho židovského monoteizmu k trojičnému chápaniu Boha neuskutočňoval ľahko. Aj v tomto prípade sa mních Eutychus pravdepodobne snažil o zachovanie božstva Krista popieraním jeho úplnej ľudskej prirodzenosti (s. 13). Bližším predstavením „zbojníckej“ synody v Efeze (s. 17 n) nám však autor chce jasne naznačiť, že pohnútky Eutychovej teologickej názorov mohli mať aj iné dôvody ako len snaha o zachovanie čistej viery. Dokazovanie vlastnej mocenskej pozície prebiehalo totiž aj prostredníctvom schopnosti presadzovania vlastnej teológie. A tento fakt autor knihy čestne odkrýva a dokazuje. Napriek tomu sa čitateľ môže pokojne vyhnúť akémukoľvek pohoršeniu, pretože podobné

praktiky patria jednoducho k dejinnému vývoju každého myšlienkového projektu, ktorý je ľudský a netvorí sa sterilne mimo dejín.

Kniha je vzácna nielen originálnosťou prekladu latinského textu do slovenského jazyka, ale aj tým, že si autor uvedomuje dôležitosť dejinnosti v teológii a list Leva Veľkého neponúka bez historických súvislostí, ale práve v ich premene, vývoji a konkrétosti. Čitateľom ju odporúčam ako školskú ukážku vývoja jednej teologickej témy v dejinnom priestore malých i veľkých ľudských udalostí.

Vladimír Juhás

Svetlo trojich dní



www.lumen.sk

102,9 Banská Bystrica
99,1 Bardejov
93,8 Bratislava
103,4 Brezno
105,8 Čadca
94,4 Košice
99,8 Levoča
89,7 Liptovský Mikuláš

106,3 Lučenec
89,4 Martin
103,3 Michalovce
105,8 Námestovo
95,7 Nitra
92,9 Prešov
98,1 Prievidza
106,3 Rožňava

96,1 Senica
93,3 Sitno
105,2 Skalica
90,6 Skalité
93,2 Snina
99,6 Spišská Stará Ves
99,8 Stará Ľubovňa
93,5 Štúrovo

102,9 Tatry
95,6 Topoľčany
93,3 Trenčín
98,1 Trnava
98,0 Zlaté Moravce
89,8 Žilina