

EDITORIÁL	5
-----------------	---

ŠTÚDIE

Apologie katolicismus na indexu zapovězených knih. K některým aspektům sporu okolo spisu Evangelium a církve Alfreda Loisyho <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	7
Patřilo sa hodovať alebo zabávať? (Lk 15,32) Sémantické skúmanie slovesa εὐφραίνω v Lukášovom evanjeliu <i>Jozef JANČOVIČ</i>	22
Odmítnutí Boha jako postulát svobody ve hře Mouchy J. P. Sartra <i>František BURDA</i>	36
„Jesus ist halb Gott, halb Mensch und so.“ Systematisch-theologische und religionspädagogisch-katechetische Annäherungen <i>Bernhard SCHÖRKHUBER</i>	52
Kardinál Newman, zjevení a vývoj věrouky <i>František ŠTĚCH</i>	71
Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's discipline <i>Szabolcs Anzelm SZUROMI, O. Praem.</i>	83
Teologicko-etický princip personality a jeho soudobé myšlenkové směry <i>Ondřej HAVELKA</i>	98

RECENZIE

Amos Oz: Jidáš. Preklad: Lenka Bukovská a Mariana Fisher, Paseka, Praha a Litomyšl, 2017, 256 s., ISBN: 978-80-7432-769-8.

Martina MIŽENKOVÁ 110

PETRÁČEK, Tomáš: Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace. Praha : Vyšehrad 2017, s. 144, ISBN 978-80-7429-911-7.

Dalibor ONDREJ 115

CONTENTS

EDITORIAL	5
------------------------	---

STUDIES

The Apology of Catholicism for the Index of Forbidden Books. On some aspects of the dispute around the treatise The Gospel and the Church by Alfred Loisy <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	7
Was it Necessary to Feast or to Rejoice? (Luke 15,32) A Study on the Semantics of εὐφραίνω in Luke <i>Jozef JANČOVIČ</i>	22
The rejection of God as a postulate of freedom in the play The Flies of J. P. Sartre <i>František BURDA</i>	36
„Jesus is Half Man, Half God, and so.“ Systematic-Theological and Religion-Pedagogical-Catechetical Approaches Annäherungen <i>Bernhard SCHÖRKHUBER</i>	52
Cardinal Newman, Revelation and the Development of Doctrine <i>František ŠTĚCH</i>	71
Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's discipline <i>Szabolcs Anzelm SZUROMI, O. Praem.</i>	83
Theological-ethical principle of personality and its current lines of thought <i>Ondřej HAVELKA</i>	98

REVIEWS

Amos Oz: Jidáš. Preklad: Lenka Bukovská a Mariana Fisher, Paseka, Praha a Litomyšl, 2017, 256 s., ISBN: 978-80-7432-769-8.

Martina MIŽENKOVÁ 110

PETRÁČEK, Tomáš: Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace. Praha : Vyšehrad 2017, s. 144, ISBN 978-80-7429-911-7.

Dalibor ONDREJ 115

Vážení čitatelia, aktuálne číslo síce výslovne nereaguje na situáciu, ktorú teraz všetci zažívame, ale snaží sa rozložiť a odbremeniť našu každodennú starosť i obavu. Rozličnosťou tém sa nás pokúsi motivovať pri možnom strácaní síl a zmyslu, vniesť inšpiráciu i pokoj do našej mysle.

Prvá štúdia českého historika a teológa Tomáša Petráčka nás zavedie do prelomu 19. a 20. storočia, keď vo Francúzsku vystupuje silná osobnosť katolíckeho intelektuálneho sveta Alfred Loisy. Je mužom konfrontácií, a práve preto pomáha vo svojej dobe prebudiť v teologickom myslení kritickosť zodpovedných intelektuálnych elít. Loisy rozvíril horúce debaty, ktoré síce ľudia dokázali rozčesnúť, ale v konečnom dôsledku pohli teológov k akademickej poctivosti. Dejinnosť je jednou zo základných téz teológie, pretože bez nej sa každá výpoveď viery môže ocitnúť v a-historickej sterilite, v uzavretom systéme, ktorý síce sám v sebe môže byť dokonalý, no nedokáže reagovať na konkrétnu potrebu človeka. Tomáš Petráček nám v jarnom čísle prinesie pokračovanie dramatického príbehu úprimného hľadania na ceste viery (i neviery) Alfreda Loisyho.

Slovenský biblista Jozef Jančovič ponúka sémantickú analýzu vybraného textu Lukášovho evanjelia (Lk 15,32). Článok nie je len ukážkou náročnej exegetickej práce pre odborníkov, ale aj obsahovým prínosom pre čitateľa, ktorý nie je výslovným znalcom biblických vied. Text podrobne približuje charakteristiku Lukášovho slovníka, čím otvára možnosť lepšie chápať jeho poslanstvo. Precíznejším skúmaním obsahu vybraných termínov sa dosiahne ich lepší preklad v národnom jazyku, o čo vlastne autorovi ide, keďže spolupracuje na novom slovenskom preklade spomínaného evanjelia.

František Burda je už našim čitateľom známy. Jeho štúdie sú vždy vyváženým presahom teológie do iných vedných disciplín. Ukazuje tým potrebu dialógu „bohovedy“ s okolitým svetom. Vo svojej štúdií prepája teológiu s filozofiou a dramatickým dielom Sartra – *Mouchy*. V hre nám Burda predstavuje sartróvsky ateizmus, kde človek nie je bojujúcim proti niečomu, ale čestne hľadajúcim seba samého. Boha odmieta nie preto, že principiálne nechce, aby existoval, ale preto, že sa mu ľahké priznanie k nemu zdá banálne a nečestné. Sartre sa snaží nájsť najpravdivejšie jadro ľudskej bytosti. Keď sa mu to však nedarí, radšej sa čestne vzdáva a ostáva pravdivo stratený. Sartre môže byť dobrým príkladom bytostného, až trýznivého seba-hľadania.

Rakúsky pedagóg a teológ Bernhard Schörkhuber ponúka vo svojom článku kristológiu ako pedagogiku. Na prvý pohľad sú to základné kristologické dáta, ktoré sú bežne dostupné a pomerne známe. Autorovi však ide o spôsob – most, ako ich komunikovať ďalej mladým študentom. Spoznať bližšie osobu Ježiša Krista totiž neznamená iba sprostredkovať akademické informácie o ňom. Kristus nie je doktrína, ale je to ľudský príbeh, ktorý spoznáme cez jeho postoje a konanie. Evanjelium nie je vecná historická správa, ale poslanstvo o dobre, ľudskosti, o pravom človečenstve, jeho cieľi i naplnení.

František Štěch, pôsobiaci na Karlovej univerzite, sa venuje vývoju vierouky z pohľadu kardinála Newmana. Debata o diele tohto klasika a velikána teológie 19. storočia bola oživená predovšetkým po jeho nedávnom svätorečení. Spomínané 19. storočie bolo partikulárnym v dejinách katolíckej cirkvi. Vyrovnávala sa totiž so skutočnosťou padajúcich monarchií, pádom vatikánskeho štátu, nástupom národných štátov, prudkým nárastom priemyslu a vedy. V tejto atmosfére celospoločenského pohybu hľadala pevné záchytné body. Takto uvažoval aj kardinál Newman, a preto sa rozhodol nachádzať nemenné v rozbúrenom.

Pohľad na mieru a rovnováhu starého i nového v cirkevnom práve nám ponúka Szabolcs Anzelm Szuromi z budapeštianskej Univerzity Petra Pázmaňa. Cirkev nepochádza z organizácie, lež istá potreba organizovania pochádza z cirkvi. To je skutočne dôvod, prečo sa právnici v každej epoche cirkevných dejín snažili dosiahnuť súlad medzi súčasnými okolnosťami, za ktorých fungoval kanonický systém, a tradíciou, ktorá tvorila predchádzajúce pramene.

Posledná štúdia pochádza z doktorandského stola, z pera Ondřeja Havelku. Témou je chápanie osoby v dvoch myšlienkových modeloch: ten prvý je substanciálny (boëthiovský, statický) a ten druhý relacónálny (dynamický). Autor článku sa osobne prikláňa k tomu prvému a považuje ho za základ pre relacónálny model osoby. Zároveň však poukazuje na ich vzájomné dopĺňanie, pretože ich nemôžeme vnímať ako dva nepriateľské postoje, ale ako dve ohniská jednej myšlienkovvej elipsy.

Verím, že rôznorodosť tém a ich odbornosť dokáže zaujať čím viac čitateľov. Už aj preto, že ponúkané číslo je svojimi článkami živou symbiózou teológie s históriou, biblickou a právnou vedou, pedagogikou, filozofiou i antropológiou. Prájem vám príjemné čitateľské obohatenie dlhých zimných večerov.

Vladimír Juhás

Tomáš PETRÁČEK

**Apologie katolicismus na indexu zapovězených knih.
K některým aspektům sporu okolo spisu Evangelium
a církev Alfreda Loisyho**

Abstract

In this study, the author deals with the thought of Alfred Loisy (1857–1940), especially the reasons for his disputes with the ecclesiastical authorities, which ended in his works being put on the Index and eventually in his excommunication. He examines his apologetic work *The Gospel and the Church* and the subsequent treatise *Autour d'un petit livre* not only in the context of the time, but also in terms of the further development of Catholic biblical science. In the main part of the study, the author analyses the strengths and difficulties of Loisy's thought and the main reasons why his approaches, especially redaction criticism and form criticism, to the study of the New Testament and the beginnings of the Church were sharply rejected at his time by the ecclesiastical authorities.

Keywords: Exegesis, history of early church, modernism, historicity, apologetic

V letošním roce tváří v tvář pandemii koronaviru poněkud zanikla významná výročí, která by za normálních okolností jistě přitáhla značnou pozornost. V oblasti studia a výkladu Bible to bylo nejen 1600 let od úmrtí patrona exegetů západní církve sv. Jeronýma (Sophronius Eusebius Hieronymus), ale také ještě kontroverznější postavy, než byl konfliktní starověký učenec – 1. června jsme mohli vzpomenout 80. výročí úmrtí francouzského teologa, religionisty a biblisty Alfreda Loisyho (1857–1940). Ve středoevropském prostředí se Loisy objevuje v souvislosti se zpravidla desinterpretovanou větou „Ježíš hlásal Boží království a přišla církev“ a jako otec a emblematická postava katolického modernismu počátku 20. století.¹ Přesto život a dílo Alfreda Loisyho nepatří jenom do uzavřených dějin biblické exegeze a katolické teologie. V našem příspěvku se chceme zaměřit na kořeny a jádro sporu, který Loisy vedl s tehdejšími církevními orgány, protože celá řada tehdejších problémů ani po sto dvaceti letech neztrácí na aktuálnosti. Základním motivem střetu byla otázka, jak se náboženská tradice, v tomto případě katolická církev, vyrovná s otázkami kladenými rozvojem moderní vědy a myšlení v tak citlivé oblasti, jako jsou samotné zdroje, prameny náboženského poznání v podobě biblického zjevení. Jedná se o fenomény, které

¹ Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg im Br., 2007, s. 50.

trvale patří k existenci a vývoji církevního společenství, a jejich pečlivé studium může přispět k plodnému řešení budoucích výzev podobného charakteru.²

Katolický biblista a apologeta v turbulentních časech

Alfred Loisy, klatolický kněz vysvěcený již ve 22 letech, byl jednoznačně nejproslulejším a obecně uznávaným francouzským katolickým biblistou své doby.³ Když mu bylo šest let, vyšla v roce 1863 ve Francii kniha jiného slavného učence, která otřásla evropským katolicismem.⁴ Ernst Renan ve své knize *Život Ježíše*, která byla přeložena do mnoha dalších jazyků, líčí centrální postavu křesťanství jako ušlechtilého prostého člověka, který geniálně ztělesnil a vyjádřil ideály humanity a z něhož teprve později jeho následovníci učinili Boha. Není to ve své podstatě militantní polemika proti náboženství jako takovému, Renan nebyl ateista, nicméně jasně popřel tradiční křesťanskou nauku o dvojí přirozenosti v Kristu.⁵ V roce 1870 začíná éra militantně antiklerikální třetí francouzské republiky s mnoha proticírkevními opatřeními, jako byl zákaz působení mužských řeholí, vyloučení duchovních z veřejných škol až k finální násilné a nepřátelské rozluce státu a církev v roce 1905. Na první pohled se může jevit paradoxně, že právě francouzská katolická církev, tolik zasažená revolucí, rozdělením národa s kulturně a politicky dominantním antiklerikálním narativem, dokázala nabídnout tolik silných osobností, které dodnes inspirují vývoj katolické církve.⁶

Francie byla pro celou Evropu laboratoří sekularizačních procesů, které v ní v rámci kontinentu zašly nejdále. Co francouzské katolíky velmi zneklidňovalo, byl odklon velké části elit, v 19. století nově vytvořené vrstvy inteligence, která měla velký vliv na myšlení a jednání dalších sociálních vrstev.⁷ Příčinou nebylo

² Například v podobě tzv. transhumanismus, rozvoj neurovědy a mnoho dalších, srov. Dabrowski, Irene J. – Haynor, Anthony L., *Gaudium et Spes a transhumanistické hnutí. Socionáboženský hlávolam pro katolickou církev 21. století*, In: Salve. Revue pro teologii a duchovní život 25, 2015, č. 4, s. 113–129.

³ Z čtené literatury připomeňme životopis Goichot, Emil, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris 2002. K situaci katolické biblistiky té doby viz Laplanche, François, *La crise de l'origine. La science catholique et des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris 2006; *Catholicism contending modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Ed. Jodock, Darrell, Cambridge 2000. V češtině Petráček, Tomáš, M.-J. Lagrange: *Bible a historická metoda*, Praha 2005. Idem, *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize, Život a dílo Vincenta Zapletala*, Praha 2006. Idem, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegze v době (anti-)modernistické krize*, Praha 2011.

⁴ K jeho německým předchůdcům jako byl Ferdinand Christian Bauer a Friedrich Strauss srov. Benedict Thomas Viviano, *A Short History of New Testament Studies*, Chicago 2016, s. 56–61.

⁵ K Renanovi see Steinmann, Jean, *Literární a historická kritika biblických textů*, in: *Cesty k pramenům. Biblická archeologie a literární kritika*, Praha 1971, s. 163–165; ozvěna debat viz např. Hello, Ernest, *Německo a atheismus XIX. stol. 2. vyd.* Praha 1948.

⁶ Viz Petráček, Tomáš, *Moderna, laicita, církev. Fenomén francouzské církve v 19. a 20. století*, In: Salve 2009, 19, č. 4, s. 7–31.

⁷ Viz McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007, s. 131–154

jen dědictví revoluční doby a působení státních opatření, ale rovněž zanedbání rozvoje biblické vědy v předchozích stoletích, která v nastupující éře nových objevů a metod přírodních a společenských věd stále trvala na tradičním výkladu Bible, a to nikoli s ohledem na podstatné věroučné výpovědi, ale spíše na lpění na přírodopisné či historické neomylnosti biblických líčení nebo otázky autorství a datace biblických spisů.⁸ Učitelé a další technická inteligence z katolického prostředí, uvyklí na vědecké a racionální myšlení ve svých oborech, mohli nějakou dobu řešit rozpory mezi vědeckými zjištěními a podáním církve tím, že je ignorovali, popírali nebo zkoušeli nepřesvědčivá harmonizační „vysvětlení“, ale dlouhodobě jejich osobní víra erodovala. Vnímavější pozorovatelé mezi katolickými duchovními to nemohli nevidět, a proto se za pontifikátu papeže Lva XIII. začnou dělat kroky k nápravě intelektuálního zaostávání katolické církve.

Sám Loisy později uváděl, že problémy s tradičně formulovaným církevním učením u něj nastaly už během seminárních let, kdy se tím velmi trápil, a proto se oddal neúnavnému studiu a modlitbě, aby své pochybnosti překonal. Ke složitě a mnohovrstevnaté otázce Loisyho víry či ateismu se nicméně vrátíme v samostatném textu. Jako mladý věřící student, seminarista a kněz nemohl nevidět odklon mnoha lidí od víry, kterým stejně jako jemu nedokázala tradiční církevní apologetika a katecheze odpovědět na jejich otázky. Dobové teologické manuály formulovaly a šířily závěry, než že by vedly a povzbuzovaly k teologickému hledání.⁹

Vzhledem k e svému jazykovému talentu se Loisy specializoval na studium hebrejštiny a biblické exegeze.¹⁰ Principy historické metody se ve vší její rigoróznosti a nekompromisní aplikaci na do té doby nedotknutelné části církevní tradice naučil u historika rané církve, kterým byl proslulý abbé Luis Duchesne.¹¹ Msgr. Maurice d'Hulst mu umožnil působit na Katolickém institutu v Paříži jako profesor exegeze a orientálních jazyků. Kromě toho Loisy od roku 1882 navštěvoval kurzy asyriologie a egyptologie na École des hautes Études v Paříži, a dokonce Renanovy přednášky na Collège de France. Chtěl se utkat s racionalistickou kritikou Bible a náboženství přímo, s využitím jejich vlastních metod a technik

⁸ Srov. Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 29–35.

⁹ Jodok, Darrell, *The Modernist crisis*, in: *Catholicism contending modernity*, s. 9.

¹⁰ Jako jeden z prvních mohl studovat teologii na krátce předtím založeném Katolickém institutu v Paříži, založen 1875, Loisy zde studoval od 1878, Goichot, *Alfred Loisy*, s. 16–17.

¹¹ Ke vztahu Loisy–Duchesne viz Colin, Pierre, *L'Audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997, s. 13–15. Podrobnější srov. Waché, Brigitte, *Monsieur Luis Duchesne (1843–1922), Historien de l'Eglise. Directeur de l'Ecole française de Rome*, Roma 1992, s. 147–153.

vědecké práce.¹² Seznámí se s dílem kardinála Johna Henryho Newmana s klíčovým zdůrazněním autentického rozvíjení tradice jakožto legitimní změny v rámci učení a praxe církve¹³ a vydá své první práce, kterými si zjedná respekt ve vědeckých kruzích. Kvůli konfliktům s konzervativními exegety však nakonec musel Katolický institut roku 1893 opustit.

Spíše formální povinnosti spojené s postem rektora v církevním penzionátu mu umožnily ještě více se věnovat vědecké práci v oblasti Starého a Nového zákona, orientalistiky a religionistiky. Zároveň si jako učitel náboženství upevnil své přesvědčení o neúčinnosti apologetické produkce své doby a nezbytnosti postavit katolický výklad Bible na pevný vědecký základ. Loisy pokládal za svou povinnost katolického kněze a učence nasadit všechny své síly a schopnosti, aby se věřící nedostávali do bolestného rozporu mezi rozumovým poznáním a tradičním církevním učením. Ačkoli se těšil ochraně některých vlivných osobností, jako byl arcibiskup Mignot z Albi, již od roku 1893 byl několikrát pokárán ze strany církevních autorit, především pařížského arcibiskupa Msgr. Richarda.¹⁴

Od stejného roku se datují i udání na římské kongregace Indexu a Posvátného officia, které projednávaly jeho spisy.¹⁵ Pro jistotu tedy v letech 1896–1900 publikoval řadu prací v odborných časopisech pod několika různými pseudonymy, což zavedlo podnět k teoriím o celé škole modernizující exegeze.¹⁶ Brzy byly jeho pseudonymy dobře známy i jeho nejdohodlanějším odpůrcům.¹⁷ Od roku 1893 se proti Loismu vytvořila koalice ve Francii velmi vlivných sulpiciánů a místních jezuitů, jejichž nepřátelství ho bude doprovázet již trvale.¹⁸ Od roku 1899 se

¹² Podobně jako s Renanem se chtěl vyrovnat i s německou racionalistickou a liberální protestantskou exegezí, Talar, C. J. T., *Innovation and biblical Intepretation*, in: *Catholicism contending modernity*, s. 201.

¹³ K významu Schoof, Ted, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí. Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2004, s. 131–134.

¹⁴ Srov. Laplanche, *La crise de l'origine*, s. 12 a Loisy, Alfred, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps I*, Paris 1930, s. 58. Ke vztahu Loisy–Mignot podrobně Petráček, Tomáš, *Arcibiskup a jeho „modernista“: E. I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství*, in: *Salve* 17, 2007, s. 3, s. 63–83.

¹⁵ Viz edice a příslušné dvě úvodní studie *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office*, ed. Arnold, Claus – Losito, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009.

¹⁶ V roce 1908 vysvětluje, že to bylo dočasně kvůli tomu, aby od svých apologeticky laděných textů neodrazoval dopředu čtenáře, neboť jeho konflikty s pařížským arcibiskupem byly známy, srov. Loisy, Alfred, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Paris 1908, s. 262–263.

¹⁷ Srov. Fonck, Leopold, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren. Beiträge zur Geschichte und Kritik der Modernen Exegese*, Innsbruck 1905, s. 86.

¹⁸ Losito, Giacomo, L'„Affaire“ Loisy entre la France et Rome: Mentalité et pratiques des anti-modernistes français, in: *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office*, éd. Arnold, Claus – Losito, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009, s. 68 (67–124).

souhlasem církevních představených ze zdravotních důvodů odejde na venkov jako soukromý učenec, udržuje kontakty se svými přáteli, sleduje nové publikace především v německém jazykovém prostředí a soustředí se na svůj výzkum.¹⁹

Loisyho apologie katolicismu

Situace křesťanství a církví v Evropě na počátku 20. století byla silně ambivalentní. Na jedné straně byly vyjma Francie a Itálie oporou konfesních monarchií, které se přesto postupně otevíraly k větší toleranci vůči jiným konfesím, náboženstvím nebo dokonce bezvěrectví. Na straně druhé probíhají intenzivní sekularizační procesy, které už během 19. století odvedly miliony Evropanů bez ohledu na formální postavení církví mimo jejich řady, a tyto trendy se akcelerovaly.²⁰ Křesťanský charakter starého kontinentu byl stále formálnější, i v nominálně konfesních monarchiích s postavením státního náboženství probíhá vytlačování církve z jejích v minulosti dobytých pozic.²¹ V tomto kontextu se teologové snaží promýšlet svojí víru tak, aby byli schopni oslovit vzdělané vrstvy populace a nabídnout jim „křesťanství pro moderního člověka“. A právě na jeden takový pokus, konkrétně na francouzský překlad slavného Harnackova spisu *Podstata křesťanství*,²² reaguje Loisy apologeticky laděným textem, kterým chtěl jeho tezí oponovat a obhájit tak katolickou víru. Stručně řečeno, Adolf Harnack redukoval v duchu soudobého liberálního protestantismu křesťanství na několik elementárních náboženských pravd (Boží otcovství) a etických pouček a apelů, zatímco všechno ostatní bohatství Nového zákona i církevní nauky, především různé nadpřirozené jevy a institucionální prvky směřem k vzniku církve, označil za pozdější helenizující nánosy.²³ Katolická církev se mu nejví jako ztělesnění křesťanství v duchu Ježíše z Nazareta, nýbrž ji považuje v jejích strukturách, symbolech a duchu za pokračování římského impéria.

Dobová katolická apologetika byla vůči Harnackovi bezzubá. Až Loisy dokázal poukázat na jeho předpojatosti pomocí historické, textové a literární kritiky a prokázal přitom minimálně stejnou erudici jako německý teolog. Loisyho práce *Evangelium a církve* z roku 1902 se stala stejným bestsellerem jako ta Harnackova. Loisy obhajuje především nárok katolické církve na její roli a pozici autentické nositelky a pokračovatelky díla Ježíše Krista. Současná církev přirozeně vyrostla

¹⁹ Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, s. 58–59.

²⁰ McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy*, s. 64–68.

²¹ Celkově Remond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, s. 150–177.

²² Německy jako Harnack, Adolf, *Wesen des Christentums*, Leipzig 1900. Tento soubor přednášek byl vydán více než osmdesátkrát a přeložen do patnácti jazyků.

²³ Hledání historického Ježíše byl další typický dobový prvek tehdejší biblické vědy.

z Kristova evangelia během historického vývoje, kdy se musela přizpůsobovat měnícím se historickým okolnostem. Jeho často dezinterpretovaná věta „Ježíš přišel hlásat Boží království²⁴ a přišla církev“ má v díle Loisyho zcela pozitivní význam.²⁵ Ano, Ježíš přišel hlásat Boží království a přišla církev, aby tuto myšlenku nesla a šířila dále. Rozvoj církevní organizace, formulace dogmat a celý proces helenizace křesťanství a jeho pozdější adaptace na nové kultury, národy a podmínky není symptomem úpadku, od kterého je třeba se vrátit k ryzím formám „autentického“ křesťanství počátku, ale zcela přirozené a nezbytné rozvíjení původního Ježíšova jádra. Jádro dodalo původní impulz, a ačkoli se od té doby v jistém smyslu všechno vyvíjelo, jde stále o téhož Krista, jehož poselství a dílo se v církvi rozvíjí.²⁶

Podle Loisyho má katolický historik a exegeta právo a povinnost zkoumat Bibli včetně Nového zákona jako jakýkoli jiný starověký náboženský text a odmítá jeho ahistorické vnímání jako textu „spadlého z nebe“. ²⁷ Loisy předešel vývoj katolické exegeze o desítky let, když připomíná, že evangelia nejsou pozitivisticky chápané historické dokumenty, nýbrž svědectví víry.²⁸ Krista a jeho slova neznáme jinak než skrze tradici v širším slova smyslu, a to tradici prvotní církve. Jinak řečeno, Kristus a jeho dílo – církev – jsou neoddělitelní. A protože sama evangelia vznikla v konkrétním historickém momentu v Judsku a nikde jinde vzniknout nemohla, jejich charakter je pochopitelně daný kulturou tehdejšího židovstva. Pokud by se popřelo zakořenění evangelií či samého Ježíše v náboženské kultuře své doby, evangelium ani Ježíš by nikterak nevynikli, pouze by se stali nesrozumitelnými a neživotnými.²⁹

Zatímco Harnack v duchu individualistického profesorského protestantismu přelomu století³⁰ soudí, že „Bůh a duše, duše a její Bůh shrnují celé poselství

²⁴ Loisy má zásluhu o návrat tohoto prvku Ježíšova hlásání do diskurzu katolické církve, srov. Viviano, Benedict Thomas, *Království Boží v dějinách*, Praha 2008, s. 128–142 a passim.

²⁵ Ještě skoro po čtyřiceti letech se na sklonku života má Loisy potřebu bránit pro desinterpretaci této věty, viz Loisy, Alfred, *Un mythe apologétique*, Paris 1939, s. 107.

²⁶ Loisy, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902. Zde citujeme dle edice spisu z roku 2001, Loisy, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, ed. Mordillat, Gérard – Prier, Jérôme, Paris 2001, s. 16, 39–41, 70, 90.

²⁷ K tomu stejnými slovy rovněž Söding, Thomas, *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift-Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese*, in: *Neue Formen der Schriftauslegung?* Hrsg. Von Sternberg, Thomas, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 81.

²⁸ K přijímání tzv. Formgeschichte viz Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 258–259, 284–285. K oficiálnímu církevnímu přijetí roku 1964 srov. Josef A. Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu. Otázky a odpovědi*, Kostelní Vydří 2000, s. 124–138.

²⁹ Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 34, 35, 37, 50, 92, 101.

³⁰ Na který bude později, po otřesu první světové války reagovat dílo Bartha a dalších reformáčních teologů, srov. Schoof, *Aggiornamento*, s. 78.

evangelia“, Loisy prokazuje, že k rozvoji společenství Ježíšových učedníků bylo zapotřebí učitelské a vůdčí autority, církevní organizace, teologického a dogmatického rozvoje a především kultického a liturgického života, který tvoří jeho podstatu. Společenství učedníků, budoucí církev, potřebuje vůdčí autoritu, někoho, kdo má poslední slovo, právě proto, aby bylo možné provést potřebné změny, které si vyžadují dějiny. Každá lidská instituce se musí vyvíjet a bylo by smrtící požadovat, aby zůstávala stále ve stavu svého vzniku, nebo se k němu vracela. Je směšné zpochybňovat legitimitu společenství či organizace, protože není úplně stejná jako na začátku. Už samotné trvání křesťanství napříč dějinami je důvodem jeho nevyhnutelné evoluce a církev od samého počátku přizpůsobuje své hlásání evangelia potřebám lidí, které oslovuje. Nemůže tomu být jinak.³¹ Apologetický charakter díla zvláště vynikne v pasážích, kde Loisy např. tvrdí, že se schizma s východními církvemi rodí ve chvíli, kdy se tyto církve proti původnímu duchu evangelia podřizují státu a přestávají uznávat tradiční vůdčí roli Říma. Kult světců pokládá za naprosto přirozené a nutné doplnění kultu Ježíše Krista a křesťanství bez tohoto kultu označuje za pouhou mystickou filozofii, která by neměla dlouhého trvání.³² Obhajoba papežství, kritika pravoslaví a různých stránek reformačních církevních denominací potvrzují Loisyho bytostný katolicismus počátku 20. století.

Církev potřebuje udržet rovnováhu mezi tradicí, která uchovává dědictví dosavadních věroučných formulací, a mezi nikdy nekončící prací lidského rozumu na adaptaci formulací starých pravd víry na současný stav myšlení a vědy. Dogmata³³ nejsou dokonalým a úplným vyjádřením absolutní pravdy, nýbrž vyjádřeními nejméně nedokonalými, nakolik je to lidsky možné. Všechna stojí ve službě víry, nikoli nad ní, a náleží jim respekt a úcta. Dogmata mají za sebou pohnuté dějiny teologického zápasu. Ačkoli jsou tedy božská svým původem a obsahem, jsou zároveň lidská ve své struktuře a kompozici.³⁴

Církev a evangelium ve svých dějinách procházejí stálou inkulturací,³⁵ ačkoli sám Loisy tohoto termínu přímo neužívá. Křesťanství by se nemohlo stát náboženstvím Řeků, Římanů či Germánů, aniž by se jim nepřizpůsobilo, aniž by si od nich mnohé nevypůjčilo, aniž by dovolilo těmto národům zapustit kořeny v novém náboženství. Proces byl vzájemný a národy si mohly ponechat a rozvinout

³¹ Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 109, 118–119.

³² Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 112–114, 164.

³³ K tomu viz Kasper, Walter, *Dogma pod Božím slovem*, Praha 1996.

³⁴ Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 140, 146–147.

³⁵ K pojmu inkulturace Beinert, Wolfgang, *Malé dějiny křesťanského myšlení*, Kostelní Vydří 2012, s. 148–154.

autentické prvky své tradice, které zpětně ovlivňovaly podobu jejich křesťanství. Vzájemná interakce a výměna způsobila, že se křesťanství skutečně stalo jejich náboženstvím. Přesto je křesťanství náboženstvím univerzálním, protože hlásá a uctívá v Bohu, jenž se stal člověkem, Boha celého lidstva.³⁶

Drobná kniha vyvolala obrovský zájem a dočkala se mnoha překladů. Část čtenářů ji oslavovala jako jednu z vůbec nejlepších apologií křesťanské víry a katolicismu. Protestantský teolog Nathan Söderblom ji označil za nejlepší obranu katolicismu od časů kardinála Newmana.³⁷ Americký biblista Benedict Viviano, bývalý profesor na Ecole biblique v Jeruzalémě, konstatuje, že to, co je dnes považováno za standardní výklad Nového zákona, mohlo tehdy mnohé šokovat.³⁸ Kniha vzbudila odpor části katolické veřejnosti, vyvolala pochybnosti u řady teologů pro přílišnou dějinnou relativizaci institucí a učení církve a znepokojení ze strany některých biskupů a římských kontrolních orgánů.³⁹

Nepřijetí apologie své apologie

Vlně odporu, která se zvedla a byla stejně intenzivní jako pozitivní ohlas, se snažil Loisy čelit tím, že obratem připravil další stručnou učenou publikaci *O jedné malé knížce*,⁴⁰ kde formou dopisů odpovídá na příslušné námitky jednotlivým typům odpůrců jeho tezí. Je paradoxem, že sám Harnack Loisyho obviňoval z přílišné fixace na církev, která údajně zatemňuje jeho svobodný vědecký úsudek.⁴¹ Loisy však byl přesvědčen, že každý, kdo bude nepředpojatě sledovat jeho argumentaci, musí uznat jejich oprávněnost i vědeckou solidnost a přijmout jeho závěry. Snaží se své teze vysvětlit ještě důkladněji a srozumitelněji a zároveň rozvinout a dotáhnout, co v předchozí knize jenom naznačil.

Na začátku se Loisy vymezuje vůči mylnému čtení výkladů své knihy, kterou nezamýšlel jako uzavřený teologický systém, ale v níž čtenářům nabídl pokus o historickou rekonstrukci, ve které se přistupuje k evangeliím jako k historickým pramenům.⁴² Nedotkl se v ní ani dogmatu o inspiraci, ani práva církve na závazný výklad Bible. Nijak nepopřel vzkříšení Krista, jen konstatoval, že není

³⁶ Loisy, *L'Évangile et l'Église*, s. 155, 164.

³⁷ Srov. Laplanche, *La crise de l'origine*, s. 101.

³⁸ Srov. Viviano, *A Short History*, s. 71.

³⁹ Ke kontroverzi okolo jeho knih viz Poulat, Emile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996³, s. 125–157, 190–134.

⁴⁰ Loisy, Alfred, *Autour d'un petit livre*, Paris 1903, Zde citujeme dle edice spisu z roku 2001, Loisy, Alfred, *L'Évangile et l'Église*, ed. Mordillat, Gérard – Prier, Jérôme, Paris 2001, s. 177–323.

⁴¹ Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*, s. 61.

⁴² K legitimitě takového přístupu srov. Söding, *Geschichtlicher Text*, s. 80.

faktem, který by měl striktně vzato historický charakter a jako takový se dal historicky, pomocí nástrojů historické vědy, doložit. Svoji transcendentní povahou totiž vzkříšení překračuje hranice historie.⁴³ Základní podmínkou vědecké práce je ale svoboda a základní povinností badatele, katolického nebo jakéhokoli jiného, je poctivost.⁴⁴

Pokud katolickým laikům, kteří se o věci živě zajímají, nenabídne církve vysvětlení, která zohledňují současný stav vědy, půjdou si pro poučení do děl protestantských a racionalistických autorů a odnesou si dojem, že oficiální nauka katolické církve je neslučitelná s pravdivým historickým poznáním počátků křesťanství, a že je dokonce v konfliktu s historickou vědou. V oblasti pojetí tradice trápí věřící nejvíce rozpor mezi skutečností historického vývoje křesťanského učení a předstíráním jeho naprosté neměnnosti ze strany některých teologů. Jde o schopnost vidět komplexní proces, jak evangelium ohlašující příchod Božího království vytvořilo křesťanské náboženství a katolickou církev. Loisy se snažil prokázat, že církev byla skutečně ustanovena Kristem, protože v pravém slova smyslu není ničím jiným než pokračováním evangelia a uskutečňováním Božího království na zemi. Dále upozorňuje na dvojí metr, kdy jsou apologetické a nezbytné historické rekonstrukce, přístupy i jejich autoři církevními autoritami postihováni, zatímco spisky pochybné kvality šířící tmářství a fanatismus⁴⁵ nechávají biskupové volně kolovat mezi duchovenstvem a věřícími.⁴⁶

Procesy formování evangelií a rozvoj prvotní církve jsou úzce a neoddělitelně provázány. Dějiny prvotní církve vysvětlují různé prvky evangelií, které zneklidňují exegety. Evangelia jsou spisy určené k probouzení a vzdělávání víry, takže jejich autoři neváhali pojednat svou látku velmi svobodně – evangelisté například klidně změnili pořadí Ježíšových řečí a skutků, jak je zapsali jejich předchůdci, autor Janova evangelia jako posledního z nich významně posunul tvar či samotnou formu evangelia.⁴⁷ Zatímco synoptická evangelia Ježíšovy řeči a skutky zaznamenávají a glosují, v Janově evangeliu jsou „přeloženy“.⁴⁸ Apoštolská komunita si uvědomovala sebe samu, svou autonomii a své misijní poslání založené ve víře ve vzkříšeného Krista postupně, významným předělem byl

⁴³ K tomu Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu*, s. 92–97.

⁴⁴ Loisy, *Autour*, s. 180–181.

⁴⁵ Církevní dějiny 19. století zaznamenávají mnoho různých prorocství, soukromých zjevení a apokalyptických vizí, často s velmi problematickým, doktrínálně i eticky, obsahem, Wolf, Hubert, *Případ Sant' Ambrogio. Utajený skandál římských řeholnic*, Praha 2017, s. 138–145.

⁴⁶ Loisy, *Autour*, s. 186–189.

⁴⁷ Srov. Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu*, s. 10–13.

⁴⁸ Loisy, *Autour*, s. 215.

definitivní rozhod s židovstvím. Pro historika, který studuje počátky církve na základě historických dokladů, je církev založena na víře v Krista.⁴⁹ Pohledem víry je to vždy živý Kristus, kdo ji zakládá a završující skrze ni své dílo. Toto je onen solidní základ, na kterém spočívá katolická církev.⁵⁰

Lidské poznání je vždy nutně omezené, ale právě díky tomu může stále růst, překonávat své hranice, lidskou inteligenci nelze uzavřít do nějakého systému, který by obsahoval „celou pravdu“. Pravda není nikdy celá v našem duchu, je někde tam venku přístupná našemu poznávání. V případě náboženství je objekt poznání věčný a sám o sobě neměnný, ale formy jeho lidského poznávání se dějinně vyvíjejí. Skutečnost dosvědčuje, že pravda v nás je něčím nutně podmíněným, vždy zdokonalitelným.⁵¹ O to více se to týká podstatné nedokonalosti a neuzavřenosti dogmatických formulací, protože sebedokonalejší lidský pokus nemůže zcela postihnout a vyjádřit plnost Boží pravdy. Katolík může věřit v autoritu církve a jejího učení i s vědomím, že některé formulace se ve světle prohloubeného teologického poznání mohou vyvíjet. Nic není více vzdáleno skutečnému duchu katolicismu a nic neškodí lidskému duchu více než kult doktrinálních formulací. Autentické pravidlo víry musí být stejně živé jako víra samotná: je jím křesťanské zjevení vždy znovu interpretované církví a přijímané ve svědomí věřícími.⁵²

Víra se dá lépe pochopit pomocí historie, ale historii nelze založit na víře. Dokazovat legitimitu vývoje katolicismu neomylností církve⁵³ znamená pohybovat se v začarovaném kruhu, protože sama neomylnost je součástí onoho vývoje. Historické svědectví církve se musí nejprve pečlivě studovat, analyzovat, diskutovat a zvážit dříve, než ho použijeme k argumentaci. Knížka rozčílila ty, kteří si nedokážou představit přítomnost ani budoucnost katolicismu jinak než v nehybné podobě ladící s idealizovanou minulostí, která nikdy neexistovala. Loisyho práce není skeptickým a depresivním spiskem, naopak zdůrazňuje naději a život. Nabízí obnovu, osvobození od pověrečné víry v doktrinální formule, od mechanického ritualismu a věcí, které nepatří ani k podstatě evangelia, ani katolické víry. Podporuje víru, která je stále stejná a přece vždy nová.⁵⁴

Loisy je přesvědčen, že celá jeho knížka dokazuje, že evangelijní princip, přes nutná omezení daná jeho historickou formou, zůstává trvale nevyčerpatelným

⁴⁹ Srov. Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu*, s. 68–72, 119–122.

⁵⁰ Loisy, *Autour*, s. 278–279.

⁵¹ Loisy, *Autour*, s. 288–289.

⁵² Loisy, *Autour*, s. 295–297.

⁵³ K vývoji dogmatu o neomylnosti viz Schmidt, Bernward, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)*, Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 213–247.

⁵⁴ Loisy, *Autour*, s. 199, 200, 202–203.

zdrojem pokroku lidstva, právě díky své neomezené schopnosti přizpůsobit se jeho stále se měnícím životním podmínkám. Tak jako církev dokázala díky daru víry a rozumu tvořit náboženství minulých staletí, dokáže pomocí stejných nástrojů a darů vytvořit i náboženství pro budoucnost. Každý má právo spolu s církví hledat hlubší a lepší porozumění evangelijnímu poselství.⁵⁵ Můžeme shrnout, že cílem obou jeho publikací bylo obhájit katolické pojetí církve a její organické spojení s evangeliem. Loisy připouštěl, že Ježíš neustanovil dogmata a tradice církve, ale založil společenství, ze kterého církev organicky vyrostla.⁵⁶

Ke kořenům sporu

Za projednáváním knihy *Evangelium a církev* ze strany církevních autorit, především kongregací Posv. oficia a Posv. indexu, však stály především konzervativní kruhy francouzské církve, které vytvořily silný tlak na římské kongregace, aby tentokrát Loisy neunikl odsouzení.⁵⁷ Po náročném řízení a přípravě řady posudků,⁵⁸ z nichž se některé snažily autora vyložit pozitivně a varovaly před novým případem Galileo, se nakonec prosadila nastupující skupina konzervativních kuriálních prelátů,⁵⁹ a tak bylo pět jeho spisů před Vánoci roku 1903 uvedeno na *Index*.⁶⁰ Po dalším tlaku Loisy dne 12. března 1904 slavnostně odpřisáhl, že v duchu poslušnosti Sv. stolci odsuzuje všechny omyly, které Posv. officium našlo v jeho spisech.⁶¹

Jaké jsou kořeny takových rozporů, ačkoli oběma stranám šlo o obhájení místa katolické víry a církve v moderní společnosti? V 19. století dochází k nebývalému dynamizování dějin, proměnám politického uspořádání i životních forem a změny už nejsou vedeny a ani kontrolovány tradičními elitami. Všechny pojmy související s pohybem: změna, vývoj, dějiny, pokrok, růst se najednou části představitelů církve, paradoxně založené na konceptu dějin spásy, jeví jako něco nepřátelského a ohrožujícího.⁶² Přírozenou reakcí je popření, projevující se v sebepojetí církve, která se definuje jako „dokonalá společnost“. Dokonalá společnost

⁵⁵ Loisy, *Autour*, s. 265, 269.

⁵⁶ Lease, Gary, Vatican foreign policy and irigins of Modernism, in: *Catholicism contending modernity*, s. 50.

⁵⁷ Losito, L' „Affaire“ Loisy, s. 86–124.

⁵⁸ Moderní edice posudků je dostupná v *La censure d'Alfred Loisy*, s. 141–445.

⁵⁹ Ke kontextu Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 87–89.

⁶⁰ Složitě procedury obou římských kongregací (*Index* a *Officium*) na základě posudků korespondence rekonstruuje Arnold, Claus, *Le cas Loisy devant les congregations romaines de l'Index et de l'Inquisition (1893–1903)*, in: *La censure d'Alfred Loisy*, s. 9–65.

⁶¹ Houtin, Albert (– Félix Sartiaux), *Alfred Loisy. Sa vie – son oeuvre*, Paris 1960, s. 118–127.

⁶² K dějinnému a antropologickému pesimismu novověkých církví srov. Petráček, Tomáš, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformy*, Praha 2017, s. 83–85.

se ale v zásadě nemusí a nesmí vyvíjet ani ve svých strukturách, ani v teologii a myšlení, ani ve své praxi.

Učení církve nepodléhá vývoji, je stejné od začátku do konce, dogmata jsou chápána ahistoricky, teologie je „posedlá neměnností“ a vytváří logicky dokonale vykroužené systémy, které sice ve svém vymezení vypadají neotřesitelně, ale nejsou schopny reagovat na nové podněty a myšlenkové směry.⁶³ Pokusy o nové pojetí různých teologických otázek byly potrestány nebo dotyční čelili podezřením a problémům. Křesťanství, které pracuje s pojmem dějiny spásy a tolik lpí na důležitosti pozitivisticky chápané historicity klíčových událostí dějin spásy, se současně snaží toto náboženství zachránit tím, že začne popírat dějinnost své existence v současnosti a důsledky z toho plynoucí. Konzervativní teologové nárokují historicitu všech skutečností v průběhu dějin spásy doslovným způsobem a podle chápání vlastního 19. století, aby se mohli obrnit proti dějinnosti své doby a ignorovat ji. Trvají na rigidním chápání tradičního pojetí Bible a její interpretace, aby mohli popřít vývoj či změnu v dějinách spásy, ve vývoji formulace pravd víry,⁶⁴ aby se zajistili proti době, která se z jejich pohledu nekontrolovaně a negativně mění. Změna v učení a uspořádání církve neexistuje a jediným správným způsobem je obnova všech věcí k původnímu „řádu“. Jak kritické historické zkoumání, tak moderní filozofie měly v církevních kruzích špatnou pověst, takže oficiální církevní orgány se těchto metod obávaly, přestože měly být použity pro apologetické účely a jakkoli by taková apologetika mohla být účinnější.⁶⁵

Loisy za svoji teologickou odvalu a poctivost zaplatil vysokou cenu. Jeho historicko-kritický přístup k biblickým textům a mnoho jeho analýz i závěrů, které se tehdy jevily tak skandální, dnes patří k samozřejmé výbavě biblické vědy i v katolické církvi.⁶⁶ Především dokázal situovat Ježíše do historického a náboženského kontextu jeho doby, do židovské kultury prvního století, jakožto klíč ke správné interpretaci Nového zákona. Nebál se k němu přes všechno respekt k biblické inspiraci přistupovat zároveň jako textu, který má i svého lidského autora, proto jsou metody textové kritiky, studium rozporů, přeryvů, nesrovnalostí přínosem i pro výklad Bible v církevním prostředí.⁶⁷

⁶³ Schoof, *Aggiornamento*, s. 138.

⁶⁴ Srov. Talar, *Innovation and biblical interpretation*, s. 197.

⁶⁵ Misner, Paul, *Catholic anti.Modernism: the ecclesiastical setting*, in: *Catholicism contending modernity*, s. 82.

⁶⁶ Srov. Např. Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu*, s. 10–32.

⁶⁷ K nezbytnosti takového přístupu Söding, *Geschichtlicher Text*, s. 90–91.

Asi nejdůležitějším přínosem je zdůraznění vazby, vztahu, prolnutí mezi formováním rané církve a procesy vzniku evangelií, ke kterému Loisy dospívá po redakční kritice evangelijských textů, kdy se snaží rekonstruovat jejich vzájemnou chronologii a zkoumá nejen vztahy mezi evangelií navzájem, ale i různé vrstvy v jednotlivých evangelijských textech. Postupnou formaci evangelií potvrdila v katolické církvi oficiálně až *Instrukce o historické pravdivosti evangelií* z roku 1964,⁶⁸ která mluví o třech vrstvách, kdy vznik písemné podoby jednotlivých evangelií je až posledním krokem dlouhého procesu ústního předávání a formování, během něhož „apostolové s dokonalejším porozuměním předávali posluchačům to, co Pán skutečně řekl a učinil“, přičemž „divy a jiné příběhy života Ježíšova byly vykonány nebo seskupeny za tím účelem, aby lidé skrze ně uvěřili v Krista a přijali vírou nauku spásy“. Z toho pak plyne: „proto ať exegeta zkoumá, co zamýšlel evangelista, když takto vypravoval výrok nebo skutek nebo je kladl do jisté souvislosti. Naprosto není na újmu pravdivosti vyprávění, že evangelisté uvádějí slova nebo skutky v rozdílném sledu a že jeho myšlenky vyjadřují rozličným způsobem, tedy jen podle smyslu, a ne doslova.“⁶⁹ Až tehdy a znovu v roce 1993 byla oficiálně schválena nejen historicko-kritická metoda, ale i kritika formy a kritiky redakce jako nástroje biblické vědy, kterými může katolický exegeta pronikat ke skutečnému smyslu biblického textu, a to i v případě Nového zákona a evangelií.⁷⁰

Podle Josepha Bonsirvena, profesora Papežského biblického institutu v Římě, už Loisyho rozsáhlé dílo vzhledem k rychlému vývoji biblické vědy a dějin rané církve nemá velký přínos a všechno, co v něm bylo hodnotné, dokázala katolická exegeze převzít.⁷¹ Loisy otevřel řadu závažných otázek, posunul katolickou exegezi, nastavil vyšší nároky a prozkoumal nejednu slepou uličku. V mnoha věcech se nemýlil a pomohl připravit cestu pro uznání historicko-kritické metody.⁷² Věc moderní kritické katolické exegeze ovšem svým radikalismem také poškodil a zdiskreditoval v očích církevních představitelů. Jiní katoličtí badatelé, které vedly stejné motivace a stejný záměr, tedy obnovit katolickou exegezi pomocí moderních metod, a tak dospět k lepšímu porozumění Písma svatého, a zároveň vysvětlit sporná místa mezi vědeckými objevy a tradičním výkladem Bible, se

⁶⁸ Papežská biblická komise, *Sacra Mater Ecclesia*. Instrukce o historické pravdivosti evangelií (1964), česká edice v Fitzmeyr, Josef A., *Co říká Nový zákon o Kristu. Otázky a odpovědi*, Kostelní Vydří 2000, s. 153–159.

⁶⁹ Instrukce o historické pravdivosti evangelií, s. 154, 155.

⁷⁰ Srov. Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 292–295.

⁷¹ Poulat, Emile, *Mystique et critique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984, s. 135–136.

⁷² Viviano, *A Short History*, s. 71.

proto museli vůči Loisyemu vymezit, např. dominikán Marie-Joseph Lagrange, který odpovídal za Biblickou školu v Jeruzalémě.⁷³ Přes jejich rozdíly pomohli oba, Lagrange uvnitř církve a Loisy mimo ni, novozákonní exegezi rozvinout se.⁷⁴ Pomohli ubránit prostor pro rozvoj biblické exegeze a dalších teologických disciplín proti nelegitimním snahám o kontrolu a omezování ze strany dogmatických teologů. Jisté není náhoda, že posudek, který nakonec převážil a rozhodl o indexování Loisyho pěti spisů, pocházel od profesora dogmatické teologie, jezuity Louise Billota.⁷⁵

Na druhou stranu se Loisy zřejmě nechal oslnit možnostmi historické vědy v oblasti teologie, což lze pochopit, protože pozitivisticky chápaná historická věda se v jeho době etablovala a její možnosti poznávat a rekonstruovat minulost vypadaly jako neomezené.⁷⁶ Chyběl mu ovšem krok, který Lagrange pojmenovává jako „kritika kritiky“. Už tehdy na některé slabiny Loisyho historismu upozornil Maurice Blondel, který se s ním po počátečním nadšení z knihy pouští do polemiky, která dala vzniknout jeho originální filozofii činu.⁷⁷ Pokračování debaty mezi těmito učiteli mohlo vést k pozoruhodným výsledkům, k čemuž ovšem kvůli indexování Loisyho prací nedošlo.⁷⁸ Druhým zásadním omezením bylo Loisyho nekritické přilnutí k tzv. eschatologismu, kdy pod vlivem díla německého biblisty Johannese Weisse a jeho fenomenálního díla⁷⁹ vykládal vývoj a formování raného křesťanství skoro výhradně ve světle nenaplněných očekávání brzkého druhého příchodu Krista.⁸⁰ Tady se silné stránky jeho myšlení, tedy důslednost a systematickosti, obrátily proti němu, protože po přijetí této hypotézy měl sklon monokauzálně vidět její stopy všude.⁸¹

Podle exegety Josefa Blanka mají teologové, historici a biblisté povinnost trvat vůči církvi na vědecké pravdivosti i navzdory tradičním zbožným podáním. Každá kritická metoda, tedy i metoda historicko-kritická, je nepohodlná a politická, protože reviduje zděděné názory a náhledy, a tak ohrožuje mocenské pozice a pevná přesvědčení. Vzorem je ale samotná Bible, kde na mnoha místech

⁷³ Petráček, Tomáš, M.-J. Lagrange, s. 49–66.

⁷⁴ Viviano, *A Short History*, s. 71.

⁷⁵ Srov. Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, s. 64.

⁷⁶ Evans, Richard, J., *Na obranu historie*, Praha 2019, s. 21–27.

⁷⁷ Viz René Virgoulay, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980, s. 94–104. Debatu stručně pojednává i Schoof, *Aggiornamento*, s. 139–141.

⁷⁸ Poulat, Emile, *Histoire, dogme et critique*, s. 513–533.

⁷⁹ Weiss, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

⁸⁰ K tomu stručně Fitzmeyer, *Co říká nový zákon o Kristu*, s. 55.

⁸¹ Steinmann, *Literární a historická kritika*, s. 168–169.

najdeme tvrdou a nekompromisní kritiku náboženství, společnosti, politiky, společnosti i jedinců. Sama Bible má značný podvratný potenciál vůči všemu, co není dost Boží, evangelijní, autentické, ryzí. I proto se její četba v dějinách omezovala, aby se zabránilo srovnávání evangelijního ideálu s církevní praxí a životem jejích služebníků.⁸²

prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

tomas.petracek@uhk.cz

⁸² Blank, Josef, Das politische Element in der historische-kritischen Methode, in: *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, ed. Neuenzeit, Paul, München 1969, s. 40–42.

Patrilo sa hodovať alebo zabávať? (Lk 15,32)
Sémantické skúmanie slovesa εὐφραίνω v Lukášovom evanjeliu

Abstract

This article focuses on the semantic and pragmatic aspect of specific Greek verb εὐφραίνω in the Gospel of Luke. The verb dominates in Luke especially in the parabolic motif of the feast (12:19; 15: 23, 24, 29, 32; 16:19), in which it acquires some characteristic features that were often overlooked in previous Slovak translations. The aim of this article is to suggest a more accurate and context-oriented translation of the verb in the new Slovak translation of Luke.

Keywords: Semantics, Luke-Acts, Verb εὐφραίνω, Translation, Formal equivalence

Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit¹

Článok skúma sémantickú a pragmatickú stránku gréckeho slovesa εὐφραίνω v Lukášovom evanjeliu. Zo štrnástich výskytov slovesa v Novom zákone prevláda jeho používanie v treťom evanjeliu výhradne v podobenstvách s motívom hostiny (Lk 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19). Tu sloveso nadobúda významové črty, ktoré niektoré slovenské preklady nezvážili. Cieľom článku je navrhnúť jeho presnejší a na kontext zameraný preklad v pripravovanom preklade evanjelia.

V prvej časti (1) článku predstavím charakteristiky slovníka Lukášovho evanjelia. V druhej časti (2) ponúknem distribúciu a lexikálne významy slovesa εὐφραίνω v biblických a profánných spisoch. V tretej časti (3) prezentujem sémantickú analýzu slovesa v Lk veršoch s cieľom navrhnúť adekvátny preklad v porovnaní s používanými slovenskými prekladmi.

Z dôvodu prehľadu v tomto bode uvádzam katolícky preklad šiestich veršov so slovesom εὐφραίνω v troch podobenstvách, kde takmer jednotný preklad *hodovať* varíruje iba raz:

Duša, máš veľké zásoby na mnohé roky. Odpočívaj, jedz, pi a veselo hoduj εὐφραίνου! (12,19); *Prived'te vykrmené teľa a zabite ho. Jedzme a veselo hodujme* εὐφρανθῶμεν! (15,23);

¹ *ThDr. Jozef Jančovič, SSLic. PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 841 04 Bratislava. Štúdia je výstupom projektu APVV-16-0514: „Terminologické diskurzy a špeciálna biblických jazykov vzhľadom na preklady Biblie do slovenčiny“ (jozef.jancovic@savba.sk). *Lukáš bol zo všetkých evanjelistov najlepšie vzdelaný v gréckom jazyku* (Hieronym, *Epistulae* 20,4,67; PL 22,378).

... môj syn bol mŕtvy, a ožil; bol stratený, a našiel sa. A začali sa **hodoval'** εὐφραίνεσθαι (15,24);

... mne si nikdy nedal ani kozliatko, aby **som sa zabavil** εὐφρανθῶ so svojimi priateľmi (15,29);

Ale patrilo sa **hodoval'** εὐφρανθῆναι a **radoval' sa**, lebo tento tvoj brat bol mŕtvy, a ožil... (15,32);

... obliekal sa do purpuru a kmentu a deň čo deň prepychovo **hodoval** εὐφραίνόμενος (16,19).

1. Špecificita Lukášovho slovníka

Vedecké štúdium Lukášovho štýlu a slovníka v evanjeliu a Skutkoch apoštolov siaha prinajmenšom do začiatku devätnásteho storočia. V roku 1816 v Lipsku vyšla vedecká publikácia Ch. G. Gersdorfa s pozornými postrehmi o jazyku niekoľkých autorov Nového zákona. Dielo s názvom *Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des Neuen Testament* zvažovalo formu (*Ausdruck*) i obsah (*Vorstellungen und Ideen*) aj Lukášových lexém v evanjeliu a Skutkoch apoštolov.² Záujem o špecifikáciu Lukášovho štýlu a jeho redakčného jazyka ovplyvneného slovníkom Septuaginty a hebraizmami (napr. početné ἐγένετο δὲ, resp. καὶ ἐγένετο – *a stalo sa*); v dvojdielne Lk-Sk rástol aj v neskoršej exegetickej literatúre zameranej na taxonómiu a sémantiku Lukášovej lexiky.³ V roku 1912 učenec E. J. Goodspeed polemizoval v periodiku *Journal of Biblical Literature* o menej precíznom prehľade od od J. R. Smitha so špecifickými výrazmi jednotlivých evanjelií, resp. zoskupených spisov, v rámci ktorého dominovalo Lukášovo dielo:⁴

² Gersdorf, Ch. G. *Beiträge zur Sprach-Charakteristik der Schriftsteller des Neuen Testaments: Eine Sammlung meist neuer Bemerkungen* (Erster Theil). Leipzig: Weidmannische Buchhandlung, 1816, s. 3.

³ V roku 1836 Karl A. Credner ponúkol zoznam 64 charakteristických črt Lukášovho jazyka v diele Credner, K.A. *Einleitung in das Neue Testament* (Erster Theil). Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1836, s. 130-142. Iné lukášovské štúdie tohto zamerania ponúkli: Harnack, A. *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906; Schneider, G.: *Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22,54-71: Studien zur lukanischen Darstellung der Passion* (SANT, 22), München: Kösel, 1969; Jeremias, J.: *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums* (KEK). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 a najnovšie je to priekopnícke dielo od Denaux, A. – Corstjens, R. (eds.). *The Vocabulary of Luke. An Alphabetical Presentation and a Survey of Characteristic and Noteworthy Words and Word Groups in Luke's Gospel* (Biblical Tools and Studies, 10). Leuven: Peeters, 2009.

⁴ Goodspeed, E.J. The Vocabulary of Luke and Acts. In: *Journal of Biblical Literature* 1912, roč. 31, č. 2, s. 92-94.

	Počet slov ⁵	Slovná zásoba	Špecifické slová
<i>Luk. ev. a Skutky ap.</i>	35 239	2697	715
<i>Pavlove spisy</i>	31457	2446	797
<i>Jánovo evanjelium</i>	27 185	1396	212
<i>Matúšovo evanjelium</i>	17 921	1542	111
<i>Markovo evanjelium</i>	10 720	1259	77

Goodspeed spresnil slovnú zásobu Lukášovho dvojdiela Lk-Sk a uviedol odlišný údaj slovnej zásoby pre Lk 2080 slov a pre Sk 2054 slov popri údají 1014 spoločných výrazov pre dvojdielo Lk-Sk a spresnil tiež číslo slovnej zásoby pre dvojdielo Lk-Sk na sumu 3120 výrazov, ktoré presahujú pôvodný údaj v tabuľke: 2697 slov bez vlastných mien. Neskôr ďalší autori pomocou presnejších kritérií publikovali reálnejšie počty špecifických slov a foriem v Lukášovom evanjeliu vzhľadom na lexiku (slovník výrazov), morfológiu (slovné formy), syntax (skupiny slov) a sémantiku (význam slov), napr. A. Plummer⁶ uvádza 351; M.-É. Boismard – F. Neiryneck⁷ 615; M. Goulder⁸ 384 špecifických Lukášových položiek. Z kvantitatívneho prehľadu slovníka je evidentné, že Lukáš je svojím špecifickým slovníkom oproti ostatným evanjeliám najlepšie rozpoznateľný. Asi najprecíznejší prehľad Lukášovho slovníka a jeho sémantických, syntaktických a morfológických špecifik doteraz ponúkli v r. 2010 A. Denaux a R. Corstjens,⁹ ktorí podľa spoľahlivo preukázateľných kritérií prezentujú až 701 špecifik v Lukášovom evanjeliu vrátane 61 vlastných mien. V rámci celkovej sumy uvádzajú Lk 284 *hapax legomena*,¹⁰ popri počte hapaxov v Mt 102 a v Mk 74. Počet 701 špecifických výrazov iba v prípade Lukášovho evanjelia vysoko presahuje celkový údaj z tabuľky z roku 1912 od E. Goodspeeda, kde počet 715 špecifik sa týkal celého dvojdiela Lk-Sk bez zarátania ich vlastných mien. Bežne sa relevantné

⁵ Počet slov evanjelií ani Pavlových spisov v tabuľke sa výrazne odlišuje oproti bežným počtom slov uvádzaným v exegetickej literatúre: Pavlove spisy obsahujú 29986 gr. slov; Sk 18450; evanjeliá Lk: 19482; Jn 18345; Mt 15635; Mk 11304 (Lk-Sk obsahujú spolu 37932 gr. slov). Povšimnutia hodný je rozsah slov kánonických evanjelií, totiž ich počet spadá do intervalu od 10000 do 20000, čo bol bežný počet výrazov používaných pri starovekých románoch ale aj dobových životopisoch, ktorými vskutku evanjeliá sú (Porov. Burridge, R. A. *Four Gospels, One Jesus?* Grand Rapids: Eerdmans. 1994, s. 6).

⁶ Plummer, A. *The Gospel According to St. Luke* (ICC). Edinburgh: T.&T. Clark, ⁵1922 (= 1964).

⁷ Neiryneck, F. Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes. In: *ETL* (1985), roč. 61, s. 304-334, s. 315-330.

⁸ Goulder, M.D. *Luke. A New Paradigm* (JSNT SS, 20). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, s. 800.

⁹ DENAUX, A. *Studies in the Gospel of Luke: Structure, Language and Theology* (Tilburg Theological Studies, 4). Berlin: LIT, 2010, s. 367-30.

¹⁰ J.A. Fitzmyer uvádza až 971 (sic!) hapaxov (Fitzmyer, J.A. *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible, Vol. 28). New York: Doubleday, 1982, s. 109).

komentáre zaoberajú Lukášovým slovníkom v časti o štýle a spôsobe spracovania prameňov.¹¹

Skúmané sloveso εὐφραίνω síce do uvedeného počtu 701 Lukášových špecifik v diele Denauxa a Corstjensa nepatrí, ale napr. v komentári Fitzmyera už áno, avšak bez ohľadu na to je zrejmé, že v rámci všetkých 14 výskytov slovesa εὐφραίνω v NZ jasne dominuje jeho osemnásobný výskyt práve v dvojdielne Lk-Sk (Lk 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19; Sk 2,26; 7,41).¹² Nedá sa za tým nevidieť originalita slovníka Lukáša, ktorý imituje Septuagintu, kde je sloveso masívne zastúpené.¹³ Skúmané sloveso sa ešte viac ako počtom výskytov stáva špecifickým v Lukášovom evanjeliu práve svojou sémantikou v kontexte hostiny. K podobne špecifickému slovesu z hľadiska sémantiky patrí napr. 12 použitie slovesa ἀνάγω s osobitným významom *nalodiť sa, (od)plaviť sa* iba v dvojdielne Lk-Sk.¹⁴ Inde v NZ a aj v Lk-Sk má sloveso tiež význam *vyviešť, odchádzať*. Obdobná situácia sa deje so slovesom ὑποστρέφω – *vrátiť sa*, ktoré v Lk-Sk figuruje až 32-krát a iba 3-krát vo zvyšku NZ (Gal 1,17; Hebr 7,1; 2 Pt 2,21). Toto sloveso však používa Lk-Sk 12-krát bez uvedenia príslovkového určenia miesta, čím sa tam stáva typické z hľadiska syntaxe.¹⁵ Na základe troch príkladov slovies sa dá hovoriť o špecifickom používaní niektorých slovies v Lk-Sk, ktoré determinujú Lukášovu lexiku a sémantiku. O favorizovaných slovesách v Lk-Sk, napr. o 37-násobnom použití redakčnej frázy ἐγένετο δὲ (*a stalo sa*) a 35-násobnom výskyte obdobnej väzby καὶ ἐγένετο (*a stalo sa*); o 27-násobnom výskyte δεῖ (*je treba*) a o 25-násobnom používaní slovesa εὐαγγελίζω (*ohlasovať evanjelium/správu*) a iných slovies, nie je potrebné nateraz podrobne pojednávať. Stačí konštatovať, že také slovesá a typické podstatné či prídavné mená i príslovky ako napr. σήμερον *dnes*, καθεζῆς *postupne*, παραρχῆμα *hneď* dodávajú Lukášovmu štýlu jedinečnosť a originalitu.¹⁶

¹¹ Porov. veľmi detailné pojednanie má najmä Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke I-IX*, s. 105-127; Radermakers, J. – Bossuyt, P. *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*. Bologna: Edizione Dehoniane, 1983, s. 115-118. Johnson, L. T. *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 2005, s. 20-22; Mareček, P. *Evangelium podle Lukáše*. Praha: Centrum biblických štúdií AVČR a UK v Praze, 2018, s. 18-22.

¹² Sloveso sa už len sporadicky vyskytuje v autentických Pavlových listoch: Rim 15,10; 2 Kor 2,2; Gal 4,27 a 3-krát ho používa Zjv 11,10; 12,12; 18,20.

¹³ Fitzmyer uvádza údaj, že až 90 percent Lukášovho slovníka sa nachádza v LXX, kde sa podobá najmä slovníku kníh Sudcov, Samuelových, Kráľov a najmä Druhej knihe Machabejcov (Fitzmyer, J.A. *The Gospel According to Luke I-IX*, s. 113).

¹⁴ Porov. Lk 8,22; Sk 13,13; 16,11; 18,21; 20,3.13; 21,1.2; 27,2.4.12.21; 28,11.

¹⁵ Porov. DENAUX, A. *Studies in the Gospel of Luke*, 367.

¹⁶ Porov. veľmi podrobný zoznam Lukášových výrazov uvádza Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke I-IX*, s. 110-114.

2. Distribúcia a lexikálne významy slovesa εὐφραίνω v Biblii a inde

Z hľadiska distribúcie sa sloveso εὐφραίνω popri profánnej gréckej literatúre, ktorú okomentujem neskôr, často vyskytuje v gréckom texte Septuaginty (LXX); celkovo až 254-krát a iba sporadicky sa nachádza v novozákonných (NZ) spisoch (14-krát).¹⁷ Sloveso εὐφραίνω najčastejšie používa grécky text Knihy žalmov: 57-krát,¹⁸ následne je to Kniha proroka Izaiáša: 31-krát¹⁹ a tretia v poradí je Kniha prísloví: 22-krát.²⁰ V celkovom poradí je Lukášovo evanjelium so šiestimi výskytmi (Lk 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19), podobne ako v texte Jer a 1 Mach, ôsmym biblickým spisom z hľadiska používania daného slovesa.²¹ Omnoho presnejšiu a relevantnejšiu výpoveď o distribúcii slovesa v biblických spisoch dáva jej percentuálne vyjadrenie. V takto definovanej distribúcii slovesa na celkový počet slov spisu prekvapivo vedie zdanlivo „pesimistická“ Kniha Kazateľ, kde pri celkovom počte 4546 slov a 9-krát použitom slovese v spise dané sloveso εὐφραίνω zaberá 0,198 % podiel spisu, po nej nasleduje Kniha prísloví, kde pri počte 11 164 slov spisu zaberá 21-krát použité sloveso 0,197 % podiel spisu, tretia kniha, ktorá proporcionálne najviac používa dané sloveso, je Kniha žalmov a Sofoniáš (0,16 % podiel). V Lukášovom evanjeliu s 19482 slovami 6-krát použité sloveso prezentuje nepatrný 0,03 % podiel.

Pre nasledovný lexikálny i sémantický prieskum slovesa εὐφραίνω mi poslúžili autoritatívne referenčné pramene, čiže slovníky a lexikóny.²² Tie väčšinou uvádzajú dva významy slovesa:

¹⁷ Údaje sú podľa konkordancie programu BibleWorks 9.

¹⁸ Porov. gr. text žalmov s číslaním podľa LXX: Ž 5,12; 9,3; 13,7; 15,9; 18,9; 20,2.7; 29,2; 30,8; 31,11; 32,21; 33,3; 34,15.27; 39,17 (v Prvej knihe žalmov podľa LXX, čiže v Ž 1-40 je sloveso εὐφραίνω použité 15-krát); 42,4; 44,9; 45,5; 47,12; 52,7; 57,11; 62,12; 63,11; 64,11; 65,6; 66,5; 67,4; 68,33; 69,5 (v Druhej knihe žalmov 41-71 je sloveso použité 14-krát); 76,4; 84,7; 85,4,11; 86,7; 88,43; (v Tretej knihe žalmov 71-88 je použité 6-krát); 89,14.15; 91,5; 95,11; 96,1.8.12; 103,15.31.34; 104,3.38; 105,5 (v Štvrtej knihe žalmov 89-105 je použité 13-krát); 106,30.42; 108,28; 112,9; 117,24; 118,74; 121,1; 125,3; 149,2 (v Piatej knihe žalmov 106-150 je sloveso použité 9-krát). Sloveso je približne rovnako distribuované v Prvej, Druhej a Štvrtej knihe žalmov.

¹⁹ Porov. gr. text LXX Iz 9,2.16; 12,6; 14,8.29; 16,10; 24,7.14; 25,9; 26,19; 28,22.26; 30,29; 35,1; 41,16; 42,11; 44,23; 45,8; 49,13; 52,8; 54,1; 56,7; 61,10; 62,5; 65,13.19; 66,10. Najviac je použité sloveso εὐφραίνω v rámci textov Protoizaiáša (Iz 1-39), je to 14-krát.

²⁰ Porov. gr. text Prís 2,14; 8,30.31; 10,1; 12,20.25; 14,10; 15,13.20.30; 17,21.22; 22,18; 23,15.24.25; 27,11; 29,2.3.25; 31,26.

²¹ Po prvých troch spisoch: Ž, Iz a Prís predbiehajú Lk ešte iné SZ spisy, ktoré najčastejšie citujú dané sloveso: Dt (20-krát); Sir (19-krát); Kaz (9); 2 Krn (8).

²² BAUER, W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1988; Spicq, C. *Theological Lexicon of the New Testament* 3 (Trans. Ernst, J. E.). Peabody: Hendrickson Publishers, 1995; Liddell, H. G. - Scott, R. - Jones, H. S. *Greek-English Lexicon* (Ninth Edition with a Revised Supplement). Oxford: Clarendon Press, 1996; Bauer, W. - Danker, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2001 známy pod skratkou BGAD; Balz, H. - Schneider, G. M. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2004; Panczová, H. *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kres-*

- 1) menej častý je jeho aktívny význam: *potešovať, obveseľovať, tešiť slovami, pozdravovať* v LXX je to 2 Krn 20,27; Ez 6,22; Neh 12,43; Ž 18,9; 103,15 εὐφραίνει καρδίαν ἀνθρώπου; Prís 23,15; Sir 40,20; Žšal 5,12. NZ je to jediný prípad 2 Kor 2,2 (v protiklade so slovesom λύπειν *zarmútiť*). V LXX sa bežne prekladá aktívnym tvarom slovesa εὐφραίνω *piel* hebr. slovesa שָׂרַפּ *potešovať, rozveseliť*.
- 2) v biblických textoch a v textoch intertestamentárnej literatúry všeobecne prevažuje deponentné sloveso εὐφραίνομαι s aktívnym významom *tešiť sa, radovať sa, jasať, zabávať sa, oslavovať*, resp. s pasívnym významom: *byť veselý*. V LXX sa deponentným tvarom slovesa prekladá *qal* hebr. slovesa שָׂרַפּ *byť radostný/veselý*. Príkladov zo SZ a NZ je nepreberné množstvo: napr. Iz 61,10; Ž 31,11; Sir 14,5; 16,1.2; 18,32; 39,31; 51,15.29; 1 Mach 11,44; 12,12, ale aj intertestamentárne spisy Filón, Mojž 1,247; TestLev 18,13; Žšal 5,18; S NZ textami, kde figuruje deponentné sloveso εὐφραίνομαι, napr. so Zjv 18,20 a Sk 7,41 súvisí Ž 18,9; text Lk 15,32; Sk 2,26 so Ž 15,9; Rim 15,10 s Dt 32,43; Gal 4,27 s Iz 54,1; Zjv 11,10; 12,12 so Ž 68,32; Dt 14,26; 27,7. Jediné slovník BDAG dáva všetky Lk výskyty v kontexte hostiny do súvisu s Kaz 8,15; Iz 22,13 (= 1 Kor 15,32) a osobitne uvádza pre Sk 7,41 aj Lukášové texty význam slovesa *oslavovať špeciálnu príležitosť*.

Spomenuté slovníky a lexikóny odkazujú, resp. citujú texty profánnej gréckej literatúry so slovesom εὐφραίνω. Podobne ako v biblických textoch, tu sloveso figuruje v oboch slovesných rodoch. Xenofón, *Hiero* 1, 16 používa sloveso v pasívnom význame: ὑμεῖς ἐν αὐτοῖς εὐφραίνεσθε *tešíte sa z nich* (podobný význam ako v Sk 7,41 a v Zjv 18,20). Trikrát ho cituje vo svojom monumentálnom epose *Odysseia* Homér: v speve 2, 311: μεθ' ὑμῖν δαίνεσθαι τ' ἀκέοντα καὶ εὐφραίνεσθαι ἕκηλον – *spolu sa hostiť a tichučko sedieť a voľne sa tešiť*; v aktívnom rode v speve 13,44 ὑμεῖς δ' αὔθι μένοντες εὐφραίνοιτε γυναῖκα – *vám, čo vás opustím, prajem obšťaštniť manželky* a napokon v speve 20.82: ἀνδρὸς εὐφραίνοιμι νόημα – *nemusela som tešiť muža*.²³ Už citovaný Xenofón v diele *Cyropaedia* 8, 7, 12 tematizuje slovesom εὐφραίνω veselosť a zábavu pri hostine ako je tomu v Lukášovom evanjeliu (porov. aj Dt 14,25; 27,7): ὁποίας μὲν γὰρ ἀνθρωπίνης εὐφροσύνης ἐνδεῆς ἔση οὐχ ὀρῶ: ἀλλὰ πάντα σοι τὰ δοκοῦντα ἀνθρώπους εὐφραίνειν παρέσται – *pretože neviem, aké ľudské potešenie ti bude chýbať; naopak, všetko, o čom sa predpokladá, že človeku prináša potešenie, bude tvoje*. Myšlienku veselosti pri rituálnej hostine zachytáva list z prvého stor. po Kr. z Fajummu, kde pisateľ v rámci oslavy miestneho božstva Suchosa žiada

fanských autorov. Bratislava: Lingea, 2012; Lust, J. – Enikel, E. – Hauspie, E. K. *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Third Corrected Edition). Stuttgart: German Bible Society, 2016.

²³ Preklad Homérových veršov do slovenčiny je od M. Okála: Homéros, *Odysseia*. Bratislava: Slovenský spisovateľ. 1966, s. 36.236.369 (preklad posledného verša je voľnou parafrázou).

adresáta: χρῆσόν μοι ὄναριον ὑπὸ τρίχωρο (v) οἴνου καὶ τὸ ἀντίφορτον, ἵνα σχῶμεν αὐτὸ εἰς τὰ Σουχεῖα ἵνα καὶ ἐν τούτῳ διὰ σὲ δόξωμεν εὐφραίνεσθαι – *ak to pre vás nie je záťaž, požičajte mi somára s tromi kórami vína a platbou za tovar (?), aby sme to mohli mať na oslavu Suchosa a mohli sa tak tešiť z vašej pomoci* (BGU I 248²⁶⁻²⁸).²⁴ Zo sémantiky slovesa v biblickej i profánnej literatúre je evidentné, že sloveso v sémantickom poli radosti nadobúda viacero črt, pričom práve blízky, resp. vzdialený kontext určuje jeho význam alebo je to vplyv podobných biblických textov.

3. Sémantická analýza a preklad slovesa εὐφραίνω v Lukášovom evanjeliu

Z úvodného prehľadu textov v Lk evanjeliu (12,19; 15,23.24.29.32; 16,19) je jednoznačné, že sloveso zo sémantické (sémantického) poľa radosti εὐφραίνω sa v Lk používa ako deponentné sloveso a z hľadiska literárneho žánru sa sloveso využíva v podobenstvách, kde vhodne tematizuje veselosť, resp. pobavenie, či zábavu pri príležitosti hostiny. V hebrejskej Biblii a v LXX sú vzhľadom na daný motív hostiny a zábavy pri nej dva veľmi relevantné texty, ktorými sa treba bližšie zaoberať. Prvý text Iz 22,13 je z prorockej a druhý zo sapienciálnej tradície v Kaz 8,15. Uvádžam ich v hebr. a gr. znení vo vlastnom pracovnom preklade. Pri preklade sledujem zásady formálnej ekvivalencie bežne používanej pri biblických prekladoch, čo je v podstate doslovný preklad. Preto aj pri preklade gr. slovesa εὐφραίνω v cieľovom jazyku použijem prekladový variant, ktorý dnes optimálne vystihuje veselosť a radosť z jedla a priateľov.²⁵

Iz 22,13 (BHS) וַיִּמְדוּ רִמָּה יֶכֶד וַיִּשְׂפוּ לֹחֵץ וְיִתְּנוּ תוֹתֵפוֹ רֶשֶׁב לֶכֶף וְאֵץ מִתְּפוֹ שֶׁרָב רָבָה הַחֲמִשׁוֹ וְיִשְׂפוּ הַגִּהוֹן:
Iz 22,13: *A hľa, veselosť a radosť, zabíjanie statku a rezanie oviec, jedenie mäsa a pitie vína (so slovami): „Jedzme a pime, veď zajtra zomrieme!“*

Iz 22,13 (LXX): αὐτοὶ δὲ ἐποίησαντο εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα σφάζοντες μόσχους καὶ θύοντες πρόβατα ὥστε φαγεῖν κρέα καὶ πιεῖν οἶνον λέγοντες φάγωμεν καὶ πίωμεν αὔριον γὰρ ἀποθνήσκουμεν

Iz 22,13: *... oni si však pripravili pobavenie a radosť, zabíjali voly a rezali ovce, aby jedli mäso a pili víno a hovorili si: „Jedzme a pime, veď zajtra zomrieme!“*

²⁴ Podľa katalógu Berlínskeho štátneho múzea (Dostupné na internete <http://papyri.info> [cit. 15. 09. 2020]).

²⁵ Traduktológ E. Nida delí moderné preklady z hľadiska prekladateľskej techniky na preklady formálnej ekvivalencie (doslovný preklad) a dynamickej ekvivalencie, neskôr premenovanej na funkčnú ekvivalenciu (voľnejší ale funkčne zodpovedajúci preklad), v rámci ktorej sa pôvodný text podrobí lingvistickej analýze (dôraz na význam) a následne reštrukturalizácii východiskovej výpovede podľa pravidiel a potrieb prijímateľského jazyka (dôraz na štylistiku) (Porov. De Ward, J. – Nida, E. *From One Language to Another*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995, 7.36).

Kaz 8,15 (BHS) תוֹתְשִׁלוּ לֹכְאֵל-מָא יֵכ שְׂמֵשָׁה תַתַּת קְדָאָל בּוֹטְוִיָא רְשָׁא הַתְּמַשְׁה-תָּא יָנָא יִתְבַּבְּשׁ
שְׂמֵשָׁה תַתַּת מִיֵּהֲלָאָה וְלִ-תַּתְּנִי-רְשָׁא וְיִיַּח יָמִי וְלִמְעַב וְנָלִי אִוְהָוּ הַוּמְלִי

Kaz 8,15: *Chválil som radosť, pretože pre človeka pod slnkom niet ničoho lepšieho než jesť, piť a radosť sa. To ho sprevádza ako odmena za jeho námahu v dňoch jeho života, ktorý mu Boh doprial pod slnkom.*

Kaz 8,15 (LXX): καὶ ἐπῆνεσα ἐγὼ σὺν τὴν εὐφροσύνην ὅτι οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὑπὸ τὸν ἥλιον ὅτι εἰ μὴ τοῦ φαγεῖν καὶ τοῦ πιεῖν καὶ τοῦ εὐφρανθῆναι καὶ αὐτὸ συμπροσέσται αὐτῷ ἐν μόχθῳ αὐτοῦ ἡμέρας ζωῆς αὐτοῦ ὅσας ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς ὑπὸ τὸν ἥλιον²⁶

Kaz 8,15: *A chválil som veselosť, pretože pre človeka pod slnkom niet ničoho lepšieho než jesť, piť a baviť sa a to ho sprevádza v jeho námahe v dňoch jeho života, ktoré mu Boh dal pod slnkom.*

Prorocký text z Protozaiáša (Iz 22,13) patrí do rozsiahleho celku výrokov proti národom, konkrétne je súčasťou varovania o páde Jeruzalema (Iz 22,1-14). Vzhľadom na kontext je v. 13 negatívny, je totižto úplným protikladom k Božím požiadavkám pokánia v predošlom verši (Iz 22,12 *Toho dňa Pán Boh zástupov, vyzval k plaču, náreku, k vyholeniu lysiny a k opásaniu vrecovinou*). V dôsledku toho je silne negatívnym krátky ojedinelý výrok ľudí v celom proctve trestu, ktorí vnímajú jedlo a zábavu čisto hedonisticky ako poslednú racionálnu šancu aspoň niečo si nadobudnúť a užiť si pred blížiacou sa smrťou.²⁷ Túto pôžitkársku výpoveď ľudí cituje i Pavol v 1 Kor 15,32: *Ak mŕtvi nevstávajú, tak jedzme a pime, lebo zajtra umrieme*. Prorocký text výborne korešponduje s pôžitkárskym významom jedla a zábavy v podobenstvách Lk 12,19 a 16,19.

Druhý SZ text Kaz 8,15 zo sapienciálnej tradície je súčasťou celku 6,11-9,6 obsahujúceho kritiku ideológie, ktorá sa týka aj zákona retribúcie (porov. 8,10-14).²⁸ Daný verš v celkovom kontexte absurdnosti a pominateľnosti života vyznieva prekvapujúco pozitívne. Kazateľ ním po zmienke o neplatnosti zákona odplaty vo v. 14 znamenite oceňuje jedlo, pitie a veselosť či zábavu s priateľmi ako skvelý dar od Boha či úľavu v lopote života.²⁹ Zámerne som preložil gr. infinitív τοῦ εὐφρανθῆναι *zabaviť sa*, čo sa nedá vystihnúť v preklade hebr. slovesa. Na prvé

²⁶ V hebrejskom spojení יֵכ אָד je יֵכ v Kaz 3,12 preložené s ei a v Kaz 4,10, resp. 5,10 je zase preložené s ὅτι. Tu v Kaz 8,15 je však יֵכ preložené jednak s ὅτι ale aj s ei, takže pre dvojicu יֵכ אָד tu v preklade stojí: ὅτι εἰ μὴ (Porov. KARRER, M. – KRAUS, W. eds. *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament* (Band II). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, s. 2022).

²⁷ Porov. OSVALD, J.N. *The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NICOT). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986, s. 414.

²⁸ LOHFINK, N. *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel). Würzburg: Echter Verlag, 1986, s. 19.

²⁹ Porov. VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Qoèlet*. Roma: Borla, 1997, s. 364.

počutie by niekto mohol výpoveď zaradiť do skupiny výrokov *carpe diem* a označiť rétoriku Kazateľa za hedonistickú, avšak uvedené radosti sú v Kaz veľmi vzácnym korením života (porov. Kaz 2,24; 3,12-13.22; 5,17-19; 9,7; 11,8-9a) a po pri téme Božej bázne tematizovanej sedemkrát v Kaz výlučne pomocou slovesa יָרָא (Kaz 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13) patria aj tieto verše o radosti k dvom vysoko pozitívnym témam tohto spisu, ktoré poznačujú celý text a prepoja tak jeho časti. Oba uvedené texty Iz 22,13 a Kaz 8,15 prezentujú dvojakú percepciu hostiny a veselosti z nej, čiže zábavy, presne tak, ako je to i v Lukášových textoch, kde dva texty s εὐφραίνω Lk 12,19 a 16,19 vyznievajú negatívne a sú blízke logike *carpe diem* a zvyšné štyri v Lk 15,23.24.29.32 s pozitívnym nábojom sú blízke Kaz 8,15, kde jedlo a zábava ozvláštnia trudný život.

Vo viacerých textoch SZ so slovesom εὐφραίνω je bežne veselosť v prvom rade súčasťou vzťahu s Bohom. Radosť tam plynie najmä zo skúsenosti Božej prítomnosti a pomoci (LXX Ž 9,3; 30,8; 39,17.18; 68,33; 2 Krn 6,41; Zach 10,7 atď.). Kult umožňuje zažiť tento reálny a potvrdzujúci vzťah k Bohu, ktorý spásne zasahuje do problematickej situácie človeka a zachraňuje ho (napr. Ž 42,4; 84,7; 91,5 atď.). Táto Božia intervencia buduje vzťah a býva zameraná na jednotlivca (1 Kr 20, 7 [kráľ]; 33,3 atď.) i na ľudí. Ako to bolo zrejmé už v prorockom texte Iz 22,13, tak to bude oveľa viac evidentné v múdroslovnej literatúre zastúpenej textami z Kaz, napr aj Kaz 8,15, kde sloveso εὐφραίνω prekladá hebr. infinitív רָדוּת *radovať sa* a vyjadruje veselosť prameniaku z iných vzťahov a podnetov, ako len čisto zo vzťahu teologickej povahy. Veselosť a zábava v spise Kazateľ pochádza z družnej atmosféry s priateľmi pri jedle a pití (napr. Kaz 5,18; 8,15; 10,19) alebo aj zo vzťahu s manželským partnerom (Sir 26,2) či s deťmi (Prís 10,1; 17,21; 23,24-25). Presne do tejto línie múdroslovnej tradície sa radí i kontext slovesa εὐφραίνω v Lk 15,23.24.29.32 spadajúcich do sapienciálneho žánru podobenstva o márnokratnom synovi (Lk 15,11-32). Je to najobsiahlejšie podobenstvo v celom NZ a patrí do skupiny originálnych príbehov s témou milosrdenstva pochádzajúcich z Lukášovho *Sondergut*. V tomto podobenstve absentuje explicitná aplikácia prítomná v iných podobenstvách milosrdenstva, napr. v Lk 7,40-43; 10,30-37; 18,10-14. Tak ako v múdroslovných textoch, aj tu v Lk 15 na pozadí radostnej zábavy v rámci hostiny stojí tiež viacero faktorov: výborné jedlo, konkrétne *vykŕmené teľa* (v. 23.27.30 μόσχος στευτός), *hudba a tanec* (v. 25 συμφωνία και χορός), tiež osadenstvo otcovho domu a najmä obnovený vzťah márnokratného syna s otcom, ktorý odkazuje na vzťah milosrdného Boha ku kajúcim ľuďom. Oslavná hostina je tak znamením radosti a spoločenstva, kde požívanie mäsa a zábava vypovedá o tom, ako si otec cení návrat syna.³⁰ Postupne uvádzam štyri texty s pracovným prekladom:

³⁰ Mareček, P. Evangelium podle Lukáše, 2018, s. 422.

15,23 (GNT): καὶ φέρετε τὸν μόνον τὸν σιτευτὸν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν
Prived'te vykrmené teľa a zabite ho! Jedzme a zabávajme sa!

15,24 (GNT): ὅτι οὗτος ὁ υἱὸς μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη.
καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι ... *Lebo tento môj syn bol mŕtvy, a ožil, bol stratený, a našiel sa. A všetci sa začali zabávať.*

15,29 (GNT): ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ, Ἴδου τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ.
... *On však odpovedal otcovi: „Pozri, toľko rokov ti slúžim, nikdy som neprestúpil tvoj príkaz, a mne si nikdy nedal ani kozliatko, aby som sa zabavil so svojimi priateľmi.*

15,32 (GNT): εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὗρέθη.
Ale patrilo sa zabávať a radovať, lebo tento tvoj brat bol mŕtvy, a ožil, bol stratený, a našiel sa.

Keďže v podobenstve ide o výnimočnú slávnostnú hostinu spojenú s hudbou a tancom, tak veselosť na pozadí významu slovesa εὐφραίνω – *veseliť sa* možno v súčasnej slovenčine adekvátne vyjadriť výrazom *baviť/zabávať sa*, čo mimochodom veľmi trefne vystihuje väčšina slovenských prekladov konjunktívu slovesa εὐφρανθῶ (*aby*) *som sa zabavil* vo v. 29. Preklad slovesa εὐφραίνω *veseliť sa* pokladám za menej vhodný a taktiež variant *hodovať sa* javí ako nedostatočný a neuvádzajú ho ani relevantné slovníky.³¹ Podľa najnovšieho podrobného *Slovníka súčasného slovenského jazyka* sloveso *hodovať* má dosť zúžený význam: *bohato jesť a piť, obýč. vo väčšej spoločnosti, alebo byť na hostine*.³² Na sloveso *hodovať*, ktorého synonymom je *hostiť sa*, sa už dnes v slovenčine spontánne nevzťahuje význam *veseliť sa, baviť sa* a tiež ani význam *oslavovať*, ktorým je možné gr. sloveso εὐφραίνω preložiť.³³ Z funkcie podobenstva, ktoré je klimaxom triády podoben-

³¹ Daný význam úplne absentuje v slovníku BDAG, od Liddell-Scotta, v slovenskom slovníku od H. Panczovej atď.

³² Porov. Kol. autorov. *Slovník súčasného slovenského jazyka. H – L*. Bratislava: Veda, 2011, s. 128.

³³ Dôvody katolíckeho a Botekovho prekladu v prospech variantu *hodovať* mohli byť viaceré:
a) *sociálny aspekt*: v minulosti v agrárne a vidiecky zameranej spoločnosti sa sloveso *hodovať* vzťahovalo omnoho viac na sloveso *oslavovať* (porov. Slowár Slowenský Česko-Laťinsko-Ľemecsko-Uherský od Antona Bernoláka z r. 1825 dostupný na internete: <https://slovník.juls.savba.sk/?w=hodova%C5%A5> [cit. 15. 09. 2020]), čo do istej miery vysvetľuje preferenciu katolíckeho a Botekovho prekladať sloveso vo význame *hodovať*.
b) *jednosmerná synonymita medzi slovesami*: zaujímavý aspekt slovesa *hodovať* v slovenčine dokladá Synonymický slovník slovenčiny z r. 2000. Pre sloveso *baviť sa* uvádza synonymum *hodovať* (pri jedle a pití), čo mohlo byť podmienené dobovým vplyvom biblického prekladu. Uvedená synonymita slovík však už nie je doložená v opačnom smere; čiže pre sloveso *hodovať/hostiť sa*

stiev o „stratení a nájdení“ sa práve týmto prekladovým variantom opomína vygradovanie radosti v podobenstve o márnotratnom synovi vyjadrenej pri príležitosti grandióznej hostiny bavením a zábavou účastníkov hostiny, čo najlepšie vyjadrí prekladový variant *zabávať sa*, resp. *baviť sa*.

Otcovo pozvanie staršieho brata, aby vstúpil a zúčastnil sa tejto zábavy pri oslavnej hostiny, ktorú sám otec inicioval (Lk 15,22-24.32), odkazuje na Božiu radosť (porov. radosť *nebies* a *anjelov* v Lk 15,7.10). Najsilnejším impulzom radostného zabávania je skutočnosť, že syn vďaka svojmu pokániu (v. 17-19) opäť zaujal svoje miesto v neporušenom vzťahu otca k synovi, hoci sa predtým pokúsil žiť ďaleko od neho, a to aj na základe predčasne vyžiadaneho majetku od otca i na základe vlastných rozhodnutí. Všade tam, kde sa život začne prežívať zásluhou nečakaných Božích možností, je nielen radosť, ale aj bavenie sa s druhými zo spoločnosti priam povinnosťou. Aj preto sa v Lk 15,32 používa v dvojdielne Lk-Sk teologicky silné sloveso v imperfekte ἔδει *patrilo sa*. Vo výroku v. 32 tak zrejme, že radosť plynúca z pokánia je výsostnou témou v Lukášovi, ktorá je tiež známa v Dt 30,9 a v alegorickom diele Filóna o snoch Jozefa *De Somniis*, ii.172-78.

Určitá forma falošnej až samoľúbej zábavy sa tematizuje slovesom εὐφραίνω aj v dvoch zvyšných textoch z podobenstiev v Lk 12,19 a 16,19. Prvé podobenstvo v Lk 12,16-19 je o falošnej sebaistote boháča a druhé o bezmennom boháčovi necitlivom voči Lazárovi (Lk 16,19-31). Obe podobenstvá nesú výrazný majetkový étos, ale aj prvky individuálnej eschatológie, čo sú motívy typické práve v textových látkach Lukášovho evanjelia. Podobenstvá v prvom prípade opisuje hedonistické a v druhom prípade silne egoistické konanie boháčov, ktorí sa chceli veselo baviť pri hostine, čo je podružný motív v oboch poučných príbehoch:

12,19 (GNT): καὶ ἐρῶ τῆ ψυχῆ μου, Ψυχὴ, ἔχεις πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλὰ ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου.

Potom si povie: „Duša, máš veľa zásob na mnoho rokov. Odpočívaj, jedz, pi a zabávaj sa!“

daný slovník neponúka synonymum *baviť sa* (KOL. AUTOROV. *Synonymický slovník slovenčiny*. Bratislava: Veda, 2000, s. 37.154).

c) *naratívny dôvod*: nedá sa vylúčiť, že nástojenie na preklade slovesa významom *hodovať* súviselo s naratívno-literárnym dôvodom podobenstva Lk 15,11-32, kde sa vo v. 23 prvý krát spomína vykrmené teľa, ktorého zabitie opätovne pripomenú sluhovia vo v. 27 a toto zabitie vyčíta otcovi vo v. 30 starší syn. Jeho zabitie totiž najviac symbolizuje mrhanie pri hostine s kvalitným jedlom. Trojitý dôraz na dlho chované teľa zabíjané pri špeciálnych príležitostiach (napr. na Veľkú noc) mohol posilniť v prekladateľoch vnímanie oslavnej hostiny so zábavou ako veľkolepé hodovanie. Podľa mňa ani tento evidentný dôraz na kvalitu hostiny nestačí, aby sa gr. sloveso prekladalo výhradne významom *hodovať*; sémanticky sa trafil preklad gr. slovesa vo v. 29 *zabavil som sa* a čiastočne i v. 23: *veselo hodovať*. Inde v prekladoch slovesa črta veselí zánikla.

16,19 (GNT): Ἄνθρωπος δὲ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.

Bol istý bohatý človek, obliekal sa do purpuru a kmentu a deň čo deň sa okázalo zabával.

V podobenstve Lk 12,16-19, ktoré varuje poslucháčov pred chamtivosťou (Lk 12,15), bol u boháča jednak majetnícky vzťah k bohatstvu a tiež k pôžitku, pričom úplne u neho absentoval vzťah k Bohu (porov. Kaz 3,12; Jak 4,13-15). Jeho výrok *Odpočívaj, jedz, pi a zabávaj sa!* úplne zapadá do skupiny výrokov *carpe diem* ako v Iz 22,13.³⁴ Práve preto ho v podobenstve samotný Boh pomenuje bláznom (porov. Ž 14,1; Lk 12,20-21; Mt 6,19-21). V podobenstve o boháčovi a Lazárovi (Lk 16,19-31) u boháča totálne absentuje milosrdenstvo a jeho surové odmietanie spoločenstva a darov zo stola (Lk 16,19-21) s tými, čo sú v totálnej núdzi, sa zrazu v rámci individuálnej eschatológie projektuje do nadprirodzeného sveta, kde nie je už možné získať a nastoliť spoločenstvo s druhými (Lk 16,24-25; porov. Mt 10,42).³⁵ Opakované bavenie sa boháča vyjadrené participiom εὐφραινόμενος slúži v úvode príbehu jednak na opísanie jeho pôžitkárskoho životného štýlu a jednak ako podružný motív ostrého kontrastovania so životom Lazára.

Nakoniec v prehľadnej tabuľke uvádzam preklady skúmaného slovesa v najznámejších slovenských prekladových verziách a svoj preklad:

Preklad \ v.	Lk 12,19	15,23	15,24	15,29	15,32	16,19
Botekov	<i>veselo hoduj</i>	<i>veselo hodujme</i>	<i>hodovať</i>	<i>aby som sa zabavil</i>	<i>hodovať</i>	<i>hodoval</i>
Ekumenický	<i>veseľ sa</i>	<i>radujme sa</i>	<i>radovať sa</i>	<i>aby som sa zabavil</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>hodoval</i>
Evanjelický	<i>veseľ sa</i>	<i>veseľme sa</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>aby som sa poveselil</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>hodoval</i>
Katolícky	<i>veselo hoduj</i>	<i>veselo hodujme</i>	<i>hodovať</i>	<i>aby som sa zabavil</i>	<i>hodovať</i>	<i>hodoval</i>
Pravoslávny	<i>veseľ sa</i>	<i>radujme sa</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>aby som sa veselil</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>hodoval</i>
Roháčkov	<i>veseľ sa</i>	<i>veseľme sa</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>aby som sa poveselil</i>	<i>veseliť sa</i>	<i>žil v radosťi</i>
Návrh	<i>zabávaj sa</i>	<i>zabávajme sa</i>	<i>zabávať sa</i>	<i>aby som sa zabavil</i>	<i>zabávať sa</i>	<i>zabával sa</i>

³⁴ Myslím si, že P.-G. Müller nedostatočne interpretuje tento výrok, keď tvrdí, že nesvedčí o konzumnom spôsobe života boháča, ale vraj je súčasťou múdroslovného slovníka, čo dokladá podobnou lexikou a motívom hostiny a zábavy podobenstva o márnoträtom synovi v Lk 15,11-32 (Müller, P.-G. *Evangelium sv. Lukáše* (Malý stuttgartský komentár – Nový zákon 3). Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladateľstvá, 1998, s. 115).

³⁵ Seng, E.W. Der reiche Tor: Eine Untersuchung von Lk xii.16-21 unter besonderer ... form- und motiv-geschichtlicher Aspekte. In: *NovT* 1978, roč. 20, s. 136-155.

Z uvedeného prehľadu je zrejmy výrazný sémantický rozptyl slovesa εὐφραίνω v uvedených prekladoch, pričom najväčšia odlišnosť sa zaznamenáva v Lk 15,23.24. Tieto skutočnosti zapríčiňujú podľa všetkého rôznorodosť prekladového prístupu k pôvodnému textu.³⁶

Katolícky (1995) a Botekov preklad (2012) identicky prekladajú sloveso εὐφραίνω v piatich Lukášových veršoch s významom *hodovať*, no v konečnom dôsledku je v nich prekladový postup nekonzekventný aj kvôli výstižnejšiemu prekladu slovesa v 15,29 v zmysle *zabaviť sa*. Evanjelický preklad slovesa (1991) preukazuje afinitu k Roháčkovmu prekladu (1962), hoci v dvoch prípadoch sa preklady slovesa odlišujú. Čudne a zároveň archaicky znie preklad slovesa v Lk 15,29: *aby som sa poveselil*. Práve toto miesto je v troch iných prekladoch, v katolíckom, Botekovom a ekumenickom (2007) výborným dokladom vhodnejšieho chápania veselosti pri stole s priateľmi v súčasnej slovenčine pomocou slovesa: *zabaviť sa*. V slovenských prekladoch tak dominujú dva prekladové varianty slovesa εὐφραίνω: *veseliť sa a hodovať* (porov. v tabuľke 13 variantov slovesa *veseliť sa* a 13 obmien významu *hodovať*). Ako bolo už zmienené, sloveso *hodovať* už dnes priamo nevystihuje bavenie sa pri stole, ale viaže sa primárne na konzumáciu jedla. Použitie tohto slovesa v Lk 15,23 pôsobí na dnešného poslucháča do istej miery tautologicky: *Jedzme a veselo hodujme*. Preklad slovesa εὐφραίνω výrazom *hodovať* je vo väčšine prekladov zastúpený práve v texte Lk 16,19, okrem Roháčkovho *žil v radosi*. Roháčkov preklad sa úplne vyhybal významu slovesa *hodovať*, za čím bola iste vedomá tendencia.

Uvedený návrh prekladu slovesa εὐφραίνω variantom *zabávať sa* adekvátnejšie zohľadňuje sémantiku slovesa z významového poľa radosi. Takýto význam nadobudlo sloveso už v múdroslovnej tradícii. Ďalší faktor, ktorý favorizuje daný prekladový variant slovesa, je zhodný múdroslovný žáner podobenstiev z Lukášovho zdroja (tzv. *Sondergut*), v ktorých sa šesťkrát sloveso nachádza. Do úvahy by pri preklade slovesa v Lk 15,23.24.32 prichádzal aj význam *oslavovať*, ktorý uvádza pre dané verše autoritatívny Bauer – Danker-ov slovník (BGAD) ako tretí význam slovesa.³⁷

³⁶ Je to najmä nedostatočná pozornosť k významovej stránke slov v rámci literárnych žánrov a tiež aj určitá prekladateľská voľnosť pri preferovanej formálnej ekvivalencii v biblických prekladoch (Porov. De Ward, J. – Nida, E. *From One Language to Another*, s. 7.36).

³⁷ Tento preklad slovesa preferuje aj L. Sabourin okrem Lk 12,19 pri všetkých výskytoch slovesa εὐφραίνω (Porov. Sabourin, L. *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985, s. 275.286).

Zhrnutie

Príspevok sa zaoberal sémantickou stránkou slovesa εὐφραίνω (Lk 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19) použitého v troch Lukášových podobenstvách s tematikou hostiny a zábavy pri nej. Prekladový variant slovesa εὐφραίνω *zabávať sa* navrhnutý jednak v článku a jednak v projekte nového prekladu Lukášovho evanjelia, je pokusom optimálneho vystihnutia sémantiky gréckeho slovesa. Bádanie odhalilo, že slovenský preklad slovesa εὐφραίνω *veseliť sa*, resp. *hodovať*, v súčasnom používaní jazyka úplne nekorešponduje so sémantickou stránkou slovesa. Článok ponúkol primerané gramatické, literárne a aj teologické argumenty zdôvodňujúce konzekventný preklad slovesa εὐφραίνω prekladovým variantom *zabávať sa*, ktorý je doložený v relevantných slovníkoch a adekvátne sa ním prekladajú všetky tvary slovesa v treťom evanjeliu, kde sa často nielen Ježiš, ale najmä hostia vďaka jeho podmaňujúcej prítomnosti iste radovali a spôsobom *non plus ultra* sa skvelo bavili.

ThDr. Jozef Jančovič, SSLic. Ph.D.

Katedra biblických vied

Rímskokatolícka bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského

Kapitulská 26, 814 58 Bratislava

janovic@frcth.uniba.sk

Odmítnutí Boha jako postulát svobody ve hře Mouchy J. P. Sartra**Abstract**

The study seeks to answer the question of the relationship between the rejection of God, the rejection of transcendence and the existential situation of man against the background of the play *Fly*. He also attempts to look into consciousness, which, as a result of the rejection of God, is related only to himself, and to consider how much this consciousness is related to the absolute. Sartre's conception of man is provocative, he opposes all forms of passive conformism, he urges man to immerse himself in the dynamic structure of his existence and to accept the responsibility for his choices. Sartre's work can also be read as a call to break down false models, as a subject for defending one's freedom. The emphasis on personal choice, which is accompanied by full responsibility for one's actions, the emphasis on human freedom, has a stimulating meaning. Sartre's shortcoming is the generalization and the shifting of the phenomenological level to the ontological one. Despite relatively strong arguments, he commits logical contradictions, which later affect his noetics. His method is to some extent a simplification and a caricature of God. Caricature is an effective and impressive way of expression, but numerous generalizations and simplistic views cannot be avoided. As a result of Sartre, Sartre does not deny, because he relates to non-Christian images of God who escapes his philosophical reflection.

Keywords: Sartre, atheistic humanism, transcendence, self-transcendence, rejection of God

V následující studii se budeme zabývat pokusem o zodpovězení otázky, na jakých základech Jean-Paul Sartre konstruuje ateistický humanismus jako jedinou plně lidskou odpověď na požadavky existence lidského jedinice. Dále si budeme klást otázku, v jakém vztahu jsou odmítnutí Boha,¹ odmítnutí transcendence

¹ V naší studii kolísáme mezi používáním termínu Bůh/bůh. Nejedná se o chybu, alespoň ne o chybu z nepozornosti. Zdá se, že sám Sartre byl značně poznamenán teistickým pojetím transcendentního Boha, vůči kterému pociťoval kolísavě vzdor i bázeň. To se projevuje mimo jiné i nejednotou v užívání majuskuly pro výraz Bůh. Dříve než jeho dílo *Bytí a nicota* vyšlo v češtině, používal jsem jeho italské vydání v konfrontaci s francouzským. Zde jsem si této nejednoznačnosti všiml. O Sartrově mimořádné schopnosti teologické reflexe svědčí jeho text o Theotókos *Barjona, Jeu scénique en six tableaux*, který napsal na žádost svého spoluvězně, jezuitského kněze Paula Fellerera. Tam, kde termín označuje spíše objektivní realitu transcendentního Boha, používáme Bůh. Tam, kde označuje spíše ideu, pluralitu možných božstev nebo subjektivního boha, používáme bůh.

a existenciální situace člověka. S tím souvisí i snaha o přesnější uchopení obrazu Boha, kterého Sartre v postavě hlavního protagonisty hry *Mouchy* odmítá. V neposlední řadě se pak pokusíme o nahlédnutí do vědomí, které je v důsledku odmítnutí Boha vztažené pouze k sobě a uvažovat o tom, nakolik je toto vědomí vztaženo k absolutnu.

Hned na počátku své spisovatelské kariéry označil Sartre svá dramata za situační.² Tím chce být řečeno, že ve středu sujetového pletence hry stojí konfliktní situace, která vede hrdiny k zakoušení tzv. hraničních, existenciálních okamžiků, kdy tváří v tvář neřešitelnosti musí volit. Člověk Sartrových her je vržen do úzkostné osamělosti a prázdnoty, v níž je konfrontován a zpochybněn celý jeho hodnotový systém, se dosud opíral o jisté společenské konstanty a jistoty. Právě v této situaci je člověk nucen volit, stává se inovátorem, tvůrcem sebe sama, zde začíná jeho sebezprojekt, který je "volbou mezi nespočetnými možnostmi"³. Sartrovi hrdinové jsou na cestě k existenciální volbě, díky níž se osvobozují. Takovou emblematickou postavou zosobňující existenciální volbu svobody, uskutečňující se v hraniční situaci, je i Orestes ve hře *Mouchy*.

Existenciální situace, do kterých Sartre staví své hrdiny, jsou bezútěšné, plné tísnivé úzkosti, hnusu a zoufalství. Již před ním se řada velkých myslitelů snažila postihnout pocit tragična, opuštěnosti a ubohosti člověka. Stačí pomyslet na Pascala, Nietzscheho, Dostojevského, Unamuna, Camuse, ale u Sartra jde ještě o něco jiného. Pro něho jsou všechny obrazy bezútěšnosti jen metaforou a důsledkem nicotnosti bytí. To je také příčinou skutečnosti, že u Sartra se nesetkáváme s poetickou drobnokresbou, s malebnou scénérií krajiny, s úsměvem dítěte⁴ nebo s květinami. "Sartre jakoby se ve svém stylu úporně vyhýbal hudbě a lesku, barvě a půvabu, vybraným nebo divokým léčkám, které mohou spisovateli i jeho čtenáři nastražit slova. Píše jako proti srsti, odmítá pomoc lyrismu nebo axiomatu, učeného okleštění nebo okázalé orchestrace. Je záměrně šedivý, někdy beztvarý, agresivně vulgární a téměř chrchle plijící, nestoudně abstraktní..."⁵

Touto literární metodou se snaží u čtenáře navodit vědomí nicoty. Díky tomu člověk dospívá k sebeuvědomění. Současně s růstem sebeuvědomění roste i jeho vědomí nicoty. Čím více se Orestes stává sebou, tím více se cítí být vyhnancem⁶. Orestes nikam nepatří, trpící nezakotveností touží se stát bratrem lidí a je toho neschopen. Jeho svoboda je doprovázena mučivou úzkostí, coby plodem vědomí

² KUNDERA, Milan. *Doslov*, in: SARTRE, Jean Paul. *Dramata*, Praha: Orbis 1967, s. 286.

³ ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 48.

⁴ Srov. MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e cristianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 17.

⁵ ROY, Claude. *Eseje o francouzské literatuře*, Praha: Československý spisovatel 1964, s. 165.

⁶ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 82.

nicoty a bezsmyslnosti. V jeho mysli se objevuje otázka “Jak vyplním tuto prázdnotu mezi mnou a světem?”, nebo “Jak se mám stát součástí světa?”⁷

Sám Sartre o svých hrách říká: “Naše hry jsou násilné a stručné, soustředěné kolem jediné události; je v nich málo herců a příběh je zhuštěn do krátkého časového úseku několika hodin”⁸. Vše je důsledně podřízeno smyslu výpovědi, vše je její součástí. Sartrovo existenciální situační drama navazuje na divadlo charakterů, ale posouvá je za jakýkoliv koncept dobra a zla. Síla jeho her nespočívá v “psychologické jasnozřivosti odhalující tzv. nitro figur, nýbrž v jasnozřivosti, která odhaluje metafyzické nitro situace.”⁹ Radikalitě a revoluční naléhavosti Sartrových vývodů jsou podřízeny i strhující rytmus a tempo, které je vyostřené brilantně formulovanými názorovými střety. Čtenář je důsledně veden k pocitu, že se ve hře hraje i o jeho život, o jeho svobodu. Atmosféra hry *Mouchy* doslova překypuje revoluční náladou a vybízí k zaujetí osobního postoje, odpovědi. Hra byla psána v době, kdy se revoluce stávala heslem dne a desítky států rozehrávaly partie, ve kterých šlo o budoucí politické uspořádání světa. Vzhledem k tomu, že Sartrovi byl ateismus podmínkou existence svobody, byly jeho sympatie ke komunistické ideologii zřejmé.¹⁰ Pojdme si však položit otázku, nakolik je tento sartrovský ateismus mírou sám sobě?

Odmítnutí transcendence?

Téměř celé dílo Jeana Paula Sartra provází silná autorova potřeba se jednou provždy vypořádat s koncepty Boha, nadpřirozena a transcendence pojímané v obvyklém teistickém smyslu. Sartrovy úvahy a myšlenkové postupy jsou namnoze strhující a autor si zaslouhuje úctu pro logickou soudržnost svého myšlení. Máme na mysli především apel na osobní zodpovědnost, koncept aktivně dynamické struktury lidské volby nebo koncept svobody jedince. Stejně tak je třeba vyzdvihnout, že Sartre uznává téměř náboženský rozměr lidské jedinečnosti. Avšak zarážející je skutečnost, že Sartrovi nestačí jednorázové a radikální vyrovnání se s opovrhovaným tématem, ale je neustále zmítán potřebou se k němu opět a znovu vracet. Čtenář, který přečetl ve sledu po sobě několik jeho prací, může nabýt až dojmu, že se jedná o jakousi obsedantní potřebu zasazovat nové a nové rány do mrtvého těla, protože co kdyby ještě náhodou dýchalo. Vývody tohoto *papeže ateistů*¹¹ přijímaly bez zdráhání celé zástupy, avšak byli i tací, kteří

⁷ SCRUTON, Roger. *Krátke dejiny novovekej filozofie od Descarta po Wittgensteina*, Bratislava: Archa 1991, s. 293.

⁸ Srov. KUNDERA, Milan. *Doslov*, in: SARTRE, Jean Paul. *Dramata*, Praha: Orbis 1967, s. 286.

⁹ KUNDERA, Milan. *Doslov*, in: SARTRE, Jean Paul. *Dramata*, Praha: Orbis 1967, s. 288.

¹⁰ Srov. KUNDERA, Milan. *Doslov*, in: SARTRE, Jean Paul. *Dramata*, Praha: Orbis 1967, s. 291.

¹¹ MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e christianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 18.

se po platnosti jeho tezí nepřestávali tázat. Mezi nimi byli někteří teologové nebo filosof G. Marcel, spisovatel F. Mauriac, kteří v Sartrových knihách *Cesty ke svobodě*, *Bytí a nicota*, *Zed'*, *Nevolnost* nebo v divadelní hře *Mouchy* četli nezlomnou potřebu člověka po Bohu.¹²

Sartre je autorem, u kterého lze vysledovat známky pesimistických rysů moderního francouzského románu,¹³ jenž jsou charakterizovány zvláště atmosférou "rozčarování". U něj toto rozčarování pramenilo z nemožnosti se dobrat pravdivého poznání jednotlivých skutečností, z nemožnosti se dobrat pravdivého poznání podstaty samotného bytí, což ho, dovedeno do důsledků, přivedlo až k odmítnutí Boha, jakékoliv vyšší autority, mravního zákona, ale i samotné objektivnosti světa. Aby vyjádřil absurditu bytí, nesmyslnost života, neexistenci objektivnosti a transcendentní reality, používá obrazy lidské ubohosti, hnusu, nuzoty, násilí a zvrácenosti. Tedy obrazy, kde lze popřít existenci řádu, spravedlnosti, prozřetelnosti a smyslu obecně "snadněji". Jenomže se zdá, že právě zde se mu vymykají otěže jeho úvah z rukou. Člověk je kolbištěm, kde se prostřednost potýká s ubohostí i vznešeností současně. I když se zdá, že ubohost má stále navrch, Sartre je toho ve svém díle svědkem, věc není stále rozhodnuta. Jen jediná jiskřička naděje stačí na to, aby do tak pesimistické koncepce vložila pochybnost a zproblematizovala ji. V Proustově *Hledání ztraceného času* můžeme nahlédnout, že i ty nejhlubší a nejzávažnější lidské pády do jisté míry dosvědčují určitou duchovní skutečnost. V podobném smyslu hovoří i Dostojevský a celá undergroundová literatura o tzv. *podzemním člověku*. Sartre jde ještě dále, nekanonizuje jen tzv. *záporného hrdinu*, ale také autora, myslitele a člověka, který se rouhá a popírá Boha.

Sartrův člověk je člověkem *revoltujícím*, jeho revolta je nejvýše radikální revoltou, vzpourou, odmítnutím Boha, se všemi důsledky, které takové odmítnutí nese. Vzpomeňme na Dostojevského varování, že bez Boha je všechno dovoleno.¹⁴ Sartre ví, že důsledky takového odmítnutí mohou být strašlivé, ale je-li tomu tak, že Bůh skutečně není, pak je to nutné přijmout. Sartre nerevoltuje jako Camus proti neznámému, vždyť ten přece není proti nespravedlnosti života, jeho odmítnutí se *neztrácí v nekonečnosti nebes*¹⁵, jeho revolta se konkretizuje v odmítnutí vší objektivnosti, morálky a systému. Bůh a objektivní skutečnost jsou v jeho optice neodmyslitelně spjaty. V divadelní hře *Mouchy* je Orestův boj či revolta stejně

¹² Srov. Tamtéž.

¹³ Srov. MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e cristianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 22.

¹⁴ Srov. DOSTOJEVSKIJ, Fjodor Michajlovič. *Bratři Karamazovi*, Praha: SNKLU 1965, s. 293.

¹⁵ MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e cristianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 25.

tak namířen proti Jupiterovi, který je obrazem despotické objektivitě-Boha, jako proti morálním a náboženským předsudkům obyvatel království.

V jeho divadelních hrách lze zaznamenat jistou dvojnásobnost, i když čtenář není na pochybách, jakou interpretaci by jim dal sám autor. Jinak je tomu v jeho programovém prohlášení, které je shrnuto do tezí, výroků a bonmotů přednášky *Existencialismus je humanismus*.¹⁶ Zde je Sartre jednoznačný. Člověk je bytostí odkázanou výhradně na sebe, jeho existence předchází esenci.¹⁷ Člověk je sám sobě jediným a svrchovaným zákonodárcem.¹⁸ Sartrův hrdina ontologickou transcendenci, kdy člověk sám sebe přesahuje ve vztahu k někomu jinému, odmítá. Neodmítá ji však jako takovou, trpí zoufalou potřebou po sebetranscendenci. Jen v ní sám sebe shledává být svobodným. Jen v ní sám sebe shledává být člověkem. Avšak horizontem takové transcendence je pozemská realita zakončená smrtí. Sebetranscendence je ustavičným sebezprojektem na základě toho, že člověk stále volí sebe. Podobně jako u E. Blocha, zde můžeme hovořit o člověku jako o *homo absconditus*.¹⁹ ve smyslu Tertuliánova *homo est qui futurus est*²⁰. O transcendenci smrti bychom v Sartrově případě mohli uvažovat nanejvýše ve smyslu extraterritoriality smrti E. Blocha, kdy člověka překračují za hranici smrti jeho činy a jeho potomstvo.²¹

Transcendence tvoří konstitutivní součást Orestova vědomí, to znamená, že vědomí je obráceno vstříc bytí, kterým samo není. Vědomí je podstatně ve funkci *pro sebe* a *v sobě*, je naprosto autonomní. Není rozpuštěné v nějakém kolektivním vědomí. Současně je napříměno k nekonečné dokonalosti. Sartrovské myšlení dokonce tento princip klade jako základ každého humanistického dynamismu. Ale protože Sartre uvažuje v ateistických postulátech, shledává tuto nekonečnou dokonalost jako neexistující.²²

Orestova verze ateismu

Jaký je skutečný Sartre? Odpověď na tuto otázku musíme hledat nepřímou, prostřednictvím jeho díla. Co je klíčovým bodem jeho myšlení? Je jím existenciální zkušenost hnusu, tváří v tvář obscenní a slepé pustotě lidské přirozenosti, tváří v tvář nicotě bytí? Anebo je tento hnus jen důsledkem? Přesněji řečeno, je tento hnus, který je velmi expresivně ztvárněn přítomností much – morálních výčitek

¹⁶ SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004.

¹⁷ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 13.

¹⁸ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 19.

¹⁹ BLOCH, Ernst. *Ateismo nel cristianesimo, Per la religione dell'Esodo e del Regno – Chi vede me vede Padre*, Milano: Feltrinelli 2005, s. 320.

²⁰ TERTULLIANUS, *Apologeticus*, 9; PL 1, s. 320.

²¹ Srov. BLOCH, Ernst. *Principio speranza*, Milano: Garzanti 1994, s. 1360n.

²² Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 27.

výčitek kroužících kolem tlející mrtvoly – vražedného, amorálního skutku²³, zakládající skutečností? Anebo je následkem autorovy ateistické volby, která jej nutí vidět život pouze z jednoho a stále stejného úhlu? Zdá se, že pro tyto otázky nalézáme zvláště vhodné referenční pole právě ve hře *Mouchy*. Dříve než se na tyto otázky pokusíme nalézt odpověď, je třeba si připomenout, že “hrdinové”, jimiž Sartre svá díla zalidňuje, jsou pouze jakési “larvy” představující implicitní vtělení člověka, který ještě svou skutečnou cestu, cestu svobody, nenalezl. Tudíž by se mohlo zdát, že je jejich situace dvojznačná. Alespoň takovou se nám jeví. Avšak autor se nás vši mocí snaží přesvědčit o její jednoznačnosti.

K tomu, aby Sartre poukázal na absurditu objektivitu kantovského mravního zákona a Boha, používá ve svých dramatických dílech metodu vyprávění, kdy své hrdiny přivádí do tzv. existenciálních situací, ve kterých se nelze ničeho a nikoho chytit. Člověk je vržen do naprosté absurdity života, kterou pociťuje jako hnus a je odkázán jen na sebe. Všechny společenské struktury, morální systémy a jistoty se zde jeví jako iluzorní a obluzující lidské vědomí. Hra *Mouchy* je takových situací plná. Při slavnosti mrtvých například pronáší Elektra odvážnou rouhavou řeč, ve které poodhaluje mrtvolnost, strnulost a neživotnost oddanosti vnějšímu systému hodnot a řádu.²⁴ Ten je vždy chápán jako opresivní a tyranský, tedy v přímém protikladu ke svobodě jedince.

Bylo by unáhlené vinit Sartra z intelektuální nepoctivosti, nebo laciného pamfletismu, nicméně jeho obraz Jupitera je karikaturou Boha, kterou lze z teologického hlediska snadno odmítnout.²⁵ Tento Bůh má pramálo co společného s nadpřirozeným charakterem křesťanského obrazu Boha. Můžeme říci, že mu zcela chybí rozměr otcovství.²⁶ Lze k němu zaujmout jen dvojí postoj, buď jej odmítnout jako nesmyslnou antropomorfickou projekci moci, což je Orestův případ²⁷, anebo se ho bát a stát se otrokem vlastní iluze, což je případ Elektrín²⁸. Zdá se, že právě na pozadí takového obrazu Boha bylo založeno rigorózní prostředí Sartrovy rodiny, ve které jej vychovával nemilovaný otcím²⁹. Orestův otec, podobně jako Sartrův, je mrtev. Zavraždil ho Orestův otcím. Ten Oresta také vyhnal z domo-domova. Je pravděpodobné, že se tato skutečnost interpretačně přelila i do pojetí Boha, proti kterému se Sartre ve svých dílech vrhá. V tomto ohledu je Sartrova situace podobná Baudelairově. Baudelaira Sartre považoval za jednoho ze vzorů

²³ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 36.

²⁴ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 22.

²⁵ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 60.

²⁶ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 82.

²⁷ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 88.

²⁸ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 68.

²⁹ Srov. MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e christianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 29.

existenciálního hrdiny. Baudelaire i Sartre prožili dětství a značnou část dospělosti se silným komplexem viny. Sartre Baudelairovi věnoval kratší studii *Baudelaire*.³⁰ Zde analyzoval existenciální rysy Baudelairova ducha. Mimo jiné také kritizoval způsob, jakým se obdivovaný básník vyrovnával se zmíněným pocitem viny. Měl za to, že Baudelairovy náboženské postoje nebyly ničím jiným než jen infantilní projekcí, kterou měl překonat. Zdá se, jakoby tím chtěl přesvědčovat a interpretovat především sám sebe. Neprožil i on podobné drama?

Samota existence

V samém závěru rozsáhlého díla *Bytí a nicota* autor píše: "člověk je marnou vášní, zbytečným utrpením"³¹ V logice toho, co jsme poznamenali výše, se popřením někoho nebo něčeho, ke komu je život vztažen, ze života vytrácí jeho smysl. Bůh není, je jen iluzí, projekcí mravního řádu. Erynie, mouchy poletující kolem mrtvol, jsou jen obrazem vzpomínek-výčitek, které tato iluze množí. Být zde je absurdní a přeci tu jsme. Život člověka je vymezen smrtelností, dočasností a konečností. Smrt omezuje, a tudíž i určuje, naše možnosti. Tím se stává smyslem existence.³² Bytí člověka je neustále určováno v tragickém vztahu k nicotě. Nese v sobě neustále její zárodek. Existujeme tu bez vlastního výběru, bez volby. Takovýto predikát zároveň ustavuje osamělost a vyvrženost člověka jako základní status jeho existence. Orestes vidí, že pes má svého pána, a táže se kdo je jeho pánem.³³ Nenalézá ho a uvědomuje si, že je zde vyhoštěncem bez domovského práva.

Není nic, o co by mohl svoji existenci opřít. Neexistuje ani to, co bychom nazvali lidskou přirozeností, vyjma té biologické, která by spojovala jednotlivé lidi v lidstvo nějakým lidstvím. Orestes po takovém spojení touží, ale to by předpokládalo jakousi transcendentní nekonečnou dokonalost, jíž nejsme schopni. Orestes si uvědomuje konstitutivní neschopnost ve vztahu k možnosti plného lidského společenství. Jakákoliv vzájemnost je proniknuta konstitutivní konfliktualitou. Láska, která by měla znamenat vrchol vztahu mezi dvěma subjekty, mu vyznívá jako nemožná z toho důvodu, že v okamžiku, kdy se jeden subjekt staví před jiný, je ten druhý anulován. Je z něj učiněn pouhý předmět. Vzájemnost se vytrácí. Je zredukována na pouhý vlastnický poměr mezi subjektem a předmětem jeho zájmu a uspokojení.

Autentická láska by pro Sartra předpokládala dva subjekty, dvě subjektivity, které se vzájemně zcela přijímají a rovnocenně se obohacují. Tedy předpokládala

³⁰ Srov. SARTRE, Jean-Paul. Baudelaire. New York: New Directions Publishing Corp., 1950

³¹ SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 697.

³² SVITÁK, Ivan, *Filosofie lidských konfliktů*, in: SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 92.

³³ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 19.

by možnost jakéhosi dokonalého stavu, kterého konstitutivně nejsme schopni. Lásky by předpokládala dvoustranný rovnocenný obětující se vztah. O ten se Orestes pokouší ve vztahu k Elektře, ale je to právě svoboda volby, která mu ho zabránila realizovat. Je to absurdní, protože každý vztah je konfliktuální povahy. Člověk nikdy nevystoupí z jakési obdoby sado-masochistického kruhu, ve kterém: "Usilujeme o nemožný cíl zmocnit se druhého jako svobody a současně jako předmětu... Druhý je v principu neuchopitelný: uniká mi, když ho hledám a drží mě, když mu unikám."³⁴ Prvním postojem ve vztahu k druhému je láska, řeč a masochismus.³⁵ Druhým postojem je pak lhostejnost, žádostivost a sadismus.³⁶ Zdá se, že Sartre na fenomenologické úrovni vykresluje lidskou neschopnost milovat, podobně jak ji tematizoval Freud na úrovni psychoanalytické. Sartre však dotahuje tuto myšlenku do konečného pesimistického důsledku: Smysl se vytratil. Smysl je jen ztroskotaná iluze. Člověk sice tíhne ke společenství, které je zbožštěním, ale toto směřování je absurdní pro svou konstitutivní konfliktualitu. Sartre paradoxně objevuje, že člověk je absurdně veden ke štěstí, které přesahuje jeho možnosti. To je výsměch *bytí zde*. Sama existence není než omyl a ubohost. Člověk tíhne k výšinám, kterých nikdy nedosáhne. Realitou je strhávání do ubohých hlubin a tento rozpor je peklem. Ne náhodou ve hře *S vyloučením veřejnosti* zazní věta: "peklo jsou ti druzí".³⁷

Ateistický humanismus Sartrova existencialismu

Sartrovu koncepci člověka bychom mohli nazvat "uzavřenou". Člověk je definován svým vědomím, které není vztaženo k žádnému subjektu mimo něj. Navíc se zdá, že se Sartre snaží popřít i danost samotného subjektu. To souvisí s jeho snahou pojmout člověka jako ustavičný seběprojevt, který svou esenci teprve ustavuje. Vědomí jedince je obráceno k sobě, je vědomím kruhovým, tedy sebevědomím.³⁸ Teprve uvnitř tohoto kruhu si vědomí uvědomuje druhé lidi, věci i okolní skutečnosti. Objektivní hodnota věcí je popírána, a tudíž mimo subjekt neexistuje nic, respektive mimo subjekt je *nic*. Karteziánské východisko je zřejmé. V Sartrově ateistické poloze má karteziánské *cogito* absolutní charakter, mimo ně je pouze *nicota*. "Za východisko lze považovat pouze tuto pravdu: myslím, tedy jsem, což je absolutní pravda vědomí, jež nalézá samo sebe."³⁹ Prostřednictvím *cogito* člověk nenalézá jen sebe sama (a to na prvním místě), ale také všechny

³⁴ SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 474.

³⁵ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 426-443.

³⁶ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 443-478.

³⁷ SARTRE, Jean Paul. *S vyloučením veřejnosti* in: *5 her a jedna aktovka*, Praha 1962, s. 52.

³⁸ Srov. HORÁK, Petr *Jedna přednáška Jeana – Paula Sartra*, in: SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 102.

³⁹ SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 39.

ostatní. *Cogita* všech lidí jsou ve vzájemném vztahu. Vědomí jedince vymezuje rámec světa, který je intersubjektivitou, kde ve svém vědomí člověk rozhoduje o tom, co je a co jsou druhí. Každý individuální projekt tak má univerzální hodnotu.⁴⁰ Volba svobody pro sebe je vždy volbou svobody pro ostatní.⁴¹

Orestestovo rozhodnutí a čin není podmíněno žádným vlivem zvnějšku. Vše, co pro něj má určující hodnotu, se odehrává neoblomně uvnitř jeho vědomí, které má být sídlem jeho absolutní (tedy zcela vyvázané) svobody. Avšak je to rozhodnutí, které je naplněno i jistým druhem solidarity⁴², vědomím zodpovědnosti za sebe i za druhé. Každé rozhodnutí a čin (také nerozhodnutí a nečin je činem a rozhodnutím) je obtíženo tíživou závažností, již se nelze zprostit. Člověk je odsouzen ke svobodě. Takovéto nastavení situace svobody zásadním způsobem pozměňuje klasický humanistický koncept. Role volby, angažovanosti a zodpovědnosti je zde zcela odlišná. Zatímco tradiční humanismus je vystavěn na samozřejmém předpokladu lidství, pak u Sartra žádný objektivní koncept lidství nepřichází v úvahu.⁴³ Člověk nemá esenci ve smyslu bytí osobou, tu teprve konstituuje, jeho lidství je nic. Znovu a znovu sám sebe konstituuje. Pak jde však spíše o konstituování osobnosti než osoby. U Sartra osobnost a osoba splývá v jedno. V logice Sartrova časového (nejen časového) odsunutí esence za existenci lze říci, že stejně jako existence upozaďuje esenci, tak osobnost upozaďuje, ne-li přímo vylučuje, osobu. Osobnost znamená *kdo čím je*, přičemž ono *čím je* zde chápáno jako proces neustálého dění, stávání se, seběprojektování.

Esence, která by měla určovat, čím kdo je, je Sartrovi hlavním nepřítelem svobody. Svoboda a esence jsou postaveny do vzájemně se vylučujícího vztahu. Tradiční humanismus je tímto radikálně dekomponován. Sice i zde jde o jistý druh humanismu, neboť v centru stojí opět člověk a jeho budoucnost, ale je to člověk konkrétní, situovaný, na nějž nelze aplikovat žádná objektivní měřítko. Takovýto humanismus přiznává "práva" pouze svobodnému člověku a to neomezeně. (viz Orestova vražda). A naopak, nesvobodnému jsou práva upřena. Zatímco v tradičním humanismu, křesťanském či osvíceneckém, můžeme hovořit o přirozeném právu a o lidských právech právě na základě nějakého objektivizovaného pojetí člověka, pak u Sartra je otázka objektivních lidských práv, zdá se, naprosto vyloučena. Takovéto postavení problému poukazuje na potencionální politický totalitarismus sartrovské koncepce svobody. Ne náhodou Sartre sdílel sympatie ke komunistické ideologii v její radikalizované podobě, ač by se na první pohled

⁴⁰ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 42.

⁴¹ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 50.

⁴² Srov. SVITÁK, Ivan, *Filosofie lidských konfliktů*, in: SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 94.

⁴³ SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 103.

mohlo zdát, že jde o systémy naprosto nesourodé. Podobným způsobem je možno pohlížet také na nepochopitelné protnutí Heideggera s nacismem. Sartrův člověk není subjektem svou "hypotetickou" podstatou, ale svou intencionalitou vědomí a vůle. Na subjektivní intencionalitě však nelze vypracovat žádná objektivní měřítka či pravidla.

V Sartrově humanistické kruhové vizi člověka není svoboda vymezena možností volby mezi dobrem a zlem, nýbrž pouze volbou svobodného činu, na základě svobodné intence. Takovéto vymezení svobody je však nekorektní, neboť se jedná o kruhovou definici. Svoboda je definována svobodou. Jde zde o specifickou formu *petitio principii*. Sartrův humanismus je absolutní. Člověk není jen ve středu, ale je pouze on.

Postuláty Orestova ateismu

a) ateismus je humanismus

Jak jsme již výše naznačili, Sartre identifikuje humanismus s ateismem, nebo lépe řečeno ateismus je mu nutným předpokladem svobody, bez níž je pravý humanismus nemyslitelný. Jen v ateistickém duchu může být člověk člověkem, jenom tehdy je mu zajištěna svoboda volby. To, co konstituuje člověka člověkem, je jeho existence, která se neustále děje. Člověk je svobodný tím, že se neustále stává. Orestes jako poslední překážku překonává svou závislost na vychovateli, který jej vedl ke stoickému systému. I ten počítá s lidskou přirozeností jako s daností. Orestes nejprve odmítne Jupitera, obraz Boha, zákonodárce morálky, ale posléze odmítne i vychovatele a morální systém jako takový. Svoje rozhodnutí pečeti činem. Jedině vlastní čin může prohlásit za vlastní, tedy konstitutivní.⁴⁴ Jestliže není Bůh, nejsou zde žádné esence, žádné objektivní hodnoty, které by byly zapřesány v nějakém inteligibilním nebi. Člověk musí hodnoty utvářet, je naprosto (absolutně) zodpovědný za své volby a skutky, neboť je ponechán jen a jen sobě. Není zde nic, čeho by se mohl člověk přidržet.⁴⁵ Vše je výplodem lidského vědomí. Věřící je pro Sartra člověk, který se upíná, přidržuje marných iluzí, tedy Boha a objektivních hodnot, namísto toho, aby poctivě přijal samotou člověka uprostřed světa, který se skládá z nicoty.

Člověk je subjektivní projekt, je takovým, jakým se učiní. Bez jakékoli opory a pomoci vynalézá člověka. Současně vynalézá a volí si svou morálku.⁴⁶ Takové tvrzení má přirozeně za důsledek, že koncept stvoření je předsudek. Problém Boha se jeví jednou provždy vyřešený. Přesto se ale zdá, že Sartre spíše boří postulát,

⁴⁴ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 15-16.

⁴⁵ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 58.

⁴⁶ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 47.

nebo chceme-li mýtus radikálního křesťanského, především protestantského, učení o predestinaci než transcendentního Boha. Bůh, který je láska a tvoří člověka svobodného, je mu patrně neznámý, nebo spíše Sartre fenomenologicky vidí jen obraz Boha predestinace.

b) vědomí a svět

Sartre popírá obecnou a pro všechny platnou objektivní podobu světa. Vnímání světa nemůže být jiné než subjektivní. Klasická filozofie staví jako počátek filosofování noetické východisko o podstatě světa, o povaze a možnostech nástroje poznávání. Existencialismus vychází z poznávajícího subjektu: "nástroj není nic bez dělníka"⁴⁷ Povaha i výsledky poznávání jsou neodmyslitelné od poznávajícího subjektu. Existovat znamená poznávat. V klasické filosofii se objektivní svět jeví být vztažen vůči někomu. Sartre rází jako východisko pojmu světa nikoli poznání, nýbrž člověka, poznávající subjekt. Tím však vzniká nepřeklenutelná propast mezi poznávajícími subjekty a mezi poznávaným světem. Klasické myšlení je obviňováno z toho, že zaměňuje objekt za subjekt⁴⁸. Prakticky se to stává, když přijímáme morálku, náboženství, sociální roli, kterou vymysleli druzí a která má pro nás smysl jen tehdy, pakliže si ji zobjektivizujeme.⁴⁹ To je ale v přímém protikladu k autentickému individuálnímu postoji. Tím, že přijmu jakýkoliv systém hodnot jako objektivní, ztrácím svoji svobodu. Není jasné, v jakém smyslu může Sartre doporučovat autenticitu, která staví na osobní morálce.⁵⁰ Zde si dokonce protirečí, protože tím, že staví příklady a doporučení, již usiluje o objektivní hodnotu, ale podle jeho vlastních argumentů nemohou mít tyto vzory žádnou objektivní sílu, tedy nemohou být ani vzory.

U Sartra vědomí definuje skutečnost člověka. Vědomí transcenduje všechny objekty. Není v sobě ničím jiným než intencionalitou obrácenou k sobě samému. Vědomí je sobě absolutně, má charakter plnosti. Vědomí je absolutní, neboť není k ničemu jinému vztaženo, ani k Bohu. Ten není. Ani k věcem. Od nich je odděleno. Jde ale o jakési absolutno uvnitř metafyzického modelu *země-země*. Nic zvnějšku je neovlivňuje. Vědomí nemůže vystoupit ze sebe sama, leda za cenu, že by riskovalo otročení objektům, věcem. Neexistuje žádná objektivně daná hodnota. Člověk je tak odsouzen k tomu, aby bez ustání volil sebe sama. Ti, kdo se uspávají vírou v to, že člověk je lepší, než jsou jeho skutky, jsou mu odporní tak jako obyvatelé Argosu. Svobodný člověk odmítá objektivní realitu, odmítá

⁴⁷ ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 31.

⁴⁸ Srov. SCRUTON, Roger. *Krátke dějiny novověké filozofie od Descarta po Wittgensteina*, Bratislava: Archa 1991, s. 294.

⁴⁹ Srov. občané Argosu, SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 33-36.

⁵⁰ Srov. Orestova vražda otčima-krále a královny-matky in: SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 65-67.

Boha jako inseitu, podle které by volil. Sartre dobře vystihl pokušení mnohých, a to nejen křesťanů, se jednoduše, pasivně odevzdat *objektivní skutečnosti* bez vědomé, osobní, svobodné iniciativy. To jej dovedlo k radikálnímu odmítnutí Boží existence. Zůstává zde však vážný rozpor. Sartre v konceptu vědomí dospěl ke "stvoření" nového absolutna, kterým je každý jedinec sám pro sebe a je třeba se zeptat, jak by vedle sebe mohly miliony takových absoluten existovat? Vždyť by stačila pouze dvě, aby se jednalo o kontradikci.

c) Bůh je kontradikce

Vědomí chce být identifikováno se sebou samým. To je pravým důvodem toho, že Sartre se domnívá, že láska není možná.⁵¹ "...vnímáme v povaze lásky rozpor-nost její. Usiluje v subjektu sice o sám subjekt, ale ochočením jeho, spoutáním, redukcí na subjekt můj; v podstatě milujeme v milovaném jen samé sebe; láskou proměňujeme druhého v něco, čím on není, tedy vzhledem k němu ve věc... láska...existenčně, je krach."⁵² Svět a vědomí jsou neustále trýzněny Bohem-Jupiterem, kterého si vymyslel systém a velekněží, jehož nelze myslet a který je kontradiktorní. Celou situaci nazývá král Aigistos v *Mouchách* šaškárnou.⁵³ Tím je vyjádřena právě kontradikce existence celého morálního a náboženského systému i Boha samotného.

Kdyby nějaký Bůh existoval, byl by neustálou příčinou sebe sama, byla by to existence, která by předcházela esenci. Šlo by o jakési *plenum*, nepovedenou totalitu, která je zbavena veškerého významu a vztahu s čímkoliv mimo sebe. Musel by být absolutním, čistým vědomím *in-se*, od kterého by se zároveň odlišoval a zároveň by s ním byl totožný a to si protirečí. Tedy Bůh neexistuje, Boha nelze myslet. Sartrovo sofisma je silné. Ze zřetele však mizí jedna skutečnost, kterou jsme již naznačili, když jsme hovořili o absenci rozměru otcovství. Jeho teze lze uplatnit na antického Boha, nebo na Boha deistů, jenomže křesťanský Bůh-Troji-ce překračuje filosofickou argumentaci.

Sartre nás vybízí, abychom překonali objektivistickou teorii pro její neschopnost se identifikovat s konkrétní situací, konkrétním člověkem a subjektivní rovinou života. Trojiční koncept křesťanského Boha je však prostorem, kde se reálně tyto dvě roviny stýkají a prolínají v jednotě. Zde je reálné vědomí věcí a skutečností mimo sebe, bez kterého bychom upadli do objektivismu. Toto vědomí není v Trojici rozhodně ničím pasivním, není gigantickým, kamenným. Toto vědomí je vědomím *živé* osoby. Ta ho vytváří a prostřednictvím jeho vytváří také subjektivní

⁵¹ Srov. MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e christianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 47.

⁵² ČERNÝ, Václav. *Proní a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 45.

⁵³ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 57.

vztah. Pro vyjádření této skutečnosti nepostačují termíny subjektivita a objektivita. Bylo by ji třeba vyslovit ještě jiným, třetím termínem, který by vyjevil trojí intersubjektívni vztah odehrávající se uvnitř objektivní jednoty.

Tuto rovinu postihuje křesťanský termín božího otcovství. Termín otec nevyjadřuje nic mrtvého, pasivního, něco, co bychom mohli nazvat nehybným vědomím "věci v sobě"⁵⁴, ale vyjadřuje životnost, dynamiku vědomí. Vyjadřuje intimitu tohoto života. Syn je Bohem, ale současně je od otce reálně odlišný, kdyby tomu tak nebylo, otec by nevystoupil z osamělosti absolutní subjektivity, byl by sám v sobě zazděný. Subjektivita existuje v lůně objektivity. Živý Bůh, Bůh zjevení, je v přímém protikladu bohu filosofů. V Trojici existují subsistentní vztahy, které umožňují absolutní otevřenost. Sartre se ptá, co by se muselo stát, aby se v nějakém absolutním bytí uvolnil prostor pro nějaké jiné vědomí. Dochází k tomu, že by to musel být nějaký mohutný otřes, nějaká puklina v totalitě bytí, která ale v konceptu Boha možná není.⁵⁵ Sartre zcela pomíjí, že k takovému otřesu došlo právě v konceptu křesťanské Trojice. Zcela oprávněně boří objektivistickou modlu, vysmívá se a popírá falešné náboženské a morální systémy, ale nedostatečně a apriorně se vyrovnává, či spíše nevyrovnává se skutečným křesťanským Bohem, na něhož nahlíží značně zjednodušeným pohledem.

Láska je pro Sartra v čiré, nezištné podobě zcela nemožná, je egoismem. Jeho premisy jej nutí vidět to, co by vidět chtěl. Jenomže právě Trojice je prostorem, kde se čirá láska odehrávat a navíc i sdělovat může. Je prostorem, kde se odehrává absolutní subjektivita i objektivita zároveň, tudíž je prostorem jak pro řád, tak i pro skutečnou svobodu. Tyto skutečnosti jsou zde identické a nemohou stát proti sobě. Sartrův Jupiter, odosobnělý Bůh, který sleduje jen mimo-lidské a ne-lidské zájmy, je zcela v rozporu se zájmy člověka a jako takový je křesťanskému chápání Boha jako Trojice na hony vzdálen.

d) koncepce stvoření

Mohlo by se zdát, že autor *Much* připouští stvoření světa i člověka Bohem. Mnohý z dialogů ve hře by o této skutečnosti svědčil.⁵⁶ Jenomže tuto skutečnost je třeba chápat v logice autorova myšlení. Jako první a základní postulát je, že Bůh není, že je kontradiktorní, všechno ostatní mluvení o Bohu, nebo o jeho skutcích pak v Sartrově metodě nemá vyjádřit nic jiného nežli absurditu. Zatímco křesťan vyjadřuje tezi: *Bůh stvořil člověka*, hluboký smysl bytí, pak stelnou tezí chce Sartre říci přesný opak: *bytí je absurdní, život je absurdní, jeho smysl není dán, musíš si jej získat, či spíše získávat*. Jenomže jemu jde ještě o víc. Jak jsme již výše řekli,

⁵⁴ MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e cristianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 49.

⁵⁵ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 701-707.

⁵⁶ Např. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 79.

právě na konceptu stvoření chce dokázat nesmyslnost objektivismu, Bůh je zde jako dokonalý řemeslník, který člověka dělá podle nějakého projektu, téměř jako stroj, a člověk jen plní funkce na které je naprogramován.⁵⁷

Navíc, kdyby pasivita *absolutna* stvořila svět, bylo by vše stvořené pasivní. Nemohla by existovat svobodná vůle, pokrok, rozvoj. Kdyby byl bůh subjektivitou, byť absolutní, nemohl by stvořit nic objektivního. A kdybychom připustili nějaké *creatio continua*, vše stvořené by ztratilo jakoukoli nezávislost a konzistenci.⁵⁸ I zde Sartre přehlíží křesťanský koncept stvoření. Člověk je stvořen nikoliv na základě plánu nějakého řemeslníka, nýbrž stvoření znamená, že je mu sdělováno bytí, jediným motivem k tomuto je láska, která je darem sebe a vůlí, aby bytosti mohli mít na tomto bytí podíl. Stvoření znamená záměr podílení se člověka na božské přirozenosti "prostřednictvím svobody".⁵⁹ Je to opět obraz otcovství Boha, který dává smysl koncepci stvoření. Otec nechce, aby se před ním jeho děti chovaly jako otroci. Jupiter v *Mouchách* na lidi pohlíží jako na ubohé otroky, jeho pohled se na ně upírá jako na věci, už jen tím jim upírá svobod. Teprve osvobození od výčitek, od zobjektivizované zodpovědnosti za hřích, prostřednictvím vlastního činu jim může dát svobodu.⁶⁰

Do jisté míry musíme dát Sartrovi za pravdu. *Mouchy* by mohly sloužit jako výmluvná karikatura křesťanského pokání, nebo spíše jako fenomenologie pokání poznamenaného pasivitou, rezignovaností, zbabělostí a konformismem, tak jak se s ní často setkáváme. Jenomže fenomenologickou rovinu nelze generalizovat a nelze ji ani zaměňovat za význam a smysl. Sartrovi se zdá, že věřící neříká nic jiného než "podívej, takhle jsi mě stvořil, já tedy nejsem zodpovědný". Jenomže člověk činící pokání před Bohem, se cítí být současně zodpovědný za sebe a současně pociťuje útěchu od milujícího Boha, nikoliv autoritativní, trestající, rozhořčený soud.⁶¹

e) kontradikce mezi svobodou člověka a Boží existencí

Autorovi je svoboda totožná s vlastněním sebe sama⁶², mohli bychom říci, že svoboda je mu osamělou soběstačností. Člověk by sice chtěl někam patřit, ale nemůže, chce-li být svobodný.⁶³ Jak jsme již výše naznačili, Bůh a jeho stvořitel-ský akt je Sartrovi v přímém protikladu s možností sebevlastnění. Sebevlastnění

⁵⁷ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, Praha: Vyšehrad 2004, s. 14.

⁵⁸ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 31-32.

⁵⁹ MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e christianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 55.

⁶⁰ SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 88.

⁶¹ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 37.

⁶² Srov. MOELLER, Charles. *Letteratura moderna e christianesimo*, Milano: Vita e pensiero 1963, s. 66.

⁶³ SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 48.

je pro něj možné jedině ve vymanění se ze všech pout objektivizace, ze všech morálních a náboženských systémů. Skutečná svoboda není stavem, ale činem, či spíše činem, který předchází volba. Orestes čin volí. Elektra od něj nakonec ustoupí. Dostává se do područí výčitek – *much*. Její svoboda je zotročena. Vrací se k poslušnosti bohům.⁶⁴ Orestes se naproti tomu stává sám sobě bohem. Je sám sobě spasitelem tím, že sám sebe volí, překračuje, přesahuje. Jeho transcendence se děje uvnitř světa. “Sebeprojekt je ustavičná sebespása a jiné není.”⁶⁵ Orestes si volí svůj osud vydědence. Byl jím i před vraždou krále-otčima, ale nyní si jej volí sám. O svůj úděl nežádal, byl do něj vržen, ale nyní jej bere na sebe. Dává mu svůj význam. Bere na sebe i zodpovědnost za něj. Říká osudu své ano, ale pohrdavě. Mění statickou uzavřenou morálku na vlastní otevřenou. Není žit, ale žije. Orestes není, ale děje se. “Tímto sebetvořivým postojem hledá svou podstatu.”⁶⁶ Ateismus je Sartrovi východiskem ke každé myšlence, je mu dokonce jedinou možností filosofování. Neexistuje žádné nebe vyplněné metafyzickými hodnotami. Neexistuje ani lidská přirozenost, která by byla obsahem Boží mysli. Kdyby tomu tak bylo, člověk by byl zproštěn plně zodpovědnosti za sebe. Člověk by mohl odpočívat na pohodlném polštářku již hotových jistot: nepoznal by námahu, která charakterizuje svobodného člověka.⁶⁷ Zde je třeba říci, že jde opět o jistou karikaturu fenoménu, který je zobecněn. Filosof by měl systém popisovat věrně, takový, jaký je a jak sebe sama definuje, a nikoliv z něj činit karikaturu.

Závěrem

Sartrova východiska jsou sice napadnutelná, lze s nimi polemizovat, nicméně je nutno, abychom k naléhavosti výpovědí autora *Much* přistupovali s respektem. Sartrovo pojetí člověka je provokativní. Burcuje jedince k tomu, aby se ve vnitřní opravdovosti myšlení ponořil do dynamické struktury vlastní existence. Aby tak přijal zodpovědnost za vlastní volby, které jsou naprosto nevyhnutelné a aby se k aktuální skutečnosti, která jej obklopuje, postavil čelem. Staví se proti všem podobám pasivního konformismu. Přestože si je jeho člověk naplno, mnohdy až exaltovaně, vědom negativní stránky existence, přestože se setkává s nicotou bytí, tak před ní nerezignuje, neupadá do odevzdanosti osudu, ale volí aktivní dynamickou strukturu své vlastní svobody.

Sartrovo dílo lze také číst jako výzvu k boření falešných model, jako podnět k obhajování vlastní svobody. Jinou stránkou věci je interpretace této svobody. Jeho důraz na osobní volbu, kterou doprovází plná zodpovědnost za vlastní čin,

⁶⁴ Srov. ČERNÝ, Václav. *Proní a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 54.

⁶⁵ ČERNÝ, Václav. *Proní a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 55.

⁶⁶ ČERNÝ, Václav. *Proní a druhý sešit o existencialismu*, Praha: Mladá fronta 1992, s. 54.

⁶⁷ Srov. SARTRE, Jean Paul. *Bytí a nicota*, Praha: OIKOYMENH 2006, s. 632.

důraz na svobodu člověka, ve které se jedinec stává více sebou, více člověkem, by pro čtenáře měl mít stimulační význam. Člověkem je pro něj tím, kdo je sám sobě neustálou otázkou, kdo "osciluje mezi nicotou a transcendentním bytím".⁶⁸ Sartrovým nedostatkem je zobecňování a přesouvání fenomenologické roviny některých kulturních způsobů uctívání Boha na rovinu ontologickou. Ve své argumentaci se přes poměrně silné argumenty dopouští logických rozporů a protirečení, které posléze ovlivňují a podkopávají jeho noetiku. Jeho metodou je do jisté míry zjednodušení a karikatura toho, vůči čemu se chce kriticky vyjádřit. Karikatura je sice velmi účinný a působivý způsob, jenomže se při ní nelze vyhnout zavádějícím zobecněním a zjednodušujícím náhledům. Ne náhodou ji jako metodu boje často využívaly různé ideologické systémy. Z tohoto hlediska můžeme naši reflexi Sartrova obrazu Boha a z ní vyplývajících důsledků uzavřít tvrzením, že Sartre křesťanského Boha nepopírá, protože se vztahuje k jiným než křesťanským obrazům Boha. Křesťanský Bůh se filosofické recepci nakonec vždy vymyká. Naproti tomu jeho analýza bytostné potřeby člověka po plném vztahu a jeho fenomenologie sebetranscendence přináší z nečekaných pozic pozoruhodný příspěvek k tradiční nauce o člověku jako Božím obrazu, jehož bytostné toužení nemůže naplnit nic jiného než absolutno zabydlené osobním vztahem prostoupeným bezpodmínečnou a nezredukovatelnou láskou. Z tohoto hlediska je možné konstatovat, že navzdory kritickým poznámkám, Sartrův přesun pozornosti na konkrétního člověka v konkrétní situaci pro nás může být inspirující.

ThLic. František Burda, Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

frantisek.burda@uhk.cz

⁶⁸ In: SVITÁK, Ivan, *Filosofie lidských konfliktů*, in: SARTRE, Jean Paul. *Mouchy*, Praha: Orbis 1964, s. 94.

Bernhard SCHÖRKHUBER

**„Jesus ist halb Gott, halb Mensch und so.“
Systematisch-theologische und religionspädagogisch-katechetische
Annäherungen**

Abstract

Who is Jesus Christ? When reading the Jesus stories, one's own questions, hopes and longings are caught up in the field of tension that leads people to understand their lives more deeply and openly. In this new openness, freedom and concentration on the human being, the reality of God, upon which faith and trust are built, is experienced again and again in all the Jesus stories. In the interplay of didactics, religious education studies and theology, the task of Christology didactics contours itself to master central questions of Christology in a thoughtful way.

Keywords: Christology, Catechetics, Didactics of Christology, Religious Education, Life-Jesu-Research

Am Anfang des christlichen Glaubens steht ein Mensch mit seiner Geschichte: Jesus von Nazareth. In seinem Lebenslauf und in seinen Worten und Taten bezeugt die christliche Gemeinde das Handeln Gottes. Auf die Frage, wer Gott ist – oder – wo Gott ist, wird die Antwort nicht in einer Lehre oder Theorie über Gott gegeben, sondern mit konkreten Beispielen auf das menschliche Leben des Jesus von Nazareth verwiesen. Sein Gottes- und Menschenverständnis, sein Selbstverständnis wird zur Anfrage an uns selbst: Wie verhalten wir uns gegenüber unseren Mitmenschen? Wie begreifen wir den Sinn unseres Lebens? Die Jesuserzählungen des Neuen Testaments werden auf diese Weise zu einer Art Gesprächspartner für uns Heutige. In der Begegnung mit ihnen geraten auch unsere eigenen Fragen und Befürchtungen, Hoffnungen und Sehnsüchte in jenes Spannungsfeld, das damals wie heute Menschen dazu führt, ihr Leben tiefer und offener zu verstehen. In dieser neuen Offenheit und Freiheit von Vorurteilen und Feindbildern, in dieser Konzentration auf das Menschliche, wird in allen Jesuserzählungen immer wieder jene Gotteswirklichkeit erfahrbar, von der her und auf die hin Glaube und Vertrauen entstehen.

1. Wer ist Jesus Christus?

Jesus ist mit erstaunlicher Selbstsicherheit aufgetreten. Er beruft sich nie auf irgendwelche theologische Lehrer oder Schulen, sondern verantwortet seine

Aussagen kraft eigener Autorität. Dabei verfügt er über ein unvergleichlich hohes Gottesbewusstsein und dadurch, dass er den Anspruch erhob, Sünden zu vergeben, nahm er für sich in Anspruch, dass er an Gottes Stelle handelt, Gottes Stellvertreter ist. Die christliche Überlieferung drückt in diesem Sinne übereinstimmend aus, dass in Jesus Gott selbst begegnet. Die Wahrheit über Jesus wird im Neuen Testament nicht ein für alle Mal in eine Formel gebracht, sondern umkreist diese in einer Vielfalt von Aussagen und Bildern.

- *Probleme einer Lebensbeschreibung*

Obwohl Jesus mit einem unverwechselbaren Profil und einer unerhörten Botschaft eine der bedeutendsten Gestalten der Geschichte wurde, lässt sich von ihm nur schwer eine historisch getreue Biographie entwerfen.¹ Ursache sind die Evangelien, die die wichtigsten Quellen seines Lebens und Wirkens sind. Sie stellen keine biographischen Überlieferungen zu Jesus von Nazaret, sondern Glaubenszeugnisse in der Form geschichtlicher Erzählung dar. Für die Entstehung der Evangelien können drei Stadien unterschieden werden.

- a) *Jesus*, der im Zeitraum um das Jahr 30 das Evangelium mündlich verkündet hat, hat selbst keine Schriften hinterlassen. Es ist auch nicht bekannt, dass er seinen Jüngern den Auftrag gegeben hätte, seine Lebensdaten und seine Botschaft für die Nachwelt schriftlich zu fixieren. Als Zeitzeugen hörten und sahen sie, was er sagte und was er tat. Das hatte sich ihrem Gedächtnis eingeprägt.
- b) So konnten die *Jünger* Jesu nach seinem Tod das Evangelium verkünden, wie er es ihnen aufgetragen hatte. Die mündliche Jesus-Tradition zwischen den Jahren 30-70 ist die älteste. In dieser Zeit begannen einige Jünger auch das, was sie von ihm erzählten, aufzuschreiben. So entstanden zuerst kleine Sammlungen von seinen Worten und Gleichnissen, von seinen Zeichen und Wundern, von seinem Leiden, vom Prozess in Jerusalem, vom Tod am Kreuz und von der Auferweckung. Diese Texte hielten die Erfahrungen fest, die man mit ihm gemacht hatte. Sie fanden bei der Unterweisung und im Gottesdienst der Christen, bei der Verkündigung an die Nichtchristen in der wachsenden Auseinandersetzung mit dem Judentum Verwendung.²
- c) Die *vier Evangelisten* Markus, Matthäus, Lukas und Johannes haben diese ältesten Überlieferungen von Jesus zwischen 70 und 100 wie Redakteure gesammelt, geordnet, ergänzt, überarbeitet, gedeutet und gewertet. Ihre Schriften erwecken auf den ersten Blick den Eindruck, als

¹ Vgl. Trutwin, 2010, S. 24f.

² Vgl. Trutwin, 2010, 24f.

sei ihr ‚roter Faden‘ das Leben Jesu. Das ist ein Eindruck, der sich bei genauerer Betrachtung wieder verflüchtigt. Als erster gab Markus seiner Zusammenstellung den Titel ‚Evangelium‘, ‚Gute Nachricht‘ oder ‚Frohe Botschaft‘. Danach wurden auch die Schriften von Matthäus, Lukas und Johannes so genannt.

In erster Linie wollten die Evangelisten nicht als Biographen für die Nachwelt festhalten, was es mit Jesus auf sich hatte. Nichts erfahren wir, wie Jesus aussah und sich kleidete, wo er sich jeweils aufhielt, was er in seiner Kindheit und Jugend tat und erlebte, welche Rabbinen ihn unterwiesen und ob er die damalige Weltsprache Griechisch beherrschte. Es gibt auch keine unzweifelhaft gesicherten Daten über sein Geburtsjahr, Geburtsort, Beginn seines öffentlichen Auftretens, Dauer seines Wirkens, Tag der Einsetzung des Abendmahls, der Kreuzigung und des Todesjahres. Nach ihrem Selbstverständnis waren die Evangelisten nicht Historiker, sondern Zeugen des Glaubens, die durch die Erinnerung an Jesus den Glauben an ihn wecken wollten. Die Evangelien wollten Zeugnisse der Gegenwart Jesu sein und sein Wort präsent machen. Was Jesus in den Evangelien sagt, ist die Botschaft des auferstandenen Christus und nicht des historischen Jesus. Sein Handeln ist im Licht der Erhöhung zu Gott, seinem Vater, zu verstehen. Die Evangelien haben kein isoliertes Interesse am geschichtlichen Leben Jesu. Aber ganz ohne historisches Interesse ging es nicht: die Evangelisten hielten in ihrer Botschaft viele Begebenheiten fest, die für die Geschichtsschreibung belangvoll sind, wie die Erwähnung des römischen Statthalters Pontius Pilatus. So sind die Evangelien auch historische Quellen für Jesus und seine Zeit. *„Der Versuch, Jesus selbst zu finden, gleicht dem Bemühen des Atomphysikers, ein submikroskopisches Teilchen zu lokalisieren und dessen Ladung zu bestimmen“*³.

- **Leben-Jesu-Forschung**

Seit dem 18. Jahrhundert haben die Wissenschaften versucht, die vier Evangelien als historische Texte zu lesen, um die Lebensgeschichte Jesu zu rekonstruieren. Dies geschah in der Absicht, das Bild Jesu von den Spuren des Glaubens zu befreien und zu einer neutralen und objektiven Darstellung zu gelangen. Die sogenannte *Leben-Jesu-Forschung* hat viel Mühe aufgewandt, um dieses Ziel zu erreichen. Mit einem gigantischen Aufwand an Fleiß und Scharfsinn haben die Experten versucht, die Evangelien im Ganzen und die einzelnen Texte zu untersuchen. Es konnten wichtige Einsichten über die Eigenart der Texte, über die Zeitgeschichte Jesu und auch über ihn selbst gewonnen werden. Aber alle Versuche, ihn rational, historisch, soziologisch oder psychologisch zu deuten und zu verstehen – also ein *Leben Jesu* zu schreiben – sind fehlgeschlagen.

³ Smith, 1994, S. 27.

Albert Schweitzer konnte schon vor dem ersten Weltkrieg das Scheitern der Leben Jesu-Forschung konstatieren. Sie war unter falschen Voraussetzungen angetreten. „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen.“⁴ Die verschiedenen Jesus-Bilder hatten keine allgemeine Zustimmung gefunden, weil sie subjektive Projektionen des Betrachters als objektive Beschreibungen der Person Jesu waren. Sie trugen die Signatur des jeweiligen Zeitgeistes und sagten mehr von seinen Exegeten als von ihm selbst. Jesus ist weder der liebevolle Wanderprediger von Gottes Vatergüte noch der strenge Prediger einer neuen humanen Sittlichkeit. Manche sahen in ihm einen tragisch umgekommenen Idealisten, einen liberalen Gesetzesausleger, einen frühen Sozialisten oder den Lehrer einer natürlichen Religiosität. Weder als Revolutionär gegen das jüdische Establishment noch als typischer jüdischer Rabbi ist er angemessen beschrieben. Er ist nicht der apokalyptische Ankündiger der nahen Endzeit und auch nicht ein Kristallisationspunkt zeitloser Mythen und ewiger Wahrheiten. Vor allem ist er nicht der erste Christ⁵. Alle Versuche, ihn auf eine Formel zu bringen, mögen im Detail etwas Richtiges treffen, werden ihm aber insgesamt nicht gerecht. Darum wird heute in der Forschung durchgängig akzeptiert, dass die Evangelien nur in begrenztem Maß die Rekonstruktion einer Biographie Jesu erlauben:

„Die Einsicht über die 300-jährige Jesusforschung, wonach die Verfasser von Jesus-Büchern immer nur jenen Jesus entdeckt haben, den sie entdecken wollten, kann generalisiert werden: Das Interesse und die Intention sind mitentscheidend dafür, was aus den biblischen Texten verstanden wird. Wer danach fragt, was den Juden Jesus mit dem zeitgenössischen Judentum verbindet, entdeckt Verbindendes. Trennendes entdeckt, wer fragt, was ihn davontrennt. Wer die Botschaft der Gleichnisse untersucht, dessen Ergebnisse haften primär an Jesu Verkündigung. Seine Ethik kommt zentral in den Blick, wer das Handeln Jesu befragt. Wer auf der Suche nach sozialen Faktoren bzw. nach dem Lokalkolorit evangeliarer Erzählungen ist, entdeckt sie, wer im Kontext feministischer Theologie nach mütterlichen Zügen im Bilde Gottes oder Jesu fragt, entdeckt eben diese. Wie stark die anthropologische und lebensgeschichtliche Situation die Gestalt des Christus-Bildes bestimmt und den eigenen Glauben akzentuiert, bestätigt die lateinamerikanische Theologie der Befreiung.“⁶

⁴ Schweitzer, 1984, S. 58.

⁵ Vgl. ebd., S. 27f.

⁶ Frankemölle, 2003, S. 13.

Jüdische Jesus-Forscher fragen hingegen danach, was Jesus mit dem Judentum verbindet. So konnten sie an dem partizipieren, was in den vergangenen Jahrzehnten bei christlichen Forschern und in offiziellen Erklärungen der christlichen Kirchen eine „Heimholung Jesu ins Judentum“⁷ vorbereitete.

- *Jesus in seinem eigenen Volk*

Diese Perspektive kann im Rahmen einer kurzen Abhandlung nicht umfassend erörtert werden. Dennoch soll hier David Flusser zu Wort kommen, der mit seinem christlicherseits wenig rezipierten Jesus-Buch⁸ darauf hingewiesen hat, dass die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums für das Verständnis Jesu und seine Ansprüche richtig zu interpretieren, unentbehrlich ist. So ist Flusser überzeugt, dass „die vielen christlichen Denker und Forscher mit der Tatsache fertig werden müssen, dass der Gründer ihrer Religion ein gesetzestreuer Jude war, der nie vor der Notwendigkeit gestanden hat, sein Judentum der europäischen Lebensweise anzupassen“⁹. Wenn hier Flusser gefolgt wird, soll doch nicht übersehen werden, dass bereits Leo Baeck 1905 in seinem Buch ‚Das Wesen des Judentums‘ von jüdischer Seite versuchte, Jesus für das Judentum zurück zu gewinnen. Jesus galt ihm als ‚Jude unter Juden‘ und die christliche Ethik als vom Judentum abgeleitet. Im Folgenden soll noch gezeigt werden, wie der Jude David Flusser den Juden Jesus von Nazareth sieht.¹⁰ Für Flusser war Jesus Jude, lebte den jüdischen Glauben und ist für ihn gestorben. Er wurde unter das Gesetz gestellt (Gal 4,4) und wollte kein Reformator des Judentums werden. Jesus tat nichts, was den Widerstand oder Hass der Pharisäer hervorrufen musste. Seine Kritik ihnen gegenüber unterscheidet sich in nichts von ihrer Selbstkritik. Wenn er sich für den Messias hielt, dann geschah es in Erfüllung jüdischer Hoffnungen und konnte kein Grund für eine prinzipielle Spannung zwischen ihm und dem Judentum werden.

Jesu Gott ist der Gott Israels. Also führte er keinen neuen Gottesbegriff ein, denn Gottes Barmherzigkeit den Sündern gegenüber und die Liebe zum Nächsten sind alttestamentliche Grundzüge und wurden damals hauptsächlich von Pharisäern nachdrücklich hervorgehoben. Seine Feindesliebe ist eine extreme Forderung. Zudem ist Flusser der Ansicht, dass die religiöse Bevorzugung von Dirnen, Zöllnern und ‚schlecht er Gesellschaft‘ im damaligen Judentum die Menschen viel weniger empörte, als es die christliche Gesellschaft empören würde. Jesus wurde von den Römern als ‚König der Juden‘ gekreuzigt. Die ihn an Pilatus auslieferten, waren die sadduzäischen Hohenpriester. In den synoptischen Evangelien sind die Pharisäer im ‚Prozess Jesu‘ nie ausdrücklich erwähnt. Dass

⁷ Homolka, 2020.

⁸ Flusser, 2014.

⁹ Ebd., S. 44.

¹⁰ Vgl. Flusser, 1986, S. 62-70.

Jesus ein Jude war, der sich nicht gegen das Judentum stellte, und dass auch nicht die Juden seinen Tod herbeiführten, war schon für diejenigen Kreise im frühen Christentum unerträglich, die nach immer weiterer Selbständigkeit des Christentums gegenüber dem Judentum strebten. Darum werden sogar schon in den synoptischen Evangelien der Gegensatz zwischen Jesus und den Juden und die jüdische Schuld an seinem Tod durch kleine, aber häufige redaktionelle Änderungen hervorgehoben. Ein Beweis dafür, dass Jesus das Judentum nicht sprengen wollte und nach dem Gesetz lebte, sind seine Jünger, die Urkirche und die Judenchristen. Auch sie glaubten nicht, der Gottesbegriff Jesu stimme nicht mit dem des Judentums überein.

David Flusser ist zuzustimmen, dass Jesus ins Judentum gehört. Seiner These, dass Jesus ‚kein Reformator des Judentums‘ sein wollte, lässt sich, je nachdem, was man darunter versteht, widersprechen. In der Zeit Jesu gab es bereits Erneuerungs- und Umkehrbewegungen im Judentum – Pharisäer, Essener, Zeloten und Täufer gehören ins Spektrum -, und sie alle stritten darüber, was Judentum war und sein sollte. Dieser Streit wurde selbst innerhalb der pharisäischen Bewegung ausgetragen und Jesus nahm daran Anteil.

Gerd Theißen sieht Jesus als einen Charismatiker, deren es damals mehrere gab und von denen einige ebenso wie Jesus eines gewaltsamen Todes durch die Römer gestorben sind:

„Ihr Scheitern ist Ausdruck der Auseinandersetzung des palästinensischen Judentums mit der hellenistisch-römischen Gesellschaft. Auch in der Jesusbewegung ist diese Auseinandersetzung spürbar. Diese Bewegung gab jüdischer Identität auf der Grundlage der Thora eine Interpretation, in der die universalen Gebote des Judentums verschärft, die partikularen Sabbat- und Reinheitsgebote relativiert wurden. Sie wurde von den Römern und den mit ihnen verbundenen judäischen Kreisen als eine für sie gefährliche ‚Relativierung‘ des Judentums verstanden und bekämpft: Jesus wurde als Messiasprätendent und ‚König der Juden‘ hingerichtet. Die Passionsgeschichte zeigt, dass er dabei auch Opfer antijüdischer Einstellungen wurde. In seiner Verspottung als ‚jüdischer König‘ durch heidnische Soldaten äußert sich dieselbe Judenfeindschaft wie in der Verspottung des jüdischen Königs Agrippa I. durch dieselben Kohorten ca. vierzehn Jahre später“¹¹.

Tatsächlich ist das Judentum zur Zeit Jesu facettenreicher als die spätere rabbinische Entwicklung, die eine gewisse Vereinheitlichung, möglicherweise auch eine Vereinseitigung erfuhr. Nur. Die Synagoge und die über sie

¹¹ Theißen, 1988, S. 181.

weiterlebende pharisäisch-rabbinische Tradition führte das Judentum in die nächsten zwei Jahrtausende.

- *Gesicherte historische Tatsachen*

Allen Schwierigkeiten zum Trotz, die in der literarischen Eigenart der Evangelien begründet sind, kann man aus den Evangelien Daten und Fakten gewinnen, die es mit hoher Wahrscheinlichkeit ermöglichen, den Kern des Lebens Jesu zu erfassen¹², wenn auch über Details immer noch Unklarheit herrscht.

Jesus wurde zwischen 8 und 4 v. Chr. als Jude geboren. Das seltsame Paradox erklärt sich aus einer falschen Berechnung des Geburtsjahres, die Papst Johannes I. im Jahr 525 n. Chr. vorlag, als er die christliche Zeitrechnung einführte. Da der Idumäerkönig Herodes I., in dessen Regierungszeit Jesus geboren wurde, 4 n. Chr. Starb, ist ein späterer Termin für die Geburt Jesu nicht anzusetzen. Als Geburtsort wird Betlehem (Lk 2,4) genannt. Manche Forscher bezweifeln diese Angabe, weil sie annehmen, dass hier nicht eine historisch-geographische Aussage, sondern ein christologisches Bekenntnis vorliegt: Jesus ist der vom Propheten Micha (5,1) verheißene Messias, der in Betlehem geboren werden soll. Einige Tage nach seiner Geburt wurde er wie alle jüdischen Jungen beschnitten. Den hebräischen Namen Jesu sprach man damals Jeschua aus. Er bedeutet ‚Gott hilft‘. Die griechische Form des Namens lautet ‚Jesus‘, die lateinische und deutsche form ‚Jesus‘. Der Name war damals weit verbreitet. Der jüdische Historiker Flavius Josephus erwähnt zwanzig Männer dieses Namens. Von der Kindheit Jesu ist kaum etwas bekannt, da die Kindheitserzählungen der Evangelien nicht biographisch verstanden werden können. Seine Mutter war Maria, die mit Josef verlobt war. Sie hat ihren Mann wohl überlebt und wurde Zeugin des öffentlichen Wirkens ihres Sohnes. Jesus selbst hat von Josef den Beruf des Zimmermanns und Bauhandwerkers erlernt. In Nazaret in Galiläa wuchs er auf.

Als etwa im Jahr 27/28 Johannes der Täufer am Jordan auftrat (Lk 3,1), der den Zeitgenossen kräftig ins Gewissen redete, ihnen die apokalyptische Botschaft vom nahen Gericht Gottes androhte und sie öffentlich zur Bußtaufe aufrief, ließ sich Jesus von ihm taufen. Er wurde wohl Schüler des Täufers, lernte viel von ihm, ohne sich dessen Bewegung endgültig anzuschließen. Er empfand wohl das Gottesbild und die Gerichtsandrohung des Täufers als zu hart und streng. Auch war er im Unterschied zum Täufer der Überzeugung, dass das Böse schon besiegt sei. Er verkündete die ‚frohe‘ Botschaft, dass das Reich Gottes und das endzeitliche Heil nahe bzw. ‚mitten unter euch‘ sei, da schon jetzt durch ihn Kranke geheilt, Hungrige gespeist und Vergebung der Sünden gewährt werde. Jesus zog sich nach der Trennung von Johannes nicht asketisch

¹² Vgl. Laufen, 2010, S. 28f.

in die Wüste zurück, sondern begann als Wanderprediger durch die Städte und Dörfer Galiläas zu ziehen und den Menschen die Frohe Botschaft von der nahe gekommenen Wirklichkeit Gottes zu verkünden. Er belebte von neuem die bereits von den Propheten Israels geweckte Hoffnung, dass sich die unheilvolle Welt in einen Zustand wandelt, der ganz dem Willen Gottes entspricht. Seine Reden waren machtvoll und originell. Sie wurden von auffälligen Taten wie Krankenheilungen und Exorzismen begleitet. In all seinen Worten und Taten leuchtete der Glaube an einen leidenden Vater, an einen Gott der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf. In Gottes Namen, den er empathisch seinen ‚Vater‘ nannte, sprach er Sündern Vergebung ihrer Schuld zu. Ostentativ wandte er sich Leuten zu, die damals verachtet waren. Mit Zöllnern, die wegen ihrer rigiden Steuereintreibung und wegen ihrer Kollaboration mit den römischen Besatzern gehasst wurden, setzte er sich an einen Tisch. Vor allem hatte er ein Herz für die armen und kleinen Leute. Er zeigte Compassion – nahm Anteil an ihren Leiden – und konnte sie oft davon befreien. Sein Tun und seine Botschaft waren von Gottes- und Nächstenliebe geprägt. Mit seiner Radikalität für das Gute fand er viele Freunde. Denen, die nicht umkehren und die Zeichen der neuen Zeit nicht verstehen wollten, sagte der das strenge Gericht Gottes an. Bei dieser Thematik steht Jesus in der Vorstellungswelt der jüdischen Apokalyptik. Er war davon überzeugt, dass das Ende der Welt nahe bevorstehe und noch in der Generation der damals Lebenden eintrete, wenn auch keiner den Tag und die Stunde genau kenne, nicht einmal Jesus selbst, sondern nur sein Vater. Erforderte alle auf, wachsam zu sein, damit sie das Ende nicht unvorbereitet trifft.

Jesus sammelte wie die jüdischen Rabbinen Jünger um sich, leitete diese aber – anders als die Rabbinen – nicht zum ständigen Studium der heiligen Schriften an, sondern band sie an seine Person und seine Lehre. Sie sollten wie er anspruchslos und arm leben. Den inneren Kreis seiner Gemeinschaft bildeten die ‚Zwölf‘, die meist nicht ganz zutreffend ‚die Apostel‘ genannt werden, da es mehr als nur zwölf Apostel gab. Offensichtlich entsprechen sie den zwölf Stämmen Israels. Mit ihnen wollte Jesus wohl das Volk Israel erneuern. Die Namen der Zwölf lauten: Simon Petrus, sein Bruder Andreas, der Zebedäussohn Jakobus, dessen Bruder Johannes, Philippus, Bartholomäus, Thomas, der Zöllner Matthäus, der Alphäussohn Jakobus, Judas Thaddäus, Simon und Judas Iskariot (Mt 10,2-4). Am Anfang der Aufzählung steht in den Texten immer Simon Petrus, den Jesus bemerkenswert oft hervorhob. Mit manchen Frommen seiner Zeit, unter ihnen Pharisäer und Schriftgelehrte, geriet er in heftige Kontroversen. Er kritisierte an ihnen Selbstgefälligkeit und Heilssicherheit, Hochmut und Lieblosigkeit. Diese hingegen warfen ihm Verstöße gegen die Thora und einen falschen religiösen Anspruch vor.

Um das Jahr 30 n. Chr. kam Jesus zum Pesachfest nach Jerusalem. Dort feierte er mit seinen Jüngern das traditionelle Pesachmahl, gab ihm aber neue Akzente, indem er es mit seinem von ihm erwarteten Tod und mit dem nahe gekommenen Reich Gottes in Verbindung brachte. Die genauen Worte, die er damals sprach, sind nicht mehr rekonstruierbar (1 Kor 11,23-25; Mt 26, 26-29; Mk 14,22-25; Lk 22, 15-20). Nach Mt und Mk nannte er das Brot seinen Leib und den Wein das (Bundes-) Blut, das für viele vergossen wird. Kurz nach dem Mahl wurde er von Judas Iskariot, einem aus dem Zwölferteam, den Behörden ausgeliefert. Auf Veranlassung des jüdischen Hohen Rates unter dem Hohenpriester Kajaphas, der die religiösen Überzeugungen Jesu weithin ablehnte, wurde er in einem kurzen Prozess vom römischen Präfekten Pontius Pilatus zum Tod verurteilt. Er starb in Jerusalem wie ein Verbrecher am Kreuz. Bald nach dieser Katastrophe traten seine Jünger in der Öffentlichkeit mit dem Bekenntnis auf, Jesus sei nicht im Tod geblieben. Gott habe ihn von den Toten auferweckt. Er werde bald wiederkommen, um alle Lebenden und Toten zu richten. Einige erzählten, dass sie in selbst nach seinem Tod gesehen und gehört, erfahren und wahrgenommen hatten. So wurden seine Freunde zu Zeugen seines Lebens, seines Sterbens und seiner Auferweckung. Die Jünger begannen nun den gekreuzigten Jesus in einem ganz neuen Licht zu sehen. Der Auferstandene wurde zum Fundament eines neuen Glaubens und einer neuen Gemeinschaft.

Auch Frauen befanden sich in der Nachfolge Jesu. Zu ihnen gehören die unter dem Kreuz stehenden Frauen. Mk 15,40f bezeichnet sie zwar nicht als Jüngerinnen doch kennzeichnet er sie eindeutig als solche: ‚Sie waren ihm, als er in Galiläa war, nachgefolgt und hatten ihm gedient ... und waren mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen.‘ In Lk 8,2f ist uns eine Namensliste von Jüngerinnen überliefert. Beachtung verdient, dass die Frauen nach den Zwölfen genannt werden: ‚Maria, die von Magdala geheißen, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, und Susanna.‘ Neben Maria waren auch andere dieser Frauen von ihm geheilt worden. Sowohl Mk 15,41 als auch Lk 8,3 sprechen von vielen anderen. Beide Stellen setzen voraus, dass die Frauen Jesus begleiteten (vgl. Gnllka, 1994, S. 84ff). In den Frauenlisten der Evangelien wird Maria von Magdala jeweils an erster Stelle genannt (Mk 15,40; 15,47; 16,1; Lk 8,2; 24,10). Ihre Ersterwähnung in den Frauenlisten bezeichnet ihre Vorrangstellung. Ihr hohes Ansehen in den Gemeinden verdankt sie der Tatsache, dass sie – mit anderen Frauen – unter dem Kreuz stand und aller Wahrscheinlichkeit nach die erste Erscheinung des auferweckten Herrn hatte (Joh 20,1-18). So war sie eine außerordentlich wichtige Zeugin des Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu.

- **Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch**

Der legendäre Karl Rahner war überzeugt, man könne heute einem Menschen nicht einfach sagen:

„Jesus ist Gott; das ist die Lehre der Kirche; was damit gemeint ist, ist klar. Es sei einfach nicht richtig, dass dieser Satz vor jedem Missverständnis von vornherein geschützt sei, dass er nicht von vielen Christen missverstanden werde – missverstanden etwa dadurch, dass sie diesen Satz als Mythologie ablehnen, weil sie aufgrund dieses Satzes in Jesus eine Art Zwitterwesen, eine Art Halbgott sehen, Gott in menschliches Gewand gehüllt, ähnlich dem Weihnachtsmann; missverstanden aber auch dadurch, dass sie dem Satz in diesem mythologischen Sinn zustimmen, der aber in Wahrheit durch das kirchliche Dogma abgelehnt werde“¹³.

In einem späteren Fernsehgespräch – ‚Fragen an einen Theologen‘¹⁴ (Imhof/Biallowons, 1982) ging es ebenfalls um das Verständnis Jesu. Rahner erläuterte in diesem Zusammenhang seine Interpretation der kirchlichen Lehrtradition:

„Man kann den Satz ‚Jesus ist Gott‘ gar nicht richtig verstehen, außer man ist sich wirklich darüber im Klaren und davon überzeugt, dass Jesus wahrer, eigentlicher, wirklicher Mensch ist. Das, was wir die Menschheit Jesu nennen, ist nicht nur eine Attrappe, ist nicht nur eine Gliederfigur, ist nicht nur eine Livrée, in der der liebe Gott auf Erden wandelt. So ungefähr hat es auch Goethe, meines Wissens, gesagt. Nein, dieser Mensch Jesus ist wirklich ein Mensch mit Leib und Seele, also mit einer radikal geschaffenen Wirklichkeit. Er ist ein Mensch, der betet, der unweigerlich vor der Frage der Übereinstimmung seiner menschlichen Wirklichkeit und seine s menschlichen Willens mit dem Willen Gottes steht; der gehorsam sein muss oder in Freiheit versucht wird.“¹⁵

Jesus ist zunächst wahrer Mensch, ein radikal wahrer Mensch. Das ist unserer Generation möglich zu glauben. Wenn ich aber sage: Jesus ist Mensch, ja. Aber: Jesus ist Gott? Darauf antwortete Rahner:

„Sicher ist in den beiden Sätzen, ‚Jesus ist Mensch‘ und ‚Jesus ist Gott‘ das ‚ist‘ nicht in dem genau gleichen Sinne zu verstehen. Das macht natürlich – von tiefsinnigeren Problemen einmal ganz abgesehen – bereits die Schwierigkeit dieses Satzes aus. Wenn ich sage, ‚Jesus ist Gott‘, dann versteht man beinahe unwillkürlich bei der Enge, der Begrenztheit und der Eingefuchtheit der

¹³ Rahner, 1972, S. 12f.

¹⁴ Imhof/Biallowons, 1982.

¹⁵ Rahner, 1982, S. 159-167.

menschlichen Sprache dieses ‚ist‘ im selben Sinne, als wenn ich sage ‚Jesus ist Mensch‘. Und das stimmt natürlich nicht“¹⁶ (Rahner, 1982, S. 159-167).

Was aber erlaubt uns, das ‚Jesus ist Gott‘ anders zu interpretieren als das ‚Jesus ist Mensch‘? Rahner führt dazu aus, dass

„das Selbstverständnis Jesu uns das befiehlt und die Lehre der Kirche ebenso.. die Lehre der Kirche sagt nicht: Du sollst, wenn du ein ganz strammer, glaubender Christ sein willst, dieses ‚ist‘ in dem gleichen Sinn verstehen wie das ‚ist‘ in dem Satz ‚Jesus ist Mensch‘. Die Lehre der Kirche, sofern wir sie klar durchdenken, sagt: Du darfst dieses ‚ist‘ in dem Satze ‚Jesus ist Gott‘ nicht so verstehen wie in dem Satze ‚Jesus ist Mensch““¹⁷ (vgl. Rahner, 1982, S. 159-167).

Rahner deutet an, wie die beiden ‚ist‘ zu verstehen sind. Im Fall ‚Jesus ist ein Mensch‘ stellt das ‚ist‘ eine absolute Identität zwischen Subjekt und Prädikat her. Im anderen Fall formuliert man eine Aussage, die nicht eine Identität, sondern eine Einheit der menschlichen Wirklichkeit mit Gott aussagen soll und dass der christliche Glaube eine unvergleichliche, einmalige Einheit dieses Menschen Jesus mit Gott glaubt und von da aus das eigene Verhältnis zu Jesus bestimmt. Das kann man gewiss allen Ernstes nicht bezweifeln.

Die christologischen ‚ist‘-Formeln – derselbe ist Gott und Mensch – bleiben mit anderen Worten als vermeintliche Parallelen zu ‚ist‘-Sätzen des sonstigen alltäglichen Sprachgebrauchs ständig in der Gefahr einer falschen Auslegung, die von diesen Parallelen herrührt: Damit ist nichts gegen die Berechtigung und bleibende Gültigkeit dieser christologischen ‚ist‘-Aussagen gesagt. Aber man muss sehen, dass ihnen die Gefahr eines monophysitischen und somit mythologischen Missverständnisses anhaftet. Wenn beispielsweise jemand sagt: ‚Ich kann doch nicht glauben, dass ein Mensch Gott ist, dass Gott ein Mensch (geworden ist), dann wäre die erste richtige christliche Reaktion auf eine solche Erklärung nicht die Feststellung, hier werde ein christliches Grunddogma verworfen, sondern die Antwort, dass die dem abgelehnten Satz vermutlich gegebene Auslegung dem wirklich christlichen Sinn dieser Aussage nicht entspreche. Die wahre ‚Inkarnation‘ des Logos ist zwar ein Geheimnis, das die Tat des Glaubens aufruft, das aber nicht durch mythologische Missverständnisse belastet werden darf.¹⁸ Trotzdem bleibt der Widerspruch, das Problem der vielen Menschen, die diesen Satz ‚Jesus ist Gott‘ so einfach nicht annehmen wollen, die sagen: Jesus als Mensch, als Anwalt der kleinen Leute, Jesus als der, der sich radikal eingesetzt hat für die Entrechteten, für die Zukurzgekommenen, diesen Jesus bejahen wir.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Rahner, 1982, S. 159-167.

¹⁸ vgl. Rahner/Thüsing, 1972, 56f.

Müssen Sie dann auch noch unbedingt den Satz aussprechen ‚Jesus ist Gott‘? Oder kann nicht in dieser Verehrung, besser in der Nachfolge Jesu bereits der Glaube an Jesus den Gottessohn enthalten sein? Ein wirklich christliches Verständnis von Jesus ist zweifellos erst dann gegeben, wenn man davon überzeugt ist, dass das eigene Verhältnis zu Gott, dem Absoluten, Unendlichen, Unbegreiflichen, Heiligen wesentlich begründet ist durch diesen Jesus von Nazaret. Dort, wo ein solches Verständnis Jesu nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis abgelehnt würde, wo also prinzipiell gesagt würde: Jesus ist nichts als einer der doch relativ zahlreichen, vorbildlichen Menschen, dort würde es sich nicht mehr um das Christentum handeln.

Wie ist diese Einheit nun genauer zu formulieren, auszudeuten und zu artikulieren? Dazu greifen wir auf die normalen, christlichen, traditionellen, kirchenamtlich definierten Formeln von der ‚hypostatischen Union‘, von der ‚Einheit zweier Naturen, der göttlichen und der menschlichen in dem einen letzten Subjekt oder der Hypostase des ewigen Logos‘ zurück. Wir können von einer ‚substantiellen Einheit zwischen der Gottheit und der Menschheit in der Person des Logos‘ sprechen. Es bleibt auch noch die Frage, ob wir den Sinn und die Bedeutung dieser traditionellen Formeln wirklich erreichen. Wenn ich eine absolute, letzte Heilsbedeutung von Jesus verstehe und aussage, wenn ich ihn als den absoluten, unüberbietbaren Heilsbringer betrachte, wenn ich mein Leben auf ihn und seine Wirklichkeit so gegründet empfinde und weiß, dass eben ein anderer, gleichartiger nicht mehr in Frage kommt, und diese Begründung nie mehr überholbar ist, weil Gott sich radikal in ihm mir selber zusagt als meine absolute Zukunft, dann habe ich natürlich die traditionellen Formeln wirklich übersetzt¹⁹. Diese kann ich dann auch wirklich verstehen.

Das Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) hatte in seinem ‚Großen Glaubensbekenntnis‘, das bis heute alle Kirchen des Ostens und des Westens miteinander verbindet, formuliert:

*„Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Lichte,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater.“*

¹⁹ vgl. Rahner, 1982, S. 159-167.

Der Katholische Erwachsenen-Katechismus interpretiert diese Sätze folgendermaßen:

„In Jesus Christus ist ein für alle Mal und endgültig offenbar geworden, dass Gott, wie Jesus Christus ihn verkündet, kein starres, einsames Wesen ist, das nur im Gespräch mit sich selber und eifersüchtig auf sich selbst bedacht ist. Vielmehr ist Gott von aller Ewigkeit her die Liebe, die sich selbst verschenkt und mitteilt. Von Ewigkeit her teilt der Vater alles, was er ist, dem Sohn mit: Der Vater lebt in Bezug auf den Sohn, im Sich-selbst-Verschenken an den Sohn. Ebenso lebt der Sohn im Bezug zum Vater; indem er sich vom Vater empfängt und liebend auf den Vater zurückbezieht, ist er der Sohn. Der Sohn besitzt aber dasselbe Gottsein als vom Vater geschenktes. Deshalb ist er eines Wesens mit dem Vater ... Das ist zweifellos ein undurchdringliches Geheimnis – das Geheimnis einer unbegreifliche, sich selbst verströmenden Liebe. In der Offenbarung dieser Liebe hat Gott in Jesus Christus auch ‚dem Menschen den Menschen‘ geoffenbart und ihm sein tiefstes Geheimnis erschlossen. In Jesus Christus ist der Mensch von Ewigkeit her von Gott angenommen und geliebt und zur Liebe bestimmt“²⁰.

Der Wandel der Jesus-Interpretation in unserem Jahrhundert hat aber auch darauf aufmerksam gemacht, dass man den historischen Jesus nicht ohne den Christus des Glaubens und den Christus des Glaubens nicht ohne den Menschen Jesus haben kann. So sind beide in Verschränkung miteinander zu interpretieren und zu sehen: Jesus von Nazareth und der auferweckte Christus. Gibt es einen solchen inneren Zusammenhang zwischen der Botschaft des *historischen Jesus* und der Kunde vom *gepredigten Christus*, dann gibt es einen legitimen Zugang zu Jesus und seiner Botschaft von zwei Seiten her. Eine erste Annäherung kann vom Menschen Jesus, seinem Leben, seiner Botschaft, seinem Tod und seiner Wirkungsgeschichte her geschehen und auf den Messias hin fragen. Ein zweiter Schritt setzt beim Bekenntnis von Christus an und fragt zurück nach Jesus. Walter Kasper spricht davon, dass die Evangelien dieses Thema zu ihrem Programm machen.²¹ Das Johannes-Evangelium bringt die leitende Idee – „und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (1,14) – ausdrücklich zur Sprache. Mit „Fleisch“ bezeichnet die Schrift den Menschen unter dem Gesichtspunkt seiner Armseligkeit, Hinfälligkeit, Schwäche und Alltäglichkeit. Damit wird ausgesagt, dass Gottes Wort in unser Menschsein ganz eingegangen ist – bis in seine gewöhnliche Alltäglichkeit. Dabei wird eindeutig gesagt: Gott ist dieser Mensch Jesus von Nazaret Mensch geworden. Das bedeutet: in diesem einen Menschen ist Gott bleibend mitten unter uns.

²⁰ Kath. Erwachsenenkatechismus, 1985, 79f

²¹ Vgl. Kasper, 2020, 293ff.

- *Christologie im Religionsunterricht*

Christologische Themen gelten im Religionsunterricht gemeinhin als schwierig. Eine besondere Herausforderung erscheint mir die Klärung der Frage, inwiefern *Jesus Gott und Mensch zugleich*, wie er *wahrer Gott und wahrer Mensch* sein konnte (wie es das Glaubensbekenntnis formuliert) und wie so etwas überhaupt denkbar ist. Dabei stellt die Frage, wie in Jesus Christus Menschliches und Göttliches zusammenkommen, keineswegs allein ein akademisches Problem dar, sondern beschäftigt Schülerinnen und Schüler schon im Kindesalter. Mit Interesse lassen sich vor allem Kinder auf diese Thematik ein. Ihre Äußerungen, mitunter auch die der Jugendlichen, spiegeln deutlich wider, dass ihnen die Lehre vom Gott-Menschen Jesus Christus paradox und unlogisch erscheint: „*Halb Mensch, halb nicht, das weiß man nicht so sehr, denn Jesus ist ja eigentlich Gottes Sohn ...*“.

So scheint es nachvollziehbar, dass Religionslehrerinnen und Religionslehrer angesichts solcher Themen sich mit Jesus als besonderem und vorbildlichem Menschen begnügen. Letztlich können sie sich aber davon nicht dispensieren, wenn sie den Auftrag des Religionsunterrichts – *„Der Religionsunterricht vermittelt strukturiertes und lebensbedeutsames Grundwissen über den Glauben der Kirche“*²² – ernst nehmen und interreligiös diskursfähig sein wollen. Denn diese Thematik zielt auch auf die Trennlinie zwischen Islam und Judentum.

Stellt man sich dieser theologischen Grundfrage, dann provoziert man eine dreifache Herausforderung: Jesus Christus ist nicht nur Mensch, auch nicht nur ein herausragender Mensch, sondern selbst göttlich. Eine zweite Herausforderung besteht in der Akzeptanz, dass er wirklich Mensch war. Die dritte Herausforderung stellt insofern ein Paradox dar, dass beides zugleich von Jesus Christus ausgesagt wird, was nach gängiger Überzeugung zueinander im Widerspruch steht. Es handelt sich um die großen Fragenkomplexe der altkirchlichen Christologie. Mit gutem Grund bezeichnet die Theologie diesen Sachverhalt als Christusgeheimnis. Es bleibt ein Geheimnis und wird seines Geheimnischarakters nicht entkleidet. Letztlich handelt es sich bei allen drei Herausforderungen um Glaubensfragen, die schon allein aus diesem Grund nicht nur reflexiv, sondern existentiell zu klären sind.

2. Aufgaben für eine Christologie-Didaktik

Im Wechselspiel von Didaktik, Religionspädagogik und Theologie konturiert sich die Aufgabe der Christologie-Didaktik, um zentrale Fragen der Christologie denkerisch zu bewältigen. Obwohl Religionslehrerinnen und Religionslehrer diese kennen, ist noch nicht entschieden, ob überhaupt und wenn ja, auf welche

²² Die deutschen Bischöfe, 2005, S. 18.

von diesen sie im Religionsunterricht darauf zurückgreifen. Christologie-Didaktik möchte verschiedene Modelle mit der Lebens- und Erfahrungswirklichkeiten von Schülerinnen und Schülern in einen Dialog bringen. So kann beispielsweise gefragt werden: Welche sind auf ihre Lebenswelt hin offen? Welche können kommunikabel gemacht und in ihre Sprachwelt übersetzt werden? Welche verschließen sich einem solchen Vorhaben? Welche entsprechen ihren Erfahrungswirklichkeiten? Erst dann sind Fragen nach methodischer Umsetzung und medialer Aufarbeitung zu klären.

Untersuchungen zeigen eine Vielzahl von Facetten wie Schülerinnen, Schüler und Jugendliche Christologie konstruieren, welche christologischen Modelle sie favorisieren, welche Aussagen der traditionellen Christologie ihnen Schwierigkeiten bereiten, was ihnen plausibel und was unverständlich erscheint. So gut wie außer Zweifel steht für sie, dass Jesus Mensch war. Schwierig wird es, wenn es um die Göttlichkeit Jesu geht. Schülerinnen und Schüler deuten Jesus auf unterschiedliche Weise – als *Medium, durch das Gott alles macht*, als einen, der in *Kontakt mit Gott* steht und *Aufträge von ihm* erhält und der *Kraft von Gott hat, um Menschen zu heilen*. Obwohl Jesus Christus als Mensch mit besonderen Fähigkeiten akzeptiert wird, kommt es im Jugendalter zu einer regelrechten Einbruchstelle im Glauben. Jesus Christus wird vor allem als Mensch mit besonderen Fähigkeiten akzeptiert, aber ohne theologische Bedeutung.

Ein gangbarer und zielführender Weg, der bei der Menschlichkeit Jesu ansetzt und ausgehend von dort den Bogen zu seiner Göttlichkeit schlägt, folgt den Spuren der impliziten Christologie als vorösterlicher Christologie. Hier kommt zum Vorschein, dass sie noch keine Sprache hatte, die klar benennt wer und wie Jesus ist, sondern lediglich von der Erfahrung berichtet, dass dieser Jesus mehr und größer ist als alles Bekannte, mehr als ein Rabbi (Mk 1,22), „... mehr als Jakob“ (Joh 4.12) und mehr als Elija. Hier tritt etwas ganz Entscheidendes zutage, dass nämlich diese implizite Christologie den Tast- und Suchbewegungen von Schülerinnen und Schülern entgegenkommt, die, wenn sie davon überzeugt sind, in diese Erfahrung des „mehr“ einstimmen können, ohne präzise artikulieren zu können, wer Jesus Christus für sie sein könnte.

Religionspädagogische und katechetische Annäherungen an Jesus Christus als zentrale Mitte dieses christlichen Glaubens können daher von verschiedenen Fragestellungen aus und auf unterschiedliche Zieldimensionen hin erfolgen. Welche Charakteristika von Handeln und Lehren Jesu eigenen sich nun in besonderer Weise? Es lassen sich folgende Brennpunkte für eine religionspädagogisch-katechetische Perspektive benennen²³.

²³ Pemsel-Maier, 2016; Ziegler, 2008.

- **Jesus als Lehrer compassioneller Liebe**

Durch seine vorbehaltlose Solidarität mit den Ausgegrenzten, Marginalisierten und den Leidenden seiner Zeit erweist er sich als Vorbild. Er lebt die Option für die Armen mit Leidenschaft – Compassion²⁴. Was er predigt und narrativ entfaltet – wie man die Menschen lieben lernt – wird beispielsweise im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) didaktisch grandios erschlossen. Was *compassionelle Liebe* meint, wird durch seine Hinwendung und Aufwertung mit Ausgegrenzten, Ausgeschlossenen und Unbeliebten deutlich. Glaubwürdig wird dies, weil Jesus das im Leben umsetzt, was er in seinen Predigten lehrt.

- **Jesus, der beherzte Mahner**

Als unerbittlich prophetisch-sozialer Mahner tritt Jesus immer wieder in Erscheinung. In guter alttestamentlicher Tradition protestiert er auf Seiten der Unterdrückten im Namen Gottes gegen Ausbeutung, Missbrauch von Macht und Gewaltherrschaft (Lk 6,24; Mt 23,16; Lk 6,26). Jesus scheut nicht zurück vor harten Drohungen – „*Weh euch ... ihr Heuchler! Ihr verschließt den Menschen das Himmelreich*“ (Mt 23,13) – und Warnungen. Diakonisch leben als Zuwendung zu den Mitmenschen erfordert auch den politisch-sozialen Einsatz für die Verbesserung der Umstände. Bis zu den Rändern zu gehen, fordert Papst Franziskus. Dieser Einsatz ist riskant und provoziert, bedeutet er doch den Angelpunkt christlicher Authentizität, nämlich die Verbesserung der Lebensbedingungen. Neben diesem Aspekt tritt der Blick auf das eigene Selbst und die Frage nach der persönlichen Befähigung zum diakonischen oder prophetischen Handeln in den Mittelpunkt.

- **Jesus als Interpret des Lebenswichtigen**

Immer wieder lenkt Jesus die Aufmerksamkeit auf die Frage nach dem, was im Leben wirklich wichtig ist:

„Seht euch die Vögel des Himmels an: [...] Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? [...] Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: [...] Sorgt euch also nicht um morgen“ (Mt 6,25-34).

Wer sein Leben allein von der rastlosen Sorge um den Alltag bestimmen lässt, wird nicht zum Wesentlichen vordringen²⁵. Dabei lehrt Jesus, dass ohne Kontemplation keine innere Ruhe und ohne innere Ruhe kein Wirken nach außen möglich ist. Meditation und persönlich bedeutsames Gebet entziehen von vermeintlichen Ansprüchen und Anforderungen.

²⁴ Metz, 2000; Kuld, 2000; Kuld, 2003.

²⁵ Kamphaus, 2018.

- *Jesus der Lehrer der Gottesbeziehung*

Was das beispielsweise bedeuten kann, als Mensch in der Beziehung zu Gott zu stehen, das wird am ehesten für Schülerinnen und Schüler in der Volksschule, wenn sie sich in der Phase des mythisch-wörtlichen Glaubens in naiver Ungebrochenheit befinden, nachvollziehbar sein. Im Übergang zu weiteren Glaubensstufen werden das Erspüren und die Gestaltung der Gottesbeziehung zur wesentlichen Aufgabe. Es stellt sich hier die Frage, ob der Religionsunterricht Ort derartiger Gestaltungsprozesse sein kann. Im Blick auf Jesus ergeben sich möglicherweise Wege zu einer bewusst gestalteten Gottesbeziehung in „zweiter Naivität“. Diese gilt es aufzuspüren und aufzuzeigen, denn „... wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ... (vgl. Mt 18,3).

- *Jesus Christus - vollendetes Menschsein und Gottsein*

Schließlich verdanken wir es der Einsicht Karl Rahners, Jesus Christus als wirklichen Menschen ernst nehmen zu können und ihn nicht als einen auf Erden wandelnden Gott in menschlicher Verkleidung denken zu müssen. Jesus Christus ist vollendetes Menschsein. Diese These entstammt einer langen theologischen Tradition, die Gott und den Menschen als zwei Wirklichkeiten versteht, die aufeinander verwiesen und wechselseitig aufeinander hin offen sind. Unüberbietbar geschieht Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus und unüberbietbar wird sie in ihm angenommen. In Jesus Christus kommt das menschliche Transzendieren bzw. die Ausrichtung des Menschen auf Gott an ihr Ziel als auch die Mitteilung Gottes an den Menschen. Geglücktes Menschsein bedeutet dann, das Leben mit seinen Herausforderungen, seinen Erfolgen und seinem Scheitern, seiner Freude und seiner Leiderfahrung in der Beziehung zu Gott zu gestalten, zu feiern und zu bewältigen. Das Leben Jesu ist dazu die „Folie“, nämlich die Art und Weise. Es zeigt wie Jesus Christus sich ganz auf Gott einlassen konnte, aber auch seinen vorbehaltlosen Umgang mit anderen Menschen, die innere Freiheit, die sein Leben bestimmte und seine Fähigkeit zu verzeihen.

- *Vorbild lernen - Menschlichkeit vor Augen stellen*

Jesus sollte Jugendlichen auch in seiner Menschlichkeit gezeigt werden und weniger als fertiges und buchstäbliches Vorbild vor Augen gestellt werden hinter dessen Maßstab man nur kläglich zurückbleiben kann²⁶ (Langenhorst, 2002, S. 5). Überfordernd kann auch das Gebot der Nächstenliebe wirken, wenn nicht der Zuspruch Gottes als Vorzeichen seines Anspruchs verdeutlicht wird. So gilt die uneingeschränkte, universelle Solidarität Jesu den Armen. Die Autorität der biblisch gesprochen Geringsten, der Unsichtbaren und Marginalisierten unter

²⁶ Langenhorst, 2002, S. 5.

den Menschen ist der Ausgangspunkt christlicher Theologie. Jesus-Nachfolge ist ein Weg der Compassion. Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die im alltäglichen Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt die Sichtbarkeit Gottes, öffnet sich seine Spur. Empfindlichkeit für das Leid anderer ist ein genuin christlicher Blick, denn Jesu Blick hatte nicht primär das Versagen, sondern die Situation des jeweiligen Menschen gegolten. Was wir von ihm lernen können, ist der Imperativ der christlichen Mystik: „Aufwachen, die Augen öffnen!“²⁷. Jesus lehrt nicht eine Mystik der geschlossenen, sondern eine Mystik der offenen Augen. Im Entdecken, im Sehen von Menschen, die im alltäglichen Gesichtskreis unsichtbar bleiben, beginnt die Sichtbarkeit Gottes, öffnet sich seine Spur. Jesus Nachfolge ist daher ein Weg der Compassion. Dieser Weg ist freilich abenteuerlich. Er bedeutet, für andere da zu sein, ehe man überhaupt etwas von ihnen hat.

- *Bei Jesus heute in die Schule gehen*

Was wäre, wenn Jesus heute in seiner irdischen Gestalt leibhaftig vor uns stehen würde? Würde er sich in unserer Kirche heute noch auskennen und sagen: Das entspricht meiner Vorstellung, das habe ich mir so gedacht? Die Stimmen der Tradition, der Heiligen und vor allem die Stimmen der Reformbewegungen laden ein, uns hautnah an Jesus zu halten und bei ihm in die Schule zu gehen. In der Begegnung mit Jesus wird augenscheinlich: Er fasziniert und erschreckt, er lockt und befremdet. Diese Wirksamkeit dauert bis heute an. Es besteht die Versuchung, den befremdlichen Jesus dem eigenen Hausgebrauch anzupassen. Jesus bleibt ein Stein des Anstoßes, „ein Zeichen, dem widersprochen wird“ (Lk 2,34). Gefährlich kann es werden, wenn wir immer schon wie selbstverständlich davon ausgehen, dass wir auf der Seite Jesu stehen und nichts mehr begehren als seinen Geist. Erahnen wir noch das Erschrecken vor Jesus Christus und seinem Geist? Christin und Christ sein bedeutet nicht, Jesus auf die Schulter zu klopfen, sondern ihm folgen. Die Wahrheit seines Lebens will uns Beine machen. Er ist uns voraus, und wir – hinter ihm her? Sind wir es? Was heute noch zu denken gibt: Jesus ist sich bis zuletzt treu geblieben. So widerstand er der Versuchung, die Welt mit Gewalt in Ordnung zu bringen – kein heiliger Krieger, der um der vermeintlich guten Sache willen über Leichen geht. Er war überzeugt, dass es besser ist, den Erfolg zu opfern als die Liebe Gottes. Das schenkte ihm die Freiheit, sich verschenken zu können.

²⁷ Metz, 2011, S. 47.

„Er ging von Stadt zu Stadt, er sprach:

Zu euch bin ich gesandt.
Für Kranke und Verwundete
hatte er ein Wort, eine Unterkunft ...

Und jeder, der sich zu Jesu Namen bekennt,
wird Wunder vollbringen
und als eine Lampe erleuchten
den langen Gang unserer Zeit.

Alles hat ER wohlgetan.
Zu wem würde ich sonst gehen?“²⁸

Wo so über Gott gesprochen wird, hat das Bekenntnis zum wahren Gott und wahren Menschen Jesus Christus die Chance als Kern des christlichen Glaubens wahrgenommen zu werden.

MMag. theol., Dipl.-Psych. Bernhard Schörkhuber, Dipl.-Päd., MAS
Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Dr.-Gschmeidler-Strasse 28,
A-3500 Krems, Austria
bernhard.schoerkhuber@kphwie.ac.at

²⁸ Oosterhuis, 2017, S. 91.

Kardinál Newman, zjevení a vývoj věrouky¹**Abstract**

This article deals with John Henry Newman's account of revelation and the development of doctrine. It is intended as a contribution to the Czech and Slovak debate on Newman's theological work which was revived after his canonisation in the year 2019. It starts with an overview of Newman's understanding of God's revelation (I.), continues with recalling his concept of doctrinal development (II.), and results in a synthesis (III.) presenting possibilities of inspiration we may draw from Newman's scholarly work for a contemporary re-thinking of questions related to the concept of continual or new revelation. Based on encountering Newman's thought, the concept of new revelation is critiqued, and a concluding terminological option is made for dependent revelation (instead of continuous or new revelation). This has an important consequence for the complex Christian theology of revelation. Dependent revelation is indispensably rooted in and based on the original revelation of Jesus Christ; it maintains development and includes new insights gained from particular experiences of faith throughout history, on the road towards the final, eschatological revelation. This account of revelation encourages Christians to rethink and experience again that God and human beings as well as time with eternity encounter one another within the Church.

Keywords: John Henry Newman, Revelation, Development of Doctrine, Anglican Church, Catholic Church

Úvod

Kardinál John Henry Newman (1801-1890) není jen historickou osobností, na kterou by se v katolické církvi a její teologii nemělo zapomínat, ale je především osobností, která se má připomínat, a to nejen při příležitosti jeho relativně nedávného svatořečení (13. října 2019). Právě tato skutečnost znovu oživila a inspirovala nový zájem o dílo předního katolického teologa 19. století a podnítila celou řadu aktuálních, „newmanovských“ studií, které obracejí svou pozornost k jeho teologickému odkazu pro současnost. Se vši skromností se do zadních sfér těchto počinů staví i přítomný text. Jeho základním tématem je problematika vzta- hu zjevení a vývoje věrouky v pojetí svatého Johna Henryho Newmana. Z toho

¹ Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

důvodu se přítomný text zabývá nejprve základní charakteristikou Newmanova pojetí Božího zjevení (I.), poté připomíná konturní rysy jeho myšlení stran vývoje věrouky (II.), které ústí do syntézy (III.), v níž je nastíněno, jak se lze i v současnosti od Newmana inspirovat v přemýšlení o otázkách tzv. pokračujícího či nového zjevení.²

I. Zjevení

Ve svém anglikánském období považoval Newman teologii za základní a regulativní princip Církve³ (orig. *Church system*), srovnatelný (orig. *commensurate with*) se zjevením. Teologie, která vychází z Božího zjevení je tak vnitřním, dynamickým principem církve uskutečňované jako komplexní (společenský) systém, a proto je pro Newmana zjevení výchozí a nejpodstatnější myšlenkou křesťanství (orig. *the initial and essential idea of Christianity*). Je myšlenkou, stojící v samotném středu veškeré teologie. Zásadu ústřední úlohy zjevení v teologii a církvi drží Newman po zbytek svého života, avšak ve svém rozsáhlém díle mu nevěnuje žádnou zvláštní, samostatnou pozornost. I když v určitém ohledu bychom snad mohli za výjimku považovat 10. kapitulu Newmanovi „Gramatiky (či Mluvniče) Souhlasu“, která pojednává o vztahu přirozeného a zjeveného náboženství.⁴ V každém případě však žádnou systematicky pojatou teologii zjevení v Newmanově díle nenajdeme.⁵ Zajímá-li nás přesto komplexnější pohled na téma zjevení u svatého kardinála Newmana, je třeba aplikovat metodu nejen synchronní, ale též diachronní analýzy. Jinými slovy, nestačí vyhledat v Newmanově díle všechny pasáže týkající se zjevení, ale je též potřeba věnovat pozornost vývoji jeho pohledu na zjevení v průběhu času.

² Teologie zjevení rozlišuje: „(1) zjevení základní, které dosáhlo své plnosti v Ježíši Kristu a jehož ústřednost byla potvrzena vylištěním Ducha svatého, (2) zjevení pokračující (nebo lépe závislé či odvislé), které se děje neustále a zahrnuje hlášené svědectví apoštolů o Ježíšově zjevení, a konečně (3) zjevení konečné (eschatologické), které můžeme ztotožnit s druhým příchodem Ježíše Krista na konci věků.“ ŠTĚCH, F. Zjevení a teologický obrat v teologii. *AUC Theologica*, 2017, roč. 7, č. 2, s. 59. V tomto rozdělení se opírám o O'COLLINS, G. *Revelation: Towards a Christian Interpretation of God's Self-revelation in Jesus Christ*. Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 101-120.

³ Srov. NEWMAN, J. H. *The Via Media of the Anglican Church*. Preface to 3rd edition (1877) (London: Longmans, Green, 1911) xlvii. Online: <http://www.newmanreader.org/works/viamedia/volume1/preface3.html>. (Cit. 4. 3. 2020).

⁴ Český překlad této části podává např. Alois Lang ve své knize o Newmanovi, která vychází v nakladatelství Vyšehrad hned po 2. světové válce. LANG, A. *John Henry Newman: Úvod do jeho náboženské filosofie a výbor ze spisů*. Praha: Vyšehrad, 1947, s. 200-289. Výklad o vztahu přirozeného a zjeveného náboženství u Newmana by vydal na samostatné pojednání. Jedno takové lze nalézt zde: MERRIGAN, T. *Revelation*. In: KER, I.; MERRIGAN, T. *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 47-55.

⁵ ABRAHAM, W. J. *Revelation*. In: AQUINO, F. D.; KING, B. J. (eds.) *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 304.

Jedním z takových „speleologů“, kteří pronikli do nejhlubších jeskyní Newmanova díla, byl bezesporu jiný kardinál, teolog jezuitského řádu, Avery Dulles. Ve svém článku „*From Images to Truth: Newman of Revelation and Faith*“⁶ Dulles ukazuje, že Newman nehovoří o zjevení příliš konzistentním jazykem. Na různých místech jeho jej představuje jednou jako vnitřní zkušenost, podruhé zase jako historický fakt. Někde je prezentováno jako identické s učením Písma, jinde zase jako totožné s věroukou (systémem věroučných výroků či dogmat).⁷ I přes tuto pestrou paletu výrazů lze říci, že nejcharakterističtější je pro Newmana dvojí pojetí zjevení. V anglikánském období jej ovlivnil především David Hume. Na základě jeho myšlení interpretuje Newman zjevení jako tzv. původní dojem (orig. *original impression*)⁸ Pozdější, římskokatolický Newman se pak přiklání k pojetí Božího zjevení jako myšlenky či představy (orig. *idea*),⁹ kterou Bůh sám o sobě sdílí. Řečeno jinak, Bůh se člověku představuje tak, že člověk o Bohu získává představu a může o Bohu přemýšlet. Navíc, uvážíme-li christologickou povahu Zjevení (v osobě Ježíše Krista) je dokonce možné s Bohem navázat osobní vztah (skrže Ježíše Krista, s ním a v něm).

Ve svém anglikánském období Newman zdůrazňuje, že zjevení plně koresponduje se zjevovatelem stejně tak, jako dojmy lidských smyslů (smyslové vnímání) odpovídají skutečným objektům, v nichž mají zároveň svůj původ. Newman se tak snaží dokázat, že Boží zjevení má svůj původ ve skutečném, osobním Bohu a věrně jej reprezentuje. Po roce 1840 pak Newman hovoří stále častěji o zjevení

⁶ DULLES, A. *From Images to Truth: Newman of Revelation and Faith*. *Theological Studies*, roč. 51, č. 2, 1990, s. 252-267.

⁷ Srov. DULLES. *From Images to Truth*, s. 252-253.

⁸ Původní dojem je zde chápán v návaznosti na myšlení Davida Humea jako „*bezprostřední danost zkušenosti*“ (orig. *immediate datum of experience*), která je životnější a silnější než myšlenka generovaná v procesu rozumové reflexe. Srov. DULLES. *From Images to Truth*, s. 253. Toto pojetí lze u Newmana nalézt např. zde: NEWMAN, J. H. *Newman's University Sermons: Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford 1826-43*. London: SPCK, 1970, s. 320, 330, 334.

⁹ Srov. MERRIGAN. *Revelation*. In: KER; MERRIGAN. *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, s. 55-58. Otázkou zůstává, jak termín „*idea*“ překládat do českého jazyka. Domnívám se, že jej lze dobře přeložit jako „*myšlenka*“, ale v kontextu Newmanova díla se mi zdá přesnější a terminologicky jasnější překládat jej jako „*představa*“. Nikoliv však jako představa ve smyslu iluze, ale jako představa, která je formována lidským intelektem (myšlením), ale zároveň v ní zůstává prostor pro něco skrytého. Představa v tomto smyslu je tedy formována jak aktivitou lidského rozumu, tak tím, jak se nám to, co poznáváme samo představuje. V případě Božího zjevení je to Bůh sám, který se zjevuje – představuje se člověku, který se takovéhoho představení ujímá svým myšlením či intelektem a z Božího představení se činí představu – porozumění zjevení tedy zakládá lidskou představu o Bohu. Jelikož je Bůh zjevující se (*Deus revelatus*), ale také vždy Bohem skrytým (*Deus absconditus*), je představa člověka o Bohu také vždy neúplná, nedokonalá či kusá. *Deus semper maior* – Bůh je vždy větší, a to, co o něm lidská víra, potažmo pak také teologie, vypovídá, je lidská představa o Bohu založená na tom, že se Bůh člověku představil. Z tohoto důvodu používám v tomto textu pro Newmanovu *ideu* termín *představa*.

jako o představě (*idea*). Užítí tohoto pojmu je ale opět značně rozrůzněné.¹⁰ Ve zkratce lze říci, že v tomto pojetí, vysvětleném snad nejjasněji v Eseji o vývoji křesťanské věrouky (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*),¹¹ zjevuje Bůh svou vlastní představu o sobě samém (zjevení jako Boží sebe-sdílení).¹² Představou se zde rozumí „*aktivní princip, který přemáhá mysl a vede k neustále novému promýšlení sebe sama.*“¹³ Křesťanské zjevení chápané jako sdílená představa Boha o sobě samém má pak v Newmanově díle tři zásadní vlastnosti: je (1) komplexní, (2) životní a (3) skutečné.¹⁴

Zjevení je (1) komplexní představou, protože jsou v ní zakotvena všechna vyznání víry a dogmata církve, jejichž významem je právě na zjevení poukazovat a k němu odkazovat. Zjevení je tak jakousi jednotící (komplexní) představou křesťanství o Bohu, neboť je v samotném Bohu a od Boha také pochází. Křesťanská představa o Bohu je tedy totožná se zjevením, a tedy i s představou Boha o sobě samém. Ve zjevení se totiž Bůh člověku představuje a díky představení se Boha člověku (zjevení) mohou mít pak lidé představu o Bohu, mohou zjevení promýšlet a rozumět mu. Zjevení tak stojí nejen v základu křesťanské věrouky, ale také u zdroje duchovního života i veškerého jednání křesťanů. Boží zjevení (jako představení se Boha člověku a lidská představa o Bohu) je pro Newmana komplexním základem komplexního křesťanského života.

Jako takové je zjevení též (2) představou živou (či živoucí). Díky tomu se zjevení usídluje v myslích lidí, a jelikož je představou živoucí, přebývá v nich tak, že se v nich děje – žije v nich. Zjevení se odehrává v lidských myslích a skrze životy lidí se také projevuje navenek ve světě a v lidských společenstvích. Díky tomu můžeme i o křesťanství samém hovořit jako o živoucí představě o Bohu – myšlenke, rozvíjející se v sítích vztahů a v rámci kultur, v nichž se nachází, myšlenke, která představuje Boha světu. Konečně je zjevení (3) představou nikoliv iluzorní, ale skutečnou. Je představou odpovídající skutečnosti. Znalci Newmanova díla mají za to, že jeho odmítání představ jako výhradních konstruktů lidské mysli

¹⁰ Srov. MERRIGAN. Revelation. In: KER; MERRIGAN. *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, s. 253.

¹¹ NEWMAN, J. H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London: Longmans, Green, 1906. Online: <http://www.newmanreader.org/works/development/index.html>. (Cit. 6. 3. 2020).

¹² K takovému pojetí zjevení tihla především katolická transcendentální teologie, jejíž příklad nacházíme v díle Karla Rahnera. Srov. ŠTĚCH, F. *Tu se jim otevřely oči: Zjevení, víra a církev v teologii kardinála Avery Dullese SJ*. Refugium: Olomouc, 2011, s. 137-138.

¹³ DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002, s. 70.

¹⁴ Tamtéž. Srov. také DULLES. *From Images to Truth*, s. 254.

je inspirováno platonismem Alexandrijské teologické školy.¹⁵ V návaznosti na to má Newman za to, že představy (pre)-existují předtím, než vstoupí do mysli, neboť „*mysl stojí pod pravdou*.“¹⁶ Bůh zjevuje pravdu o sobě samém skrze přírodu, Písmo, liturgii i učení a hlásání církve. Lidé jsou k tomuto zjevování vnímaví, avšak zjevení není jen poznatelné, ale je také tajemné – mysteriózní. Bůh je nejen zjevný, ale také se skrývá a lidská mysl je jedním z míst, kde se tak děje. Zjevující se pravda – tedy představa Boha o sobě samém – činí živoucí dojem (orig. *living impression*) na lidskou mysl a komunikuje tak sama sebe mnoha způsoby, aniž by doznala jakékoliv změny.¹⁷

V celkovém pohledu tak lze říci, že pro Newmana je zjevení především tajemné (orig. *mysterious*) a lidská mysl a její rozum jej nikdy nemohou uchopit v jeho celistvosti. Taková slabost lidského intelektu však neznamená, že zjevení je zcela nepoznatelné. Křesťanství totiž obsahuje pravdy, které jsou člověku (lidské mysli) přístupné v Ježíši Kristu a skrze něj – skrze jeho život, smrt a zmrtvýchvstání.¹⁸ Tajemství Ježíše Krista (jeho života, smrti a zmrtvýchvstání) tak představuje pro Newmana srdce Božího zjevení, které lze nahlédnout nejen ve světle svědomí, jak je to příznačné pro tzv. přirozené náboženství (orig. *natural religion*), ale také ve světle křesťanství, tedy náboženství zjeveného, které člověku umožňuje plnější pohled na Boha a dává tak lidské víře jasný předmět. Křesťanství, v jehož centru stojí Kristus, tak Newman považuje za „zjevené zjevení“ (*revelatio revelata*),¹⁹ přičemž pro správné pochopení zjevení je pro něj důležité především vtělení. V Ježíšově vtělení dostává totiž zjevení svůj jasný obrys – stává se historickou skutečností, avšak zachovává si svůj tajemný ráz.

Jinými slovy, všemohoucí Bůh vstupuje do dějin v konkrétní čas a do světa na zcela určitém místě, avšak zároveň zůstává času i světu naprosto přesažný. Newmanovo pojetí zjevení, které je zakotvené v tajemství vtělení (jako teologicko-historické skutečnosti) tak má zásadně svátostný charakter, neboť v Ježíši Kristu se Bůh ve světě stává viditelně a hmatatelně činným.²⁰ Jako takové má zjevení podle Newmana relevanci nejen pro jednotlivce, ale i pro celá lidská společenství. Je

¹⁵ Srov. DULLES. *From Images to Truth*, s. 254.

¹⁶ Orig. „(...) *the mind is below truth* (...)“ NEWMAN. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, s. 357. Online. (Cit. 6. 3. 2020).

¹⁷ Srov. DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002, s. 70.

¹⁸ Srov. MERRIGAN, T. *Revelation*. In: KER, I.; MERRIGAN, T. *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 47.

¹⁹ Srov. MERRIGAN, T. *Revelation*. In: KER, MERRIGAN, *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, s. 56.

²⁰ Srov. MERRIGAN, T. *Revelation*. In: KER, MERRIGAN, *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, s. 57.

proto nasnadě, že za strážce a prostředkovatele Božího zjevení považuje Newman církev, neboť má za to, že právě skrze ni dochází ke skutečnému setkání s Kristem. Nutno však dodat, že křesťanská víra, již je církev domovem, je neredukovatelná jen na přijetí souboru její věrouky. Dogmata jako konkrétní věroučná vyjádření jsou pro Newmana důležitá a pro život církve a v církvi dokonce nezbytná, neboť směřují věřící k náležitě odpovědi na Boží zjevovatelské činy v dějinách.²¹ I přes to však považuje Newman dogmata za omezená.²² Je to především díky jejich těsnému navázání na řeč a omylný lidský intelekt. Ve svých kritických a historických esejích (*Essays Critical and Historical*) Newman píše:

„Díky slabosti lidského intelektu nemůže být žádné zjevení úplné a systematické. Není-li zjeveno nic, není také nic známo, a není tedy ani nic k rozvažování či úžasu, je-li však něco zjeveno (...) ihned se objeví obtíže a zmatky. Zjevení je náboženské učení nahlížené ze své osvětlené strany. Mystérium je to samé učení, avšak nahlížené ze své strany neosvětlené. A tak náboženská pravda není ani světlem ani tmou, ale obojím dohromady. Je jako šerý pohled na zemi za soumraku s toary napůl vymaněnými ze tmy, s rozbitými liniemi a osamocenými hmotnými tělesy. Zjevení, uvažováno tímto způsobem, není zjeveným 'systémem', ale skládá se z mnoha samostatně stojících a neúplných pravd náležejících k obrovskému nezjevenému systému učení a příkazů, které jsou tajemným způsobem spolu spojené, tedy propojené skrze neznámá média a ovlivňující neznámé části systému.“²³

II. Vývoj věrouky

Myslím, že to je právě kontrast a zároveň souhra věčných, zjevených pravd a jejich předávání časným a omezeným lidským jazykem, co nás vede k otázkám spojeným s vývojem věrouky. Jak můžeme rozpoznat autentické pokračování procesu formulace věrouky (dogmat) tak, jak jej nacházíme v době rané církve? A především v době prvních koncilů? Jaká mohou být kritéria pro rozpoznání skutečného vývoje věrouky od prostého transformacionismu, který zdůrazňuje jen změnu bez návaznosti? Newmanovi jde o zachování procesu kontinuity apoštolské víry a jejího učení, vitality církve a vyvarování se nových omylů. K tomu je podle něj občas nutné, aby aktuálně živá církev vyjadřovala svou víru novými způsoby.²⁴ Bylo to právě Newmanovo studium ranné církevních spisů a přemýš-

²¹ Dulles píše, že pro Newmana jsou dogmata „nezbytná k tomu, aby prostředkovala zjevení věřícím a věřícímu společenství dodávala jednotu a směr.“ DULLES. *From Images to Truth*, s. 255.

²² Srov. MERRIGAN, T. *Revelation*. In: KER, MERRIGAN, *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, s. 61.

²³ NEWMAN, J. H. *Essays Critical and Historical*. Vol. 1. London: Longmans, Green, 1907, s. 41-42. Online: <http://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/rationalism/section1.html>. (Cit. 6. 3. 2020).

²⁴ Srov. DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002, s. 74.

lení o jejich souvislostech s jemu současným křesťanstvím, které zapříčinilo jeho vlastní posun od statického vidění světa k dynamickému – posun, pro mnoho Newmanových současníků tak obtížný.²⁵

Ve své Eseji o vývoji křesťanské věrouky se Newman utkává s obtíží návaznosti v kontextu změn, kterými křesťanství prošlo od svého vzniku až do 19. století. Tuto svou esej Newman publikoval v roce 1845 a podle mnoha autorů je jednou z neoriginálnějších teologických prací 19. století. Ian Ker ji dokonce považuje za jakousi teologickou protiváhu k Darwinovu spisu „O původu druhů,“ (1859) který předešla o celých 14 let.²⁶ Newmanova esej o vývoji křesťanské věrouky zároveň představuje jakýsi kulminační bod jeho vlastní konverze z anglikánského k římsko-katolickému křesťanství. Tato Newmanova esej totiž končí tam, kde začíná jeho formální příklon k Římskokatolické církvi. Avery Dulles o tom ve své knize, kterou věnoval Newmanovi píše:

„začalo mu být jasné, že stejně jako vývoj v prvních stoletích byl v souladu s biblickým zjevením, tak i současný vývoj v římském katolicismu, včetně proudů, na které ve svém anglo-katolickém období útočil, lze vidět jako autentické vyjádření křesťanské myšlenky. Uprostřed kapitoly (...) najednou Newman ukončil svou knihu. Když totiž napsal dost, aby si odpověděl na svou otázku, učinil vyznání víry otci Dominiku Barberimu.“²⁷

Kdybychom měli nyní krátce shrnout hlavní argument Newmanovi eseje o vývoji křesťanské věrouky, dalo by se říci asi toto: Jestliže by v církvi po Ježíšově době a době prvních apoštolů nebyl možný žádný vývoj věrouky, nebylo by ani žádné z dnes existujících křesťanských společenství pravou církví. Každé křesťanské společenství totiž mění víru a praxi prvotní církve a cosi svého k ní přidává. Vývoj je charakteristický pro křesťanskou víru, neboť jak jsme viděli, je myšlenkou živou. V eseji o vývoji křesťanské věrouky jde Newmanovi především o vysvětlení toho, jak si může víra udržet svou identitu i když v průběhu staletí doznává její forma značných změn. Pro tento účel navrhl celkem sedm kritérií (1. Zachování typu; 2. Kontinuita principů; 3. Síla asimilace; 4. Logická sekvence; 5. Předjímání vlastní budoucnosti; 6. Konzervativní přístup k vlastní minulosti a 7. Věčná svěžest), která mají pomoci určit, zda jsou nové formulace věrouky v souladu s vírou prvotní církve a zda jsou příslušné změny také vždy v souladu s jednotou církve. Charakter tohoto textu neumožňuje detailněji analyzovat

²⁵ Srov. TREVOR, M. *Newman's Journey*. Glasgow: William Collins Sons & Co. 1974, s. 11.

²⁶ Srov. KER, I. *John Henry Newman. A Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1988, s. 300.

²⁷ DULLES, A. *Newman*. London, New York: Continuum, 2002, s. 76.

jednotlivá Newmanova kritéria. Ostatně, učinili tak již jiní, a tak lze na tomto místě k jejich textům odkázat.²⁸

Zajímavou se z našeho pohledu jeví zejména kritika Newmanových kritérií z pera anglikánského teologa Williama Owena Chadwicka (1916-2015), který má za to, že Newmanova kritéria pro rozpoznání pravého vývoje (orig. *true development*) věrouky od vývoje, který ji pokřivuje, nedokazují nic jiného, než že různými způsoby potvrzují kontinuitu vývoje mezi ranou církví a současnou církví římskokatolickou. Stejná kritéria je podle Chadwicka možné aplikovat z perspektivy jakékoliv denominace, a to se stejným výsledkem.²⁹ Chadwickova kritika však vychází z kladení rovnítka mezi nové vyjádření věrouky (orig. *new doctrine*) a nové zjevení (orig. *new revelation*), což se jeví jako nepřesné pochopení Newmanovy argumentace. Newman má totiž za to, že nové vyjádření věrouky neznamena nové zjevení, ale spíše nová vyjádření porozumění neměnnému zjevení původnímu či základnímu.

Newmanův koncept vývoje věrouky byl ze strany prominentních římskokatolických teologů své doby přijat spíše skepticky. Převládalo totiž přesvědčení, že katolická věrouka pochází od apoštolů a byla dostatečně vysvětlena v tradici učitelů církve. Teorii vývoje věrouky (*development of doctrine*) bylo obtížné (a v praxi je tomu tak často i dnes) odlišit od teorie evoluce věrouky (*evolution of doctrine*) navázané na koncept pokračujícího zjevení. Teorie evoluce věrouky říká, že náboženství a jeho věrouka se přirozeně mění a rozvíjí do nových a stále dokonalejších forem. Ty však mohou v principu znamenat i proměnu v něco úplně jiného. Charakteristická je pro tuto teorii možnost diskontinuity ve jménu dosažení vyšší dokonalosti. Jedná se v podstatě o aplikaci Darwinovského principu evoluce do sféry náboženství a křesťanství. To je často spojeno s tzv. progresivismem, tedy důrazem na pokrok, který má výlučně pozitivní náboj. Jinými slovy, každá

²⁸ Jednotlivá kritéria jsou velmi přehledně shrnuta např. zde: DULLES, A. Newman. London, New York: Continuum, 2002, s. 74-75. V domácím prostředí podává přehled těchto kritérií (formulovaných jako „poznámky“ – orig. *notes* – NEWMAN. *An Essay on Development of Christian Doctrine*, s. 171. Online. (Cit. 22. 9. 2020). Tomáš Machula. Srov. MACHULA, T. *Ex umbris et imaginibus ad veritatem. Životní cesta intelektuála, kněze a světce. Communio*, 2011, roč. 15, č. 2-3, s. 17-19. Machula ve svém textu překládá „*notes*“ jako „známky.“ Domnívám se, že přiměřenější (vzhledem k jazyku) je hovořit o Newmanových „poznámkách“ (*notes*) k problematice pravého a autentického vývoje věrouky, které však mohou být chápány též jako známky tohoto vývoje. K této interpretaci zavdává příčinu sám Newman, když např. na s. 185 své Eseje o vývoji křesťanské věrouky hovoří o „*druhé známce* (orig. *mark*) *rozlišování* (orig. *discrimination* – rozlišování se smyslem pro kvalitu) *pravým a scestným vývojem*.“ NEWMAN. *An Essay on Development of Christian Doctrine*, s. 185. Online. (Cit. 22. 9. 2020).

²⁹ Srov. CHADWICK, W. O. *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957, s. 139-163.

změna je změnou k dobrému a směřuje k vyšší dokonalosti. Takový typ myšlení byl v katolické církvi Newmanovy doby odsuzován.³⁰ Není proto divu, že když Newman přichází s reflexí vývoje věrouky v polovině 19. století, je jaksi a priori podezřelý z modernismu.

Jakkoliv bylo ale Newmanovo myšlení stran vývoje věrouky přijímáno v době svého vzniku s rezervou, o to větší se ukázal být jeho vliv během Druhého vatikánského koncilu,³¹ který odmítl jakoukoliv formu progresivního či pokračujícího zjevení. Ve čtvrtém oddíle své věroučné konstituce o Božím zjevení (*Dei Verbum*) koncil říká, že už nelze „očekávat nové veřejné zjevení před slavným příchodem našeho Pána Ježíše Krista (DV 4).“ I přesto si však troufám tvrdit, že přetrvává problém, jakým způsobem mohou případná nová věroučná vyjádření obsahovat plnou božskou autoritu a nebýt zároveň zakotvena v novém zjevení. Kritici konceptu vývoje věrouky totiž poukazují na skutečnost, že nejnovější dogmatická vyjádření katolické církve (např. Dogma o neposkvrněném početí Panny Marie (1854 – Pius IX) či Dogma o papežské neomylnosti (1870–1.V.K. potvrzuje 2.V.K. v GS 25) jsou věroučné „novoty“ a nemají dostatečné zakotvení v Písmu svatém (v biblickém zjevení) a mohou být tedy obhájeny jen na základě zjevení nového. Tím pádem neodpovídají kritériu pravověrnosti sv. Vincenta z Lérines (tzv. Vincentskému kánonu), totiž, že pravověrné je to, co je věřeno všude [*ubique*], vždy [*semper*] a všemi [*ab omnibus*]. Snaha o odpověď na takovou kritiku může ústít do pozice, kdy církev zdůrazní sama sebe jako tělo Kristovo a v návaznosti na to se prohlásí za nositelku nového zjevení, neboť je pokračovatelkou procesu vtělení. Proti takovému nebezpečí neškodí připomenout, jakým způsobem a proč Newman ve své koncepci vývoje věrouky odmítl nové zjevení.

III. Syntéza – pokračující, nové nebo odvislé zjevení?

Jak už jsem naznačil, Newmanovi šlo o to, skloubit stabilitu a neměnnost Božího zjevení se změnami a vývojem jeho interpretací. Za tímto účelem Newman rozlišuje mezi zjevením, které je dané (biblické zjevení) a církevní autoritou, která rozhoduje o tom, co je toto „dané“, přičemž je nutné připomenout, že rozpoznání zjevení i formulace výpovědí o zjevení jsou záležitostmi církve – tedy celého společenství věřících. Jelikož jsou nová věroučná vyjádření úkolem a záležitostí církve, jsou také možná, aniž by se jednalo o jakékoliv nové zjevení. Hlavní argumentační oporu pro tuto tezi můžeme nalézt v Newmanově chápání zjevení jako

³⁰ Oficiálně byl odsouzen papežem Piem X. v encyklice *Pascendi Dominici Gregis* vydané v roce 1907.

³¹ Srov. ŠTĚCH, F. Newman o vztahu rozumu a víry. *Communio*, 2011, roč. 15, č. 2-3, s. 118.

živé či žité představy (orig. *living idea*) a také v charakteristické tajemnosti (orig. *mysteriousness*) zjevení.

Jelikož Newman chápe zjevení a celé křesťanství (jehož základem a srdcem zjevení je) jako živou/žijící představu, je vývoj výpovědí o tomto zjevení (věroučný vývoj křesťanství) přirozeným důsledkem této skutečnosti. Představa (orig. *idea*) je zároveň potenciálně tak významově bohatá, že ji nelze obsáhnout jako celek, vždy je možné ji promýšlet z mnoha úhlů pohledu, z mnoha perspektiv. Tato skutečnost také zakládá možnost vývoje i růstu našeho porozumění žité/žijící představě. Jelikož lidé přemýšlejí v jazyce, je možné různé aspekty křesťanství formulovat ve formě propozic či výroků (věroučných výroků – dogmat). Výrokově-logické promýšlení křesťanství není pochopitelně jediným způsobem, kterým je možné se jej jako žité představy o Bohu ujmout, jedná se však o důležitý způsob s ohledem na jasnost porozumění. Vývoj je pro Newmana postupně zráním představ na poli mysli. Zjevení jako představa (představa o Bohu založená na Božím sebe-sdílení – představení se člověku) pak má sílu se samo ze sebe rozvinout, je však sdíleno a vyjadřováno inspirovanými autory, kteří jsou schopni vyjádřit vždy jen určitý jeho aspekt či aspekty podle svých možností. Zjevení formulované inspirovanými autory se tak dostává ke svým příjemcům v jaksi omezené podobě, což však není ke škodě, neboť to stimuluje jejich vlastní uvažování. Umožňuje to jejich vlastní setkání se zjevením jako žijící představou, resp. s žijící lidskou představou o představitivším se (v Ježíši Kristu) živém Bohu. Představa (orig. *idea*) je pro Newmana jako semeno, které fyzicky neobsahuje další semena, jen jejich potenciál. Ze semene totiž může vzejít rostlina, která se stane původcem dalších semen. V souladu s touto analogií lze říci, že

„křesťanské myšlenky mohou nabývat zcela nová směřování, získávat nové implikace, nebo mohou být vyjadřovány novými formulacemi, aniž by bylo třeba aby Bůh cokoli ke svému zjevení přidával. Náboženská myšlenka (myšlenka křesťanství) tak nepotřebuje nové zjevení, aby se mohla rozvíjet a růst, stejně tak jako živý organismus nepotřebuje ke své reprodukci novou DNA.“³²

Zní to trochu paradoxně, ale podle Newmana se představa mění s okolnostmi, v nichž žije právě proto, aby zůstala stejná. Newman to vyjadřuje takto: „*Ve vyšším světě je tomu jinak, ale zde, ve světě nižším (orig. below), žít znamená měnit se, a být dokonalý znamená měnit se často.*“³³ Zajímavé je, že Newmanovo pojetí vývoje není

³² MOONEY, Ch. R. Newman's Theory of Doctrinal Development and the Question of New Revelation. *Humanitas: Christian Anthropological and Cultural Review*, 12. 3. 2019. Online: <http://www.humanitasreview.com/26-theology-spirituality/49-newman-s-theory-of-doctrinal-development-and-the-question-of-new-revelation>. (Cit. 6. 3. 2020).

³³ NEWMAN. *An Essay on Development of Christian Doctrine*, s. 40. Online. (Cit. 6. 3. 2020).

výlučně teologické, neboť netvrdí, že by se představy vyvíjely jen díky činnosti ducha svatého v církvi. Spíše nabízí univerzálnější teorii vývoje představ (lhostejno, zda zjevených či nikoliv), kterou Newman až zpětně aplikuje na případ křesťanské věrouky, když se snaží dokázat její historickou kontinuitu a identitu napříč dějinami. Zdá se tak, že jeho pojetí teorie vývoje dogmatu není ani čistě logické, ani čistě teologické, nýbrž „logicko-teologické“ – umožňující plodnou interakci obou přístupů.

Druhým Newmanovým argumentem proti potřebě nového zjevení je samotná tajemnost (orig. *mysteriousness*) zjevení. Newman je velkým kritikem všech pokusů postihnout zjevení pouze lidským intelektem. Zjevení podle něj není nic, co by mohla lidská mysl bezezbytku obsáhnout a vysvětlit. Zjevení tak není tajemstvím ze strany Boha, ale jistě ze strany člověka. Z pohledu „slabého lidského intelektu“, jak o něm Newman hovoří, je Boží zjevení a Boží skrytost neoddělitelná. Zjevení osvětluje lidskou mysl božskou pravdou, ale zároveň lidskou mysl také oslňuje či zatmívá, neboť Boží podstatu nelze lidskými slovy vyjádřit v její úplnosti. Jednoduše řečeno, vždy, když je něco zjeveno, zůstává zároveň něco skryto. Pokrok v rozumnění Božím záměrům a Božím cestám také znamená stále větší uvědomování si vlastní omezenosti a omylnosti. V této souvislosti lze říci, že Boží zjevení je člověku dáno, aby je dále promýšlel a kontemploval, je mu dáno k tomu, aby rozvíjel svůj vztah a svou lásku k lidem i k Bohu. Zjevení chce být v Newmanově perspektivě aktivně přijato a aktivní přijetí zjevení znamená vydat se cestou vývoje či rozvoje – vydat se cestou vztahu, který je ale zároveň zakotvený v prvním „vyznání lásky“ Boha k člověku.

Snad by se to tedy dalo vyjádřit tak, že Bůh ve svém základním zjevení vyznal svou lásku k člověku tím, že „dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (Jan 3, 16). Takové vyznání lásky (vtělení) podtržené obětí Ježíše Krista na kříži a stvrzené zmrtvýchvstáním (zjevení základní) nelze překonat ničím vyšším či novým. Rozpoznává-li člověk toto vyznání, usiluje pak na něj odpovědět svou láskou (i vírou a nadějí), podle svých možností. Tím vstupuje do dialogu s Bohem, který jej v modlitbě a hloubkách duchovního života ujišťuje o své trvajícím lásce (zjevení odvislé) a tak ruku v ruce kráčeji k naplnění svého vzájemného vztahu v eschatologické budoucnosti (zjevení eschatologické). To, co doznává vývoje, tedy není zjevení samo o sobě, ale lidské odpovědi na něj – jeho lidské chápání a prožívání. Z terminologického hlediska se tak jeví jako nejprůměrnější užívat termín zjevení odvislé pro každé nové setkání člověka s Bohem, který se lidem v dějinách zjevuje – dává se jim poznat, zve je do své

přítomnosti, představuje se jim³⁴ právě v osobě Ježíše Krista, svého jednoroz-
ného Syna, který je „jedné podstaty s Otcem.“ A lze, myslím s úspěchem, tvrdit,
že právě v tomto ohledu může být myšlení svatého kardinála Johna Henryho
Newmana inspirativní i pro dnešní dobu. Jde totiž o to, znovu promyslet a prožít
skutečnost, že v církvi se opravdu setkává Bůh s člověkem, nebe se zemí a čas
s věčností.

Mgr. František Štěch, Th.D.

Theology & Contemporary Culture research group

Evangelická teologická fakulta

Karlova Univerzita

Černá 9

CZ 115 55 Praha 1

stechf@etf.cuni.cz

³⁴ K tématu odvislého zjevení srov. O'COLLINS. *Revelation*, s. 102-103; 113-117.

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O. Praem.

Old and New in Harmony: Importance of Former Sources of Canon Law for the Current Church's discipline*

Abstract

It is clear, that one of the chief characteristics of canonical material, which has been kept throughout a period of more than two thousand years – not depending on its date of origin – is its “sacred character”. The Bible, the Holy Tradition and the Magisterium of the Church are basic and essential sources in the Church's life, therefore these are also indispensable bases for canon law as a norm-system which regulates the relations among persons and objects which participate in her very life. In order to interpret correctly these norms, the canonist needs to know – at least on a basic level – the *Corpus iuris canonici*, including acquiring the meaning and method of the auxiliary abbreviation system. Good routine in the canonical Latin is an elementary presumption by the Code. These indicated capacities were served already by the annotated edition of CIC (1917) which contained the sources of each canon in abbreviated form, and it is true regarding the new Code of Canon Law too. Canon law itself is in a close relation to the pastoral and sacrament-administering life of the Church and its content together with its goal are defined by her funder. This is therefore that stability which among alterations of external conditions signifies the immutability in the historically institutionalized Church's life.

Keywords: old law, interpretation of canon law, unchangeable principles, relation of doctrine and discipline

1. Characteristics of Canon Law

Canon law, as a system of the Church's disciplinary rules that directs Christ's faithful (*christifideles*) “to divine worship, peace, and preserving Christian justice, at last to reach the eternal happiness” (i.e. Francis Schmalzgrueber S. J.¹), may for this reason actually be considered as “sacred law” (*ius sacrum*), since its norms promote, directly or indirectly, the sanctification of the individual

* This article was written at the *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria* with generous support of the *Instituto de Derecho Europeo Clásico* (IDEC), in the *Collegio S. Norberto* (Rome) and in the *International Canon Law History Research Center* (Budapest). It is a revised and extended version of my paper, entitled “Interpretation of the Church's discipline without the former sources?” (*Folia Theologia et Canonica* 4 [2015]: 253-266), elaborated in KAP19-31008-3.6-JÁK project.

¹ Gommar Michiels, *Normae generales iuris canonici* (Lublin: Universitas Catolica, 1929), I. 11.

persons.² If we contrast this with the norms regulating the common life of the human society (*ius civile*), then we may call it in a broad sense divine law (*ius divinum*), or law bound to the divine law, because a canonical law has a special bond to the divine law (i.e. Giovanni Paolo Lancelotti³). On one hand, numerous positive ecclesiastical laws merely formulate the divine law, the force of which no hierarchical level is able to dispense with. On the other hand, even in relation to merely ecclesiastical laws, it must be noted that these have a singular bond with divine law as the means of the observance and application of its contents.⁴ These meanings were crystallized during the Church's life, first in the customary law of administering the sacraments and proclaiming the Gospel, and then in written form. The entire canonical system is one, united logical structure – if you like: a pyramid –, gradually built on the doctrine of the Church, in order to protect that, in close connection to natural law (*ius naturale*) which statement is enlightened well by Zenon Grocholewski.⁵

Not a long time ago was possible to make distinction of validity and effect within canon law system only regarding few determined fields. If a canonical norm was validly created – by the competent ecclesiastical authority, based on the valid canonical legislative process and form, in harmony with the doctrine of the Church, addressed for determined group of faithful –, that had come into force without any expiring time-limit. This makes us to understand the theoretical background of the most important forgeries which arose in the canon law history.⁶ Without the developed form of juridical interpretation, the canonical

² Peter Erdő, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique* (Paris: L'Harmattan, 2009), 145-151.

³ *Leges omnes, ac iura omnia in dirigendis humanis actionibus ad bene, beateque vivendum, non aliter se habent, quam habenae, frena, et calcaria ad incitandos, et moderandos gressus, et cursus equorum: unde cum lex iubet alieno abstinere, ab iniuria temperare, neminem denique hominem laedere, contrafacientibusque poenas addit, nobis ac cupiditatibus nostris quasi frena quaedam iniicit, et habens praemit, flagellisque coercet. Cum vero honesta iubet, atque ad ea praemiis nos allicit, naturae humanae ad bonitatem stimulos addit, et calcaria subditur demum cum quaedam benigne indulgere, permittit, vel tolerat, habenas laxat. Sed tamen tam cohibendo, quam incitando, quam etiam indulgendo ad unicum tantum, ac certum finem genus humanum dirigit, nempe ad bene, beateque vivendum (...). Ioannes Paolus Lancelotti, *Institutiones Iuris Canonici, quibus ius pontificium singulari methodo* (Coloniae: Sumptibus Lazari Zetzneri, 1609), 1050.*

⁴ Cf. Peter Erdő, "Metodo e storia del diritto nel quadro delle scienze sacre," in *La cultura giuridico-canonica Medioevale premesse per un dialogo ecumenico* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 22), ed. Enrique De León and Nicolás Álvarez de las Asturias (Milano: Giuffrè Editore, 2003), 3-22, especially 15-16. Carlos José M. Errázuriz, "Lo studio della storia nella metodologia canonistica: la rilevanza della nozione di diritto," in *La cultura giuridico-canonica Medioevale*, ed. De León and Álvarez de las Asturias, 109-121, especially 114.

⁵ Zenon Grocholewski, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa* (Roma: Consult Editrice, 2008) 41-49.

⁶ Cf. Carlo Fantappiè, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa* (Bologna 2019).

norms which literally kept the earlier ecclesiastical conditions, only by textual transformation, changing of attribution, or by simple forgery could be updated the old canons, because those were still in force. For this technic the best example is the *Decretales Pseudo-Isidorianae* (847-852).⁷ More than half of the canonical material of this collection is false or interpolated.⁸ Those canonical prescriptions which had been composed in different epochs of Church history were in force at the same time. This caused serious problems in many times for proper application of ecclesiastical jurisprudence. The disciplinary material – organized into chronological or thematic order within the collections – contained several times partly or completely opposite instructions for same cases, because the majority of them was made for a concrete case, but based on different circumstances (geographical, sociological, historical, etc.). Thanks to the development of canon law science, has become possible to absolve this series problem of canons which had opposite meanings. The most important authors of this revolutionary solution were St. Ivo of Chartres (†1115)⁹, Alger of Liège (†1131)¹⁰ and Master

⁷ *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, ed. Paul Hinschius (Lipsiae: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1863; repr. Aalen: Scientia Verlag, 1963).

⁸ Peter Erdö, *Die Quellen des Kirchenrechts. Ein geschichtliche Einführung* (Adnotationes in Ius Canonicum 23; Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2002), 7479. Karl-Georg Schon, *Unbekannte Texte aus der Werkstatt Pseudoisidors. Die Collectio Danieliana* (MGH Studien und Texte 38; Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2006). Klaus Zechiel-Eckes, "Auf Pseudoisidors Spur. Oder: Versuch, einen dichten Schleier zu lüften," in *Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen* (Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001; MGH Studien und Texte 31), ed. Wilfried Hartmann and Gerhard Schmitz (Hannover: Hahn, 2002). Karl-Georg Schon, "Zur Frühgeschichte der Fälschen Dekretalen Pseudoisidors," in *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008* (Monumenta Iuris Canonici, C/14), ed. Peter Erdö and Szabolcs Anzelm Szuromi (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010), 139–148. Szabolcs Anzelm Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections – Texts, Manuscripts, Concepts* – (Aus Recht und Religion 18; Berlin: Frank & Timme, 2014), 35–44.

⁹ The Prologue of the *Panormia*, i.e. *Prologue, texte latin et traduction française* (Sources canoniques 1; Paris: Cerf, 1997). Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivoian Work* – (Aus Recht und Religion 14; Berlin: Frank & Timme, 2010). Christof Rolker, *Canon Law and letters of Ivo of Chartres* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). Szuromi, *Pre-Gratian Medieval Canonical Collections*, 83–86. Martin Brett and his contributors (Greta Austin, Bruce Brasington, Linda Fowler-Magerl, Jorg Muller, Przemysław Nowak, Christof Rolker, Karl-Georg Schon, Robert Sommerville, Jose Miguel Viejo-Ximénez, Anders Winroth) made significant work on a critical form of Ivo's texts, which is available via internet: <http://ivo-of-chartres.github.io/>. The prefatory notes to these edited texts give considerable interpretations – with some new emphasizes – of the development of Ivo's canonical work.

¹⁰ Robert Kretschmar, *Alger von Lüttichs Traktat „De misericordia et iustitia“* (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2; Sigmaringen: Thorbecke, 1985); cf. Lotte Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature* (History of Medieval Canon Law 1; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1999), 272–273. Peter Erdö, *Storia delle fonti del diritto canonico* (Istituto di Diritto Canonico Sam Pio X, Manuali 2; Venezia: Marcianum Press, 2008), 101–102.

Gratianus.¹¹ Must be mentioned here – besides the indicated scholarly results – that extraordinary important decision of the Fourth Lateran Council (1215) which clarified the hieratical levels of conciliar legislation and which decrees were promulgated by the Roman Pontiff in the very first time of the history of general councils.¹² Thanks to Jose Miguel Viejo-Ximénez's recent research, St. Isidor of Seville's (†636) essential work *Etymologiarum*¹³ has got important attention in the interpretation of Gratian's method, particularly regarding his technic on "distinctiones".¹⁴ In Isidor's concept the distinction is a grammatical instrument to distribute a concrete theme.¹⁵ Isidor frequently used Cicero's (†43 BC) writings to his descriptions who made also influence on the contents and technic of the *Decretum Gratiani*.¹⁶ In *Book V* Isidor speaks about laws and times (*De legibus et temporibus*)¹⁷ and gives precise definitions on classification of different forms and levels of laws (*lex divinis, lex humanis, ius naturale, ius civile, ius gentium,*

¹¹ *Concordantia discordantium canonum: Decretum Gratiani*; edition: *Corpus iuris canonici*, I. ed. Aemilius Friedberg (Lipsiae: Bernhard Tauchnitz, 1879; repr. Graz: Akademieverlag, 1955). Cf. LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani*, in *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140 – 1234*, ed. Wilfried Hartmann and Kenneth Pennington (History of Medieval Canon Law 6; Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 22–54. José Miguel Viejo-Ximénez, "Decreto de Graciano," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, ed. Javier Otaduy, Antonio Viana and Joaquín Sedano (Pamplona: Editorial Aranzadi, 2012), II. 954–972. Kenneth Pennington, "The Biography of Gratian, the Father of Canon Law," *Villanova Law Review* 59 (2014): 659–706. José Miguel Viejo-Ximénez, "Graciano y la inartificosa eloquentia," *Honos alit artes. Studi per il settantesimo compleanno di Mario Ascheri – La formazione del diritto comune. Giuristi e diritti in Europa (secoli XII – XIII)*, ed. Paola Maffei and Gian Maria Varanini (Reti Medievali E-Book 19/1; Firenze: Firenze University Press, 2014), 439–450.

¹² Const. 6: Sicut olim a sanctis patribus noscitur institutum, metropolitani singulis annis cum suis suffraganeis provincialia non omittant concilia celebrare, in quibus de corrigendis excessibus et moribus reformandis, praesertim in clero, diligentem habeant cum Dei timore tractatum, canonicas regulas et maxime quae statuta sunt in hoc generali concilio relegentes, ut eas faciant observari, debitam poenam transgressoribus infligendo. Ut autem id valeat efficacius adimpleri, per singulas dioeceses statuatur idoneas personas, providas videlicet et honestas, quae per totum annum simpliciter et de plano, absque ulla iurisdictione sollicitè investigent, quae correctione vel reformatione sint digna, et ea fideliter perferant ad metropolitanum et suffraganeos et alios in concilio subsequenti, ut super his et aliis, prout utilitati et honestati congruerit, provida deliberatione procedant; et quae statuerint, faciant observari, publicantes ea in episcopalibus synodis, annuatim per singulas dioeceses celebrandis. Quisquis autem hoc salutare statutum neglexerit adimplere, a suis beneficiis et executione officii suspendatur, donec per superioris arbitrium eius relaxetur. *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna: Istituto per le scienze religiose, 3rd ed. 1973; hereafter: COD), 212–213; cf. X 5. 1. 25.

¹³ *San Isidoro de Sevilla, Etimologías* (Biblioteca de Autores Cristianos 433–434), ed. José Oroz Reta, Manuel A. Marcos Casquero and Manuel C. Diaz y Dyaz (Madrid: Librería Antonio Azorín, 1993–1994).

¹⁴ José Miguel Viejo-Ximénez, "Distinctiones," *Diccionario General de Derecho Canónico*, III. 424–428, especially 425. José Miguel Viejo-Ximénez, "Cicerón y Graciano," *Folia Theologica et Canonica* 2 (2013): 191–214, especially 194.

¹⁵ Cf. Viejo-Ximénez, "Cicerón y Graciano," 194.

¹⁶ Cf. Carlos Larrainzar, "La mención de Cicerón entre las «auctoritates» canónicas," *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014): 93–118, especially 107–109.

¹⁷ *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, I. 508–565.

ius publicum, etc.).¹⁸ His classification, which is rooted basically in Roman law sources, enlightens how the canonical system became more close to this technic since that time when the *Decretum Gratiani* was composed.¹⁹ It was not only used for distribution, instruction and interpreting the collected canonical material, but it has become part of the elementary canonical theory on law, preserving its “sacred” character.²⁰ These theoretic and fundamental jurisprudential principles had made possible the application and interpretation of that gradually growing canonical material which was called later on *Corpus iuris canonici*, and was in force basically until 1917, moreover, up to November 27th 1983 in the essential canonical interpretation.

It is crystal-clear therefore, that one of the chief characteristics of canonical material, which has been kept throughout the more than two thousand years – not depending on its date of origin – is its “sacred character”.²¹ The Bible, the Holy Tradition and the Magisterium of the Church are basic and essential sources in the Church’s life, therefore these are also indispensable bases for canon law as norm-system which regulates the relations among persons and objects which participate in her very life. The scientific interpretation of the Church’s life – as Gianfranco Ghirlanda S.J. pointed out among others in 2013²² – makes necessary to elevate canon law into the theological sciences, as it was expressively done by the Second Vatican Council. It does not mean that we can miss the application of juridical methodologies for its interpretation, but underlines the double nature of canon law which needs indeed a complex method for its analysis. The Roman law system, terminology and sources have made substantive influence on development of canon law, including its sources, methods, expressions and institutes.²³ This common heritage of the continental legal systems – wherein

¹⁸ *Etymologiarum* 5.3: *Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. Ius autem dictum, quia iustum [est]. Omne autem ius legibus et moribus constat. (...). San Isidoro de Sevilla, Etimologías, I. 510; cf. Etymologiarum 2.10 (...). Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coherceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio referentur nocendi facultas. Legis enim praemio aut poena vita moderatur humana (...). San Isidoro de Sevilla, Etimologías, I. 374.*

¹⁹ Christoph H. F. Meyer, *Die Distinktionstechnik in der Kanonistik des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte des Hochmittelalters* (Mediaevalia Lovaniensia I/XXIX; Leuven: Leuven University Press, 2000).

²⁰ Cf. *Etymologiarum* 5.8: *San Isidoro de Sevilla, Etimologías, II. 512.*

²¹ Cf. Peter Erdő, *Egyházjog* (Szent István Kézikönyvek 7; Budapest: Szent István Társulat, 5th ed. 2014), 64.

²² Gianfranco Ghirlanda, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa* (Diritto Canonico 2; Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013), 20-22.

²³ Jean Gaudemet, “Les sources du Décret de Gratien,” *Revue de Droit Canonique* 48 (1998): 247-261. José Miguel Viejo-Ximénez, “La recepción del derecho romano en el derecho canónico,” *Annaeus* 2 (2005): 139-169. José Miguel Viejo-Ximénez, “Un capítulo del authenticum Bolognenses en la *Concordia discordantium canonum*,” in *Recto ordine procedit magister. Liber amicorum E. C. Coppens* (Iuris Scripta Historica XXVIII), ed. Louis Berkvens, Jan Hallebeek, Georges Martyn and

the canonical collections played one of the most effective roles – still determines essentially the ecclesiastical discipline, even several times the meaning has been modified. Roman law as constant element of theory of canon law must be considered in any epoch of Church's legislation from the patristic age until now. Obviously, the canon law sources have their own history as an independent discipline which was continually recognized in general – until the recent time – as a necessary background for proper understanding the current canon law.²⁴ Moreover, we are strongly convinced – and going to explain it in more detailed form – that the interpreter of canons even now cannot ignore the knowledge of the formal sources, if he/she likes to understand the entire context of a concrete canon in force, particularly if the canon cites or refers to the old law.

2. Historical Development of Interpretation of Canon Law and Its Role in the Instruction

Throughout the centuries several methods have arisen in order to interpret, to instruct and to applicate those canonical norms which were gradually composed. It was already true before appearance of the university teaching system, for example at the cathedral schools of Europe. In the golden age of universities, from the mid-12th century it was based on the *Decretum Gratiani* (1140). Firstly reading the text, then interpret that by a casuistic way. Only after that the explaining of relations between the canonical material and the Church's teaching could take place, together with analysis of the referred juridical principles.²⁵ The systematic interpretation differed from the casuistic one, and it was called "philosophical method" too. This more advanced interpretational form tried to lead back the concrete canons of different origin to the general principles and rules of canon law. Therefore, the canon could be enlightened through its premises, relations and their consequences. The systematic interpretation caused various canon law handbooks and auxiliary literature. We must mention also the so-called historical method, which is basically a minute exposition of a concrete canon and its sources. This technic could give a picture from the point of view of development of ecclesiastical institutions, which by this was able to describe a comprehensive overview on the actual canonical status of the analyzed question. The fourth – and last – form of descriptions is the exegetical or analytical method, which proceeding along each disciplinary decision and canon, analyzes their text and

Paul Nève (Brussel: Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, 2012), 313–329, especially 314–315.

²⁴ Enrique De León, "Historia del derecho canónico," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 333–338.

²⁵ Peter Erdö, *Storia della scienza del diritto canonici. Una introduzione* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999), 37–40.

adds to them glossas, notes, and commentaries too, in order to explain them.²⁶ This interpretative method on one hand was focusing on the general canonical principles and definitions, on the other, did not intend to organize the concrete canonical norms. Pope Benedict XV (1914-1922) on July 16th 1917 addressed a letter to the Patriarch of Venice wherein the Roman Pontiff emphasized this last method as the most adequate and official technic to interpret the just promulgated *Codex iuris canonici*.²⁷ Naturally, because the structure of the Code made it necessary, this exegetical method was supplied with the systematic analysis of canon law, moreover, they explained several cases in order to give practical enlightening to understanding of the contents and context of canons. This official form of the exegetical method was therefore much more advanced than its original version and it involved every benefit of the three other technics of interpretation. It was especially useful regarding those cases which had received certain direction by Dicasteries of the Roman Curia.²⁸ The Sacred Congregation for Education had prescribed in a decree on August 17th 1917, that reflecting on CIC (1917) Can. 256, the canon law subject should be taught based on the structure of the Code at every canon law faculty or other higher educational institute. The same Congregation obligatory and expressively ordered the advanced form of the exegetical method as scientific method for instruction and interpretation by a new decree on October 31st 1918. This involved the interpretation of the Code based on literary and contextual meaning of its words, moreover gave attention to the systematic order of canons. It has been supplied with further explanation by the historical background and sources of every single canon, illustrated them in numerous cases. During the instruction the master had to focus on the proper explanation of the concrete canon's aim and to prepare sufficiently the scholar that he could be ready to interpret and applicate the already analyzed and understood canon in the future among any, even in new circumstances. Besides the two congregational decrees, further disciplinary improvement was given by the *Pascendi* Encyclical letter on April 27th 1927, which obligatory prescribed for the theological and canonical academic degrees the propaedeutic scholastic philosophical studies at the ecclesiastical faculties.²⁹ Pius XI (1922-1939) had expressed again in his Constitution *Deus scientiarum Dominus*, on May 24th 1931 that before the first academic degree in canon law should be completed the basic

²⁶ Franz Xaver Wernz, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium* (Romae: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1894), I. 75-78.

²⁷ AAS 9 (1917): 381.

²⁸ Amleto Giovanni Cicognani, *Canon Law* (I: *Introduction to the Study of Canon Law*; II: *History of the Sources of Canon Law*; III: *A Commentary on Book I of the Code*; Philadelphia: The Dolphin Press, 1935), 56-59.

²⁹ AAS 19 (1927): 194.

philosophical and theological studies. The “Ordinationes” which was added to the Constitution made also obligatory the canon law subject as indispensable main course – explaining the entire ecclesiastical disciplinary system – within the theological formation (i.e. instruction of the Sacred Congregation for Education and Seminaries on June 12th 1931).³⁰ Thanks to the new mentioned legislation and the exegetical interpretation several useful commented editions of the Code of Canon Law had been published for scholarly and jurisprudential practice.³¹

3. The *Corpus Iuris Canonici* as Indispensable Basis in the Interpretation of the Current Canonical Norms

The material of the six canon law collections (*Decretum Gratiani* [1140], *Liber Extra* [1234], *Liber Sextus* [1298], *Clementinae* [1317], *Extravagantes Iohannis XXII* [1325/1500], *Extravagantes communes* [1500/1503]) supplied with the decisions of the Council of Trent (1545-1563) and further papal and curial legislation, caused serious and difficult situation for those canonists who liked to applicate the Church’s norms to a concrete canonical case. Even so, considering the specialties of that canonical material which we have already presented, such a using of the accumulated rich canonical texts intended to promote a most precise and much clearer application of the constant ecclesiastical disciplinary principles. This interpretation form kept in mind truly and conscientiously the Church’s goal on the jurisprudential level. This very reason motioned the participants of the first codification to be watchful when they observe the almost two thousand years legislative, canonical interpretative and jurisprudential heritage of the Church, for fear of the canonical essential peculiarities and the contents of those norms which have crystalized in the most ancient times of the Church may suffer structural or even essential modification. Finally, they used Can. 6 of CIC (1917) to prevent this problem. Can. 6 expressively touched upon those particular cases when the canonist basically needs to consider the old law. Such a case could be when a particular text from the *Corpus iuris canonici* literally had taken place in the Code. We cannot find too many of this type of fragments in CIC (1917),

³⁰ SC Stud, Instr. (12 iun. 1931), arts. 26–27: AAS 23 (1931): 270.

³¹ Cf. Szabolcs Anzelm Szuromi, “Az egyházjogi oktatás és kutatás a Pesti Egyetem szeminárium rendszerének létrejöttétől,” in *Studia dedicata seminariis universitatis. Tanulmányok az egyetemi szemináriumokról* (Bibliotheca Iuridica, Miscellanea 19; Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 2006), 140–148.

however CIC (1917) Can. 884³² and Can. 2351³³ belong to this group. If the canon in the Code was partly equal to the old law, but partly differing, the old law could be used to enlighten the meaning of the new one, keeping in mind the new canon's specific meaning too. The best example for such a case are the Can. 1172 § 2³⁴ and Can. 2271 n° 2 of CIC (1917)³⁵ as compared with norm of the *Liber Sextus* (a. 1298). When there was questionable whether the contents of the Code differ or not from the old law, the old law should be used until that time when the Holy See issued authentic interpretation to that canon. Within the sanctions of the Church Can. 6 n. 5 of CIC (1917) resulted a unique situation, which expressed unambiguously that the Code does not mention every possible sanction either *latae* or *ferendae sententiae*. Therefore, this technicality gave further possibilities to use the old law, including the *Apostolicae Sedis* decree (1869) which had reformed the censures in the Church's discipline.

In order to interpret correctly these canons, the canonist needed to know – at least on basic level – the *Corpus iuris canonici*, including acquiring the meaning and method of the auxiliary abbreviation system. Good routine in the canonical Latin was an elementary presumption by the Code. These indicated capacities was served by the annotated edition of CIC (1917) which contained the sources of each canon in abbreviated form³⁶, and also the monumental – nine volumes – source edition to the CIC (1917) by Pietro Gasparri and Justinian Serédi

³² CIC (1917) Can. 884 – Absolutio complicitis in peccato turpi invalida est, praeterquam in mortis periculo; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii illicita ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV *Sacramentum Poenitentiae*, 1 Iun. 1741. Cf. Benedictus XIV, Const. *Apostolici muneris* (8 febr. 1745) §§ 2–4; Benedictus XIV, Const. *Convocatis* (25 nov. 1749) n. XXIII; Benedictus XIV, Ep. Enc. *Inter praeteritos* (3 dec. 1749) §§. 56ff.; Benedictus XIV, Litt. Enc. *Benedictus Deus* (25 dec. 1750) § 5; etc.

³³ CIC (1917) Can. 2351 – § 1. Servato praescripto can. 1240, § 1, n. 4, duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes vem quamlibet operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes, cuiuscunque dignitatis sint, subsunt ipso facto excommunicationi Sedi Apostolicae simpliciter reservatae. – § 2. Ipsi vero duellantes et qui eorum patrini vocantur, sunt praeterea ipso facto infames. Cf. § 1: X 3. 50. 9; X 5. 14. 1-2; Conc. Trid. Sess. XXV c. 19. – § 2; Conc. Trid. Sess. XXV c. 19.

³⁴ CIC (1917) Can. 1172 – § 2. Violata ecclesia, non ideo coemeterium, etsi contiguum, violatum censetur, et viceversa. Cf. VI 3. 21. un.

³⁵ CIC (1917) Can. 2271 – 2.º In ecclesia vero cathedrali, ecclesiis paroecialibus vel in ecclesia quae unica sit in oppido, in iisque solis, permittuntur unius Missae celebratio, asservatio sanctissimi Sacramenti, administratio baptismatis, Eucharistiae, poenitentiae, assistentia matrimoniiis, exclusa benedictione nuptiali, mortuorum exsequiae, vetita tamen quavis sollemnitate, benedictio aquae bapismalis et sacrorum oleorum, praedicatio verbi Dei. In his tamen sacris functionibus prohibetur cantus et pompa in sacra supellectili et sonitus campanarum, organorum, aliorumve instrumentorum musicalium; sacrum autem Viaticum ad infirmos privatim deferatur. Cf. VI 5. 11. 19, 24.

³⁶ *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1974).

O.S.B.³⁷ We only mention here that the knowledge of every original source was indispensable not only to the above listed canons – in order to make more clear the concrete cases – but also to understand the entire picture behind the other canons. This last general view was extraordinarily important when the judge liked to locate the particular canonical problem among those casuistic customs which have crystalized at various ecclesiastical tribunals or diocesan curia throughout many centuries.³⁸

The current Code of Canon Law (1983) deals the old law also in Can. 6 and declares: “The canons of this Code when it cites the old law, shall interpret considering the canonical tradition too.”³⁹ This prescription indeed gives much less room for consideration of the *Corpus iuris canonici* and CIC (1917) within the day to day interpretation or application of these sources, even in the jurisprudential practice, as compared with the concept of CIC (1917). Nevertheless, we must keep in mind the obligation of following the legislator’s intention (e.g., CIC Can. 17). The last general council itself – the Second Vatican Council (1962-1965) – chronologically precedes the New Code which was promulgated on January 25th 1983, however the decisions of this general council are among the most prominent interpretative principles of this Code, never forget the certain intention of the conciliar fathers, promptly registered in the council’s “Acta”.⁴⁰ It is also true concerning the Code’s revision, because for the interpretation we cannot ignore those opinions, arguments, discussions which are clearly described in the gradually developing schemes of the New Code.⁴¹ Moreover, the current Code of Canon Law contains numerous canons which conserved the original text of the formal Code without significant modification.⁴² However, there are still certain cases when until now the norm of CIC (1917) shall be applied. Here we would like to refer to Arthur Kaufmann’s clear statement regarding the emergence of hermeneutical conception within the juridical method.⁴³ Javier Otaduy adopts well this concept

³⁷ *Codicis iuris canonici fontes*, I-IX, ed. Pietro Gasparri and Jusztinián Serédi (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1923-1939).

³⁸ Cf. *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, ed. Eduard Baura, Nicolás Álvarez de las Asturias and Thierry Sol (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46; Milano: Giuffrè Editore, 2017).

³⁹ CIC Can. 6 – § 2. *Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita.*

⁴⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticanum II* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1977), I-IV.

⁴¹ *Communicationes* (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966ff.).

⁴² Cf. Rosalio Castillo Lara, “Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice,” *Apollinaris* 56 (1983): 345-369.

⁴³ Arthur Kaufmann, “Concepción hermenéutica del método jurídico,” *Persona y derecho* 35 (1996): 11-38.

to the canonical interpretation.⁴⁴ Therefore, it is not necessary to be there any textual similarity or quotation within the current canonical material in order to justify the application of old law, because even the indirect relation is sufficient for its deliberation. This is not relativizing incompetently the new law, because the interpreter's obvious intention is the text's better understanding. Let us use here Stephan Kuttner's short comment on the above indicated 11th century canonical collection of Ivo of Chartres for enlightening the canonical interpretation: "(...) Ivo's prologue was a milestone in the history of the art of interpretation, in that it transferred certain principles of biblical and rhetorical hermeneutics to the field of the sacred canons, enriching the traditional commonplaces with new ideas which were to prove of considerable consequence both in scholastic theology and nascent canonical science of the twelfth century. But hermeneutics – the art of reconciliation of sacred authorities – and divine harmony are closely correlated (...)." ⁴⁵ This sentence is also true – *mutatis mutandis* – concerning the canonical discipline of our time. Prof. Kuttner participated in the revision process of the Code of Canon Law. As expert of canonical sources, his scholarly concept has enriched the New Code's configuration⁴⁶, therefore we must notice his idea on the meaning of interpretation of canonical text. The separation of "ius vigens" from its formal sources, or those norms which regulated earlier the same subjects, institutes, actions, is impossible. As Enrique De León emphasized in 2012, the new law to be born among already existing circumstances, other norms, etc., and these make influence on the composition of new law, conserving the historical continuity.⁴⁷ We would like to mention here also that any translation is an interpretation, therefore, when the translation of the New Code was made officially possible, it also meant that for the most perfect translation the interpreter should know – as detailed as possible – the whole history of the final text of the Code, even those formal sources which regulated the same field earlier within canon law, namely the CIC (1917), but also the *Corpus iuris canonici*. Naturally, it is well known that the most frequented disciplines within the canonical system are the marriage law and the religious law which are soaked by those institutional frameworks and canonical principles, evolved from the revelation, ecclesiastical tradition and the ecclesiastical daily routine. These are respected by the New Code of Canon Law

⁴⁴ Javier Otaduy, "Interpretación de la ley," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, VI. 720–731, especially 723–724,

⁴⁵ Stephan Kuttner, "Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law," in *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, ed. Stephan Kuttner (Collected Studies Series CS 113; Aldershot: Ashgate, 2nd ed. 1992), 1/1–16, especially 1/4.

⁴⁶ Stephan Kuttner, "The Code of Canon Law in Historical Perspective," *The Jurist* 28 (1968): 129–148.

⁴⁷ Enrique De León, "Historia del derecho canónico," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, IV. 334.

too, even these have strong bond to the old law. It is a substantial help for those who like to follow the ecclesiastical jurisprudence, if for their interpretation they try to get to know as well as possible the earlier norms and the very concept behind them. Nevertheless, this knowledge is also important for the legislator when he wills to dissolve any loophole (*lacuna legis*).

4. Conclusion

If we turn our attention to the annotated critical edition of the general councils, we can see many references to earlier councils as sources for the new legislation. It makes that significant impression on the analyst that even those many centuries which have passed away, the conciliar discipline has been superposed fully on each another. This is not accidental, because – as we already pointed out – the canon law itself is in a close relation to the pastoral and sacrament-administering life of the Church and its content together with its goal are defined by her funder. This is therefore that unchangingness which among alterations of external conditions signifies the immutability in the historically institutionalized Church's life. Relevant change can happen even in the essential function of some ecclesiastical institutes, based on the conditions and circumstances of the concrete epoch. However, the scope of duties (*munus*) constantly remains. An excellent example for this is the transformation of duties and rights of the cathedral chapters. The original scope of duties of this body has been entrusted to the College of Consulters in those countries where the bishop conferences have established them. Sometimes completely new institute is erected together with clearly defined duties and rights. Such a new institution is the Episcopal Synod as a result of the Second Vatican Council, which came into being to assist the pope⁴⁸, in which bishops exercise their mission all over the Church, according to n. 5 of *Christus Dominus*.⁴⁹ The Episcopal Synod was established on the 15th of September 1965 by the *motu proprio* of Blessed Pope Paul VI (1963-1978).⁵⁰ The Holy Father underlined in this *motu proprio*, that the new organism, which

⁴⁸ Maurizio Bravi, "Il Sinodo dei Vescovi: istituzione, fini e natura," *Periodica* 84 (1995): 455-487; cf. Massimo Faggioli, "Institutions of episcopal collegiality-synodality after Vatican II: The Decree *Christus Dominus* and the Agenda for collegiality-synodality in the 21st century," *The Jurist* 64 (2004): 224-246, especially 226-232.

⁴⁹ CD 5: *Episcopi e diversis orbis regionibus selecti, modis et rationibus a Romano pontifice statutis vel statuendis, supremo ecclesiae pastori validiorem praestant adiutricem opera min consilio, quod proprio nomine Synodus episcoporum appellatur, quae quidem, utpote totius catholici episcopatus partes agens, simul significat omnes episcopos in hierarchica communionem sollicitudinis universae ecclesiae participes esse.* COD 922. Peter Erdő, *Kirchenrechtliche Aspekte der Bischofssynode. Eine Institution in der Entwicklung, in Identität und offener Horizont. Festschrift für Egon Kapellari*, ed. Franz Lackner and Wolfgang Mantl (Wien – Graz – Klagenfurt: Styria, 2006), 167-180.

⁵⁰ AAS 57 (1965): 775-780.

has a consultative function, is able to bring about obligatory decisions only in those cases for which the pope has previously given his explicit authorization.⁵¹ The current canonical norm can be read in Pope Francis apostolic constitution *Episcopalis communio* (September 15th 2018) which abrogated the previous legislation on the synod of bishops. Similar result is the forming of the episcopal conferences⁵² of the individual countries into permanent colleges as a result of the Second Vatican Council.⁵³ Pope Benedict XVI (2005-2013) – with attention to the CIC and the CCEO – published the revised *Ordo Synodi Episcoporum*⁵⁴ on 29th of September 2006.⁵⁵ Obviously, the legislator had to have profound dogmatic theological, historical, and – indeed – canonical knowledge for the circumspect preparing of these new institutes.

That is why important to know the canonical sources which have arisen prior to 1917 for everyone who likes to interpret either the historical or current canon law material, in order to promote the understanding of the concrete analyzed disciplinary text. Nevertheless, this is the particular reason why the ancient and medieval manuscripts even nowadays have prominent value as indispensable witnesses and intellectual shaping of the universal canon law culture and interpretative horizon, particularly of the ecclesiastical jurisprudence. Likewise, the Church's contemporary life and the its institutional activity are *locus historicus* for historians; for canon law historians the old law is in strict sense *fons*, namely an indispensable instrument to understand the law in force in articulate form which help to get as close as possible to its essential meaning and in the same time discover the doctrinal mystery of the Church.

Therefore, that interpretation which dispense with the knowledge of earlier ecclesiastical sources while analyzes the current canonical system of

⁵¹ Paulus VI, MP., *Apostolica sollicitudo* (15 sept. 1965), AAS 57 (1965): 776. II: Ad Synodum Episcoporum suapte natura munus pertinet edocendi et consilia dandi. Poterit etiam potestate deliberatiua gaudere, ubi haec ei collata fuerit a Romano Pontifice, cuius erit in hoc casu decisiones Synodi ratas habere. Cf. Juan Ignacio Arrieta, "Il Sinodo dei Vescovi. Rilevanza della prassi di attuazione in ordine al compimento delle sue finalità istituzionali", in *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994), 309-323.

⁵² Stephan Haering, "Kanonistische Bemerkungen zur Geschichte der Bischofskonferenz aufgrund des Nachlasses Faulhaber," in *Iuri Canonico Promovendo* (Festschrifts Herbert Schmitz), ed. Winfried Aymans and Karl-Theodor Geringer (Regensburg: Pustet, 1994), 809-834.

⁵³ *Concilium Vaticanum II*, Sessio VII, Cap. III. *De episcopis in commune plurium ecclesiarum bonum cooperantibus*, I. 38. 1: Est episcoporum conferentia ueluti coetus in quo sacrorum antistites cuiusdam nationis uel territorii munus suum pastorale coniunctim exercent ad maius bonum, quod hominibus praebet ecclesia, prouehendum, praesertim per apostolatus formas et rationes occurrentibus aetatis adiunctis apte compositas. COD 936-937.

⁵⁴ AAS 98 (2006): 755-776.

⁵⁵ Cf. Gianfranco Ghirlanda, "Il nuovo Ordo Synodi Episcoporum," *Periodica* 97 (2008): 3-43. About this question in detail, cf. Péter Erdő, "La función de las Conferencias Episcopales en el campo doctrinal y disciplinar," *Ius Communionis* VII (2020): 9-24.

norms – including those cases which have been transformed fundamentally, even essentially, within the institutional order – is not able to understand the real and concrete meaning of the canonical regulation. The history of Church’s legislation clearly demonstrates the unbroken requirement that the Church’s activity should be bound closely to Christ’s Person and the Apostolic Tradition, which external representation is the Church’s institutional unity. The effort to maintain this close bond – which has great bearing on even the outermost horizons of the Church’s activity – determines the proper work of ecclesiastical ministry, which is formulated in the last canon of the CIC in force (Can. 1752) in this way: “(...) keeping in mind the salvation of souls, which in the Church must always be the supreme law.”⁵⁶ Quoting Pope Benedict XVI, we may hold that “the Church is not to be interpreted starting from its organization, but her organization must be understood beginning from the Church. (...) it is also clear, that the visible unity in the visible Church is more than an organization.”⁵⁷ That is, the system of canonical norms, as “sacred law” (*ius sacrum*), bound to the proper level of the “hierarchical communion”, holds together the integral working of the Church as the Mystical Body of Christ, and at the same time promotes the sanctification of her members. Therefore, the particular harmony of teaching (*doctrina*) and discipline (*disciplina*) is indispensable, and it cannot be separated from the natural law (*lex naturalis*) and the positive divine law (*lex positiva divina*).

Nevertheless, together with Stephan Kuttner we can say that the “order of law is not the eternal, absolute order”.⁵⁸ Indeed, this is the reason why jurists in every epoch of Church history tried to make harmony between the current circumstances wherein the canonical system was working and the tradition which had formed the earlier sources, the interpretative horizon and the basis of the canonical disciplinary system. This endeavor has not changed for our time; moreover, it was – it still is and it must be – the motivation behind the new legislation. Consequently, there is no way to interpret well the Church’s discipline without the former sources.

⁵⁶ CIC Can. 1752 – (...) servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.

⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München: Kösel-Verlag, 4th ed. 2005), 288.

⁵⁸ Kuttner, “Harmony from Dissonance,” I/5.

Prof. Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem. DSc.

Department of Canon Law

Pázmány Péter Catholic University

Veres Pálné u. 24

1053 Budapest

Hungary

szuromi.szabolcs@ppke.hu

Teologicko-etický princip personality a jeho soudobé myšlenkové směry

Abstract

The principle of personality is one of the key starting points of theological ethics and the basis for other principles that arise from it, and are de facto an elaboration of the Christian understanding of man as a person with the transcendently grounded dignity of God's child, God's image and God's partner. The article presents the history of theological reflection on the concept of human being and two key models that have emerged in this context in Catholic theology. It also notes the risks of an extreme dynamic relational model of the concept of human being for the principle of personality and many areas of applied ethics, it views the ratio between person and nature, and draws attention to a certain mystery, incomprehensibility and impossibility of defining this key theological concept simply. The aim of the article is to rehabilitate – often neglected – Boëthi's conception of human person, which should remain a mainstay for dynamic notional models of the conception of person, and to warn against the consequences of extreme relational models for a wide area of theological ethics. In accordance with the renewal of the method of theological work, the first methodological step of the article is *auditus fidei* followed by the step of *intellectus fidei*, to which the focus of the work is devoted. The principle of personality is the starting point for a wide range of ethical dilemmas at the level of applied ethics in various goals. That is why the topic is always relevant.

Keywords: theological ethics, principle of personality, human being, Boëthius

Úvod

Teologicko-etický princip personality je vlastním základem teologické etiky,¹ představuje východisko a střed sociálního učení církve,² a je klíčový pro mnohé otázky v oblasti sociální práce.³ Další teologicko-etické principy – solidarita a subsidiarita – z personality vychází a nejsou ničím jiným, než rozvedením křesťanského chápání člověka jako osoby a z toho pramenících konsekvencí. Princip personality nabádá, abychom při promýšlení rozličných etických dilemat

¹ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika. Úvod a principy*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015, s. 180.

² Srov. JAN XXIII. *Mater et Magistra* (1961). In: *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha: Zvon, 1996, s. 165.

³ Srov. ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, s. 173.

v oblasti křesťanské aplikované etiky důsledně a za všech okolností respektovali člověka jakožto osobu s nezcizitelnou důstojností Božího dítěte, Božího partnera, Božího obrazu (Gn 1,26) a co více: účastníka Boží přirozenosti (DV 2). V následujícím textu se budu tázat jak katolická teologie rozumí pojmu lidská osoba, jaké přístupy se v dějinách vyprofilovaly, jaká rizika z nich plynou a co teologická koncepce pojmu lidská osoba přináší pro teologicko-etický princip personality a jeho aplikaci v praktických otázkách lidského života.

Upozorním na to, že některé myšlenkové linie k problematice teologického pojetí lidské osoby mohou být až na hraně rozporu s východisky teologicko-etického principu personality (jak jej dnes v katolickém prostředí chápeme) a přiblížím proč. Pokusím se uchopit těžko uchopitelné, totiž samo jádro transcendence v nás samých a hlouběji pochopit význam osobního lidského bytí vzhledem k otázkám teologické etiky. Budu oponovat *přehnanému* relacionálnímu modelu chápání geneze lidské osoby, který považuje klasickou Boëthiovu definici osoby za zcela překonanou a pokusím se prokázat, že Boëthiova definice zůstává jedním z nosných pilířů všech novějších pojetí, které často končí v čirém aktualismu a tím vstupují na tzv. kluzký svah zejména v otázkách interrupce, eutanázie, péče o těžce mentálně znevýhodněné nebo v oblasti tzv. terapeutického klonování člověka či v mnoha dalších otázkách aplikované etiky. Otázky „od kdy je lidská bytost osobou“ nebo „může-li lidská bytost v určitých momentech pozbyť důstojnosti lidské osoby“ jsou pro teologickou etiku klíčové. Teologická etika se svým principem personality zde sehrává nezastupitelnou roli a koriguje některá nevyvážená teologická řešení, která zaměňují u člověka relace za reálné osoby nebo kladou příliš velký *jednostranný* důraz na aktuální vědomí, čímž zbavují osobní důstojnosti nemalé množiny lidských bytostí. K problematice přistupuji z pozice katolické teologie a teologické etiky. Článek si klade za cíl rehabilitovat Boëthiovo pojetí lidské osoby jako jeden (nikoli však jediný) z kvalitních podnětů pro danou problematiku, poukázat na rizika extrémních relacionálních modelů a vyzdvihnout nepostradatelnost vyváženého užívání principu personality ve všech otázkách týkajících se lidské bytosti, vztahů mezi lidmi a sociální práce obecně. V prvním kroku (*auditus fidei*) představím vývoj teologického promýšlení pojmu osoba, elementární myšlenkové linie a jejich rizika pro teologickou etiku. Přiblížím význam teologicko-etického principu personality a některé myšlenkové akcenty s ním spojené. Ve druhém kroku (*intellectus fidei*) zhodnotím vybrané přístupy k pojmu lidské osoby vzhledem k principu personality, upozorním na možná rizika v konkrétních situacích života člověka a navrhnou možné výstupy.

1. Lidská osoba: vývoj pojmu, myšlenkové linie

V následujících bodech představím historický vývoj pojmu a jeho teologické precizování největšími křesťanskými mysliteli, dva elementární přístupy, které se v soudobé katolické teologii vyprofilovaly a některá rizika extrémních poloh. Ona rizika se v teologii mohou zdát pouze teoretická, ovšem v aplikaci do otázek aplikované etiky rozhodují o životě lidské osoby, rozhodují o přiznání či nepřiznání důstojnosti osoby lidským bytostem v konkrétních situacích a mají tedy mimořádnou argumentační váhu. Například pro člověka v prenatalní fázi života rozhodují o životě či smrti.

1.1. Historický vývoj pojmu osoba

Dějiny vyjasňování pojmu osoba sahají daleko do předkřesťanské doby, kdy byl užíván pojem *prosópon*, s významem divadelní role nebo maska. Aristotelés ve 4. stol. př. n. l. rozlišoval druhovou podstatu (dnešní terminologií přirozenost) a individuální podstatu (dnešní terminologií osobu).⁴ Pojem osoba se ujal v římském právu, kde osoba znamenala člověka s plnými právy, římského občana, odlišného od otroků, kteří byli podle tehdejšího římského chápání lidmi, ale nikoli osobami.⁵ Křesťané přinesli revoluční myšlenku, že totiž každá lidská bytost – nezávisle na původu, vzdělání, majetku či schopnostech – je osobou a tedy každý člověk bez výjimky zasluhuje ze své podstaty úctu a respekt náležící lidské osobě.

1.1.1. Osoba v patristice

V prvních staletích existence křesťanské nauky vyvstala potřeba vyjasnit terminologii a terminologicky uchopit pojmy osoba a přirozenost, neboť mnoho teologických sporů a nedorozumění pramenilo právě z terminologického (tedy metateologického) chaosu. Ariánská krize vedla ke svolání prvního ekumenického koncilu do Niceje roku 325.⁶ Nebudeme se věnovat Ariově herezi, ani výsledkům koncilu, pro naše téma je však zajímavé, že ještě v roce 325 nebylo jasné co přesně znamená klíčové slovo koncilu: *homóúsios* (soudpodstatnost) – mohlo mu být totiž rozuměno jak ve smyslu konkrétní individuální podstaty příslušného subjektu, tedy osoby či hypostaze (individuální podstata), tak ve smyslu podstaty společné všem představitelům určitého druhu (druhová podstata). Tuto

⁴ Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. 3. vyd. Praha: Rezek, 2008, s. 165–295.

⁵ Srov. CLARKE, Norris W. *Osoba a bytí*. 1. vyd. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 34.

⁶ Nicejský koncil řešil ariánskou krizi, která významně ohrožovala jednotu církve. Arius (256 – 336) hlásal vyostřený subordinacianismus (nesoudpodstatnost Syna s Otcem, výraznou podřízenost Syna Otci) a měl celou řadu vlivných přívrženců. Detailně o Nicejském koncilu srov. např. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 1. vyd. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 272–283.

zásadní nejasnost ještě umocňoval anatematismus, v němž byly výrazy *úsia* a *hypostasis* použity jako synonyma.⁷

Ještě na třetím ekumenickém koncilu v Efesu v roce 431 byl výraz *hypostasis* používán jednou jako podstata/přirozenost, jindy jako osoba.⁸ Velkými křesťanskými mysliteli, kteří se postupně zasadili o vyjasnění pojmů, byli mimo jiných Irenej z Lyonu, Origenes, Tertulián, Kapadočtí otcové a zejména Augustin, který posunul chápání osoby vztahovým směrem.⁹ Augustin na přelomu čtvrtého a pátého století uvažoval na trinitologické rovině o relacích, vztazích mezi božskými osobami. Augustin – v christologickém pojmání Kristovy osoby navazující zejména na Tertuliána – silně ovlivnil užití výrazu osoba u Lva Velikého na Chalcedonském koncilu v roce 451: koncil v otázkách christologie vyjadřuje jednu božskou osobu ve dvou přirozenostech, božské a lidské, nesmíšeně a nerozděleně (*hypostatická unie*).¹⁰

V dalším dějinném vývoji se objevovaly první definice pojmů osoba a přirozenost – významným mezníkem se stala Boëthiova definice z počátku 6. století, která zní: „*persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba je individuální substance rozumové přirozenosti)“.¹¹ Tato definice byla všeobecně přijata a posloužila jako základní kámen dalšího teologického promýšlení pojmu osoba.

1.1.2. Osoba ve scholastice

Do následujícího vývoje teologického pojetí osoby výrazně zasáhl Richard od sv. Viktora, který ve 12. století přišel s definicí, že osoba v Trojici „*není ničím jiným, než jinému nepředatelná (incommunicabilis) existence*“.¹² Zatímco Boëthius považoval osobu za hotové jsoucní (sebe-vlastnictví osoby), Richard stavěl na vztahovosti a nepředatelnosti osoby druhému (sebe-sdílení osoby). Dostali jsme se tedy k něčemu (nebo lépe řečeno k někomu), co je druhému nepředatelné, jedinečné, nezvěcnitelné, neopakovatelné a nezczizitelné.¹³

Na Augustina a Richarda od sv. Viktora navázal ve 13. století Tomáš Akvinský, který akcentoval vztahovost jako podstatnou vlastnost osoby: osobu v Božské

⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. 1. vyd. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 281.

⁸ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 158–161.

⁹ Hovoříme zejména o Augustinově trinitární teorii vnitrobožských vztahů z jeho díla *De Trinitate*.

¹⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. s. 245.

¹¹ BOËTHIUS, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutyches et Nestorium*, III; PL 64, s. 1343.

¹² RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trinitate* IV, 18; PL 196, 941.

¹³ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 244–254.

Trojici nazíral Tomáš Akvinský jako zpodstatnělý vztah, neboli vztah, jenž ustavuje osobu.¹⁴

1.2. Současné chápání pojmu osoba: statický a dynamický model

V současné katolické teologii se vyprofilovala dvě základní pojetí osoby: (1) pojetí statické neboli *substanciální*, které vyvěrá z Boëthiovy definice a nazírá osobu jako hotovou ontologickou skutečnost, uzavřené bytí v sobě, které nijak nezávisí na potencionálních vztazích, a (2) pojetí dynamické neboli *relacionální*, které staví na definicích Richarda od sv. Viktora a Tomáše Akvinského a klade důraz na nezbytnost vztahů k plné aktualizaci osoby. Zde je ovšem třeba zdůraznit, že nutnost vztahů nelze ani v dynamickém modelu fatalizovat – člověk je bytost vztahová, tím však dynamický model nechce nijak upadnout do své extrémní podoby čirého aktualismu a popřít trvalý ontologický statut osoby,¹⁵ neboť konsekvence zejména pro křesťansky chápanou bioetiku by byly značně kontroverzní. Čirý aktualismus považuje vztah já–ty za zcela nezbytný pro vznik lidské osoby; podle čirého aktualismu bez zakušení „ty“ neexistuje žádné reálné „já“. Podle umírněného dynamického modelu se lidská osoba ve vztahu „já–ty“ aktualizuje, ale nevzniká z něho.¹⁶ Význam pojmu *vztahu* implikuje skutečnost, že se nachází mezi (minimálně) dvěma póly, které spojuje, tedy mezi dvěma vztaženými jsoucnými. Vztažené jsoucno není jednoduše totéž co vztah – nelze jej beze zbytku redukovat pouze na vztah.¹⁷ Čirý aktualismus odebírá osobní důstojnost lidským bytostem nacházejícím se mimo vztahy s ostatními a je tedy v určitém rozporu s teologicko-etickým principem personality, který naopak přiznává osobní důstojnost všem lidským bytostem bez výjimky od početí do smrti.

1.2.1. Vyvážený dynamický relacionální model

Lidská osoba je tedy – podle vyváženého dynamického modelu, který v současnosti v teologickém myšlení převládá – individuální substance rozumové přirozenosti, která se realizuje a aktualizuje ve vztazích – na horizontální úrovni s lidmi, na vertikální úrovni s Bohem. K základním charakteristikám osoby patří sebe-sdílení (pojmané dokonce jako základní štědrost existence) a s ním spojená receptivita (jako komplementární prvek sebesdílení), sebe-vlastnictví a sebe-transcendence.

Osoba jako jsoucno rovněž nazírá, že ve svém samém bytí nenáleží sobě, že přichází samo k sobě, když samo sebe opouští a své pravé uskutečnění nachází ve

¹⁴ Z monumentálního Tomášova díla srov. např. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae* I.

¹⁵ Srov. Mezinárodní teologická komise. *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 14.

¹⁶ Srov. GUARDINI, Romano. *Svět a osoba*. 1. vyd. Svitavy: Trinitas, 2005, s. 115.

¹⁷ Srov. CLARKE, Norris W. *Osoba a bytí*. s. 23.

vztáznosti.¹⁸ Být znamená sou-být, spolu-být. To však neznamená, že „já“ vzniká teprve ve vztahu k „ty“, nebo že osoba je nutně vázána na uvědomělý vztah, jak postuluje extrémní dynamický model. Teologové, kteří se drží vztahového pojetí, uvažují o tajemství lidské osoby vždy rovněž v souvislosti s tajemstvím Krista a s tajemstvím Trojice. Vztah lidské osoby ke Kristu, vtělenému Synu, skrze kterého a pro kterého byl člověk jako osoba stvořen (Kol 1,16–17) kladou na ústřední místo.¹⁹

Gerhard Ludwig Müller při reflexi díla Jana Dunse Scota uvádí, že osoba není určena *pouze* svým bytím, ale *také* svým vztahem k původu.²⁰ Na určitou neuchopitelnost osoby, která se patrně vždy bude vymykat uzavření do stručné definice a tím také potenciálnímu zvěcnění, poukazuje Joseph Ratzinger, když se zamýšlí nad tím, že naše vlastní já je současně ze všeho nejméně vlastní, protože naše já nemáme ani od sebe, ani zcela pro sebe.²¹ Podobně přemýšlí také Henri de Lubac: „Co je tvé jako ty? Ale co ti patří méně než ty, jestliže to, co jsi, patří někomu jinému?“²² Osoba je vždy jedinečná, nepředatelná a v jistém smyslu nevlastněná – je existujícím, Bohem stvořeným jsoucnem, ovšem potřebuje vztahy ke své plnohodnotné existenci. Aby osoba zakusila sama sebe a pocítila *sebepotvrzení* ve své bezprostřední osobitosti (osobní identitě), potřebuje k tomu zakusit neidentitu s osobou odlišnou,²³ aniž by však touto relací ontologicky vznikala. Martin Buber však postuluje, že není žádné samostatné já, ale vždy pouze spojení já–ty,²⁴ přičemž jedno bez druhého postrádá smyslu,²⁵ ovšem zároveň dodává, že v každém lidském ty je zároveň tajemně přítomno věčné ty našeho Boha²⁶ a není také bez zajímavosti, že Buber reflektuje možnost vztahu i tehdy, když si jej člověk aktuálně neuvědomuje.²⁷

¹⁸ Srov. RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. 1. vyd. Brno: Petrov, 1991, s. 115.

¹⁹ Srov. SCOLA, Angelo et al. *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*. Poznań: Pallotinum, 2005, s. 117–118.

²⁰ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 366.

²¹ Srov. RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. s. 120.

²² LUBAC, Henri de. *Katolicismus*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 183.

²³ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 366.

²⁴ Buberův obhájce i kritik Lévinas navrhuje vznešenější sousloví já–vy (je–vous). Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 52–53.

²⁵ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2005, s. 37.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 28.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 42.

2. Význam chápání pojmu pro princip personality

Druhá kapitola práce je věnována vlastní reflexi, ve které poukážu na možná rizika plynoucí z přehnaného relacionálního modelu. Pojetí lidské osoby, respektive problematika přiznání osobní důstojnosti všem lidským bytostem, rozhoduje mnohá palčivá dilemata křesťanské aplikované etiky.

2.1. Rizika nutnosti uvědomělé relace

Být osobou podle Karla Rahnera znamená *sebevlastnění subjektu* ve svobodné a *vědomé relaci* ke skutečnosti jako celku a také k Bohu jako Stvořiteli.²⁸ Tato Rahnerova teze na jedné straně vychází vstříc osobě žijící mimo vztahy s lidmi, neboť se skutečně může vědomě vztahovat k celku zakoušenému bezprostřední zkušeností i intuitivně ke svému Stvořiteli, ovšem důraz na *svobodnou* a zejména *vědomou* relaci může přinášet důsledky pro lidské bytosti bez aktuálního vědomí sebe sama, což může být lidská bytost v prenatální fázi života, novorozenec, kojeneček, dospělý člověk v bezvědomí, či těžce mentálně postižený, neboť se aktuálně svobodně a *vědomě* nevztahují ke světu jako celku, zatímco ale všichni zmínění *zůstávají* individuální podstatou rozumové přirozenosti a tedy podle Boëthiova pojetí jsou lidskými osobami i bez aktuální vědomé relace k Bohu, ostatním lidem nebo k celku skutečnosti. Karl Rahner je příkladem poměrně výrazného relacionálního modelu, který silně akcentuje nutnost uvědomělé relace jako předpokladu bytí osobou.²⁹ Ačkoli se podle dynamického relacionálního modelu může Boëthiova definice lidské osoby jevit jako překonaná, podle mého soudu zůstává jedním z pilířů, bez něhož by se další konstrukce mohla vychýlit do jednostrannosti.

V případě Trojjediného Boha relace mezi božskými Osobami opravdu nejsou vzhledem k přirozenosti božské substance nahodilé, nýbrž konstitutivní. Substancialita a vztahovost jsou u Boha nutné vztahy samotného bytí v jeho nejvyšší intenzitě, ovšem tento trinitární model nemůžeme jednoduše aplikovat na lidské bytosti. Princip personality je naopak nezdolným ochráncem *všech* lidských bytostí (rovněž např. embryí, ke kterým se nikdo nevztahuje, nikdo je vůbec nevzal v potaz a ony se rozhodně vědomě nevztahují k celku). Klíčovým důvodem, proč všechna (vzhledem k Bohu) nižší jsoucna – včetně lidské osoby – projevují svou vztahovost a substancialitu, je fakt, že jsou (nějakým způsobem) obrazem Boha, jenž je jako nejvyšší syntéza vztahovosti a substanciality jejich posledním Zdrojem. Lidská osoba je proto dyadická: má jak introvertní (sebevlastnictví, bytí v sobě), tak extrovertní (sebesdílení, bytí vůči druhým) dimenzi, vztahující se k sobě prostřednictvím činnosti.³⁰

²⁸ Srov. RAHNER, Karl – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. s. 269.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 269.

³⁰ Srov. CLARKE, Norris W. *Osoba a bytí*. s. 22.

Přestože pro lidskou osobu jsou vztahy případkové, existuje jeden vztah, který je podstatný a má ontologickou kvalitu: všichni lidé jsou dcerou nebo synem; tento konstitutivní vztah však nemá v našem životě viditelný protipól, neboť také naši rodiče jsou bytostně dětmi svých rodičů. Toto – slovy C. V. Pospíšila – *substanciální synovství* tak explicitně odkazuje k substanciálnímu otcovství Boha Otce. Lidské „já“ je stvořeno v relaci s otcovským „ty“ Boha Otce, a tak je tedy lidská osoba stvořená k obrazu Syna a utkána na trojiční osnově.³¹

2.2. Rizika rozvíjení některých aspektů Tomášova pojetí osoby

Jedno z klíčových témat myšlení Tomáše Akvinského je jeho pojem reálného jsoucna, jako vnitřně aktivního a sebesdělejícího: tím, že něco existuje v aktu, je to podle sv. Tomáše i činné.³² Činná moc následuje jsoucno v aktu, všechno totiž jedná na základě toho, že je v aktu.³³ Je v podstatné povaze každého aktu sdílet se, nakolik je to jen možné a proto každý činitel jedná podle toho, nakolik existuje v aktu.³⁴ Pro sv. Tomáše není výchozí myšlenkou „nejprve být a po té působit“, ale „být znamenající být činný“.³⁵ Být v plnosti a bez omezení, to pro sv. Tomáše znamená být osobou; osoba je „to, co je z celé přírody nejdokonalejší“.³⁶ Gerald Phelan v návaznosti na Tomášovo myšlení v této souvislosti doplňuje, že akt bytí není ani tak stav, jak akt, dokonce akt všech aktů, a proto není správné chápat jej jako staticky definovaný předmět chápání, ale skutečně jako akt.³⁷ Být lidskou osobou pro sv. Tomáše neznámá pouze mít individuální rozumovou přirozenost jak předkládá Boëthius; sv. Tomáš postuluje, že tato přirozenost musí *vlastnit* svůj jedinečný akt bytí. Norris Clarke tuto Tomášovu myšlenkovou linii rozvádí snad až příliš daleko, neboť na základě Tomášovy úvahy tvrdí, že individuální rozumová přirozenost vlastní akt bytí je osobou proto, že si je *vědoma sebe sama*, je zdrojem svých činností, je *dominus sui*, svůj vlastní pán.³⁸ Takové Clarkovo tvrzení – jenž se u Tomáše explicitně nikde nenachází – však implikuje, že člověk, který si není vědom sebe sama, není aktuálně *dominus sui* (embryo,

³¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. s. 252.

³² Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa contra gentiles I*, 43: *Nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est.*

³³ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa contra gentiles II*, 7: *Potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu.*

³⁴ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 2, a. 1: *Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est.*

³⁵ Srov. GILSON, Etienne. *Bytí a někteří filosofové*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 212.

³⁶ AKVINSKÝ, Tomáš. *Suma theologiae I*, q. 29, a. 3: *in quod est perfectissimum in tota natura.*

³⁷ Srov. PHELAN, Gerald. *The Existentialism of St. Thomas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1967, s. 77.

³⁸ Srov. CLARKE, Norris W. *Osoba a bytí*. s. 35.

plod, novorozenec, kojeneček, dospělý v bezvědomí, těžce senilní...) není lidskou osobou, což by přinášelo dalekosáhlé důsledky do bioetiky.

V bioetice se vzhledem k osobě, respektive vzhledem k otázce „od kdy je lidská bytost osobou“ vyprofilovaly dvě myšlenkové linie: *ontologický personalismus* a *empirický funkcionalismus*. Ontologický personalismus³⁹ chápe člověka jako lidskou osobu od početí⁴⁰ do smrti;⁴¹ podle tohoto pojetí neexistuje okamžik, kdy by lidská bytost nebyla zároveň lidskou osobou – vzhledem k rozsahu článku nepůjdeme do dalších bioetických detailů. Empirický funkcionalismus ovšem nahlíží osobu teprve jako nositele určitých schopností: například schopnost uvědomování si sebe sama, schopnost rozlišování morálního dobra a zla, schopnost vnímat libost a nelibost nebo začlenění do přediva lidských vztahů.⁴² Pokud bychom rozvíjeli tezi o nutnosti sebeuvědomování a vědomého vztahu k celku jako základního atributu bytí osobou, museli bychom slevit z respektu a ochrany člověka od zygoty až po kojence, člověka v bezvědomí nebo těžce mentálně postiženého či v pokročilé fázi senility a stařecké demence. Princip personality v pojetí katolické teologie naopak vždy zastával a zastává respekt k člověku jakožto lidské osobě s důstojností Božího obrazu od početí do smrti. Vztah individuální lidské duše a individuální lidské osoby je ovšem samostatné (a mimořádně zajímavé) téma, které v tomto momentě nebudu rozvíjet.

2.3. Poměr mezi osobou a přirozeností

Jak rozumět vztahu osoby a přirozenosti? Rozdíl mezi osobou a přirozeností na úrovni přirozeného jazyka je zřejmý: „kdo jsem?“ (osoba) a „co jsem?“ (přirozenost).⁴³ Ve stejném smyslu vyjadřuje pojmy osoba a přirozenost Ctirad Václav Pospíšil: „*Osoba je ten, kdo jedná, přirozenost je to, skrze co a silou čeho někdo jedná. Osoba znamená »kdo něčím je«, přirozenost znamená »čím kdo je«. Osoba odpovídá tomu, co vnímáme jako vlastní já.*“⁴⁴ Lidská osoba, jakožto osobní bytí nadané rozumovou přirozeností je přirozeně spojena s lidskou přirozeností, materiálním tělem; hovoříme o vtěleném duchu. Jakožto vtělená subjektivita má osoba účast na plnosti bytí právě skrze svou přirozenost ve světě a skrze svět, s nímž se

³⁹ Srov. např. ROTTER, Hans. *Důstojnost lidského života. Základní otázky lékařské etiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1999.

⁴⁰ Početím myslíme vznik zygoty, tedy fúzi dvou pohlavních gamet, spermie a oocyty. Vzhledem k zaměření naší práce nebudeme dále přibližovat okamžik početí a spokojíme se pojmem „od samého začátku“.

⁴¹ Srov. VIRT, Günter. *Žít až do konce. Etika umírání, smrti a eutanazie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2000.

⁴² Problematice posouzení empirického funkcionalismu se věnuje např. VÁCHA, Marek – KÖNIGOVÁ, Radana – MAUER, Miloš. *Základy moderní lékařské etiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2012.

⁴³ Srov. CLARKE, Norris W. *Osoba a bytí*. s. 35.

⁴⁴ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 244.

shoduje v materiálnosti.⁴⁵ Mezinárodní teologická komise uvádí, že lidská osoba je ve svém souhrnu nositelkou Božího obrazu, a to jak ve svém duchovním, tak ve svém tělesném rozměru.⁴⁶

Osoba je – jak bylo vícekrát uvedeno – nositelkou obrazu Božího a je tedy přítomen aspekt otevřenosti transcenci; přirozenost je potom na rovině lidského začlenění do našeho světa, čili na rovině naší imanence. Coby Boží obraz se tedy člověk v jistém smyslu podílí na Boží transcenci ke světu. Osobu můžeme nahlížet jako dárce a přirozenost jako největší možný dar, který může osoba jinému dát.⁴⁷ Na základě aktu stvoření, který uvádí do bytí, se podstata člověka konstituuje tím, že duch se – slovy Gerharda Ludwiga Müllera – externalizuje v prázdné jinakosti své prostoročasovosti, která je principem, jenž dává duchu hranice a konečnost a zároveň umožňuje jeho konkrétní existenci. Duchová duše zde hraje roli formujícího principu hmoty. Ve vzájemném zprostředkování existence ducha a hmoty potom hmota umožňuje duchu, aby se individualizoval a stal osobou.⁴⁸

Lidské osobní bytí je dále modifikováno mužskou nebo ženskou sexualitou: ta je určitou kvalitou těla danou stvořením. Ženství a mužství chápeme jako modální diferenci v lidském bytí. Každý jednotlivý člověk, muž i žena, jsou stvořeni jako obraz Boží, nikoli jen jeho polovina, ovšem osobní způsob bytí jednotlivého člověka je možný pouze ve vztahu k druhému člověku; nahlíženo biblickou optikou je vztah mezi mužem a ženou nejzákladnější formou společenskosti a interpersonality lidské bytosti. Vztah mezi mužem a ženou nelze nahlížet v analogii ke vztahu osob v Trojici, ale jako analogii vztahu tvora k Bohu.⁴⁹

2.4. Teologicko-etický princip personality

V dialogickém zakotvení lidské osoby s trojjediným Bohem nazíráme velikost a nevýslovnou důstojnost lidské osoby. Odtud vyvěrá sebezpřekračující důstojnost lidské osoby, která určuje lidskou existenci.⁵⁰ Křesťanský pohled na člověka jako osobu se sebezpřekračující důstojností – tedy optikou principu personality – je neslučitelný se zvěčňováním člověka a neslučitelný s dělením světa na „my a oni“, kde my znamená „ti plnohodnotní, ti správní, ti, jimž náleží lidská práva“ atd. Lidskou osobu nelze uzavřít do vyčerpávající definice prostřednictvím zvěčňující terminologie, neboť se při jejím promýšlení dotýkáme tajemství

⁴⁵ Srov. DAVIS, Charles. *Body as Spirit*. 1. vyd. New York: Seabury, 1979, s. 70.

⁴⁶ Mezinárodní teologická komise. *Společenství a služba. Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, čl. 31, s. 25.

⁴⁷ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. s. 256–257.

⁴⁸ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. s. 116.

⁴⁹ Srov. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. s. 112–120.

⁵⁰ Srov. ROTTER, Hans. *Osoba a etika. K základům morální teologie*. 1. vyd. Brno: CDK, 1997, s. 12.

transcendence v nás, které odkazuje na transcendentního Stvořitele, jenž toto tajemství chrání v nás samých před námi samými, tedy před naší tendencí vše zvěcnit, a tak zdánlivě ovládnout.⁵¹ Lidskou osobu nelze zvěcňovat, redukovat na pouhý prostředek či výrobní jednotku a všechny sociální instituce je třeba posuzovat nakolik jsou zacíleny ve prospěch lidské osobě, která je základem, účinnou příčinou a cílem každého společenského zřízení.⁵² Princip personalit chrání osobní důstojnost každé lidské osoby nezávisle na vnějších charakteristikách v každé fázi jejího vývoje a v každé době existence lidstva. Princip personalit chrání osobní důstojnost každé lidské bytosti jako nositele nezcizitelných práv. Princip personalit důsledně staví na myšlenkové linii ontologického personalismu a přiznává osobní důstojnost každé lidské bytosti ve všech fázích života, zcela nezávisle na vnějších znacích, nezávisle na aktuálním vědomí a nezávisle na zapojení do přediva mezilidských vztahů. Jak už jsem zmínil, extrémní relacionální modely chápání lidské osoby nepřiznávají osobní důstojnost těm, kdo se aktuálně a vědomě nevztahují k ostatním lidským osobám. Osobou pro tento myšlenkový model není lidská bytost v mnoha situacích svého tělesného života. Takové koncepce by mohly vycházet vstříc empirickému funkcionalismu, což může být nakročení na tzv. kluzký svah. Jistě, vztahy osobu aktualizují a realizují, ovšem nezakládají její existenci, snad jen nepřerušitelný vztah s Bohem, který však rozhodně nemusí být ze strany člověka uvědomělý. Poslední Říman a první scholastik tak podle mého soudu zůstává jedním ze základních kamenů promýšlení osobní důstojnosti lidských bytostí a jeho definici individuální substance rozumové přirozenosti nelze považovat za překonanou a nadále zbytečnou. Sama o sobě sice nestačí, ale také by neměla být opomíjena.

Závěr

Teologické pojetí lidské osoby, které má svou mimořádně zajímavou – více než dvě tisíciletí trvající – historii, vyprofilovalo dva základní přístupy chápání lidské osoby: substanciální, tedy statický přístup a relacionální, tedy dynamický přístup. Dnes se katolická teologie většinou kloní k vyváženému dynamickému modelu, který ovšem pevně stojí (a musí stát) na základech modelu statického a definuje lidskou osobu jako: individuální substanci rozumové přirozenosti jakožto Bohem stvořeného jsoucna, která se plně realizuje a aktualizuje ve vztazích, na vertikální úrovni s Bohem, na horizontální úrovni s lidmi a je nositelkou důstojnosti Božího obrazu a partnera. Domnívám se, že pojetí statické a dynamické nemůžeme nazírat jako dva vzájemně nepřátelské modely, ale naopak dvě

⁵¹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. s. 250.

⁵² Srov. JAN XXIII. *Mater et Magistra* (1961). In: *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha: Zvon, 1996, s. 165.

ohniska jedné myšlenkové elipsy, kde se obě myšlenkové linie musí perichoreticky prostupovat, neboť jedna bez druhé vykazuje nedostatek. Lidská osoba má introvertní i extrovertní dimenzi a není správné jednu či druhou opomíjet nebo příliš upřednostňovat. Lidská osoba je tak nadána sebezpřekračující důstojností, ze své podstaty jí náleží nezcizitelná a nezadatelná lidská práva a nesmí být používána výlučně jako prostředek, ale vždy zároveň jako cíl lidského jednání. Osoba je v tomto světě vázána na čas, nelze ji smysluplně přecíst v okamžiku, neboť osoba se v čase vyjevuje, doslova se vypráví ve svém příběhu v expanzivním aktu sebevyjádření a sebesdělení. Osobu lze tedy číst v jejím jedinečném osobním příběhu a sama lidská osoba ve vyprávění sebe samé táhne k sebezpřekročení a kromě vyprávění se v unikátním osobním příběhu, také sama sebe v tomtéž příběhu čte, nazírá a poznává.

ThLic. Mgr. Ondřej Havelka

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Katedra teologické etiky a spirituální teologie

ondrejhavelka@seznam.cz

RECENZIE

Amos Oz: Jidáš. Preklad: Lenka Bukovská a Mariana Fisher, Paseka, Praha a Litomyšl, 2017, 256 s., ISBN: 978-80-7432-769-8.

„Tento příběh se odehrál v zimě na přelomu let 1959 a 1960. Je to příběh o omylu a touze, milostném zklamání a nezodpovězené náboženské otázce.“ V prvých dvoch vetách autor komplexne, presvedčivo a jednoducho zhrnie celý dej románu. Opisom mesta nás postupne vtiahne do temer neživej, bezfarebnej a pochmúrnej atmosféry zimného Jeruzalema, do ulíc s domami – stále živými stopami židovsko-arabskej vojny, ktorá pred desiatimi rokmi rozdelila mesto na dve časti. Každá z nich má svoj sen, nesie však v sebe len veľmi hmlistú nádej priaznivého konca, tušiac, že zostane večným snom, ktorý nemožno naplniť. Zima a jej bezfarebné odrazy opustenosti, samoty a chladu určujú náladu celého románu. Jeruzalem je jeho mimoliterárnym priestorom, ku ktorému sa Oz literárne rád vracia.

V centre románu je mladík – vysokoškolák Šmuel – ktorý potom, čo ho opustí priateľka, preruší svoje univerzitné štúdium. Nešťastná láska, nedokončená bakalárska práca, ktorá uviazla na mŕtvom bode a predovšetkým zhoršenie finančnej situácie rodičov po prehranom súdnom spore otca vedú Šmuela k tomu, že zanechá svoj doterajší život. Náhodou na katedre objaví inzerát s ponukou práce pre študenta, ktorý by za ubytovanie, stravu a skromný plat robil spoločníka staršiemu nemohúcemu vzdelanému mužovi. Inzerát ho hneď zaujme, rozhodne sa ponuku prijať a opustiť všetko, čo zostalo nedokončené, zmeniť svoj doterajší známy život neznámou a vzrušujúcou budúcnosťou v dome intelektuála – starého pána Walda.

Sujet románu je časovo vsadený do troch zimných mesiacov, začína i končí v zlomových momentoch života – ako symptomatický večný hlad – študenta histórie a religionistiky, asi dvadsaťpäťročného Šmuela Aša.

Úvodná charakteristika hlavného hrdinu ponúka čitateľovi priestor sledovať i hodnotiť, do akej miery sa bude v nových životných podmienkach vyvíjať, formovať, meniť, naplňať (momentálne) životnými cieľmi vyprázdnená osobnosť mladíka. Šmuel je bojazlivý a nezrelý muž, astmatik so zväčšeným srdcom, precitlivosť, zanietený socialista, jeho vystrašenú osamelosť a únavnosť strieda zápal, hlad, nadšenie pre nové veci, predovšetkým, ak pôsobia duchaplné a originálne. Preto si paradoxne – ako ateista – vyberie náboženskú tému bakalárskej práce – Ježiš očami Židov, ktorá naň pôsobí novátorsky a púšťa sa do nej

s nadšením, avšak v priebehu písania zisťuje, že ani zďaleka nejde o takú invenciu, ako si na začiatku myslel.

Novou úlohou Šmuela je tráviť čas s nemohúcim, fyzicky znetvoreným intelektuálom, popíjať s ním čaj a viesť filozofické rozhovory. Polemizujú o náboženstve, spoločnosti, politike, histórii, o rôznych klišé vo vnímaní kresťanstva židmi, ale i židovstva kresťanmi, o (ne)možnosti nápravy sveta, o nedotknuteľnosti absolútna či pohyblivej relativite všetkého: „*Máme zavrhnout tak mimořádnou osobnost, jakou byl Ježíš, jen proto, že inkvizice předstírala, že jedná jeho jménem?*“

Waldove úvahy o židovstve sú často kritické, ironické, až sebaironické („*Co žid, to Jidáš*“), svojimi postojmi spochybňuje historické pramene a zdroje, ktoré Šmu-el so zápalom prezentuje. Vedú polemiky o moci a o tom, že konflikt v týchto končninách visí neustále kdesi vo vzduchu, moc ho dokáže len zadržat', nie však odvrátiť. O osudovosti v omyle a omyle v osudovosti.

Prítomnosť elegantnej, príťažlivej, ale neprístupnej a chladnej vdovy Atalje je spestrením Šmuelovho života v tomto dome. Ako dcéra „zradcu“ Šaltielu Abrahavanelu, najvýraznejšieho a napokon jediného oponenta zakladateľa izraelského štátu – „mesiáša“ Ben Guriona, je len chladnou ozvenou jeho neslávneho konca. Za svoju priazeň k Palestínčanom bol až do smrti považovaný za zradcu, prišiel o postavenie, stratil priateľov aj zmysel žiť. Muž, ktorý umrel skôr, než napokon prišla smrť, však postmortálne ovplyvňuje minimálne dva životy a neraz vstupuje do rozhovorov Šmuela s Waldom.

Wald pochybuje o myšlienke univerzálnej lásky, ktorú hlásal Ježiš, keď vraví: „*Nejsme stvořeni k tomu, abychom milovali víc než hrstku lidí.*“ O láske hovorí, že je rozporuplná a intímna, že sa za ňou ukrýva sebaláska, túžba, sebecko, chamtivosť, niekedy i pranie zotročiť druhého.

„*Arabové neměli Izrael zrovna v lásce ani před sinajskou válkou,*“ bránil se pan Wald. „*Dokonce...*“

„*A proč by nás měli mít v lásce?*“ Skočil mu Šmu-el do řeči. „*Proč vlastně máte dojem, že Arabové nemají právo postavit se vetřelcům, kteří jako by najednou přiletěli z jiné planety a vzali jim jejich zemi a půdu, hroby jejich předků a dědictví pro jejich potomky? My se tu opájíme hesly a citáty jako „přišli jsme vybudovat zemi a tím se zocelit, obnovit naše dny jak za dnů dávnověkých“ nebo „dědictví praotců“, ale povězte mi, jestli by se na světě našel národ, který by vítal takovou invazi nejdřív statisíců a pak milionů jinověrců, kteří sem přišli odkudsi zdaleka a ohánějí se tvrzeňím, že svaté knihy, jež si z těch dalek přinesli, přislíbily celou tuto zemi výhradně jim?*“

„*A co Vaše výsost navrhuje? Nastavit druhou toář?*“ opáčil pan Wald.

Zámerom autora nie je postaviť proti sebe dva názorové stereotypy – Šmuela a Walda – ktoré sa budú sugestívne, až bezohľadne domáhať všeobecne

očakávaného kontrastu, ale neustále balansovať medzi ich vzájomným približovaním a vzdáľovaním sa, sviežim striedaním expresívnych, sugestívnych náhľadov, nostalgicky volajúcich po prítomnosti, ale i spochybňovaní existenciálnych a teologických otázok starých dvetisíc rokov, ako je identita Izraela, identita vykupiteľa a zradcu národa, identita Ježiša a Judáša.

V prípade Ozovho románu nejde o text, ktorého autor by ako vševed s prekříženými rukami šalamúnsky komentoval a čitateľom len ambiciózne predkladal súdy o historických krokoch Izraela, práve naopak, vedie v pozoruhodne otvorenom geste rúk úprimný a múdry dialóg dejín s Bibliou.

Ironizujúcu pevnosť románu – starého osvietenca a satirika Walda – paradoxne oslabuje prítomnosť na anatómii bolesti vybudovanej melanchólie. Starec poznačený smrťou jediného syna – Ataljinho manžela – kruto zavraždeného v arabsko-židovskej vojne, akoby získal právo na emóciami vykradnutú beznádej a pocity averzie voči akémukoľvek hrdinstvu a zidealizovaným úvahám, týkajúcim sa prítomnosti i budúcnosti Izraela.

Román autor rozdelil do 51 kapitol, písaný je v er-forme. Oz nementoruje, ne-súdi, len sa pozerá. Psychologizuje, ironizuje, no nevysmieva sa. Výtvara tým obrovské medzipriestory, pootvorené komnaty do nadýchaných svetov zvedavého čitateľa. Príbeh má niekoľko rovín. V prvej sledujeme spolužitie a vzťahy Šmuela, pána Walda a Atalje, v druhej Šmuelovo pátranie po osobnosti Ataljinho otca, „zradcu izraelského národa“, akejsi novodobej paralele zradcu vykupiteľa, Judáša. Treťou rovínou sú náboženské úvahy o Ježišovi a Judášovi.

„Ježiš a jeho učedníci boli stoprocentní Židé. Do obecného křesťanského povědomí se však jako jediný Žid – a zároveň zástupce celého židovského národa – vryl Jidáš Iškariotský.“ Je zaujímavé, že ako jediný Ježiša na okamih neopustil a priznával sa k nemu, až do posledných chvíľ veril v jeho božstvo a v to, že zostúpi z kríža, jediný, ktorý zomrel spolu s ním a ktorý jeho smrť skutočne nedokázal uniesť, že je práve on celé tisícročia považovaný za „archteyp Žida, který vzbuzuje takový odpor a opovržení.“ A ktorého maliarstvo celé storočia zobrazuje skrčeného „jako nějaký hmyz,“ medzi svetlovlasými krásavcami – apoštolmi – ako jediného tmavovlasého s krivým nosom a veľkými ušami, s odpornou, pôžitkárskou a zlovestne vyzerajúcou tvárou. Dokonale vžitá antisemitská karikatúrna podoba Žida. Do istej miery tak veľmi podobná obrazu, ktorý ponúka Oz pri pohľade na fyzicky zmrzačeného Walda, trpiaceho na jednej strane degeneratívnou chorobou, na druhej strane otvoreného a rešpektovaného mentora, novodobého osvietenského humanistu, satirika, silne argumentačného a o akejkolvek zažitej pravde a viere pochybujúceho skeptika, s presvedčivou ľahkosťou ironizujúceho všetky utopické predstavy o židoch a kresťanoch, fundamentálnych idealistoch aj idealizujúcich socialistoch.

Aj keď stále hladný, predsa túži opustiť toto dočasné bezpečie, tento mikrokozmos plný duchov, kde strávil lapajúc po dychu (svoju intenzívne astmatickú) zimu a utlmoval vlastné ukričané vnútro v okolitom tichu. V tichu pred budúcnosťou, v tichu za minulosťou, v prítomnosti, ktorá nemá slov. Na záver Šmuel s istou dávkou irónie a priam symptomaticky poznamenáva „*Odchádzim ešte hladovější, než jsem přišel.*“

Román vyznieva ako ironicky i sebaironicky kritikou presiaknutá spoločenská freska Izraela na prelome päťdesiatych a šesťdesiatych rokov minulého storočia. Je zradca absolútnym stelesnením, nemennou podobou zla? Oz provokačne až radikálne prehodnocuje stereotypnú a dobre živenú predstavu zradu, akéhosi morálneho zlyhania bez možnosti nápravy. Judáš veril v úlohu Ježiša, veril v zázrak do poslednej minúty a až keď Ježiš umrel na kríži, uvedomil si svoj omyl. Bolo však prineskoro.

„Vysoký muž nečekal, až všechny tři mrtvé sundají z křížů a odnesou jejich těla. Jakmile poslední z nich se zaklením na rtech vypustil duši, otočil se a vydal se pryč, obešel městské hradby, nevnímal únavu, horko, hlad ani žízeň, v hlavě měl prázdno, necítil žal, necítil nic z toho, co ho celý život naplňovalo. Šel a nohy měl lehké, jako by mu z beder konečně spadlo těžké břemeno.“

A tu na desiatich stranách jedinej kapitoly akoby sa autor – doterajší rozprávač a pozorovateľ, na chvíľu vytratil, aby cez prizmu Šmuela predstavil nevšedný obraz z Nového zákona. Priamo tam pod tromi krížmi na Golgote stojí sám Judáš a s bolesťou pozoruje umieranie Ježiša. Bez Boha, opustený v plači a bolesti opakovane volá svoju matku ostrým, prenikavým hlasom ako zranené dieťa. Keď vydýchne život a Judáš pochopí, ako sa mýlil, prejde hlas z rozprávača v tretej osobe do sugestívneho priznania v ich-forme. Uprotred tohto bohatého vnútorného monológu môžeme sledovať, aký ohromný paradox v sebe dokáže niesť prechod od utopickej viery a idealizmu k zrade, od blúznivej nádeje k beznáději, aký mučivý je tento vnútorný konflikt a ako tragicky dokáže limitovať bytie človeka.

„To já prolil každou kapku krve, která vytekla z jeho čistého těla. Na rozdíl ode mě znal od začátku meze svých sil. Věřil jsem v něj víc, než v sebe věřil sám. Donutil jsem ho slíbit nové nebe a novou zemi. Nadpozemské království. Spásu. Nesmrtelnost. On chtěl jen dál chodit po zemi, uzdravovat nemocné, sytit hladovějící a zasévat do srdcí lásku a milosrdenství. Nic víc.“

Svět je pustý. Na tmavnoucím nebi se objevila první hvězda a já šeptám: hvězdo, nevěř. Tam, kde se cesta stáčí, na mě čeká ten mrtvý fíkovník. Pozorně prohlédnu větve po větvi, najdu si tu pravou a uvážu k ní provaz.“

Myšlienka, že išlo o zradu zbavenú odtieňa absolútneho zla nie je v teológii úplnou novinkou, už v stredoveku sa objavujú názory, že pokiaľ bol Ježiš skutočne Boží syn, ktorý mal spasíť ľudstvo, jeho zrada Judášom bola zrejme súčasťou Božieho plánu, nie diablovho.

Paralela, ktorú Ozov román ponúka, je temer očividná, na jednej strane stojí Judášova viera v Ježiša, síce úprimná, avšak blúznivá a nerealistická, keďže v konečnom dôsledku priviedla majstra k smrti a na strane druhej nebezpečne blúznivý sen izraelských mierových aktivistov v ideálny Izrael bez nedorozumení medzi Židmi a Arabmi, ktorí by sa milovali a rešpektovali navzájom a ktorý nie je možný, pretože Izrael bez moci by nikdy nebol a moc, keby nebolo nezávislého Izraela, by Židia nikdy nezískali.

Kniha by sa na prvý pohľad mohla, poznajúc iné Ozove romány, javiť ako silne literárna, avšak čitateľský zážitok je v tomto prípade skôr intelektuálny (s množstvom odkazov na pramene a zdroje) než umelecký. Intímna úroveň príbehu trojice protagonistov je presvedčivo a nerušivo podopretá spoločenskými, politickými, filozofickými a teologickými úrovňami knihy. Občas jedna do tej druhej vstupuje, aby neagresívne preskočila prvý plán, občas prekračuje všetky možné literárne i mimoliterárne presahy. Zvisle i vodorovne. A možno práve vtedy môžeme ako múzickí a dychtívi čitatelia (znovu)objavovať horizonty umelecky nečakané.

Čítanie Ozovho Judáša však vďaka autorovmu majstrovskému opisu atmosféry, psychologicky dobre zvládnutému a presvedčivému Šmuelovi, čo pôsobí priam realisticky pohyblivo, mäkko a uveriteľne ako handrová bábika stisnutá v dlani dieťaťa po prebudení, ako kontrapunkt voči papierovým, nepoddajným, trochu pokrčeným charakterom Altaje a Walda. Napriek tomu je čítanie Amosa Oza – isto i vďaka elegantnému českému prekladu dvojice autoriek Lenky Bukovskej a Mariany Fisher – veľmi poetické, jazykovo i myšlienkovy pestré a príťažlivé.

Martina Miženková

PETRÁČEK, Tomáš: Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace. Praha : Vyšehrad 2017, s. 144, ISBN 978-80-7429-911-7.

Autor knihy je českým katolíckym kňazom, historikom a teológom. Je to evidentné aj pri čítaní tejto knihy. Kto by však čakal čisto historický, prípadne čisto teologický text, bude sa mýliť. Ide o komplex teológie, histórie a sociologicko-kultúrnych súvislostí. A práve to je na tejto knihe najpríťažlivejšie. Stretávame sa s geniálnym obohatením myšlienkového i náboženského sveta v našom slovenskom prostredí.

Výročie päťsto rokov od reformácie sa stalo podnetom k napísaniu knihy, ktorá okrem hlavného názvu *Západ a jeho víra*, nesie aj podnadpis *9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*. Autor sa trocha „pohral“ s číslom 95 ako s počtom téz, ktoré Martin Luther pribil na dvere chrámu vo Wittenbergu. Nejde však o lacnú hru s číslami. Každá z kapitol je hutnou výpoveďou príčin a dôsledkov reformácie, podloženou mnohými štúdiami a monografiami. Ako však tento podnadpis hovorí, autor nerozoberá životopis Luthera či dejiny reformácie, hoci sa im sčasti v knihe venuje. Jeho zámerom je pozeráť na dôsledky reformácie.

Kde je tzv. bod zlomu západného kresťanstva a nástup sekulárnej spoločnosti? Nie len v priestore náboženstva, ale aj v mnohých sférach osobného i spoločenského života vnímame intenzívne vývoj a premenlivosť. Rýchlosť zmien v živote, ale aj prístupov k nemu a hlavne hermeneutika životných okolností je často *taká* rozdielna, že nejednen človek je zmätený z následkov, ktoré to prináša. Sám autor napíše v úvode, že *„poprvé v dějinách církev stojí tváří v tvář mentalitě a životnímu stylu masového bezvěrectví obyvatel kdysi křesťanského kontinentu, které je zčásti vůči náboženství a křesťanství zvláště nepřátelské, z velké části pak naprosto lhostejné.“* Bolo by asi veľmi naivné myslieť si, že autor píše o súvislostiach, ktoré sa nás na Slovensku netýkajú. Či už sú súvislosti o ktorých v knihe čítame dejinné a reformáciou zasiahli aj naše územie, alebo aj súčasné dianie, ktoré taktiež pomerne často používa slovo „reforma“, samozrejme, v inom kontexte, alebo aj v inom význame. Termín reformácia v každom dejinnom či spoločenskom rámci nesie svoj vlastný obsah. *A hoci sa táto kniha dotýka vplyvov Lutherovej reformácie, práve v nich sa dá vidieť, ako môže každá z reformácií dopadnúť, ak stavia na inom než na tom, ktorý je „ten istý včera a dnes naveky“* (Hebr 13, 8).

Dotýka sa nás to aj ako katolíkov, pretože kniha sa pokúša vniesť vyvážený pohľad na situáciu daného obdobia. Tomu, čo predchádzalo samotnej reformácii, sčasti jej priebehu a samozrejme dôsledkom, ktoré vnímame dodnes. Či jedna, alebo druhá strana, potrebujeme sa dívať na tieto skutočnosti bez zbytočného vzplanutia emócií, prípadne nárokovania si elitného postavenia vo vzájomnom vzťahu tak vtedy, ako aj dnes. Akási opakovaná „mantra“ o stredoveku ako

temnom období nie je dnes ešte stále úplne prekonaná, tak ako nie je ešte úplne prekonaný pohľad, že práve reformácia bola tým svetlom, vďaka ktorému „temnému stredoveku“ zasvietilo pomyselné svetlo na konci tunela.

V prvých troch kapitolách sa autor venuje viac historickým okolnostiam, majú-
cim významný vplyv na dianie, z ktorého sa zrodila reformácia. Napriek tomu,
že autor je katolíckym kňazom, vníma a popisuje aj chyby či nedostatky prítom-
né v katolíckom prostredí. Jedným z dôležitých momentov, možno aj zlomovým,
bol nástup pápeža Hadriána VI. na Petrov stolec. Pôvodom Holanďan a vychová-
vateľ budúceho cisára Karola V. mal povest' asketického a reformného kardinála.
Už len to, že nebol Talianom, vyvolalo vlnu odporu medzi členmi rímskej kúrie.
Napísal list, ktorý zverejnil nuncius na ríšskom sneme v Norimbergu 3.1.1523.
Pápež síce obviní Luthera z kacírstva, avšak zároveň sa veľmi otvorene púšťa do
sebareflexie, priznávajúcej dlhoročné problémy, ktoré sú súčasťou rímskej kúrie
(Porušovanie noriem, nepravosti v oblasti duchovných záležitostí, a pod.). Pápe-
žova snaha o zmier tým, že uzná svoje chyby, resp. pravdivé pomenovanie situ-
ácie v rímskej kúrii prináša práve opačný efekt. Z úprimného vyznania sa stala
pomyselná „voda na mlyn“ protipápežských nálad a postojov. Dianie v Ríme
a katolíckej cirkvi v danom období, ale aj v čase, ktorý mu predchádzal, bol pod-
hubím reformačných nálad.

Naproti tejto situácii je tu zjednocujúca úloha cirkvi. Až do reformácie je „nábo-
ženstvo v západní společnosti samozřejmým a nezbytným prokem budování civilizace
a lidství, pojmem, který má naprosto pozitivní sémantické pole. Všichni se shodli na tom,
že bez náboženské víry není morálních hodnot, není vůle, výchovy, civilizace, bez nábo-
ženských hodnot, výchovy a institucí hrozí anarchie, bezbožnost, rozvrat a chaos“. His-
torické udalosti nás priviedli až k súčasnosti. Môžeme a mali by sme sa poučiť
z dejinných súvislostí, ktoré poznáme. Učiť sa dialógu a vzájomnej úcte i rešpek-
tu, no zároveň si byť vedomí pravého poslania viery človeka.

Dalibor Ondrej

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

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ