

## OBSAH

|  |    |
|--|----|
| <b>EDITORIÁL</b> .....   | 5  |
| <b>ŠTÚDIE</b>  |    |
| <b>Proměny uskutečňování a vnímání synodality v dějinách katolické církve.</b><br><b>Tři české synodální procesy 19.-21. století</b><br><i>Tomáš PETRÁČEK</i> .....  | 7  |
| <b>Il fenomeno del paradosso nella visione ecclesiologica di Henri De Lubac</b><br><i>Stanislav OREČNÝ</i> .....   | 23 |
| <b>Náčrt teológie sviatostí podľa Ph. J. Rosata,<br/>jej aktuálnosť a inšpiratívny potenciál pre súčasný ekleziálny kontext</b><br><i>ĽUBOMÍR HLAD</i> .....   | 37 |
| <b>Recepcia Žalmu 110 v Liste Hebrejom 5</b><br><i>Róbert LAPKO - Martin SEDLÁK</i> .....  | 63 |
| <b>Aktuálne inšpirácie ekologickými podnetmi<br/>z myslenia Hildegardy z Bingenu</b><br><i>Peter VOLEK</i> .....   | 73 |
| <b>RECENZIE</b>  |    |
| <b>JUDÁK, Viliam- HLAD, Ľubomír, V plnosti služby. Teologické reflexie<br/>nad tajomstvom kniazstva.</b> Nitra: Gorazd n.f., Kňazský seminár sv. Gorazda<br>v Nitre, 2022, 281 s., ISBN 978-80-89481-63-7.<br><i>Peter Juan Pablo Mária Bako</i> ..... | 88 |
| <b>LUCIANI, Rafael - NOCETI, Serena - SCHICKENDANTZ, Carlos (ed.),<br/>Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale,</b> Brescia: Queriniana 2022, 428 s.,<br>ISBN: 978-88-399-3611-0.<br><i>Josef Mikulášek</i> .....                                   | 91 |
| <b>WERNISCH, Martin. Církevní dějiny jako koncept.</b> Brno: Centrum<br>pro studium demokracie a kultury, 2021, 95 s., ISBN 978-80-7325-514-5.<br><i>Peter Olexák</i> .....  | 94 |

|   |     |
|---|-----|
| LUCIANI, Rafael: Unterwegs zu einer synodalen Kirche. Impulse aus Lateinamerika. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Norbert Arntz. Luzern: Edition Exodus 2022, 176 s., ISBN 978-3-905577-89-1.<br><i>Karol Moravčík</i> | 96  |
| HALÍK, Tomáš. Odpoledne křesťanství. Odvaha k proměně.<br>Praha: NLN, 2021, 266 s., ISBN 978-80-7422-824-7.<br><i>Peter Olexák</i>  | 98  |
| WOODS, Thomas E., 2021. Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu. Bratislava: Postoj Media, s.r.o. 304 s., ISBN 978-80-89994-39-7.<br><i>Angelus Štefan Kuruc O.Praem</i>  | 101 |

## CONTENTS

|                       |   |
|-----------------------|---|
| <b>EDITORIAL.....</b> | 5 |
|-----------------------|---|

### STUDIES

|  |  |
|--|--|
| <b>Transformations of Implementation and Perception of Synodality<br/>in the History of the Catholic Church: Three Czech Synodality<br/>Processes of the 19.-21. Century</b> |  |
|--|--|

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Tomáš PETRÁČEK .....</i> | 7 |
|-----------------------------|---|

|  |    |
|--|----|
| <b>The Phenomenon of Paradox in the Ecclesiological Vision of Henri De Lubac</b> |    |
| <i>Stanislav OREČNÝ .....</i>  | 23 |

|   |    |
|---|----|
| <b>An Outline of the Theology of Sacraments According to Ph. J. Rosato:<br/>Its Relevance and Potential for Current Ecclesial Context</b> |    |
| <i>ĽUBOMÍR HLAD .....</i>   | 37 |

|  |    |
|--|----|
| <b>The Reception of Psalm 110 in Hebrews 5</b> |    |
| <i>Róbert LAPKO - Martin SEDLÁK .....</i>      | 63 |

|  |    |
|--|----|
| <b>New Inspirations from the Ecological Stimulus of Hildegard von Bingen</b> |    |
| <i>Peter VOLEK .....</i>   | 73 |

### REVIEWS

|  |  |
|--|--|
| <b>JUDÁK, Viliam- HLAD, Ľubomír, V plnosti služby. Teologické reflexie<br/>nad tajomstvom knazstva. Nitra: Gorazd n.f., Kňazský seminár<br/>sv. Gorazda v Nitre, 2022, 281 s., ISBN 978-80-89481-63-7.</b> |  |
|--|--|

|  |    |
|--|----|
| <i>Peter Juan Pablo Mária Bako .....</i> | 88 |
|--|----|

|   |  |
|---|--|
| <b>LUCIANI, Rafael - NOCETI, Serena - SCHICKENDANTZ, Carlos (ed.),<br/>Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale, Brescia: Queriniana 2022, 428 s.,<br/>ISBN: 978-88-399-3611-0.</b> |  |
|---|--|

|                              |    |
|------------------------------|----|
| <i>Josef Mikulášek .....</i> | 91 |
|------------------------------|----|

|   |  |
|---|--|
| <b>WERNISCH, Martin. Církevní dějiny jako koncept. Brno: Centrum<br/>pro studium demokracie a kultury, 2021, 95 s., ISBN 978-80-7325-514-5.</b> |  |
|---|--|

|                           |    |
|---------------------------|----|
| <i>Peter Olexák .....</i> | 94 |
|---------------------------|----|

|  |     |
|--|-----|
| LUCIANI, Rafael: Unterwegs zu einer synodalen Kirche.<br>Impulse aus Lateinamerika. Mit einem Vorwort zur deutschen<br>Ausgabe von Norbert Arntz. Luzern: Edition Exodus 2022, 176 s.,<br>ISBN 978-3-905577-89-1.<br><i>Karol Moravčík</i> ..... | 96  |
| HALÍK, Tomáš. Odpoledne křesťanství. Odvaha k proměně.<br>Praha: NLN, 2021, 266 s., ISBN 978-80-7422-824-7.<br><i>Peter Olexák</i> .....   | 98  |
| WOODS, Thomas E., 2021. Ako Katolícka cirkev budovala západnú<br>civilizáciu. Bratislava: Postoj Media, s.r.o. 304 s., ISBN 978-80-89994-39-7.<br><i>Angelus Štefan Kuruc O.Praem</i> .....  | 101 |

## EDITORIAL

Milí čitatelia, ponúkané číslo nášho časopisu Vám chce byť dobrým spoločníkom pre teologické uvažovanie a pozvánkou pre diskusiu k ekleziologickým, biblickým a ekologickým témam.

Prvú štúdiu nám ponúka známy český teológ a historik Tomáš Petráček. Téma článku predstavuje prospešnú kombináciu jeho vedeckého záujmu – dejiny a teológia. Text sa venuje otázke synodality a jej dejinného vývoja v Čechách v priebehu posledných dvoch storočí. Keďže táto problematika je momentálne v cirkvi aktuálna, je potrebné chápať nielen teológiu konceptu synodality, ale rovnako je dôležité poznať dejinný vývoj tohto procesu v rôznych obdobiach a spoločensko-kultúrnych podmienkach jednotlivých miestnych cirkví. Práve takýto pohľad do teológie a dejín procesu synodality nájdeme v tomto texte.

Je potrebné vracať sa k teológii veľkých klasikov, akým bol nepochybne francúzsky jezuita Henri de Lubac. Túto úlohu berie na seba mladý slovenský verbista Stanislav Orečný a predstavuje štúdiu venovanú fenoménu paradoxu v ekleziologickej vízii de Lubaca. Francúzsky mysliteľ patrí k významnej skupine neuvelle theologie, ktorá svojou otvorenosťou a spôsobom teologickej práce naštartovala staronovú éru chápania kresťanskej tradície. Návratom k pozabudnutej patristike nanovo premyslela koncepty, ktoré sa v čase neoscholastiky stali obeťou selektívneho prístupu vo vtedajšej teológii. De Lubac, naopak, sa snaží integrovať a spájať aj nezmieriteľné póly, ktoré sú však často iba iným vyjadrením tej istej skutočnosti.

Slovenský teológ Ľubomír Hlad sa často púšťa do netradičných tem a vie obohatiť slovenského čitateľa nevšedným pohľadom. V archíve nášho časopisu je možné vrátiť sa k jeho „teológii ako umení voňavkára“ a precítiť túto „starú vedu“ všetkými zmyslami. Tentoraz živo sprítomňuje teológiu sviatosti známeho amerického profesora talianskeho pôvodu Philipa Rosata, ktorý dlhé roky pôsobil na Univerzite Gregoriána v Ríme. Pre pamätníkov je text zároveň príjemnou a živou spomienkou tohto profesora otcovského typu, ktorý svoju ortodoxiu premieňal na chodbách Univerzity na ústretovú ortoprax. Základné body teológie sviatosti profesora Rosata sa text pokúša zaujímať a podnetne prepojiť s posolstvami pápeža Františka počas jeho návštevy na Slovensku.

Skupina slovenských biblistov opakovane preukazuje dobré schopnosti pracovať s posvätnými textami. Ich kruh sa zároveň zväčšuje, čoho dôkazom je aj táto štúdia, ktorú nám ponúka čerstvý doktor teológie Martin Sedlák a jeho školiteľ Róbert Lapko. Predmetná štúdia poukazuje na prieniky a vplyv starozákoných textov na neskoršie novozákoné redakcie. Čažisko štúdie tvorí funkcia verša Ž 110,4 a jeho zapracovanie v piatej kapitole Listu Hebrejom. Pre čitateľa bude isto podnetné sledovať porovnávanie výpovedí o ľudskom veľkňazovi a Kristovi, ktorého tento List nazýva veľkňazom napriek tomu, že Ježiš nepatril k oficiálnym štruktúram kňazstva.

Posledným príspevkom nášho jesenného čísla je text Petra Voleka, ktorý prepája stredovekú mystiku Bozej prírody u Hildegardy z Bingenu s aktuálnou témove

ekológie. Nemecká mystička dáva do protikladu život a smrť, viriditas a ariditas (zeleň a sucho). Harmónia s prírodou umožňuje a podporuje život. Avšak agresia človeka k prírode a jeho destrukčné konanie spôsobuje stratu života, a preto naстupuje sucho, nie-život. Ešte pári desaťročí dozadu by zrejme nikto z nás nebol uveril, že naše generácie budú svedkami takých masívnych dôsledkov arrogancného a ničivého prístupu k Zemi. Žijeme z rezerv budúcich generácií, berieme, čo nám nepatrí. Tieto skutočnosti nás nútia zastaviť sa a prehodnotiť naše postoje, spôsoby života a nároky, ktoré presahujú striedmu potrebu. Text Petra Voleka chce pomôcť tomuto precitnutiu a motivovať ľudí vidieť veci každodenného života a prírody v úzkych súvislostiach.

Milí čitatelia, žijeme v čase, keď na nás ťaživo dolieha skutočnosť vojny na Ukrajine. Aj keď sa nás zmocňuje nepokoj a každý deň sme svedkami utrpenia mnohých ľudí, prajem Vám, aby ste v našich riadkoch našli aspoň kúsok pokoja, motivácie k dobru, harmónii a solidárnosti so všetkými, ktorí chcú len obyčajne žiť.

*Vladimír Juhás*

*Verba Theologica*

2/2022 (43): 7-22

DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.7-22>



## Proměny uskutečňování a vnímání synodality v dějinách katolické církve Tři české synodální procesy 19.-21. století

TOMÁŠ PETRÁČEK

Katedra kulturních a náboženských studií  
Pedagogická fakulta  
Univerzita Hradec Králové  
Rokitanského 62  
CZ 500 03 Hradec Králové III  
tomas.petracek@uhk.cz

### **Abstract:**

The study deals with three specific synodality processes, which the Czech Catholic Church organised in the 19th and 20th century. The first instance is Prague Province Synod in 1860, which was followed by other diocese synods in the second half of the 19th century. The second process consisted in repeated gatherings of Land Syndicate of Catholic Clergy, a professional organisation of clerics, at the turn of the 19th and 20th century, which originally started as an effort to reform ecclesiastical art, but later formulated reform goals regarding ecclesiastical lifestyle as well. The third processes revolved around the Plenary Assembly of the Czech Catholic Church in years 1997 to 2005. The study gives a description of the proceedings and outcomes of respective synodality processes and also offers an analysis of their strong and weak points and in the conclusion it formulates several principles which play decisive role in the success or failure of the whole endeavour.

**Keywords:** Synodality, Czech Catholic Church, Modern Church History, Synodality Processes, Modernisation

V přípravných dokumentech současného synodálního procesu čteme, že od prvních staletí se slovem „synoda“ označují církevní shromáždění svolaná na různých úrovních.<sup>1</sup> Papež František říká, že „cesta synodality je cestou, kterou Bůh očekává od

---

<sup>1</sup> Zvláště často se obrací vedení církve k synodalitě v momentech masivních krizí jako k nástroji, jak z nich církve vyvést, srov. Bernward Schmidt, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg-Basel-Wien 2013, s. 9-11.

církve třetího tisíciletí.<sup>2</sup> Cílem současné synody je zapojení všech pokřtěných celé katolické církve, kteří – vedeni Duchem Svatým – mají skrze naslouchání všem lidem vyjádřit své názory a podněty vedoucí k rozvoji církve. Úkolem teologů a dalších odborníků je přispět tomuto snažení, na které klade současný pontifikát takový důraz,<sup>3</sup> co možná nejhlbším studiem synodálních procesů a jejich teologickému zakotvení, které povede k prohloubenému porozumění samotným zdrojům Zjevení, vývoji tradice a dějinám církve, mimo jiné proto, aby se současná a budoucí protagonisté těchto procesů mohli vyhnout chybám a omylům minulosti, ale také pro realističtější zhodnocení očekávání a nadějí s tím spojených.

V tomto příspěvku se nebudeme zabývat definicemi, biblickými, systematickými či pastorálními aspekty synodality, nýbrž nabídnete dílčí historickou perspektivu. Místo obecného přehledu dějin podobných snah<sup>4</sup> soustředíme pozornost na tři specifické pokusy o synodální jednání v jedné kdysi vlivné a dominantní místní katolické církvi, která v prvních dvou případech byla ještě církví státní a vnímala sebe sama jako lidovou a národní církev,<sup>5</sup> v třetím, relativně nedávném případě pak usilovala o svoji vnitřní obnovu a deklarovala úsilí o hledání svého místa v české společnosti po dramatických otresech 20. století. V prvním případě jde o pražskou provincii synodu roku 1860, druhým jsou opakovaná jednání Zemské jednoty českého katolického duchovenstva na přelomu 19/20. století. Koněčně třetím a nejmladším synodálním procesem je Plenární sněm české katolické církvi na přelomu tisíciletí, s vrcholy v letech 2003-2005.

Pozorný čtenář novozákonních textů si povšimne absenze nějaké fixní, jednou provždy dané podoby institucionálního či strukturálního uspořádání církve. Stránky Nového zákona naopak představují svědectví o mimořádné otevřenosti různým potřebám, o pluralitě forem církevní služby, o vážnosti debat o vývoji a směrování církevního společenství a při formulování samotné nauky a formách hlásání.<sup>6</sup> O rozmanitosti forem církevního života, služby a formulování nauky svědčí dějiny západní církve.<sup>7</sup> Vše nasvědčuje tomu, že v dynamicky se vyvíjející nové komplexní a globální společnosti jsou některé formy řízení již neefektivní, jiné pak nepřijatelné pro současného člověka. Minimálně v postkomunistické střední Evropě například slyšíme příliš často ve vnitrocírkevních debatách jako samozřejmost postulované tvrzení, že církev není demokracie, s následným odkazem na hierarchické zřízení a princip monarchického episkopátu. Ale je to opravdu tak jednoduché? Nevyžadují si komplexní současné výzvy mnohem vět-

<sup>2</sup> Za církev synodální: společenství, spoluúčast a poslání. Přípravný dokument. Biskupská synoda Vatikán. Vydal generální sekretář biskupské synody, září 2021, s. 2.

<sup>3</sup> Srov. Massimo Fagiolo, *The liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*, New York 2020, s. 22, 131 a 148.

<sup>4</sup> K podstatě a smyslu synod se stručným přehledem dějin synodality a další literaturou viz Miloš Raban, *Sněm katolické církve. Obnova synodality*, Praha 2000, s. 18-82.

<sup>5</sup> Srov. Tomáš Petráček, *Sekularizace a katolicismus v českých zemích. Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*, Ostrava 2013, s. 32-34.

<sup>6</sup> Srov. např. Raymond E. Brown, *Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

<sup>7</sup> Srov. Hubert Wolf, *Krypta. Kapitoly z dějin římské církve od středověku po současnost*, Praha 2018, passim. Ivan Foletti, *Ženy u oltáře, nikdy?: Jáhenky, vdovy, kněžky a ikonografie Matky Boží (III.-VI. století)*, Brno 2018.

ší zapojení dalších částí církve do procesů, ve kterých dozrávají rozhodnutí, která se týkají všech? Nejprve se zaměříme na to, jak tři podobné pokusy o hledání řešení problémů katolické církve v moderní době probíhaly a vyzněly.

### Pražská provinční synoda 1860 a její výsledky

Provinční synodu svolává arcibiskup jako shromáždění biskupů své církevní provincie. Diecézní synodu pak svolává biskup jako poradní shromáždění zástupců kněžstva své diecéze či arcidiecéze.<sup>8</sup> Čtvrtý lateránský koncil (1215) nařídil, aby se diecézní sněmy konaly každoročně, což se většinou v následném období nedalo. Z českých církevních dějin známe pravidelné sněmy duchovenstva a řeholníků pražské arcidiecéze na přelomu 14./15. století, na kterých se reformátoři jako Jan Hus snažili pojmenovat dobové nešvary a přinášet návrhy na obnovu církve v hlavě a údech.<sup>9</sup>

Tridentský koncil (1546-1563) tento předpis, podle kterého se provinční sněmy měly konat jednou za tři roky, obnovil, ale podařilo se ho realizovat pouze v prvních desetiletích a to ještě jen v některých zemích, kdy účinně sloužil k prosazování nových disciplinárních dekretů.<sup>10</sup> První a na dlouho poslední provinční synodu v Čechách uspořádal s tímto záměrem v Praze roku 1605 arcibiskup Zbyněk Berka z Dubé.<sup>11</sup> Pořádání synod poté upadal po celé 17. a 18. století. Přes dílčí pokusy uspořádat diecézní sněmy v Toskáně a na říšském území (dnešní Německo)<sup>12</sup> na konci 18. století se synody znova objevily až okolo roku 1848 v Belgii, Francii, Španělsku a Spojených státech.<sup>13</sup> Na biskupskou synodu se měli dostavit biskupové a biskupští vikáři, všichni faráři (pověření duchovní správou), kanovníci a představitelé řeholních společností spolu s poradcí, teology a znalcí církevního práva. Na provinční synodu byli sezváni pouze biskupové a jejich vikáři, opati a probošti kapitul, provinciálové řádů a přizvaní experti včetně zkušených farářů a profesorů teologických fakult a seminářů.

Už v revolučních událostech let 1847-1849 část českých katolických kněží diskutovala o vnitrocírkevní demokracii a posílení role kněžských shromáždění na nejrůznější úrovni. Ve skutečnosti sice přinesly reformy vztahu církve a státu z posledních let obnovení autonomie církve, ale také výrazné posílení moci biskupů vůči státu, kléru a dovnitř společnosti. Pražský provinční sněm byl svolán dne 15. července 1860 pražským arcibiskupem Bedřichem Schwarzenbergem<sup>14</sup> po předchozím schválení sv. Stolce. Samotné synody, respektive jejich zasedání, zpravidla netrvají dlouho, záleží na množství přípravných prací a obsáhlosti pojed-

<sup>8</sup> K středověkým a raně novověkým synodám stručně Raban, *Sněm*, s. 59-67.

<sup>9</sup> Viz František Šmahel, *Husitská revoluce 1. Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1993 s. 236-237.

<sup>10</sup> Srov. John O'Malley, Trent. *What happened at the Council*, Cambridge-London 2013, s. 231, 259-260. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674067608>

<sup>11</sup> *Synodus archi-dioecesana Pragensis III.* Rev. Dom. Sbigneo Berka, Archiep. Pragensi MDCV, Pragae 1605.

<sup>12</sup> Srov. Dieter J. Weiss, *Katholische Reform und Gegenreformation*, Darmstadt 2005, s. 128-129, 156-159.

<sup>13</sup> S další literaturou viz Raban, *Sněm*, s. 70-71.

<sup>14</sup> K životnímu dílu viz Cölestin Wolfgruber, *Friedrich Kardinal Schwarzenberg, Fürst-Erzbischof von Prag I-III*, Wien 1906-1917.

návaného materiálu. Pražský sněm trval od 8. do 23. září 1860. Jednání probíhala jednak ve specializovaných komisích, jednak při generálních kongregacích v seminárním kostele sv. Salvátora v areálu Klementina.<sup>15</sup> Na sněmu nebyly nepřekvapivě zastoupeny ani ženy, ani laici a probíhal za zavřenými dveřmi. Výsledná rozhodnutí byla vyhlášena autoritou arcibiskupa, který je vydává po vyslechnutí názorů účastníků a se souhlasem ostatních diecézních biskupů pražské církevní provincie. Během jednání i po jejich skončení byli všichni účastníci vázani přísounou mlčenlivostí, dokud usnesení nebyla schválena Římem, protože teprve pak mohla být zveřejněna.<sup>16</sup> Jednání se pravidelně odehrávala v přesně stanoveném a bohatém liturgickém rámci, celkem pět slavnostních zasedání proběhlo přímo v kapli sv. Václava v pražské katedrále.

Pražská synoda nebyla v monarchii první, předcházely ji provinční synody vídeňská a ostřihomská (1858). Církev v Rakousku mohla uspořádat díky svobodě nabyté roku 1850 a díky tomu, že odpovídaly tehdejší římské koncepci pastorační a disciplinární obnovy církve v revolučně rozkolísané Evropě. Později následovaly diecézní sněmy<sup>17</sup> v Praze (1863,<sup>18</sup> 1873),<sup>19</sup> Hradci Králové (1863)<sup>20</sup> a Litoměřicích (1863) a v Českých Budějovicích (1863,<sup>21</sup> 1872, 1875), na kterých shromáždění zástupců místního kláru řešili konkrétněji prosazování nových církevních předpisů v praxi a jejich adaptaci na místní podmínky.<sup>22</sup> Pak došlo opět k útlumu sněmovního dění, jednak pro zhoršení politických poměrů, kde dochází k nárůstu napětí mezi státem a církví, a jednak proto, že některé sporné otázky se už postupně vyřešily. Další diecézní synody se konaly až po přelomu století, nejprve brněnská (1909) a později čtvrtá českobudějovická (1913).

Úkolem provinčních a diecézních synod bylo provést inventuru stávající situace místní církve, nalézt oblasti jejího života, které je třeba změnit, poopravit nebo rozvinout, a navrhnut odpovídající opatření. Sekularizace české společnosti, především ve městech již masivně pokročilo, za zásadní problém jsou považovány například smíšené sňatky s nekatolíky či rozbujelý alkoholismus a docházelo k odcizení celých sociálních vrstev, například dělníků, ale i velké části elit a inteligence. Těsné spojení se státem a status státního náboženství se již nezdály poskytovat samozřejmou a garantovanou jistotu pro budoucnost jako doposud.

Roku 1860 měla česká církev k dispozici disciplinární dekrety obecných koncilů, především toho posledního, tridentského, a celý soubor kanonického práva. En-

<sup>15</sup> Průběh synody a seznam účastníků viz Časopis katolického duchovenstva (ČKD), 1/1860, č. 1, s. 458-469. Nebo František X. Kryštufek, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských II*, Praha 1899, s. 247-254.

<sup>16</sup> *Acta et Decreta Concilii Provinciae Pragensis anno Domini MDXXXLX*, Pragae 1863. Viz recenze *Synoda provinciální Pražská r. 1860*, ČKD 4/1863, č. 4, s. 361-371. Stručný přehled závěrů synody viz Raban, *Sněm*, s. 74-81.

<sup>17</sup> Kryštufek, *Dějiny církve*, s. 254-261.

<sup>18</sup> Závěry shrnuje Klement Borový, *Statuta diecése Pražské 1863*, ČKD 5/1864, č. 5, s. 161-170.

<sup>19</sup> *Acta et Statuta Synodi Dioecesanae Pragensis anno Domini MDCCCLXXIII*, Pragae 1878.

<sup>20</sup> *Statuta primae Synodi Dioecesanae Reginae-Hradecii anno Domini MDCCCLXIII*, Reganae-Hradecii 1864.

<sup>21</sup> *Acta et Statuta Synodi Dioecesanae Budvicencis a. D. 1863 celebratae*, Budvicii Boh. 1863.

<sup>22</sup> Viz Karel Vinařický, *Zřízení synody diecézní*, ČKD 4/1863, č. 4, s. 401-407.

cykliky jako běžný nástroj učitelského úřadu církve, usilující o pozitivní formulaci vlastních postojů a řešení, se výrazněji rozšířily až během pontifikátu Lva XIII. Účastníci synody měli k dispozici také usnesení poslední synody, konané roku 1605, na které často odkazují. Synoda sama nicméně nevydává jen zákazy a nařízení, ale větší prostor, který má k dispozici, ji umožňuje formulovat učení i pozitivně, povzbuzovat, navrhovat zlepšení. Přijatá a promulgovaná statuta synody jsou právně závazná a vymahatelná pro celou církevní provincii a platí tak dlouho, dokud nejsou výslovně zrušena, nebo nahrazena nějakým novým výnosem příslušné nebo nadřazené církevní autority.

Druhý význam je spíše symbolický. Rozhodnutí synody dávají farářům, a vůbec klérku, návod, jak řešit různé situace, nejen ty, které jsou v dekretech synody přímo popsány. Přímý vliv synody a jejich rozhodnutí je každopádně obtížné určit. Snad může být příznačné, že provinční synodu a její opatření přes jejich formálně velmi důležité postavení nezmíňují ani pozdější standardní příručky českých církevních dějin či přehledy dějin arcidiecéze.<sup>23</sup> Mnohá jejich opatření jen navazují na starší rozhodnutí a předpisy a dožadují se účinnějšího naplnění, někdy jde o obecná povzbuzení k větší horlivosti a zbožnému úsilí. Najdeme však nové prvky, například v otázkách různých forem zbožnosti nebo církevní správy a péče o majetek církevních institucí. V centru zájmu synody ležela ale především pastorační obnova české církevní provincie, která spočívala především v utužení církevní disciplíny a povzbuzení zbožné horlivosti, např. pomocí tzv. lidových misií.<sup>24</sup>

Jako většina reforem západní církve začíná i synod s pokyny a předpisy k životu kněží jako klíčovému prvku celkové obnovy místní provincie. Upravuje jejich vzdělávání, duchovní formaci, oděv, materiální zajištění a služební postup.<sup>25</sup> Kněžstvu a osobám řeholního stavu se věnují také tři závěrečné obsáhlé kapitoly o církevní vládě, o řeholních a církevním majetku.<sup>26</sup> Pro nominace kněží na místa ve farní správě prosazuje synoda konkurzy na uvolněná místa, jejichž procedura má být postupně doplňována a zpřesňována. Ideálem je vypracování kariérního řádu, který má kněze povzbuzovat k větší aktivitě v oblasti vzdělávání a zavede meritorní zohlednění úspěšného pastoračního díla. Kněží, kteří dosáhnou vyšších akademických hodností, publikují či vyučují, mají být při farářských konkursech zvýhodněni. Vedle vzdělání tedy rozhodují nejvíce právě zkušenosti a odpracované roky v duchovní správě.<sup>27</sup>

Pro styl, jakým se církev na oficiální úrovni vyrovnávala se světem, je příznačná druhá kapitola o víře a katolickém vzdělávání, zvláště její druhá podkapitola

<sup>23</sup> Nemluví o ní ani Jaroslav Kadlec, *Přehled českých církevních dějin II*, Praha 1990 ani např. Miloš Trapl, *Církevní poměry v letech 1848-1938*, in: *Pražské arcibiskupství 1344-1994*, Praha 1994, s. 251-276.

<sup>24</sup> Pražskému arcibiskupu se osvědčily ještě během jeho působení ve Štýrském Hradci. Sněm si přeje, aby se do misií zapojili vedle redemptoristů a jezuitů i dominikáni, kapucíni a františkáni.

<sup>25</sup> *Acta et Decreta*, s. 19. Podobně hradecká synoda *Statuta primae*, s. 51.

<sup>26</sup> *Acta et Decreta*, s. 202-235, 236-247, 248-274.

<sup>27</sup> Smyslem téhoto opatření je zajistit obsazení jednotlivých far těmi nejlepšími duchovními, kteří jsou k dispozici, stanovení pevných kritérií má omezit svévoli patronů při nominacích. Systém ovšem předpokládá dostatek klérku, který je připraven se na uvolněná místa prezentovat. Stále ještě vladne tridentský model, který chápe soužití faráře a farnosti jako nerozlučitelné manželství na celý život.

la *Proti nejvážnějším omylům této doby*. Konstatuje se trvající nenávist světa vůči církvi, svět činí církvi všemožné úskoky a překážky, aby nemohla uskutečnit své poslání, kterým je přivést všechny lidi k poznání pravdy a ke spásce. Církev se chápe jako dokonalé společenství Bohem svěřené papeži a biskupům, do kterého stát nesmí nijak zasahovat. Na třech stránkách věnovaných obhajobě papežství se konstatuje nezbytnost existence církevního státu, který je naprosto nutný, aby papež mohl svobodně naplnit své poslání v církvi. Všichni katolíci musí usilovat o udržení papežského státu, ale stejnou poslušností jsou povinováni i státním autoritám, protože ti, kdo se jím protiví, protiví se i Bohu, a dojdou odsouzení. Naopak je třeba se modlit za krále a všechny ostatní legitimní držitele moci.<sup>28</sup>

Nový fenomén konfesně a nábožensky rozdelené společnosti postihuje pasáž o styku s protestanty různých konfesí a s bezvěrci, kde se vždy upřednostňuje integrita víry, nedoporučují se smíšené sňatky, katolíci se nesmějí účastnit na nekatolických bohoslužbách ani být kmotry u nekatolických křtů. Jedna stránka se venuje úpravě styků mezi kresťany a židovskou populací. Sněm také potvrzuje právo církve rozlišit vhodné a nevhodné knihy a ty závadné uvést na index zapovězených knih, které žádný katolík nesmí ani vlastnit, ani číst. K nápravě situace se mají zřizovat farní knihovny, aby tak věřící měli přístup k hodnotné a nezávadné literatuře.<sup>29</sup> Další dekrety se týkaly kazatelské a katechetické činnosti a působení církve na obecných a středních školách.<sup>30</sup>

Pokud shrneme přínos sněmu, tak mezi priority patří zajištění dostatečného množství dobré vzdělaného, připraveného a materiálně zajištěného klérů, který potom měl svým působením a příkladem strhnout ostatní věřící. Další klíčové prvky jsou sporné body ve vztahu církve a státu jako manželské právo, církevní školství a role církve na státních školách. Ačkoliv řeholím tehdy nehrázily v monarchii žádné vážné hrozby od státu, synoda se zabývá jejich vnitřní obnovou a vybízela je k větší aktivitě ve prospěch místní církve. V oblasti kultury a umění kladl důraz na ochranu stávajícího kulturního dědictví a na podřízenost umělecké stránky bohoslužebným a obecně církevním účelům. Klíčová je doktrinální spolehlivost uměleckého díla a jeho účinek na náboženské city věřících. Vzorem pro současné tvůrce jsou osvědčené umělecké slohy a díla minulosti.

**Synodální prvky v jednání Zemské jednoty českého katolického duchovenstva** Navzdory razantně postupujícím sekularizačním trendům stále ještě velmi početná a na konci 19. století velmi dobře personálně a intelektuálně vybavená česká katolická církev vygenerovala na konci 19. století pozoruhodné hnutí zvané *česká katolická moderna*, což byl původně specifický fenomén kulturní a umělecké obnovy katolické církve v českých zemích. Druhým významným proudem bylo křesťansko-sociální hnutí, které se rychle rozvíjí v 90. letech ve snaze politicky

---

<sup>28</sup> *Acta et Decreta*, s. 39-45.

<sup>29</sup> *Acta et Decreta*, s. 46-49. Ustanovení o farních knihovnách bylo detailněji rozpracováno na pražské diecézní synodě 1873, viz *Acta et Statuta*, s. 11-14.

<sup>30</sup> Zvláštní podkapitolu věnovaly úsilí o udržení katolického charakteru Karlovy univerzity apelem na odpovídající doktrinální a morální profil profesorů, *Acta et Decreta*, s. 69-70. Již o třináct let později bude univerzita vyjmota z vlivu církve.

organizovat katolickou populaci a mobilizovat ji k obraně křesťanských hodnot a pozic katolické církve ve společnosti. Od začátku trpí roztríštěností mezi řadu konkurenčních proudu a před rokem 1918 se nedokáže transformovat do skutečně efektivní politické síly. Ale sehráje svou roli při sdružování angažovaných kněží i laiků, jejichž ambicí je nejen reforma společnosti, ale i celková obroda všech institucí, včetně samotné katolické církve.<sup>31</sup>

Od roku 1892 trvající hnutí katolických duchovních zvané Katolická moderna se zorganizovalo na pražském sjezdu v srpnu 1897, kde se shromáždilo na 150 účastníků. Kromě literárních a uměleckých otázek zazněly referáty a diskuze na téma liturgické obnovy či sociální problémy. Programový projev výslově zmiňoval nutnost, že s „naší revolucí literární musí jít stejným krokem křesťanská revoluce života – tedy sociální, politická a náboženská“.<sup>32</sup> Ve zmíněných referátech a ve vydávaných časopisech bylo patrné, jak je české prostředí dobře obeznámeno se soudobými podobně laděnými autory z německého prostředí jako Herman Schell, Albert Ehrhard, Franz X. Kraus, ale i s italskými autory jako Geremia Bonomelli a Romolo Murri.<sup>33</sup> V oblasti církevní jim šlo především o pastorační zefektivnění činnosti církve a úpravy praktického života, které by přiblížily náboženství modernímu člověku. Vycházelo z široce debatované „kněžské otázky“, diskutování postavení a úlohy kněze v současné společnosti, hlavně se to týkalo problematiky hmotného zabezpečení, patronátního práva, celibátu a vztahu k nastupujícím občanským elitám, především učitelstvu, které se i v rámci rakouské monarchie emancipovalo a z minulosti, kdy bylo dlouho pod dohledem a kontrolou duchovenstva, mělo k církvi a náboženství často rezervovaný až nepřátelský poměr, a zápasilo s klérem o pozici intelektuálního a morálního lídra místních komunit.

Motivací vůdčích osobností byla obroda národa skrze renesanci katolicismu na všech úrovních: umělecké, náboženské, sociální a politické. Usilují o obrodu katolicismu, protože věří v jeho potenciál stimulovat rozvoj společnosti a chtějí ho jako moderní myšlenkový proud postavit znova do centra dění a vývoje. Zároveň třízivě prožívají viditelný odklon velké části společnosti a kultury od náboženství a katolicismu a nedostatečnost soudobé podoby katolické církve a forem jejího hlásání a služby, vnímají nezbytnost vyrovnat se s vědeckými objevy a politickými a společenskými proměnami moderní éry. Dle jejich soudu to vyžaduje odložit pasivity a mechanické recyklování tradičních přístupů a nastoluje nutnost hledání nových výrazů a forem.<sup>34</sup> Podobně jako modernizující duchovní v jiných zemích i čeští modernisté zdůrazňují, že katolická moderna je tak stará jako katolicismus sám. Ve všech dobách vystupovali muži poukazující na to, že se církev musí v jistých nepodstatných věcech přizpůsobit novým dobovým poměrům

<sup>31</sup> K širšímu kontextu reformních snah katolického klérku v českých zemích srov. Schultze-Wessel, Martin, *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katolische und der russisch-orthodoxe Klelus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848-1922*, München 2011, pp. 37-70. K politickému hnutí viz Pavel Marek, Český katolicismus 1890-1914, Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století, Olomouc 2003.

<sup>32</sup> Srov. Pavel Marek, *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*, Olomouc 1999, s. 83.

<sup>33</sup> Viz Claus Arnold, *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha 2014, s.28-34.

<sup>34</sup> Marek, *Apologetové nebo kacíři*, s. 88.

a že v jistých podstatných věcech se musí naopak vrátit k původním zřízením a zásadám starým, Kristovým a evangelijním. Cílem je vhodnými reformami smířit novou dobu s katolickou vírou, provést nápravu vnější praxe církve, aniž by se neodpovědně zasahovalo do otázek věroučných.<sup>35</sup>

Po dalším vývoji vznikne v květnu 1902 Zemská jednota českého katolického duchovenstva jako stavovská organizace katolického klérku, která dosáhne uznání jak církevních, tak státních orgánů. Hnutí, které začalo s požadavkem obrody katolické literatury a umění, se postupně přetvoří na hnutí požadující komplexní a hluboké sociální, národní a církevní reformy adekvátně reagující na krizové prvky ve společnosti a církvi. Díky kompromisním formulacím požadavků bez přímých věroučných změn a díky organizačně schopným vůdcům, české modernizující hnutí má masovou základnu, zastupuje 2375 knězí,<sup>36</sup> a navíc se na jeho činnosti podílí i příslušníci vyšších církevních kruhů a význačné veřejně známé osobnosti českého katolicismu<sup>37</sup>. Na pravidelných setkáních se účastnilo okolo tří set členů.

Záhy narazí na odpor ze strany některých biskupů, jak o tom vypovídá text Dostála-Lutinova z roku 1903, kde hned v úvodu vyznává, že začinali jako „církev zpívající“, obnovující církevní umění, a ani je nenapadlo reformovat církev.<sup>38</sup> Přesto ze strany hierarchie nastalo vyšetřování, zavírání, zakazování, vyloučování bohoslovů z kněžských seminářů a nenávistné tiskové kampaně. Mladí kněží plní idealismu a nadšení pro katolickou církev se vydali do kulturního zápasu. Snažili se obhájit církev před světem, ale vyjma umění to v dalších oblastech nemohli naplnit: ve vztahu k pravdě a vědě jsou špatně vybaveni církevní formaci, v otázce sociální nelze přehlédnout bídu a nerovnost ve vlastních kněžských řadách. Jak lze tvrdit, že církev je na straně svobody, když kněží nemůžou ani číst, co chtějí, jak mají hájit rád rodiny při pohledu na hrozivé následky celibátu a když dokonce i v oblasti národní se vysocí představitelé církve dopouští křivd? Poznali, že s reformou literatury musí jít reforma života, a tak se česká katolická moderna bezděky ocitla mezi reformátory. Přestože volají po uzdravení, je jím spíláno do zrádců a jsou vyháněni z církve. Jsou biti od církevních konzervativců i od zarytých nepřátel církve. Přesto Dostál-Lutinov vyznává, že Katolická moderna může být udupána, ale její ideje musí zvítězit.<sup>39</sup>

Na shromážděních a sjezdech, nejzraleji a nejkomplexněji pak na III. sjezdu v Přerově v červenci 1906, se nakonec zformuluje program, který požaduje demokratizaci církve, volbu biskupů a bratrský vztah mezi biskupy a kněžstvem, větší vliv laiků na záležitosti církevní, vytvoření českého patriarchátu jako obnovení cyrilometodějské tradice, zdobrovolnění celibátu, reformu patronátního práva a zlepšení materiálního zabezpečení duchovenstva. Najdeme tam rovněž

<sup>35</sup> Dostál-Lutinov, *Nový život*, 7/1902, s. 275-276.

<sup>36</sup> Daniel Frýdl, *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolickismu v Čechách a na Moravě*, Brno 2001, s. 29.

<sup>37</sup> Patří tam například dobově známí a oceňovaní spisovatelé jako Jindřich Šimon Baar, Josef Kroher či Xaver Dvořák

<sup>38</sup> K roli Dostála-Lutinova viz Soldán, Ladislav, *Karel Dostál-Lutinov a Nový život. Dva sloupy katolické moderny*, Rosice 2000, s. 63-96

<sup>39</sup> *Nový život*, č. 2, roč. 8, 1903, s. 50-51.

požadavek na možnost slavení liturgie v národních jazycích, reformu výuky náboženství ve školách, svobodu sdružování pro klérus pro hájení svých stavovských zájmů, výchova bohoslovů na výši doby k myšlenkové a charakterní samostatnosti. Přitom opakovaně odmítali útoky na církev a náboženství ve společnosti a zdůrazňovali svojí oddanost papežství a církvi.<sup>40</sup>

V narůstající atmosféře antimodernistického boje se stále častěji Jednota setkávala s nepřátelstvím biskupů, kteří nedůvěrovali dobře zorganizované, pravidelně jednající a reprezentativní kněžské stavovské organizaci,<sup>41</sup> obviňovali je z modernismu a postupně zakazovali jeden reformní časopis za druhým. Stupňující tlak v únoru 1907 vyvrcholil biskupským rozpuštěním Jednoty katolického duchovenstva. Po vydání obou papežských antimodernistických dokumentů roku 1907 biskupské ordinariáty potvrdily zákaz Jednoty jako modernistické organizace, zákaz byl na žádost biskupů potvrzen státními orgány. Stejně jako u modernizujících autorů v jiných zemích odhadlané a důkladné dokazování, že na Jednotu a osobnosti v ní organizované se papežské antimodernistické dokumenty nevztahují, bylo marné.<sup>42</sup> Nejčastější reakcí protagonistů a účastníků hnutí byly odchody do vnitřního exilu s pocity zneuznání a zahořklosti. O to intenzivněji a s nečekanou radikalitou pak reformní hnutí vypuklo opět na konci první světové války.

Jak jsme viděli, obě tyto synodální cesty měly silně klerikální charakter, ačkoliv u druhé je patrná snaha po vymezení se vůči klerikalismu a později i po aktivním zapojení laiků. Je zde patrná i větší otevřenosť, obroda církve a křesťanství má sloužit celkově obnově společnosti a státu, pozorujeme živý zájem o svět venku, nejen soustředění na církevní záležitosti a optimalizaci fungování církevních institucí.

### **Plenární sněm české katolické církve v letech 1996-2005**

Česká církev vyšla ze 40 let soustavného pronásledování ze strany komunistického režimu sice zásadně institucionálně a personálně oslabená, ale s velkým morálním a duchovním kreditem. Po roce 1989 byla snaha rychle obnovit tradiční církevní struktury, obsadit biskupské stolce, obnovit chod teologických fakult a kněžských seminářů a řeholních řádů, znova zřídit církevní školy a charitní organizace. Po polovině devadesátých let se objevuje vnitrocírkevní kritika, že se církev příliš soustředila na své vlastní problémy a institucionální rámec a málo komunikovala s necírkevní veřejností a málo se projevuje ve společenském životě. Objeví se napětí spojená s rozdelením na konzervativní a progresivní křídlo, které se manifestují například sporem o Katolickou teologickou fakultu v Praze, kde konzervativní děkan Václav Volf zápasí s koncilně laděným arcibiskupem kardinálem Miroslavem Vlkem. Objevují se známky poklesu počtu kněžských a řeholních povolání, doba prvotního nadšení z obnovené svobody a prostoru k působení končí. Otázka restituice církevního majetku konfiskovaného komunistickým státem a vůbec materiálního zabezpečení církve zůstává otevřená a opakovaně je politicky zneužívána. V rámci diskuzí se objeví myšlen-

<sup>40</sup> Frýdl, Reformní náboženské hnutí, s. 28-29.

<sup>41</sup> Srov. Pavel Marek, Emil Dlouhý-Pokorný. *Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*, Brno 2007, s. 84-88.

<sup>42</sup> Frýdl, Reformní náboženské hnutí, s. 30.

ka provést jakousi bilanci života první dekády života ve svobodné společnosti a svolat sněm české katolické církve.

V lednu 1996 padne rozhodnutí České biskupské konference o svolání Plenárního sněmu katolické církve v České republice a apoštolský stolec záměr následně schválil. V roce 1997 byla postupně vyjasněna koncepce, hlavním cílem měla být recepce impulsů Druhého vatikánského koncilu, pro což nebylo v době komunistické perzekuce dostatečný prostor, tedy přiblížení života církve potřebám doby. Dalšími cíli měla být duchovní obnova, nové impulsy pro službu církve společnosti a potřeba najítí pevného místa katolické církve v českém národě a národní tradici. Časově měl navázat na program Desetiletí duchovní obnovy národa, kterých vrcholil právě v roce 1997 oslavami milénia sv. Vojtěcha.<sup>43</sup> Sněm měl mít několikaletou přípravnou fázi a finanční podporu velkoryse poskytly německé církevní organizace. Ve velkém množství farností vzniklo okolo dvou set sněmovních kroužků, složených převážně ze vzdělanějších a mladších věřících, angažovaných v životě svých farností.<sup>44</sup> Některé z nich pracovaly velmi intenzivně se čtrnáctidenní frekvencí několik let a projednávaly jednotlivé propozice a formulovaly svá stanoviska a návrhy, kde jednoznačně převažovaly otázky, jak změnit formy života a služby církve, aby lépe odpovídala potřebám současných věřících a zároveň dokázala účinněji oslovit mimocírkevní veřejnost.<sup>45</sup> Podle Michala Kaplánka se výrazně zapojily ženské kongregace, naopak zájem kněží a řeholníků byl oproti laikům a řeholnícům výrazně menší.<sup>46</sup> Na výzvu biskupů se od roku intenzivně zapojily tisíce věřících, počet se odhaduje na 10 000, lidé pracovali s velkým nadšením a obětavostí.<sup>47</sup>

Byla rovněž zřízena přípravná komise plenárního sněmu a v lednu 1998 čtyři odborné komise: O církvi, O liturgii, O Božím slovu a O církvi ve světě. V letech 1999 až 2003 pokračovaly diskuze o jednotlivých dokumentech, které příslušné komise navrhly a nabídly sněmovním kroužkům. Poté začaly komise projednávat zprávy sněmovních kroužků. Jako plnoprávní členové sněmu byli určeni biskupové české a moravské provincie včetně světicích a emeritních a apoštolský nuncius. S poradním hlasem „jako povinně pozvaní“ se pak účastnili generální vikáři, rektori kněžských seminářů, děkaní teologických fakult, zástupci mužských a ženských řeholí, kterých mělo být dohromady cca 130. K tomu se mělo ještě účastnit třicet dalších kněží a třicet laiků. Celkový počet účastníků sněmu neměl překročit 200.<sup>48</sup>

Součástí synodálního procesu byla snaha o zapojení teologů, důležitým a stále hodnotným spisem byla práce olomouckého pastoralisty Pavla Ambrose z roku 1999.<sup>49</sup> Na něj navázal o dva roky později obecněji laděným spisem jeho pražský

<sup>43</sup> Viz Raban, *Sněm*, s. 111-113.

<sup>44</sup> Srov. Marek Výborný, *Sněm skončil, co bude dál? Ohlédnutí za sněmem českých katolíků*, Internetový magazín Christnet, 24. srpna 2005. Edituje Kaplánek, *Znamení naděje*, s. 313-315.

<sup>45</sup> Raban, *Sněm*, s. 117

<sup>46</sup> Michal Kaplánek, *Znamení naděje. Česká církev ve světle závěrečného dokumentu plenárního sněmu – kritická analýza*. Praha 2016, s. 42.

<sup>47</sup> Viz svědectví Machálek, Miroslav, *Plenární sněm, ztracená šance*, in: Teologické texty 25/2014, s. 98-99.

<sup>48</sup> Raban, *Sněm*, s. 128-130.

<sup>49</sup> Pavel Ambros, *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy místní církve v Čechách*

kolega Aleš Opatrný.<sup>50</sup> Děl i autorů bychom samozřejmě nalezli více.<sup>51</sup> Vědomě také navazoval na obdobný proces zaměřený především na zavádění reforem a impulsů Druhého vatikánského koncilu, který představoval ustanovující sjezd Díla koncilové obnovy 13.-14. května 1968 na Velehradě, kde se rovněž mluvilo o potřebnosti svolání diecézních synod po německém vzoru. Vzhledem k brzké invazi sovětských vojsk a normalizačnímu dvacetiletí se tyto plány nemohly realizovat.<sup>52</sup>

Velká očekávání spojená s počátkem sněmovního procesu a nadšená aktivita kroužků postupně narázela na určitou únavu jejich členů a malou podporu ze strany některých biskupů a velké části kněží.<sup>53</sup> Důvodem byl také poměrně malý okruh teologů zapojených do sněmovního dění, dále u velké části duchovních a části biskupů celkově spíše skeptický a kritický postoj k pokoncilní obnově církve na Západě, která byla interpretována jako jednostranná liberalizace církve. Svou roli hrál i velký časový odstup od koncilu a tendence o určitou revizi pohledu na něj.<sup>54</sup> Problémy byly způsobené i špatnou organizací samotného sněmu, kde účastníci dostali podklady k jednání příliš pozdě, jen pár dní před zahájením, a ještě muselo vše probíhat v přísně důvěrném modu, včetně zacházení se samotným *Instrumentum laboris*.<sup>55</sup>

Sněm se nakonec odehrál ve dvou zasedáních: I. zasedání Plenárního sněmu proběhlo na Velehradě 6.-12. července 2003. V období mezi I. a II. zasedáním pracovaly především komise vzešlé z I. zasedání. Poslední II. zasedání plenárního sněmu proběhlo na Velehradě 6.-10. července 2005. Vzniklo celkem 8 komisí, každá měla v čele jednoho či několik z biskupů:

1. Komise pro duchovní četbu dějin, předseda Václav Malý
2. Analytická komise, předseda František Radkovský
3. Komise pro evangelizaci a misijní působení, předseda Ladislav Hučko
4. Komise pro kněze, jáhny a zasvěcené osoby, předsedové Josef Koukl, Vojtěch Cirkle, Jiří Paďour
5. Komise pro laiky, předseda Karel Herbst
6. Komise pro liturgii a svátostnou pastoraci, předseda Josef Hrdlička
7. Komise pro partikulární právo, předseda František Lobkowicz
8. Pastorační komise, předseda Dominik Duka<sup>56</sup>

a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí, Velehrad 1999.

<sup>50</sup> Aleš Opatrný, *Pastorace v postmoderní společnosti*, Kostelní Vydří 2001.

<sup>51</sup> Opět Pavel Ambros, *Teologicky milovat církev. Vybrané statě z pastorální teologie*, Velehrad 2003. Základním výchozím spise byla právě Rabanova práce.

<sup>52</sup> Viz Jaroslav Cuhra, Dílo koncilové obnovy v kontextu státně-církevní politiky pražského jara, in: Petr Fiala, Jiří Hanuš (eds.), *Koncil a česká společnost: Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*, Brno 2000, s. 112-124.

Václav Vaško, *Dílo koncilové obnovy, jeho vznik a vliv*, in: Aleš Opatrný (ed.), *Kardinál Tomášek a koncil: Sborník ze sympozia k 10. výročí úmrtí kardinála Tomáška a ke 40. výročí zahájení 2. vatikánského koncilu v Praze 9. a 10. října 2002*, Praha 2002, s. 75-89.

<sup>53</sup> O „nechtěném dítěti“ mluví v souvislosti s některými představiteli církve Výborný, *Sněm skončil*, s. 313.

<sup>54</sup> Kaplánek, *Znamení naděje*, s. 43.

<sup>55</sup> Machálek, *Plenární sněm*, s. 99.

<sup>56</sup> Základní dokumenty a důležité prvky jednání jsou stále k dispozici na <http://snem.cirkev.cz/>. Analýzu přípravných materiálů a porovnání s výslednými dokumenty nabízí Kaplánek,

Hlavní výstupem celého sněmu byl dokument *Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě*,<sup>57</sup> který byl nejprve odeslán do Vatikánu, který v něm provedl několik úprav. Ten ještě doplňuje další tři dílčí dokumenty jednotlivých komisí a tři provolání určená katolickým věřícím, nekatolickým křesťanům a široké veřejnosti.<sup>58</sup>

Bilance, kterou po deseti letech od skončení sněmu vystavuje pastoralista Michal Kaplánek, zní takto:

- „Zájem o přesný a odpovědný rozbore dějin a současnosti církve byl a je poměrně malý, dokladem je nepřijetí dokumentu o duchovním čtení českých dějin,<sup>59</sup> jakož i omezené využití metod sociálních výzkumů při popisu situace uvnitř církve.“
- Nezdá se, že by biskupové chtěli slyšet, co nás v církvi netěší.
- Biskupové se příliš neptali – a dokonce se stále méně ptají – na potřeby věřících, většinou od nich ani neočekávají návrhy na řešení problémů, a to jak v místních podmínkách, tak ještě méně v celosvětovém kontextu, což se projevilo zejména malým zohledněním výsledků jednání sněmovních kroužků v dokumentech a při jednání plenárních zasedání.<sup>60</sup>
- Málo se projevila odpovědnost katolíků za církev a společnost.
- Schválené dokumenty se nestaly základem dalšího života církve a jejího přínosu pro společnost.“<sup>61</sup>

Výsledek takřka desetiletého procesu a jeho recepcí nejlépe ilustruje titulek článku katolického publicisty Josefa Greše „Biskupy sněm nadchl, laikové se bouří“.<sup>62</sup> Řada otázek se na zasedání nesměla otevřít, některé věci byly přijaty dolní komorou sněmu, ale odmítnuty biskupy,<sup>63</sup> samotné jednání s velmi omezeným zastoupením laiků a duchovních a především vydané dokumenty představovaly velké zklamání pro tisíce laiků a desítky kněží angažovaných ve sněmovních kroužcích. Přestože byl sněm vítán s velkým očekáváním a tisíce věřících do něj investovaly obrovský objem energii, času a modliteb, nepřinesl fakticky žádné změny ani impulsy do života české katolické církve. Spíše se dostavila určitá pachutě z klerikálního vystupování některých biskupů.<sup>64</sup> Finále sněmovního procesu představuje dodnes traumatickou zkušenosť pro celou generaci zapojených kněží i angažovaných laiků. Proto je také řada z nich velmi skeptická k současnemu synodálnímu procesu.

Kaplánek se snaží i rekonstruovat důvody neúspěchu, kam patří kromě výše uvedených i příliš časně svolané první zasedání, příliš brzy oproti původním

---

57 Znamení naděje, s. 288-290.

58 Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě. Závěrečný dokument Plenárního sněmu katolické církve v ČR, který se uskutečnil v letech 1997-2005, Kostelní Vydří 2007.

59 Kritické stručné zhodnocení dalších dokumentů např. Miroslav Machálek, *Plenární sněm*, s. 100-101.

60 Samotný nepřijatý dokument později tiskem pro vnitřní potřeby *Putování církve českými dějinami. Práce komise č. 1 mezi 1. a 2. zasedáním Plenárního sněmu. Text odsouhlasený na jednání 1. komise 20.6.2005*, Praha 2005.

61 To potvrzuje Výborný, *Sněm skončil*, s. 313.

62 Kaplánek, *Znamení naděje*, s. 44-45.

63 Respekt 29/2005, 18. 7. 2005.

64 Například naléhavá otázka vyrovnání se s kolaborací s komunistickým režimem mezi duchovními katolické církve. Viz Machálek, *Plenární sněm*, s. 99-100.

65 Viz Výborný, *Sněm skončil*, s. 314.

plánům, takže nebylo dost času na zpracování impulsů ze sněmovních kroužků a jejich teologickou reflexi. Byly zpracovány pouze ty výstupy sněmovních kroužků formulované do roku 2001, nikoliv ty pozdější. Navíc se s nimi v období mezi prvním a druhým zasedáním už vůbec nepracovalo. Mezi prvním a druhým jednáním byla silná diskontinuita. Některé dokumenty nebyly vůbec předloženy k jednání. Po sněmu už nenásledovaly původně plánované diecézní synody.<sup>65</sup> Zvláště nemístný spěch na projednání a tlak na ukončení procesu a „výsledky“ jsou varováním i pro současné synodální snahy. Jako zásadní se jeví výzva k výraznějšímu zapojení teologů v předpolí synodálního procesu, v průběžné reflexi a pomoci při formulování závěrů. Jak vypovídá bilanční podtitul spisu sepsaného osm let po skončení sněmovního procesu z pera aktivního a silně angažovaného účastníka, i velkoryse pojatý a původně přinejmenším částí věřících nadšeně přijatý synodální proces může skončit jako „ztracená šance“.<sup>66</sup>

### Závěrečné shrnutí

Přestože má katolická církev ve svých starověkých a středověkých dějinách významnou tradici synodálního jednání, stejně jako demokratické a dialogické kultury, a přestože jsou takové prvky verbálně podporovány i potridentskými církevními dokumenty, jako by negativní zkušenosť s konciliarismem 15. století a následné období poreformácního antropologického a dějinného pesimismu bránilo církvi na rozdíl od předchozích staletí využít sílu a potenciál, který tyto prvky představují při obnově církve. V našem příspěvku jsme zmínili celkem tři pokusy o synodální jednání z posledních stopadesáti let vývoje katolické církve v českých zemích, během kterých se změnila z národní a státní církve v radikálně diasporní církve v jedné z nejvíce sekularizovaných zemí na světě. Lze si položit otázku, zda právě limity a neúspěchy těchto pokusů k tomu významnou měrou nepřispěly.

U prvních dvou vidíme, že se jednalo o vyložené kněžskou či přímo klerikální záležitost, která je primárně zaměřena na vnitřní obnovu a optimalizaci chodu církevní organizace, ačkoliv ten druhý, pořádaný na přelomu 19. a 20. století, už částečně projevuje náznaky změny ve smyslu většího zájmu o svět tam venku a větší ohledy na postavení laiků v církvi. Poslední pokus o synodalitu pak přes všechny velmi příznivé předpoklady skončil o to úkorněji prožívaným neúspěchem. Přes obrovský objem práce, který odpracovaly tisíce angažovaných laiků v sněmovních kroužcích i členové odborných komisí, byl výsledek fakticky nicotný. Ačkoliv se přímo nabízí možnost učinit z české církve svého druhu experimentální území, kde se budou odvážně a tvořivě zkoušet nové modely církevního života a služby, protože si to sama diasporní situace místní církve vyžaduje, vsadilo se na domnělou jistotu. Raději se oprášují stávající modely ve stylu ustrášené mentality, jejíž vůdcí myšlenkou je obava, která by se dala nahlas vyjádřit slovy, „*přeče se nebudeme pouštět do větších akcí, abychom nepřišli i o to, co nám ještě zbylo*“. Výsledkem byla obrovská frustrace zapojených laiků a kněží a další pokračující trend oslabování vlivu a přítomnosti české katolické církve ve veřejném prostoru a prohlubující sekularizace české společnosti.

<sup>65</sup> Kaplánek, *Znamení naděje*, s. 46.

<sup>66</sup> Machálek, *Plenární sněm*, s. 98-101.

Vzhledem k velmi podobnému uspořádání stávajícího synodálního procesu, kdy se sice největší podíl na projednávání propozic očekává od laiků, ale výstupy na úrovni diecézi mají formulovat příslušníci klérku, se lze obávat opakování podobného průběhu. Byla by to škoda o to větší, že v řadě farností synodální proces už nyní výrazně prospěl životu místní církve, protože se farníci po dlouhé době nebo vůbec poprvé sešli mimo liturgický rámec, aby diskutovali o podobě církve a její službě současnemu světu.

Synodalita nepochybňě nabízí možnost duchovní a náboženské obnovy církve v obecném i místním měřítku, ale úspěch konkrétního synodálního procesu záleží na mnoha faktorech. Celý proces můžeme rozdělit na čtyři hlavní části či momenty. První z nich nepochybňě představuje jasné zadání, cíl a vůle příslušné autority proces dovést až do úspěšného konce. Druhý moment spočívá v zajištění předpolí a přípravy sněmu, která vyžaduje jednak kvalitní teologickou práci (to se týká všech fází synodálního procesu, ale v přípravě je to ještě zásadnější), jednak dobré organizační schéma a dostatečné personální zajištění. Třetím momentem je samotné sněmování, opět jak pokud jde o jednání v dílkách grémiích, přípravných sněmovních kroužcích, v jednotlivých komisích, tak potom přímo za samotném plenárním zasedání, kde musí být čas na zrání stanovisek a debatu a samozřejmě dostatečná svoboda k vyjádření různých mínění. A konečně poslední fází je vůle a schopnost naplňovat rozhodnutí sněmu a pokračovat na nastoupení cestě.

Selhání v kterémkoliv momentu synodálního procesu paralyzuje dění jako celek. Na druhou stranu mohou i samotná plodná synodální jednání v místních kroužcích přinést nečekané plody v duchovním a náboženském životě jedince i společenství. Vzhledem k zásadní krizi autority a kredibility katolické církve, jakož i zcela novým výzvám, kterým musí čelit, bude její budoucnost v mnoha směrech určena výsledky současného synodálního probouzení církve a dalších podnětů papeže Františka k reformě katolického myšlení a jednání.

### Bibliografia:

AMBROS, Pavel. *Kam směřuje česká katolická církev? Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, Velehrad 1999.

AMBROS, Pavel. *Teologicky milovat církev. Vybrané statě z pastorální teologie*, Velehrad 2003.

ARNOLD, Claus. *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha 2014.

BROWN, Raymond E. *Community of the Beloved Disciple*, New York 1979.

CUHRA, Jaroslav. Dílo koncilové obnovy v kontextu státně-církevní politiky pražského jara, in: *Koncil a česká společnost: Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*, ed. Petr Fiala – Jiří Hanuš, Brno 2000, s. 112-124.

FAGGIOLO, Massimo. *The liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*, New York, 2020.

- FOLETTI, Ivan. *Ženy u oltáře, nikdy?: Jáhenky, vdovy, kněžky a ikonografie Matky Boží (III.-VI. století)*, Brno 2018.
- FRÝDL, Daniel. *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky. Snaha o reformu katolictví v Čechách a na Moravě*, Brno 2001.
- KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin II*, Praha 1990.
- KAPLÁNEK, Michal. *Znamení naděje. Česká církev ve světle závěrečného dokumentu plenárního sněmu – kritická analýza*. Praha 2016.
- KRYŠTŮFEK, František X. *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských II*, Praha 1899.
- MAREK, Pavel. *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*, Olomouc 1999, s. 83.
- MAREK, Pavel. *Český katolizmus 1890-1914, Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003.
- MAREK, Pavel. *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*, Brno 2007.
- O'MALLEY, John. *Trent. What happened at the Council*, Cambridge-London 2013. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674067608>
- OPATRNÝ, Aleš. *Pastorace v postmoderní společnosti*, Kostelní Vydří 2001.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolizmus v českých zemích. Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*, Ostrava, 2013.
- RABAN, Miloš. *Sněm katolické církve. Obnova synodality*, Praha, 2000.
- SCHMIDT, Bernward. *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg-Basel-Wien, 2013.
- SCHULTZE-WESSEL, Martin, *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848-1922*, München 2011.
- SOLDÁN, Ladislav. *Karel Dostál-Lutinov a Nový život. Dva sloupy katolické moderny*, Rosice 2000.
- ŠMAHEL, František. *Husitská revoluce 1. Doba vymknutá z kloubů*, Praha 1993.
- TRAPL, Miloš. Církevní poměry v letech 1848-1938, in: *Pražské arcibiskupství 1344-1994*, Praha 1994, s. 251-276.
- VAŠKO, Václav. Dílo koncilové obnovy, jeho vznik a vliv, in: *Kardinál Tomášek a koncil: Sborník ze sympozia k 10. výročí úmrtí kardinála Tomáška a ke 40. výročí zahájení 2. vatikánského koncilu v Praze 9. a 10. října 2002*, ed. Aleš Opatrný, Praha 2002, s. 75-89.
- VÝBORNÝ, Marek. *Sněm skončil, co bude dál? Ohlédnutí za sněmem českých katolíků*, Internetový magazín Christnet, 24. srpna 2005. Edituje Kaplánek, *Znamení naděje*.
- WEISS, Dieter J. *Katholische Reform und Gegenreformation*, Darmstadt 2005.
- WOLF, Hubert. *Krypta. Kapitoly z dějin římské církve od středověku po současnost*, Praha 2018.

WOLFGRUBER, Cölestin. *Friedrich Kardinal Schwarzenberg, Fürst-Erzbischof von Prag I-III*, Wien 1906–1917.

### Prameny

*Acta et Statuta Synodi Dioecesanae Pragensis anno Domini MDCCCLXXIII*, Pragae 1878.

*Statuta primae Synodi Dioecesanae Reginae-Hradecii anno Domini MDCCCLXIII*, Reganae-Hradecii 1864.

*Acta et Statuta Synodi Dioecesanae Budvicencis a. D. 1863 celebratae*, Budvicii Boh. 1863.

*Synodus archi-dioecesana Pragensis III*. Rev. Dom. Sbigneo Berka, Archiep. Pragensi MDCV, Pragae 1605.

*Acta et Decreta Concilii Provinciae Pragensis anno Domini MDXXXLX*, Pragae 1863.

*Za církev synodální: společenství, spoluúčast a poslání. Přípravný dokument*. Biskupská synoda

Vatikán. Vydal generální sekretář biskupské synody, září 2021.

*Život a poslání křesťanů v církvi a ve světě. Závěrečný dokument Plenárního sněmu katolické církve v ČR, který se uskutečnil v letech 1997-2005*, Kostelní Vydří 2007.

*Putování církve českými dějinami*. Práce komise č. 1 mezi 1. a 2. zasedáním Plenárního sněmu. Text odsouhlasený na jednání 1. komise 20.6.2005, Tisk pro vnitřní potřebu. Praha 2005.

Provinciální sněm církevní v Praze, Časopis katolického duchovenstva (ČKD), 1/1860, č. 6, s. 458-469.

Recenze: *Synoda provinciální Pražská r. 1860*, ČKD 4/1863, č. 4, s. 361-371.

VINAŘICKÝ, Karel. *Zřízení synody diecésní*, ČKD 4/1863, č. 4, s. 401-407.

BOROVÝ, Klement. *Statuta diecéze Pražské 1863*, ČKD 5/1864, č. 5, s. 161-170.

*Nový život*, roč. 7, 1902.

*Nový život*, roč. 8, 1903.

GREŠ, Josef. „Biskupy sněm nadchl, laikové se bouří“, *Respekt* 29/2005, 18. 7. 2005.

MACHÁLEK, Miroslav. Plenární sněm, ztracená šance, *Teologické texty* 25/ 2014, s. 98-101.

**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



## Il fenomeno del paradosso nella visione ecclesiologica di Henri de Lubac

STANISLAV OREČNÝ SVD

Katedra systematickej teológie  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1  
814 99 Bratislava  
[stanieслав@gmail.com](mailto:stanieслав@gmail.com)

### Abstract

The study analyzes the significance of paradox in the ecclesiological vision of Henri de Lubac (1896-1991) based on some of his writings. The French theologian presents paradox in an original way in order to find ways of drawing on biblical and patristic insights and to address the issues raised by the modern world for the Church. Paradox allows one to see the union of opposites while maintaining their individual distinctions. From the paradoxical point of view, de Lubac defines the Church as a mystery, keeping her human and divine elements in tension. This Church is relational in the divine, mystical, sacramental, historical, and social dimension. In it, there arise and live the paradoxes of the natural and supernatural dignity of man, of individual and collective salvation, of his temporal-eternal and visible-invisible aspect, of holiness and sin. The “paradoxical” Church is the missionary Church on the road to holiness – the Church that proclaims God’s salvation to all.

**Keywords:** Henri de Lubac, Paradox, Ecclesiological vision, Mystery, Sanctity

### Introduzione

Se si desidera meditare sulla Chiesa, possiamo trovare tante immagini e caratteristiche simboliche su di essa, sia nella Bibbia sia nella Tradizione dell'insegnamento del Magistero. Una delle più belle e stimolanti è quella che presenta Paolo Apostolo agli sposi quando incoraggia i mariti ad amare le loro mogli come Cristo ama la Chiesa: Egli che ha dato se stesso per lei per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa

e immacolata” (Ef 5,25-27)<sup>1</sup>. La Chiesa è amata da Cristo, il quale la rende santa. Essa stessa, come insegna *Lumen Gentium*, comprende nel suo seno i peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, e avanza continuamente lungo il cammino della penitenza e del rinnovamento”.<sup>2</sup>

Per molte persone, questa immagine della Chiesa santa e peccatrice sembra uno dei paradossi illogici, per cui non vogliono né amarla né accettarla. Ma è realmente così? Davvero i paradossi illogici della Chiesa non ci consentono di capire la sua profondità?

La risposta a quest’ultima domanda – domanda sempre attuale e provocatoria – può essere trovata con l’aiuto di Henri de Lubac (1896-1991). Questo cardinale e gesuita francese è considerato uno dei teologi più influenti del XX secolo, con un ruolo chiave nel plasmare l’ecclesiologia del Concilio Vaticano II.<sup>3</sup> Ed è proprio lui che, con la comprensione del paradosso nella sua visione ecclesiologica, ha aiutato ed aiuta fino ai giorni nostri a capire e a conoscere l’essenza e la bellezza della Chiesa.

Quest’articolo vuole quindi trattare la comprensione del paradosso nell’ecclesiologia di Henri de Lubac<sup>4</sup>, argomento fondamentale, sebbene tante volte dimenticato.

Ne tratterò in tre capitoli, in cui presenterò (1) la visione ecclesiologica di de Lubac con le sue caratteristiche e il ruolo del paradosso; (2) cinque paradossi scelti come il nucleo di questo articolo; e (3) la chiamata della Chiesa, “piena di paradossi”, alla santità.

---

<sup>1</sup> Riferimenti biblici sono presi da: *La Bibbia. Via, verità a vita*. Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana 2008, Cinisello Balsamo, Milano 2009.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, il 21. novembre 1964, in AAS 57 (1965), n. 8.

<sup>3</sup> Cf. CHANTRAYNE, G., Henri de Lubac, in MARSHALLER, B. L. (Ed.), *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 8, 2<sup>nd</sup> edition, Gale & The Catholic University of America, Washington, D.C. 2003, p. 839-840.

<sup>4</sup> Riguardo le opere di de Lubac qui usate, per questo articolo, ne ho scelte soltanto alcune importanti (in italiano e inglese), come tre opere pre-conciliari *Catholicism*, *Meditazione sulla Chiesa e Paradoxes of Faith*; e alcune parti dell’opera postconciliare *Paradosso e mistero della Chiesa*. Il *Catholicism* (1938) contiene in forma seminale i principali temi essenziali del suo orientamento teologico. Il secondo e famosissimo libro sulla Chiesa, dal titolo *Meditazione sulla Chiesa* (1953) del suo esilio parigino. L’intenzione di questo libro era di espiare l’offesa data dai suoi lavori precedenti. L’opera *Paradoxes of Faith* (1940) è indicativa della provenienza e centralità del paradosso nella teologia di De Lubac. L’opera *Paradosso e mistero della Chiesa* (1967) contiene le sue riflessioni ecclesiologiche postconciliari. Come la letteratura secondaria mi hanno servito soprattutto tre studi degli studiosi sulla teologia del paradosso di de Lubac: ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology: Perspectives from the work of Henri de Lubac*, Catholic Institute, Sydney 2011; DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, *Theological Studies* 60 (1999); <https://doi.org/10.1177/00405639906000201> GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church: Three Twentieth-Century Moments in a Developing Theology*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota 2015.

## 1 La visione ecclesiologica di Henri de Lubac

Henri de Lubac era convinto che la Chiesa, per essere fedele al suo scopo e alla sua missione, dovesse sempre restare in contatto con la realtà tanto da abbracciarla. Così, affinché la Chiesa sia adattabile ad una generazione moderna, deve prima scoprire la sua vera essenza attraverso un ritorno al pensiero creativo, originario della sua istituzione e dei suoi insegnamenti. Naturalmente, un tale programma teologico richiedeva un solido fondamento storico stabilito sulle personalità patristiche e medievali, il cui valore principale risiede nella loro testimonianza basata sulla Tradizione apostolica.<sup>5</sup> E così, ha preferito un modo di fare teologia – definito movimento “*nouvelle théologie*” – che si è concentrato sulla riscoperta di scritti biblici e patristici, proprio per superare la rottura tra teologia e vita che la difesa dei manuali neoscolastici stava causando involontariamente. Al contrario del metodo deduttivo neoscolastico, il metodo “*ressourcement*” utilizzato da de Lubac presenta il ragionamento induttivo e faceva affidamento sulla Scrittura e sulla Tradizione per mostrare come si sviluppavano le diverse verità teologiche.<sup>6</sup> De Lubac, così come molti teologi, sentiva la necessità di trovare il modo di rendere la teologia più accessibile al mondo moderno e da qui, il metodo di tornare alle fonti, offrì una risposta.

### 1.1 La sua teologia del paradosso con focus storico e cristologico

Come strumento operativo, nei suoi scritti, de Lubac utilizza il modello del paradosso, al fine di trovare modi per attingere ad acute intuizioni patristiche, come il significato della dimensione comunitaria della fede, per affrontare le questioni sollevate dal mondo moderno per la Chiesa.<sup>7</sup> Il desiderio di de Lubac era di portare, qui e ora, la bellezza e l’ampiezza della fede della Chiesa attraverso gli scritti dei Padri e la Scrittura.

Le basi del paradosso, nel pensiero di Henri de Lubac, possono essere individuate nel suo scritto *Paradoxes of Faith* del 1940: “Remember, after all, that the Gospel is full of paradoxes, that man is himself a living paradox, and that according to the Fathers of the Church, the Incarnation is the supreme paradox.”<sup>8</sup> A questa definizione aggiunge poi una chiarificazione: i paradossi non peccano contro la logica, le cui leggi restano inviolabili, ma sfuggono al suo dominio.<sup>9</sup> Qui si vede che l’ecclesiologia di de Lubac offre un certo modello per i nostri tempi, soprattutto se guardiamo il livello di generosità e multidimensionalità della sua visione ecclesiale. Le chiavi per apprezzare la multidimensionalità di de Lubac risiedono nel suo senso del paradosso, nel suo approccio inclusivo alla cattolicità e nella sua capacità di trattare come complementari molti elementi dell’ecclesiologia che altri tendono a contrapporre tra loro. Come generalmente affermato, il suo programma teologico era di per sé paradossale – poiché stava

<sup>5</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 20.

<sup>6</sup> Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 1-2, 20-21. Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 3.

<sup>7</sup> Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 26. Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 19-20. Cf. CHANTRAYNE, G., Henri de Lubac, p. 841.

<sup>8</sup> DE LUBAC, H., *Paradoxes of Faith*, Ignatius Press, San Francisco 1987, p. 8.

<sup>9</sup> Cf. Ibid., p. 11-12.

recuperando la storia per affrontare la modernità.<sup>10</sup> Il paradosso, in quanto tale, è visto da de Lubac, nella tradizione patristica, come un esatto modello per la teologia corrente.<sup>11</sup>

È ovvio che la sua riflessione teologica sulla Chiesa non fosse nuova, ma era profondamente radicata nella storia.<sup>12</sup> Questo vuol dire che ha portato la Scrittura e gli scritti dei Padri ad influire sulla Chiesa del XX secolo da una prospettiva storica. Ha lavorato nella categoria dei fondamenti cristologici poiché le sue opere recuperassero dalla Scrittura e dagli scritti dei Padri una comprensione di come la Chiesa è centrata su Cristo e di come la Chiesa può essere descritta come il suo Corpo mistico.<sup>13</sup> In questa prospettiva, i suoi scritti possono essere classificati, non solo come ecclesiologico-storici, ma anche come cristologici e cristocentrici in natura.

### **1.2 *Le forme fondamentali di relazione nell'ecclesiologia di de Lubac***

Proprio grazie alla sua comprensione cristologico - ecclesiologica di natura paradossale della verità religiosa, de Lubac fu in grado di sfuggire alle insidie dell'unilateralità per raggiungere una visione ecclesiologica ampiamente inclusiva e prendere cose che altri avrebbero visto solo in termini di opposizione o di subordinazione e orchestrare come una sinfonia armoniosa. In questa dimensione, secondo Doyle, bisogna individuare, nella visione ecclesiologica di de Lubac, cinque forme di relazione, che egli esamina contemporaneamente e che insieme penetrano in tutti i paradossi della Chiesa.<sup>14</sup> Le presento e descrivo brevemente tutte e cinque:

- (1) **La forma divina** presenta la Chiesa come un invito a partecipare alla vita divina della Trinità, come chiarisce de Lubac:

"Dio non ci ha creati 'perché dimorassimo nei confini della natura', né perché vivessimo una vicenda solitaria; ci ha creati per essere introdotti in seno alla sua Vita trinitaria. Gesù Cristo si è offerto in sacrificio perché noi non formassimo più che una cosa sola in questa unità delle Persone divine. [...] Ora c'è un Luogo in cui, fin da quaggiù, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C'è una 'Famiglia di Dio, misteriosa estensione della Trinità nel tempo [...]. Essa è 'piena della Trinità'."<sup>15</sup>

Per de Lubac, questa forma divina di relazionalità, permea il nucleo di ciò che è la Chiesa. È il legame più profondo tra la Chiesa e la salvezza e la vita eterna attraverso il mistero dell'incarnazione.<sup>16</sup> Lo spiega profondamente qu-

<sup>10</sup> Cf. DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, p. 209-210. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>11</sup> Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 2-7.

<sup>12</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 20. Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 26-27.

<sup>13</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 3-4.

<sup>14</sup> Cf. DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, p. 218. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>15</sup> DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, Opera omnia – Sezione III – Chiesa – Volume 8, Jaca Book, Milano 2017, p. 162.

<sup>16</sup> Cf. DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, p. 218. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

ando scrive: „La Chiesa è una misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara alla vita unitiva, ma ce ne fa già partecipi. Essa proviene dalla Trinità, ed è piena della Trinità. [...] La Chiesa è] l'incarnazione continua”<sup>17</sup>

- (2) **La forma mistica** della relazionalità si esprime nelle immagini e nei simboli utilizzati per descrivere scorci della Chiesa come mistero. De Lubac insegna che la Bibbia non è completa in senso letterale e che i cristiani dovrebbero coltivare, insieme ai Padri della Chiesa, un senso del simbolismo mistico di ciò che viene rivelato. Questo tipo di lettura della Scrittura è utile per comprenderla come fosse un libro sul rapporto tra Dio e gli esseri umani e sulla salvezza degli esseri umani nel corso della storia. La Chiesa è veramente il Corpo mistico di Cristo poiché rappresenta la riunificazione spirituale e sociale dell’unità dell’umanità.<sup>18</sup> De Lubac opera sulla base di un discorso mistico e ideale sulla Chiesa, mentre allo stesso tempo riconosce pienamente il livello degli oscuri abomini.<sup>19</sup>
- (3) **La forma sacramentale** parla della Chiesa come sacramento ed è presentata da de Lubac con una comprensione altamente sviluppata: „If Christ is the sacrament of God, the Church is for us the sacrament of Christ; she represents him, in the full and ancient meaning of the term, she really makes him present.”<sup>20</sup> De Lubac pone grande enfasi sulla simultaneità degli elementi visibili e invisibili della Chiesa e sull’importanza di non scinderli. Per lui, la forma sacramentale di relazionalità è quella che lega insieme la Chiesa come Corpo mistico di Cristo con la Chiesa come Popolo storico di Dio. Crede fondamentalmente che la sacramentalità della Chiesa, collega non solo il visibile e l’invisibile, ma anche il locale e l’universale.<sup>21</sup>
- (4) **La forma storica** sottolinea che la Chiesa, che è il Corpo mistico di Cristo è allo stesso tempo, il Popolo di Dio. E che per Padri della Chiesa, una visione storica e orizzontale del cristianesimo è sia la condizione sia il risultato della visione verticale. De Lubac ha esplorato la dimensione storica della Chiesa in tre diversi modi: in primo luogo, ha sottolineato le connessioni tra cristianesimo e giudaismo;<sup>22</sup> in secondo luogo, ha riconosciuto chiaramente che la Chiesa nella storia non ha sempre mantenuto le sue promesse;<sup>23</sup> in terzo luogo, ha evidenziato che la salvezza è qualcosa che deve essere elaborato in

---

<sup>17</sup> [org/10.1177/004056399906000201](https://doi.org/10.1177/004056399906000201)

<sup>18</sup> DE LUBAC, H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Opera omnia – Sezione III – Chiesa – Volume 9, Jaca Book, Milano 1997, p. 25.

<sup>19</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, Ignatius Press, San Francisco 1988, p.11-12, 83-86.

<sup>20</sup> Cf. DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, p. 219-220. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>21</sup> DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 29.

<sup>22</sup> Cf. DOYLE, D., *Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology*, p. 220-222. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>23</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 23.

<sup>23</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 45-47. Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 168.

modo reale nella storia. La salvezza di Dio è la salvezza della razza umana e poiché essa vive e si sviluppa nel tempo, qualsiasi resoconto di questa salvezza assumerà naturalmente una forma storica.<sup>24</sup>

- (5) **La forma sociale** è connessa alla dimensione storica della Chiesa, la quale è indissolubilmente legata alla relazionalità sociale.<sup>25</sup> La Chiesa deve essere intesa come una società di credenti. Questo non vuol dire che per de Lubac l'individuo non fosse importante. Per lui un elemento distintivo del cristianesimo è proprio la sua capacità di affermare simultaneamente il destino trascendente degli individui e il destino trascendente dell'umanità. I sacramenti hanno una dimensione sociale perché essendo considerati mezzi di salvezza, sono strumenti di unità. L'Eucaristia è soprattutto un sacramento di unità. Tuttavia l'unità rappresentata dall'Eucaristia non si ferma alla comunità ecclesiale interna. I radunati vengono inviati, in modo decisamente più vasto, in una missione di carità nel mondo.<sup>26</sup> Integralmente connesso a questa relazionalità sociale della Chiesa è il mistero della croce. Paradossalmente, il mistero della nuova vita è legato al mistero della sofferenza e della morte.<sup>27</sup>

Conoscendo le forme di relazione della Chiesa nell'ecclesiologia di de Lubac, entriamo nella presentazione dei paradossi scelti della Chiesa e del loro significato.

## 2 Dei paradossi della Chiesa secondo de Lubac

Il contributo teologico del grande significato unico nell'ecclesiologia di de Lubac, risiede nell'uso personale del paradosso per descrivere la Chiesa come mistero, capace di contenere sia elementi umani che divini – consentendo in tal modo di vedere l'unione degli opposti mantenendo sempre e comunque le loro distinzioni individuali. La sua riflessione teologica sul paradosso l'ha indotto a scrivere sul mistero della Chiesa, abbracciando i suoi aspetti naturali e soprannaturali, la dimensione individuale e collettiva della salvezza, così come gli aspetti visibili e invisibili della Chiesa, la sua dimensione temporale ed eterna, e anche quella della santità e del peccato.<sup>28</sup> Questi sono cinque paradossi scelti appositamente, che considero fondamentali per la comprensione dell'ecclesiologia di de Lubac in questo articolo. Li descriverò in seguito.

### 2.1 Paradosso della dignità naturale e soprannaturale dell'uomo

Nella sua opera *Catholicism*, de Lubac inizia l'argomento della dignità naturale e soprannaturale con le parole: „The supernatural dignity of one who has been baptized rests, we know, on the natural dignity of man, though it surpasses it

---

<sup>24</sup> Cf. DOYLE, D., Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology, p. 223-224.

<sup>25</sup> Cf. Ibid., p. 224. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>26</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 35-50, 69.

<sup>27</sup> Cf. Ibid., p. 206-207. Cf. DOYLE, D., Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology, p. 226. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>28</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 37-38.

in an infinite manner: *agnosce, christiane, dignitatem tuam – Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti.*<sup>29</sup> Questa citazione di Leone Magno riflette l'uso di questo paradosso da parte di de Lubac. Negli insegnamenti dei Padri, egli recupera un aspetto fondamentale della fede, cioè l'unione del naturale e del soprannaturale. La fede si basa sull'incarnazione, vita, morte e risurrezione di Gesù – Dio che diventa uomo. Attraverso il battesimo condividiamo questo incontro nel tempo del soprannaturale con il naturale. La nostra dignità soprannaturale non può essere separata dalla nostra dignità naturale. Mentre la dignità naturale mette radici nel tempo e nella storia, la nostra dignità soprannaturale ci colloca nell'eternità. Esplicando il paradosso in atto in questo evento, de Lubac mostra come la Chiesa sia il veicolo attraverso il quale vengono mediati i paradossi insiti nella fede. La stessa secondo cui l'umanità è unita a Dio essendo fatta a sua immagine e, quindi, può partecipare alla vita e alla salvezza offerta da Dio Uno e Trino per grazia di Cristo. Ciò è profondamente radicato nella fede cattolica e ci consente di dire che la dignità soprannaturale data nel sacramento del battesimo, trova la sua essenza in quello che l'intera umanità ha in comune: il nostro essere fatti ad immagine e somiglianza di Dio.<sup>30</sup> La natura umana era radicata all'interno e orientata verso il soprannaturale per il suo adempimento, mentre mantenere questo desiderio naturale non esigeva alcuna pretesa sulla visione di Dio. Il risultato ottenuto da de Lubac fu quello di mettere in relazione la natura umana e la natura soprannaturale senza scinderle o unirle, rispettando così la distinzione tra gli ordini e affermando la loro unità intrinseca.<sup>31</sup> De Lubac enfatizza: "Thus the unity of the Mystical Body of Christ, a supernatural unity, supposes a previous natural unity, the unity of the human race."<sup>32</sup> Questo paradosso della reciprocità nell'unità, della natura e del soprannaturale consente a de Lubac di superare la tintura barocca e neoscolastica della teologia cattolica, che aveva posto la natura in qualche modo al di fuori del soprannaturale. È l'unione dell'umano e del divino nella persona di Gesù Cristo che fornisce a de Lubac il fondamento e il compimento del paradosso della dignità naturale e soprannaturale.<sup>33</sup>

## 2.2 Paradosso della dimensione individuale e collettiva della salvezza

L'ecclesiologia patristica prevede la salvezza nella sua dimensione collettiva, come salvezza dell'umanità, piuttosto che in una dimensione individuale. Ecco perché de Lubac ritiene fondamentale dimostrarne l'importanza e recuperarla per l'età moderna. Il recupero della teologia patristica sull'umanità fatta ad immagine e somiglianza di Dio propone nuovamente che il cattolicesimo in sé non è semplicemente un'impresa individuale, ma deve essere interessante e coinvolgere tutte le persone affinché possano condividere la stessa umanità fatta ad immagine e somiglianza di Dio. De Lubac sta cercando di sostenere che, senza perdere la sua integrità, la fede cattolica può e deve essere impegnata nel mondo per il

<sup>29</sup> DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 25.

<sup>30</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 21-22.

<sup>31</sup> Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 27-31. Cf. CHANTRAYNE, G., Henri de Lubac, p. 841.

<sup>32</sup> DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 25.

<sup>33</sup> Cf. ANG, D., *The Model of Paradox in Christian Theology*, p. 32-33.

bene di tutta l'umanità.<sup>34</sup> La partecipazione a questo dono di vita soprannaturale e di salvezza, è messa a disposizione dell'umanità attraverso la Chiesa, la cui missione è quella di realizzare l'unità di tutta l'umanità.<sup>35</sup>

L'enfasi dei Padri sulla redenzione come recupero dell'unità soprannaturale e come recupero dell'unità tra gli uomini stessi è al centro della stessa comprensione di de Lubac della completezza della Chiesa nella sua cattolicità. La sua profonda comprensione in tutto ciò aiuta l'ecclesiologia e l'intera teologia cattolica a liberarsi dagli angusti confini in modo che possano affrontare i problemi posti dal mondo moderno.<sup>36</sup>

Per una corretta comprensione di questo secondo paradosso (ma anche del primo), deve essere chiaro che il dono della redenzione e della salvezza è connesso alla realtà chiamata "peccato". De Lubac è consapevole che la teologia fin dal XVI secolo circa si è soffermata maggiormente sull'aspetto individuale del peccato e della redenzione. Ma egli crede che si possa guadagnare molto lavorando sul modo in cui i Padri hanno inteso la dimensione collettiva e comunitaria del peccato e della redenzione.<sup>37</sup>

### **2.3 Due paradossi della Chiesa: temporale-eterna e visibile-invisibile**

Nel suo scritto *Meditazione sulla Chiesa*, de Lubac si occupa specificamente di ciò che la Chiesa come Corpo mistico di Cristo può portare al mondo qui e ora.<sup>38</sup> Egli testimonia che il suo amore per la Chiesa, la Città Santa, non è solo nella dimensione ideale ma anche come appare nel tempo presente, nella sua realtà e nella storicità.<sup>39</sup>

Di come la Chiesa appare nella storia può essere rilevante nel presente; ma come operano di concreto la Chiesa visibile nella storia e la Chiesa invisibile avvolta nel mistero e oltre la storia? Se vogliamo vivere nella Chiesa, allora dobbiamo essere coinvolti nei problemi che si trova ad affrontare ora, e il consenso della nostra intelligenza è dovuto alla sua dottrina così come la troviamo esposta oggi.<sup>40</sup>

Riguardo al paradosso dell'atemporalità della fede con il fatto che l'umanità è legata nel tempo: la Chiesa è parte integrante di questo equilibrio, poiché è nella Chiesa e attraverso la Chiesa che questi due aspetti del tempo si incontrano. E di nuovo, è nella Chiesa e attraverso la Chiesa che l'umanità trova un punto d'ingresso per unirsi all'eterno.<sup>41</sup> De Lubac spiega l'interazione tra il tempo e le opere eterne nella vita della Chiesa quando scrive: "La Chiesa è ad un tempo

<sup>34</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 21-22.

<sup>35</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 48-51.

<sup>36</sup> Cf. DOYLE, D., *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*, Maryknoll Orbis Books, New York 2000, p. 60.

<sup>37</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 33-35.

<sup>38</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 29.

<sup>39</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, introduzione.

<sup>40</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 8-11.

<sup>41</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 30-31.

terrestre e celeste, storica ed escatologica, temporale ed eterna.”<sup>42</sup> La Chiesa è simultaneamente sempre altro, sempre al di là della portata dell'uomo, sempre toccante e pronta ad agire in noi.<sup>43</sup> Ma è allo stesso tempo fuori dal tempo, e nel tempo. De Lubac vede chiaramente l'importanza del tempo per comprendere il mistero della Chiesa. Le sue intuizioni sono significative. La Chiesa infine deve riconoscere di avere una storia e che questa storia cambia e si sviluppa nel tempo, pur riconoscendo che c'è un posto privilegiato per la Scrittura e la Tradizione. Quindi procedono insieme in questo cammino nel tempo e al di là del tempo.<sup>44</sup>

Poiché la Chiesa è sia nel tempo che nell'eternità, de Lubac la vede come una Chiesa in cammino ed in unità. La descrive così: ‘La santa Chiesa ha due vite: una nel tempo, l'altra nell'eternità’. Non separiamo queste due vite: non consideriamo l'*Ecclesia deorsum* come estranea alla *Ecclesia sursum*.<sup>45</sup>

Spiega ulteriormente come questo duplice aspetto del tempo è operativo nella vita della Chiesa e dei suoi membri: „La Chiesa attuale, che vive e progredisce a fatica nel nostro povero mondo, la Chiesa ‘pellegrina’ e militante, la Chiesa ogni giorno umiliata in cento modi, è la stessa Chiesa che vedrà Dio faccia a faccia e sarà immersa nella Sua gloria.”<sup>46</sup> E così, de Lubac sta cercando di tenere in tensione sia quella visibile che esiste nel tempo ed è soggetta alla fragilità umana, sia quella invisibile come divinità presente nel regno spirituale dell'eternità. Sebbene ci siano due aspetti temporali, de Lubac si sforza di mostrare che la Chiesa è ancora una comunità, che abbraccia due realtà, visibile e invisibile. Consapevole di quanto sia difficile mantenere il visibile e l'invisibile in un sano equilibrio, osserva che ci sono sempre state persone che hanno fatto una distinzione tra la Chiesa visibile, temporale, gerarchica che esiste tra noi e una sorta di Chiesa invisibile, nella sua interiorità e spiritualità; luminosa comunità di Dio dispersa nell'universo.<sup>47</sup> De Lubac ripetutamente sottolinea che la Chiesa non è né una semplice creazione umana né è composta esclusivamente da persone sante. Si può definire visibile e invisibile, umana e divina, oltre che al servizio sia del santo che del peccatore. Il costante problema di vedere solo l'elemento umano nella Chiesa, secondo de Lubac, ha portato molti a distinguere erroneamente la Chiesa visibile dal Corpo mistico di Cristo.<sup>48</sup> Ecco perché affermare che è allo stesso tempo umana e divina è una grande sfida ma nello stesso tempo un compito necessario.

<sup>42</sup> DE LUBAC, H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, p. 29.

<sup>43</sup> Cf. Ibid., p. 14.

<sup>44</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 31. Cf. DOYLE, D., *Communion Ecclesiology*, p. 63.

<sup>45</sup> DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 45.

<sup>46</sup> Ibid., p. 46.

<sup>47</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 49seg. Cf. DE LUBAC, H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, p. 28.

<sup>48</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 33.

## 2.4 *Paradosso della santità e del peccato della Chiesa*

Toccando un altro paradosso, si arriva allo sguardo di De Lubac sulla natura paradossale della fede nel senso che c'è una chiamata comune alla santità per l'umanità connessa ad un riconoscimento della dimensione comunitaria alla debolezza e al peccato di tutta l'umanità. Questa prospettiva comunitaria apre la strada alla comprensione che le azioni sante o peccaminose di un membro della comunità hanno un effetto su tutto il corpo nel bene o nel male.<sup>49</sup> A questo proposito, de Lubac spiega che sia Agostino che Massimo il Confessore consideravano il male come una disgregazione interiore che è andata di pari passo con la disgregazione sociale.<sup>50</sup> A questa discussione ha poi aggiunto che: „Church which is not tarnished by our sins, is also not straitened by our artificial boundaries nor paralyzed by our prejudices. Her ambition is to gather the human family together, and she has nothing in common with our cheap pretentions.”<sup>51</sup> Qui de Lubac cerca di tenere insieme, anche se in tensione, la santità della Chiesa e la sua peccaminosità mostrando che tutta l'umanità è unita.<sup>52</sup> L'umanità, come razza umana, è una e per nostra natura e in virtù del nostro destino comune, siamo membra dello stesso corpo. La vita delle membra viene dalla vita del corpo e la sua salvezza (dell'intera umanità) consiste nel ricevere la forma di Cristo. E' evidente che de Lubac lo ritiene possibile solo attraverso la Chiesa cattolica.<sup>53</sup>

Come si intersecano la santità della Chiesa e la peccaminosità dei suoi membri, è spiegato da de Lubac attraverso il paradosso che tenere in tensione questi opposti nella sua teologia. Egli immaginava la Chiesa come la Sposa di Cristo, ma, come gli autori patristici, la vedeva anche come una meretrice, una primavera e un autunno, una conquista e una speranza. È la sventurata donna salvata dalla prostituzione e la sposa dell'Agnello.<sup>54</sup> La Chiesa è santa perché è intimamente connessa con Cristo come la Sposa di Cristo e il Corpo di Cristo; allo stesso tempo è peccatrice perché è composta da esseri umani che possono peccare. Così com'è nella storia è soggetta alle pressioni e alle preoccupazioni che ogni periodo storico presenta. Allo stesso tempo, è invisibile e include la comunione dei santi che condividono la vita eterna con Cristo e non sono più soggetti alla storia e ai suoi vincoli.<sup>55</sup>

Finisco questa parte con le parole sfidanti ma anche stimolanti, che de Lubac scrive dopo il Vaticano II nel suo *Paradosso e mistero della Chiesa*: “Ma si dice che è santa, e la vedo piena di peccatori. [...] Si, paradosso della Chiesa. Non è questo un vano gioco retorico. Paradosso di una Chiesa fatta per un'umanità paradossale, a cui essa si adatta talvolta fin troppo.”<sup>56</sup> Perché la Chiesa è santa ma suoi membri sono peccatori, la Chiesa ha sempre davanti a sé una chiamata permanente alla santità .

---

<sup>49</sup> Cf. Ibid., p. 23.

<sup>50</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 34-35.

<sup>51</sup> Ibid., p. 293-294.

<sup>52</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 27.

<sup>53</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 222-223.

<sup>54</sup> Cf. DOYLE, D., *Communion Ecclesiology*, p. 58-59.

<sup>55</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Catholicism*, p. 132-133.

<sup>56</sup> DE LUBAC, H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, p. 2.

### 3 La chiamata della “Chiesa piena dei paradossi” alla santità

De Lubac richiama l'attenzione sull'importante ruolo che la Chiesa, sebbene piena di paradossi, svolga nel condurre l'umanità alla fede; alla partecipazione della santità di coloro che l'hanno vissuta precedentemente e al perdono, che ci consente di continuare la ricerca della santità quando sperimentiamo di aver fallito. Poiché è prima opera dello Spirito, la Chiesa ha un aspetto divino e può essere definita inequivocabilmente santa.<sup>57</sup>

#### 3.1 *La santità della Chiesa sorge da Cristo*

È necessario ricordare il collegamento tra la Chiesa e la sua vita in Cristo.<sup>58</sup> Quindi, se la Chiesa è la connessione con la vita continua di Cristo, allora si può dire che la Chiesa è composta da aspetti visibili e invisibili, nonché da aspetti transitori ed eterni perché la Chiesa è nel tempo e Cristo è eterno. Anche per questo può essere definita indefettibilmente santa.<sup>59</sup>

L'idea che siamo tutti in cammino sottolinea che la santità della Chiesa non è statica, ma dinamica. La santità della Chiesa è qualcosa verso cui tutti i cristiani devono tendere. De Lubac ricorda che i primi cristiani avevano capito che 'essere cristiani implicava un obbligo alla santità'.<sup>60</sup> Riconosce che i Padri della Chiesa:

„[Essi] sapevano benissimo che se la Chiesa, in se stessa, è ‘senza peccato’, essa non è mai, nei suoi membri, ‘senza peccatori’. Essi dicevano con sant’Ambrogio: *Non in se, sed in nobis vulneratur Ecclesia;* ma soggiungevano immediatamente con lui, dimostrando così chiaramente che la Chiesa in noi è ancora la Chiesa : *Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat.*”<sup>61</sup>

La santità della Chiesa non è subordinata alla santità dei suoi leader, ma piuttosto a Cristo che la rende santa. De Lubac è chiaramente consapevole della presenza del peccato e del male nei membri della Chiesa, compresi quelli che hanno la responsabilità del gregge. Vede, tuttavia, che l'elemento umano è essenziale per la struttura e la vita di tutto ciò, così come l'aspetto divino lo è perché Cristo ha voluto che la Chiesa fosse divina nel suo fondamento.<sup>62</sup>

#### 3.2 *La santità della Chiesa si sviluppa dai sacramenti e nella sua missione*

La santità della Chiesa non è ancora adempiuta nella sua totalità. Essa è escatologica, per cui sarà perfezionata solo nell'eternità. Il mistero che racchiude in essa, che può pretendere di essere nel tempo e al di là dal tempo, peccatrice e tuttavia indefettibilmente santa, trova fondamento nella vita della Chiesa ogni volta che viene celebrato il sacramento del battesimo, entrando e diventando un membro della Chiesa così come in ogni santa messa, si attraversa un ponte tra il temporale

<sup>57</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 32.

<sup>58</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 45.

<sup>59</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 34.

<sup>60</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 70.

<sup>61</sup> Ibid., p. 71.

<sup>62</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 35.

e l'eterno, il peccaminoso e il santo.<sup>63</sup>

De Lubac inoltre parla della Chiesa anche nella dimensione sacramentale:  
„La Chiesa è un mistero, cioè, in altri termini, un sacramento. Essendo il ‘punto di incontro di tutti i sacramenti cristiani’, è essa stessa il grande sacramento, che contiene e vivifica tutti gli altri. Essa è sulla terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo stesso è per noi, nella sua umanità, il sacramento di Dio. Ogni realtà sacramentale, ‘vincolo sensibile di due mondi’, presenta una duplice caratteristica.”<sup>64</sup>

La Chiesa come la base e l’ambiente di ogni sacramento ci porta all’unità con Cristo ci stimola a mostrare Cristo agli altri. Questo è lo scopo della Chiesa: condurci a Lui e comunicarci la sua grazia solo per metterci in relazione con Cristo. Solo essa può farlo, ed è un compito che non porta mai a termine qui sulla terra. De Lubac chiarisce che la vita e la missione della Chiesa non riguardano niente di meno che la salvezza del mondo. Quindi, la sua missione esiste finché esiste il mondo. Secondo lui, attraverso la vita sacramentale della Chiesa, il mondo visibile e invisibile, il tempo e l’eternità sono uniti. De Lubac chiaramente e con amore per la Chiesa proclama: „Eccola dunque questa unica Chiesa, umana e divina ad un tempo anche nel suo stesso aspetto visibile, ‘senza divisione né confusione’, ad immagine stessa del Cristo di cui essa è misticamente il ‘corpo’.”<sup>65</sup>

Nella visione ecclesiologica di de Lubac, la Chiesa è una realtà viva e attiva i cui sacramenti, a cominciare dal battesimo, santificano i peccatori. Si può dire che è peccaminosa nella misura in cui i suoi membri per tutta la vita peccano e hanno bisogno di ricevere la grazia dei sacramenti per essere purificati. La sua sacramentalità eleva la natura umana attraverso la grazia alla partecipazione alla vita divina. In questa sacramentalità c’è un’unione del temporale con l’eterno e del peccaminoso con il santo. Tuttavia, è ancora la sacramentalità della Chiesa che, come mistero, ci chiama alla santità nel modo più preminente.<sup>66</sup>

La santità della Chiesa, attraverso la vita sacramentale e lo svolgimento della sua missione raggiunge la sua pienezza nell’eternità.

### Conclusione

La Chiesa è davvero un cumulo di paradossi. Henri de Lubac nella sua visione ecclesiologica, non lo nega di certo. Ci aiuta ad usare il paradosso attingendo ad acute intuizioni bibliche e patristiche per affrontare le questioni sollevate dal mondo moderno per la Chiesa. Ci permette di vedere l’unione degli opposti mantenendo sempre le loro distinzioni individuali.

---

<sup>63</sup> Cf. Ibid., p. 36.

<sup>64</sup> DE LUBAC, H., *Meditazione sulla Chiesa*, p. 135.

<sup>65</sup> Ibid., p. 61.

<sup>66</sup> Cf. GRIBAUDO, J., *A Holy Yet Sinful Church*, p. 37.

Nella sua visione ecclesiologica dal punto di vista paradossale si vede che de Lubac presenta la Chiesa come mistero e sacramento, tenendo in tensione i suoi elementi umani e divini. Tale Chiesa è relazionale nella dimensione divina, mistica, sacramentale, storica e sociale, quella in cui vivono i paradossi della dignità naturale e soprannaturale dell'uomo, della salvezza individuale e collettiva, del suo aspetto temporale-eterno e visibile-invisibile, della santità e del peccato. E infine, è la Chiesa missionaria sulla strada alla santità – la Chiesa che proclama a tutti la salvezza di Dio.

De Lubac ci incoraggia a prendercene cura, perché siamo i membri di un solo corpo – il corpo mistico di Cristo. Come nei tempi antichi, Paolo Apostolo ha scritto: „Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo” (Ef 5,29-30). Anche oggi, la Chiesa ci insegna e ci incoraggia: „E poiché ‘in lui abita congiunta all’umanità la pienezza della divinità’ (Col 2,9), egli riempie dei suoi doni la Chiesa la quale è il suo corpo e la sua pienezza (cf. Ef 1,22-23), affinché essa sia protesa e pervenga alla pienezza totale di Dio (cf. Ef 3,19)”.<sup>67</sup>

Grazie alla sua visione paradossale della Chiesa possiamo vedere e comprendere meglio e più profondamente la sua bellezza ed essenza, penetrandone la vita sacramentale e la missione insieme ai suoi membri. Chi è predisposto a vederla si innamorerà della Chiesa e si avvicinerà a Dio.

### Bibliografia:

- ANG, Daniel. *The Model of Paradox in Christian Theology: Perspectives from the work of Henri de Lubac*, Sydney: Catholic Institute, 2011.
- CHANTRAYNE, Georges. „Henri de Lubac,” in *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 8, 2<sup>nd</sup> edition, ed. Berard L. Marthaler, Washington D.C.: Gale & The Catholic University of America, 2003, p. 839-840.
- CONCILIO VATICANO II. Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, il 21. novembre 1964, in *AAS* 57, č. 1 (1965) 5-75.
- DE LUBAC, Henri. *Paradoxes of Faith*, San Francisco: Ignatius Press, 1987.
- . *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- . *Paradosso e mistero della Chiesa*, Opera omnia – Sezione III – Chiesa – Volume 9, Milano: Jaca Book, 1997.
- . *Meditazione sulla Chiesa*, Opera omnia – Sezione III – Chiesa – Volume 8, Milano: Jaca Book, 2017.
- DOYLE, Dennis M., „Henri de Lubac and the Roots of Communion Ecclesiology,” *Theological Studies* 60, č. 2 (1999): 209-227. <https://doi.org/10.1177/004056399906000201>

<sup>67</sup> *Lumen Gentium*, n. 7.

DOYLE, Dennis M. *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*, New York: Maryknoll Orbis Books, 2000.

GRIBAUDO, Jeanmarie. *A Holy Yet Sinful Church: Three Twentieth-Century Moments in a Developing Theology*, Minnesota: Liturgical Press Collegeville, 2015.

*La Bibbia. Via, verità a vita.* Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana 2008, Milano: Cinisello Balsamo, 2009.

**ThLic. PaedDr. Stanislav Orečný SVD**

Katedra systematickej teológie

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1

814 99 Bratislava

stanieslaw@gmail.com

*Verba Theologica*  
2/2022 (42): 37-62  
DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.37-62>



## Náčrt teológie sviatostí podľa Ph. J. Rosata, jej aktuálnosť a inšpiratívny potenciál pre súčasný ekleziálny kontext

ĽUBOMÍR HLAD

Katedra náboženských študií, Filozofická fakulta  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
Štefánikova 67, 949 74 Nitra  
Slovenská republika  
lhlad@ukf.sk

### **Abstract**

The year 2021 brought several reasons to remember the Rev. Philip J. Rosato, a Jesuit priest and longtime professor of sacramental theology at the Pontifical Gregorian University in Rome (1979-2004). The particular occasion was the tenth anniversary of his death (July 20, 2011) and the eightieth anniversary of his birth (July 7, 1941). The biographical dates also include thirty years since the publication of his most widely read work: *An Introduction to the Theology of the Sacraments* (*Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 1992). The pastoral visit of Pope Francis to Slovakia (12.9.-15.9.2021) offered an additional reason to remember him. His words on the vocation of Christians not to hoard bread but to share it strikingly recall the essence of Rosatos' sacramental doctrine. It is the thesis that the foundation of Christian orthopraxis lies in the sacramental liturgy, which is a pneumatic recollection and re-presentation of Jesus' prophetic gestures (gestures in favor of justice and gestures of self-giving culminated on Calvary) into which the faithful are grafted. At the same time, they are encouraged by sacramental grace to live in conformity with the ethical dimension of the gesture, walking toward the full realization of the Father's kingdom. Rosato's sacramental theology, emphasizing the ethical dimension of sacramental grace, was formulated in response to the ongoing sacramental crisis of the Western Church. If the focus of Pope's messages are diverse variations on the theme of active protagonism of justice, hope, compassion, reconciliation, solidarity, fidelity, or service that spring from the contemplation of the cross - the founding principle of all the sacraments of the Church and their efficacy - then the theological concept of sacramentality by Ph. J. Rosato receives from his fellow Jesuit

a certain implicit recognition. The study is divided into three parts (anamnestic, indicative-explanatory and prognostic); its purpose is to recall the personality of Ph. J. Rosato, his theology and the interpretation of the focal points of his sacramental theology, as well as a prognostic outline of the significance of an ethically designed sacramental theology for the Church in the time of the new evangelization and pastoral conversion.

**Keywords:** Sacramental theology, Prophetic gestures, Sacramental grace, Orthopraxis, Transcreation, Transsocialization, Philip. J Rosato, Pope Francis.

## Úvod

V rámci apoštolskej cesty pápeža Františka na Slovensku v dňoch 12. – 15. septembra 2021 zazneli pri stretnutí s prezidentkou SR, ktorá pápeža privítala typickými symbolmi – chlebom a soľou –, pozornosť si zasluhujúce slová, zrkadliace kerygmaticko-mystagogickú<sup>1</sup> črtu jeho doktríny:

„Chlieb, ktorý si Boh vybral, aby sa stal prítomným medzi nami, je podstatný. Písмо nás pozýva, aby sme ho nezhromažďovali, ale sa oň delili. Chlieb, o ktorom hovorí evanjelium, sa často láme. Je to silné posolstvo pre náš spoločný život – hovorí nám, že skutočné bohatstvo nespočíva v zväčšovaní množstva toho, čo máme, ale v delení sa rovnakým dielom s tými, čo sú okolo nás.“<sup>2</sup>

Vo vyjadrení, ktoré rozlámaný chlieb interpretuje ako symbol pripomínajúci konkrétnu povinnosť „starať sa o najslabších“, a tak sa „zasadiť o budovanie budúcnosti na základe spravodlivosti“, sa nedá prehliadnuť jeho implicitný svätoštvo-eucharistický obsah, a to predovšetkým idea tzv. transsocializácie. Jej významným nositeľom bol práve jezuitský teológ Philip Joseph Rosato (1941 – 2011). I napriek tomu, že priama inšpirácia pápeža Františka menovaným svätoštným teológom nie je explicitne dokázateľná (je skôr nepriama, späť so spoločnou prírázitosťou k jezuitskému rádu, ako aj preferenciou podobného okruhu teológov, o. i. latinskoamerickej proveniencie, napr. L. Boffa či J. Sobrina), dá sa hovoriť o pozoruhodnej zhode, ktorá Rosatovej svätošnej teológii priznáva vysokú mieru aktuálnosti pre súčasný ekleziálny kontext. V troch krokoch – označených

<sup>1</sup> Pápež František, *Evangelii Gaudium*, 163-168.

Dôraz pápeža Františka na kerygmu, ktorý sa prejavuje výberom tému i voľbou jazyka, má vzdialenosť pôvod v kerygmatickej teológii, ako to sám pápež priznáva v svojom vyjadrení k talianskemu vydaniu knihy H. Rahnera *Una teologia della predicazione*: „Uno dei libri che mi hanno fatto tanto bene.“ Kerygmatická teológia, označovaná tiež pojмami teológia kázania alebo *theologia cordis*, vysvetľuje pápežov záujem o tému kázania (homilie) v kontexte *Ars celebrandi*. Za zmienku stojí aj skutočnosť, že kerygmatická teológia ako istý prazáklad magisteriálnej teologie pápeža Františka čerpá pneumatickú vitalitu nielen z klasických teologickej prameňov (slová Svätého písma, učiaca Cirkev, teológia vychádzajúca z ranokresťanskej katechézy, patristická teológia obsiahnutá v kerygmatických spisoch, veľká scholastika), ale i z liturgie; Hugo Rahner, *Una teologia della predicazione* (Brescia: Morcelliana, 2015), 14; Pápež František, Stretnutie s rímskym klérom 19. februára o *Ars celebrandi*; dostupné na: [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa\\_il\\_19\\_febbraio\\_incontro\\_clero\\_romano\\_su\\_ars\\_celebrandi\\_it-1122031](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2015/02/07/papa_il_19_febbraio_incontro_clero_romano_su_ars_celebrandi_it-1122031)

<sup>2</sup> Pápež František, Príhovor Svätého Otca po stretnutí s prezidentkou SR Zuzanou Čaputovou, 13. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210913106>

typickými termínmi sviatostnej teológie: anamnéza, indikácia a prognóza<sup>3</sup> – si túto nie súce nápadnú, ale určite nie bezvýznamnú postavu sviatostnej teológie pripomienime, poukážeme na hlavné časti Rosatovej teológie a načrtнемe jej možné perspektívy. To všetko v úsilí podnietiť takú sviatostnú ortodoxiu a ortoprax, ktoré budú viesť ku konečnej oslave Boha Otca prostredníctvom Syna v Duchu Svätom<sup>4</sup> v zmysle dlhorocného teologicko-pedagogického snaženia jezuitského pátra Ph. J. Rosata. -

### Anamnéza

Konštatovanie pápeža Františka, že „nie je ľahké oceniť ostatných [...] bez toho, aby sme poznali ich tváre a príbehy“<sup>5</sup>, platí v plnej mieri i pre poznanie a ocenenie človeka, rehoľníka, kňaza a teológa, ktorý sa s citom pozeral do tvári svojich študentov z rozličných periférií sveta – jeho životný príbeh bol s nimi totiž hlboko späť. Počiatok má vo Filadelfii (USA) dňa 7. júla 1941 a zakončenie v Lanke-nau (USA) dňa 20. júla 2011<sup>6</sup>.

Osobná skúsenosť autora tejto štúdie z posledných rokov Rosatovho pôsobenia na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme (Talianstvo) ponúka dostatok presvedčivých argumentov na to, aby mohol konštatovať, že teológia hľadajúca vo sviatostno-liturgickom univerze odpovedeť na rôznorodé ľudské biedy (najmä na problém hladu a hľadania pokoja), inšpirovaná dovtedajšími eucharistický-

<sup>3</sup> Termíny, ktoré v tejto štúdii používame nie v doslovnom, ale skôr v analogickom význame, vyberáme z náuky sv. Tomáša o troch aspektoch sviatosti; v diele Ph. J. Rosata sú trvalo prítomné: „Sviatosť je znamením pripomínajúcim, čo predchádzalo, totiž Kristovo utrpenie; je znamením ukazujúcim, čo sa v nás vykoná skrze Kristovo utrpenie, totiž milosť; je znamením predznamenávajúcim, a teda ohlasujúcim budúcu slávu; Thomas Aquinas, Summa Theologica, otázka 60, článok 3, odpoveď; Benedikt Mohelník (ed.), Tomáš Akvinský – O svátostech obecné (Praha: Krystal OP, 2019), 80.

<sup>4</sup> Philip J. Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti* (Casale Monferrato: Piemme, 1992), 12; 109-117.

<sup>5</sup> Pápež František, Príhovor Svätého Otca na stretnutí s rómskou komunitou na Luníku IX, 14. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914085>

<sup>6</sup> Regionálna tlač, presnejšie *The Philadelphia Inquirer* z dňa 22. 7. 2011, priniesla takýto krátky nekrológ:

„Reverend Philip J. Rosato (70), jezuitský kňaz, ktorý v 70. rokoch a potom po roku 2000 vyučoval teológiu na dnešnej Univerzite sv. Jozefa, zomrel na leukémiu v stredu 20. júla v nemocnici v Lankenau. Otec Rosato strávil veľkú časť svojej kariéry (od roku 1979 do roku 2004) ako profesor teológie na Pápežskej Gregorovej univerzite v Ríme, kde bol vedúcim doktorandských dizertačných prác. Narodil sa vo Filadelfii, roku 1959 zmaturoval na Škole sv. Jozefa a v tom roku vstúpil do Spoločnosti Ježišovej. V noviciáte sv. Izáka Joguesa vo Wernersville, v okrese Berks, študoval v rokoch 1959 – 1961. Bakalársky titul získal roku 1965 a magisterský titul roku 1966, a to v klasických štúdiach v Kňazskom seminári sv. Ignáca z Loyoly v Shrub Oak, NY. Otec Rosato učil latinčinu a nemčinu v rokoch 1966 – 1968 na strednej škole sv. Alojza Gonzagu vo Washingtone a bakalársky titul z teológie získal na Woodstock College roku 1971; v tomto roku bol aj vysvätený. Jeho prvá vedecká cesta do Európy ho zaviedla na univerzitu v Tübingene v Nemecku, na ktorej roku 1975 získal doktorát z teológie. Do roku 1979 učil teológiu na Univerzite sv. Jozefa a potom sa vrátil na kontinent, aby v Ríme začal svoj vedecký život, trvajúci 25 rokov. Diagnóza rakoviny ukončila jeho kariéru roku 2004. Vrátil sa do USA a podstúpil liečbu. Na Univerzite sv. Jozefa bol profesorom teológie do roku 2006.“

Walter F. Naedele, Rev. Philip J. Rosato, 70, longtime professor; dostupné na:  
[https://www.inquirer.com/philly/obituaries/20110722\\_Rev\\_\\_Philip\\_J\\_\\_Rosato\\_\\_70\\_\\_longtime\\_professor.html](https://www.inquirer.com/philly/obituaries/20110722_Rev__Philip_J__Rosato__70__longtime_professor.html)

mi kongresmi (1977 vo Filadelfii, 1981 v Lurdoch a 1988 v Soule)<sup>7</sup>, tvorila os Rosatovho osobnostného a duchovného profilu. Aj v prípade tohto muža mohutnej postavy, zvučného hlasu a srdečnej povahy otcovského typu, muža zahaleného oblakom cigaretového dymu, ktorý po prednáškach s pôžitkom vdychoval<sup>8</sup>, možno konštatovať prienik medzi jeho životom a učením v zmysle tézy, že „teológia je podstatne zhrnutá v životopise... Životy sú syntézou kresťanského posolstva, ktorú uskutočnili istí veriaci našej doby“<sup>9</sup>. A keďže „je dobré pokračovať v pravde a úprimnosti na bratskej ceste očistovania pamäti..., ako aj v spomienke na prijaté a ponúknuté dobro“<sup>10</sup>, je teraz namieste i jeden spomienkový fragment, ktorý je istou výpovednou skratkou celku života a diela profesora Rosata:

Na záver tzv. *seminario maggiore* v akademickom roku 2001/2002, venovanému sviatosti Eucharistie, pozval padre Philippo skupinu svojich študentov do malej jedálne (*sala studenti*) v prízemí hlavnej budovy univerzity na „bancchetto“ – sám naň priniesol občerstvenie: panini, dolci, kávu, kolu... Neformálna, veselá atmosféra sa zmenila na hlbavejšiu, keď vyzval absolventov svojho seminára, aby nahlas vyjadrili, čo si z neho odnášajú. Študenti, väčšinou z krajín tretieho sveta, primárne nehodnotili tematický obsahu kurzu, ale spontánne začali profesorovi vyjadrovať úprimnú vďačnosť za ľudské zázemie, ktoré im poskytol, a za mnohé konkrétné gestá priateľstva. Potom im profesor Rosato začal deliť prinesené dary a vysvetľovať zmysel bratského zdieľania sa. Po nich sa spoločne spomínaло a dával im užitočné rady k bližiacim sa skúškam (*esame di sintesi*). Záverom bola srdečná rozlúčka s vyjadrením túžby „ci vediamo“ (v preklade „dovedenia“). Stretnutie aj po rokoch možno opísť ako reálne zakúsenie toho, čo mal profesor Rosato na mysli, keď v širšom religionistickej kontexte učil o svätej eucharistickej hostine ako o udalosti vďaka plného anamnetického spomínania na Ježišovo prorocké gesto sebadarovania, obsahujúce eticko-pedagogický komponent<sup>11</sup>, o premene (transformácii, transkreácii alebo transsignifikácii) chleba a vína v zmysle *transsocializácie*<sup>12</sup>, o vzťahu sviatostnej

<sup>7</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 5-6.

<sup>8</sup> Vôňa dymu istej značky cigariet má pre autora tejto biografickej spomienky podobný symbolicko-sviatostný význam, aký pripisuje ohorku poslednej cigarety svojho otca – ako „sviatosti života“ – teológ L. Boff:

„Ohorok cigarety nie je viac ohorkom cigarety. Je sviatostou. Je živý a rozpráva o živote. Odprevádzza život. Jeho charakteristická farba, silná vôňa a jeho ohorená špička spôsobujú, že sa zdá byť ešte zapálený v našom živote. Pripomína a sprítomňuje postavu otca“; Leonardo Boff, *Sacrament della vita* (Roma: Borla, 1985), 24.

Pri spomienke na osobnostný profil profesora Rosata treba uviesť, že ide o osobné svedectvo autora tejto štúdie, ktoré však nijako nevylučuje iné skúsenosti, spojené najmä s legitímnymi akademickými konfrontáciami, ktoré niektoré tézy Rosatovej sviatostnej teológie vyvolávali v okruhu poslucháčov aj pedagógov.“

<sup>9</sup> Sandro Spinsanti, „Vzory duchovní“, in *Slovník spirituality*, ed. S. De Fiores – T. Goffi (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999), 1 133-1 134.

<sup>10</sup> Pápež František, Príhovor pri stretnutí so židovskou komunitou, 13. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210913124>

<sup>11</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 82-83.

<sup>12</sup> Termín *transsocializácia* súvisí s konceptom transsignifikácie, ktorým sa sviatostná teológia usiluje interpretovať klasický koncept transsubstanciácie, čiže tajomstva premeny materiálnych prvkov v slávení Eucharistie. Kým termín *transsignifikácia* vyjadruje, že zmena substancie

milosti eucharistického stolovania a zodpovednosti kresťanov za zmiernenie hladu vo svete, za organizácie poskytujúce pomoc či osvojenie si solidárneho štýlu života voči tým, ktorí vlastnia menej<sup>13</sup>. V udalosti jedného popoludňajšieho stolovania bolo teda možné zakúsiť esenciu Rosatovej sviatostnej teológie, ako ju vyjadril v slovách:

„V Eucharistii si Cirkev uvedomuje jednak svoj údel, ktorý má ako komunita povolaná k deleniu sa o svoju skutočnosť a svoje dobrá s inými, jednak svoj význam, ktorý má ako antitické znamenie voči bohatým, ktorí sú neraz tak egoisticky zameraní na obranu vlastných záujmov, že nie sú schopní pripustiť, aké je naliehavé a nevyhnutné zabezpečiť primeranú obživu, spravodlivú ekonómiu a budúcnosť plnú nádeje pre celý svet. O to menej sú potom disponovaní sláviť prorocký symbol posledného naplnenia uvedeného cieľa v Božom kráľovstve.“<sup>14</sup>

Podobne ostatné stretnutia – už skôr individuálneho rázu, uskutočnené v duchu stretávania sa doktoranda so školiteľom – ponúkali autorovi tejto štúdie cenné príležitosti zakúsiť ako živé ťažiskové tézy sakramentálnej doktríny profesora Rosata, obsiahnuté hlavne v jeho diele *Úvod do teológie sviatostí (Introduzione alla teologia dei sacramenti)* z roku 1992<sup>15</sup>. Predstavíme ich v nasledujúcim výklade.

chleba a vína spočíva v zmene signifikátu týchto centrálnych znakov (pod substanciou treba správne rozumieť to, čím je daná vec v sieti vzťahov, nie nejakú fyzikálnu štruktúru matérie), termín *transsocializácia* konkretizuje, že pri premene chleba a vína sa mení ich signifikát, a to v zmysle, že chlieb, ktorý býva prirodzené hromadený, je Pánom eucharistického stolovania rozdelený medzi účastníkov stolovania. Podobne to platí pre kalich s vínom, ktorý je distribuovaný medzi všetkých účastníkov stolovania. Za nový signifikát (novú podstatu) eucharistického chleba možno považovať to, že sa stáva sprítomnením Ježišovho darovania, lámania, dávania, delenia, sýtenia, záujmu, teda nadobúda nový sociálny zmysel. Termín *transsocializácia* sa v diele *Úvod do teológie sviatostí* ešte nevyskytuje; Rosato v ňom používa termín *transkreácia* alebo transformácia, ale vždy tak, aby načrtol spojenie pneumatickej premeny darov s praktiko-sociálnym zameraním sociálneho Kristovho tela (Cirkvi), ktoré má byť mysticky prítomné vo svete prostredníctvom diel milosrdensťa a najrozličnejších foriem ľudského delenia sa; Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 89-90; Edward Schillebeeckx, *Eucharistická prítomnosť* (Bratislava: Serafín, 2009), 109-114; Franz-Josef Nocke, „Dottrina generale dei sacramenti“, in *Nuovo corso di dogmatica*, ed. Th. Schneider (Brescia: Queriniana, 2005), 351-353.

<sup>13</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 92.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> V tejto štúdii sme pracovali s talianskou verziou tretieho vydania knihy z roku 1995, ktorá vyšla vo vydavateľstve Edizioni Piemme, Casale Monferrato.

Čo sa týka počtu publikácií, Ph. J. Rosato určite nepatrí k spisovateľsky najproduktívnejším autorom. Knižnica Pápežskej Gregorovej univerzity okrem viacerých jazykových mutácií jeho Úvodu do teológie sviatostí (konkrétnie španielskej, portugalskej a poľskej) eviduje len jeho doktorskú prácu z roku 1981 (*The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth*, Edinburgh) a teologický úvod do publikácie jeho žiaka Antonia Nitrolu (*L'Eucarestia forza dell'unità: la dimensione escatologica dell'Eucarestia nel dialogo tra cattolici e protestanti*, Casale Monferrato: Piemme, 1992). Okrem toho je autorom niekoľkých štúdií, ktoré tvoria súčasť zborníkov a teologických časopisov: Philip J. Rosato, „Linee fondamentali e sistematiche per una teologia etica del culto“, in *CORSO DI MORALE, VOL. 5 LITURGIA: ETICA DELLA RELIGIOSITÀ*, ed. T. Goffi - G. Piana (Brescia: Queriniana, 1986), 11-70; Philip J. Rosato, „Perchè studiare teologia a Roma?“, in *PROBLEMI E PROSPETTIVE DI TELOGIA DOGMATICA*, ed. H. Neufeld (Brescia: Queriniana, 1983), 495-520; Philip J. Rosato, „L'efficacia dei simboli sacramentali: coinvolgimento di Cristo e della Chiesa“, in *RIVISTA DI PASTORALE LITURGICA* 24 (1986) 29-37; Philip J. Rosato, „L'efficacia dei simboli sacramentali: coinvolgimento di Cristo e

## Indikácia

Kedže sviatostno-liturgická anamnéza má pre svoj pneumaticko-epiklektický pôvod charakter božského plesania a extatického závratu<sup>16</sup>, ani teologickému roz- pomínaniu sa neprekážala voľnejšia, menej koncepčná, a teda narátívno-doxolo- gická jazyková forma. Indikatívne sviatostné slovo si však s ohľadom na kristo- logický charakter vyžaduje koncepčnú jasnosť a precíznosť. O ľnu sa pokúsime pri svojom teologickom opise základných stavebných kameňov sakramentalnej stavby profesora Rosata.

Prvotným impulzom Rosatovho premýšľania a formulovania sviatostnej teo- lógie – najskôr pre potreby inštitucionálnych kurzov na Pápežskej Gregorovej univerzite, neskôr pre napísanie monografie – boli tri už spomínané eucharis- tické kongresy, explicitne usúvzťažňujúce Eucharistiu so sociálnymi témami.<sup>17</sup> Pod ich vplyvom a nakoniec i pod dojmom encykliky Jána Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (1988), v ktorej uvidel ďalší prejav rastúcej konvergencie sviatostnej teo- lógie a sociálnej misie Cirkvi, si ešte jasnejšie uvedomil, že „liturgické slávenie Pánových symbolických skutkov vždy znova podnecuje jeho učeníkov sprá- vať sa čestne a veľkodušne“<sup>18</sup>. Objavenie vnútornej spojnice medzi sviatostným konaním a riešením aktuálnych sociálnych otázok ho zároveň utvrdilo v pre- svedčení, že nielen slovo ústneho ohlasovania evanjelia, ale aj slávenie sviatosti má významný evanjelizačno-pastoračný potenciál<sup>19</sup>. Hlboká sviatostná kríza kresťanského Západu totiž podľa jeho slov súvisí predovšetkým so stratou po- vedomia, že medzi sviatostno-rituálnou a eticko-sociálnou dimensiou kresťan- stva jestvuje existenciálne puto. Pravdivosť tejto premisy o kríze sviatostné- ho života z uvedených dôvodov, t. j. pre chýbajúce spojenie medzi sviatosťami a morálnym angažovaním sa kresťanov v spoločnosti, Rosato opiera o reálne výhrady kresťanov. Sformuloval ich do piatich kritických otázok, ktoré sa stali ďalším významným, resp. komplementárnym motívom jeho sviatostno-teolo- gickej reflexie. Ide o stále aktuálne otázky, a preto ich uvedieme v presnej pô- vodnej podobe:

1. Prečo sa máme zúčastňovať na liturgických rítach, ktoré sa javia byť cudzie interpersonálnym, technologickým a sociálnym záujmom moderného živo- ta?

della Chiesa“, in *Rivista di pastorale liturgica* 25 (1986) 9-17; Philip J. Rosato, „The Influence of Karl Barth on Catholic Theology“, in *Gregorianum* 67 (1986) 659-678; Philip J. Rosato, „Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained: Complementary Approaches to Their Interrelation“, in *Gregorianum* 68 (1987) 245-266; Philip J. Rosato, „The Prophetic Acts of Jesus, the Sacra- ments and the Kingdom“, in *Gottes Zukunft - Zukunft der Welt : Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, ed. H. Deuser (München: Christian Kaiser Verlag, 1986), 658-690; Philip J. Rosato, „The Ordination of the Baptized: The Laity as an Order of the Church“, in *The Theology of John Zizioulas*, ed. D. H. Knight (London: Routledge, 2007), 158-170.

<sup>16</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 40.

<sup>17</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 5.

Ide o kongresy roku 1976 vo Filadelfii s názvom *Eucharistia a hlad ľudskej rodiny*, roku 1981 v Lur- doch s názvom *Rozlámamý chlieb pre nový svet* a nakoniec roku 1988 v Soule s názvom *Eucharistia a pokoj vo svete*.

<sup>18</sup> Ibid., 6.

<sup>19</sup> Ibid.

2. Prečo máme mať účasť na rítach, na ktorých sa zúčastňujú ľudia dištancujúci sa od debaty o možnostiach lepšej a ľudskejšej budúcnosti?
3. Nie sú rity, ktoré máme konať, prejavom pasívnej poslušnosti príkazu historického Ježiša, pričom my chceme byť slobodní a aktívni pri tvorbe nových prorockých gest, ktoré sú primerané aktuálnej dobe?
4. Keďže sme bytostne obrátení do budúcnosti, ako môžeme vidieť zmysel v cirkevných rítach, ktoré nás orientujú skôr do minulosti, teda na akty troj-jediného Boha, ktoré už boli uskutočnené pre nás v smrti, zmŕtvychvstaní Ježiša Krista a vo vyliatí Ducha Svätého?
5. Aký je význam sviatostnej milosti, ktorá by nás mala urobiť svätými, keď táto skutočnosť zasahuje len vnútro našej existencie, je iba akýmsi vägnym príslúhom večného života a neponúka nijaký silný impulz na to, aby sme dokázali čeliť etickým nárokom nášho života?<sup>20</sup>

Teologické odpovede na otázky, ktoré si kladú súčasný kresťania, tvoria hlavnú osnovu Rosatovho diela. V úsilí odpovedať na uvedenú 1. a 2. otázku, obe spojené s tým, že sviatosti sú vzdialené morálnym snahám kresťanov v prospech lepšej spoločnosti, ozrejmuje Rosato podobnosť medzi epiklektickým (pneumatickým, sviatostno-rituálnym) konaním Cirkvi a kultovými invokáciami rozšírenými v rôznych náboženských tradíciah. Zdôrazňuje pritom, že invokácia božstva – aby bolo prítomné v kulte, z kultu vytvorilo akt oslavu a očistilo účastníkov – zároveň ponúka účinný impulz sociálnej svätosti, ktorý má v kulte svoj začiatok a rozširuje sa mimo kultu až po transformáciu kozmu<sup>21</sup>. Tako-uto širšou, interdisciplinárne koncipovanou odpoveďou vstupuje do diskusie s názorom tých kresťanov, pre ktorých – v súlade s paradigmou osvietenstva – liturgia nie je pre morálny život nevyhnutná; liturgickú udalosť považujú za sekundárnu a z tohto dôvodu za opcionálnu pomoc autentickej kresťanskej existencii, ktorej jadrom je čisto morálne konanie.<sup>22</sup> Celá prvá časť Rosatovej knihy sa preto venuje téme epiklézy a úlohy Ducha Svätého v sviatostnom konaní. Vysvetľujúc sviatosti ako epiklektické skutky vykonané v Duchu Svätom, súčasne ponúka metodologicky komplementárny (pneumatický) prístup k sviatostiam, ktoré sú zvyčajne reflektované v kristologickej perspektíve. Konvenčnú *kristocentrico-anamnetickú* schému výkladu sviatostí (Kristus – Cirkev – sviatosti: Kristus založil Cirkev, ktorá od neho prijala autoritu sláviť sviatosti) dopĺňa o schému *pneumaticko-epiklektickú* (Kristus – Duch – sviatosti – Cirkev: Kristus daruje Ducha, aby oživil sväté gestá svojich nasledovníkov a tvoril z nich vždy znova Cirkev)<sup>23</sup>. Rozšírením kristologickej perspektívy o pneumatickú odkrýva Rosato tie dimenzie sviatostí, ktoré ich môžu urobiť nanovo príťažlivými pre súčasného postmoderného kresťana, ako to uvedieme v tretej časti tejto štúdie.

Na 3. otázku, vyjadrujúcu výhradu kresťanov, ktorí slávenie sviatostí vnímajú ako istý nátlak, aby prijali postoj pasívnej poslušnosti namiesto kreatívnej slobó-

<sup>20</sup> Ibid., 8.

<sup>21</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 18-19.

<sup>22</sup> Ibid., 9.

<sup>23</sup> Ibid., 17-18.

dy, Rosato odpovedá odkazom na aktuálny biblicko-exegetický výskum o povahe tzv. *prorockých gest*<sup>24</sup>. Ich hlavné črty sú zreteľne prítomné v konaní Ježiša z Nazareta a ich povaha nie je statická, ale dynamická – podnecujú kreativitu tých, ktorí sú do nich zaštepovali prijímaním jednotlivých sviatostí (protože sviatosti majú dejinný základ práve v týchto gestách), aby ich následne tvorivo rozvíjali v zhode s teologicko-etickou povahou daného prorockého gesta, čiže v zhode so sviatostnou milosťou:

„Niektorí súčasní exegéti hovoria o podobnosti medzi dynamickou povahou rituálnych gest, ktoré vykonávali proroci Izraela, a gestami historického Ježiša. Podľa tejto teórie sa proroci rozhodli vteliť svoju zvesť [...] do ‚operatívnych‘ skutkov, čím do dejín naštepili istú budúcu skutočnosť. [...] Tieto znázorňujúce (prefiguratívne) skutky, po hebrejsky ôt, majú určité vlastnosti: pre okruh prorokových poslucháčov boli niečím mimoriadnym, boli vhodné na to, aby tvorili medzi poslucháčmi komunitu, vyvolávali v nich morálnu konverziu a anticipovali ich budúci vzťah s Bohom.“<sup>25</sup>

Prorocké gestá, ktoré Ježiš priviedol k jedinečnému naplneniu na Kalvárii, sú – ako bolo naznačené – dejinným základom liturgicko-sviatostných gest Cirkvi, ktoré predstavujú ich prostrednú (intermediálnu) fázu medzi jeho prvým a posledným príchodom. Sviatostná liturgia má preto byť podľa Rosata videňa v perspektíve prorockých gest ako „trvalé zaštepovanie kresťanov do Ježišových prorockých skutkov, a to takým spôsobom, aby liturgia mohla byť prežívaná ako mimoriadna udalosť v ich osobných dejinách, udalosť tvoriaca úprimnú komunitu, udalosť priažnivá pre ich metanou a udalosť predzna-

<sup>24</sup> Ked' Rosato hovorí o Ježišových prorockých skutkoch, chápe ich v spojitosti s rituálnymi gestami vykonávanými prorokmi Izraela, ktoré používali nielen preto, aby ohlásili Božiu vôle, ale tiež preto, aby ju uskutočnili v prítomnosti svojich poslucháčov. Typickými príkladmi takéhoto konania sú prorok Jeremiáš (por. Jer 19,11) alebo Ezechiel (Ez 12,4-6). Podobne Ježiš dramatizoval svoju ústne vyjadrenú zvesť prostredníctvom rituálnych skutkov, ktorých cieľom nebolo len zvýrazniť spásnu hodnotu toho, čo hovoril, ale aj započať v dejinách reálnej prefiguráciu spásy, ktorej naplnenie možno očakávať na konci čias v Otcovom kráľovstve; por. Ph. J. Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 58; 61.

O prorockých gestách hovorí i súčasná židovská exegéza, ktorá rozlišuje medzi *otot* a *moftim* (znamenia a divy). Kým termín *moftet* označuje div či zázrak, termín ôt vyjadruje znamenie, teda je to symbol (ako napríklad obriezka), alebo zaširovanú správu; por. Jonathan Sacks, *Týdení čtení z Tóry* (Praha: P3K, 2020), 79. V tejto súvislosti je vhodné uviesť ďalšie aktuálne štúdie, ktoré rozširujú naznačený biblický horizont: Marie Roubalová – Roman Králik – Miroslav Tvrdoň – Hedviga Tkáčová – Patrik Maturkanič – Ľubomír Hlad, „Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínskej literatúry. Historické a sociologické perspektivy“, in *Verba Theologica* 2 (2021) 82-106; Marie Roubalová – Roman Králik – Peter Kondrla, „Importance and method of teaching biblical Hebrew and aramaic in religious education of children and adults“, in *Journal of Education Culture and Society* 1 (2021) 59-67. <https://doi.org/10.15503/jecs2021.1.59.67>

<sup>25</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 9-10.

Exegetické autority a ich príslušné diela, na ktoré sa Rosato odvoláva, sú predovšetkým tieto: Samuel Amsler, *Les actes des prophètes* (Genève: Labor et Fides, 1985); José L. Espinel, *La cena del Señor, acción profética* (Madrid: Promoción Popular Cristiana, 1976); Franz J. Helfmeyer, „Ôt“ in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, IX, ed. G. J. Botterweck – H. Ringgren (Brescia: Paideia, 1979), 358-397; Gerhard von Rad, *La teologia dell'Antico Testamento*, II : *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele* (Brescia: Paideia, 1974); Joachim Jeremias, *Le parole dell'ultima cena* (Brescia: Paideia, 1973).

menávajúca ich včlenenie do Božieho kráľovstva”<sup>26</sup>. Interpretovaním sviatostnej liturgie cez optiku pneumatického sprítomnenia Ježišových prorockých gest Rosato súčasným kritickým kresťanom, ktorí vyjadrujú túžbu po liturgickej kreativite, odhaľuje, že sviatostná liturgia Cirkvi obsahuje celú prorocko-spásnu dynamiku Ježišovho konania; že nielen pozýva, ale i zavázuje ku kreatívnemu a inovatívnemu rozvíjaniu vo svete prostredníctvom mnohorakých foriem ortopraxe.

Na 4. otázku, ktorá je námietkou, že sviatosti orientujú kresťanov do minulosti, teda k už vykonaným spásnym skutkom trojjediného Boha, nie do budúcnosti, odpovedá Rosato až v troch kapitolách svojej knihy. Predstavuje v nich liturgiu ako „skutočnosť, ktorá zjavuje eschatologické bytie a aktivitu Ducha Svätého, Syna aj Otca“<sup>27</sup>. Na tomto diele Najsvätejšej Trojice, v ktorom sa oslavuje Otec ako pôvod a zavŕšenie definitívnej spásy, Syn ako jedinečné dejinné naplnenie spásy, Duch ako dynamické, univerzálnie rozšírenie spásy a v rámci ktorého sa konečná blaženosť ľudstva s trojjediným Bohom inauguruje v dejinách, môžu mať účasť všetci veriaci. Jednak účasťou na živote Ducha, Syna a Otca, jednak spoluprácou na osobitnej dejinnej misii každej z božských osôb. Takýmto spôsobom Rosato odhaľuje, že liturgické slávenie nie je pre kresťanov len pozeraním sa do minulosti, ale i pohľadom do eschatologickej budúcnosti, ktorá sa pre nich stáva imperatívom ich spásne účinnej spolupráce na budovaní Božieho kráľovstva v dejinnej prítomnosti. S aktivitou kresťana, ktorú vzbudil sviatostný impulz, potom súvisí tiež odpoveď na 5. otázku.

Odpoveďou na túto poslednú otázku, v ktorej námietku predstavuje skutočnosť, že sviatostná milosť je v zmysle klasickej teologickej interpretácie príliš abstraktná (ovplyvňuje len vnútorný život kresťanov, aby si s jej pomocou zabezpečili budúcu slávu v nebi), je tvrdenie, že „svätoť udelená sviatosťami formuje každú dimenziu existencie kresťanov, pričom osvecuje ich dôvtip vzhľadom na sociálnu realitu, v ktorej žijú, a podnecuje ich vôle, aby robili dobre a vyhýbali sa zlu, ktoré oslabuje, ba až ničí túto [sociálnu] realitu“<sup>28</sup>. Z tohto dôvodu v každej časti výkladu jednotlivých sviatostí opisuje Rosato účinok sviatostnej liturgie na ľudí zaštepených do Ježišových prorockých gest, a to primárne etickými termínnimi. Účinky ontologickej, existenciálne a eschatologickej sa pritom neprehliadajú, ale sa (ako predpoklad) s ohľadom na hlavný cieľ Rosatovej štúdie tematizujú menej.

S ambíciou opísť etický účinok posväcujúcej sviatostnej milosti systematicky delí Rosato sviatosti na dve skupiny v závislosti od toho, aký typ etického Ježišovho konania jednotlivé sviatosti sprítomňujú. Prvú skupinu tvoria tie sviatosti, ktoré súvisia s rôznorodými podobami Ježišovho spravodlivého konania, čiže tých prorockých gest, ktorými Ježiš komunikuje svoju spravodlivosť. Patria sem krst (rozvíjajúci Ježišovo prorocké gesto spravodlivosti), birmovanie (rozvíjajúce gesto nádeje), pokánie (rozvíjajúce gesto zmierenia a pokoja) a pomazanie cho-

<sup>26</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 10.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 11.

rých (rozvíjajúce gesto Ježišovho súčitu). *Druhú skupinu* tvoria tie sviatosti, ktoré korešpondujú s Ježišovým sebadarujúcim konaním, vyjadreným v príslušných gestách. Sem zase patria Eucharistia (rozvíjajúca gesto sebadarovania), posvätný stav (rozvíjajúci gesto služby) a manželstvo (rozvíjajúce gesto vernosti). Vďaka skutočnosti, že jednotlivé sviatosti sú vykonávané v sile Ducha Svätého, kresťania sú cez účasť na nich opakovane zaštepovaní do spravodlivého a sebadarujúceho bytia Ježiša Krista. Sú nimi uschopňovaní, aby cez ortodoxiu, ktorá sa vyjadruje sviatostnou ortopraxiou, prinášali bohaté ovocie v prospech spravodlivosti a lásky dovtedy, kým nebude všetko podriadené Otcovi:<sup>29</sup>

„Pred liturgickou udalosťou, počas nej i po nej, čiže v predliturgickej, rituálnej a postliturgickej ortopraxi, sa veriaci aktívne usilujú, aby do osobnej spirituality integrovali, a tak v svojom prostredí podporovali etickú hodnotu, ako ju vyjadruje špecifické prorocké konanie Krista, sprítomnené a znázornené v krste (spravodlivosť), birmovaní (nádej), zmierení (pokoj), pomazaní chorých (súcit), Eucharistii (sebadarovanie), kňazstve (služba), manželstve (vernosť).“<sup>30</sup>

V konkrétnosti sa účinky pneumaticky sprítomňovaných Ježišových prorockých gest v prijímateľovi sviatostí prejavujú nasledovne. Milosť sviatosti krstu, spojená s gestom spravodlivosti (por. Mt 3,13-17), viedie pokrstených, aby praktizovali spravodlivosť na znamenie zapojenia sa do Božieho kráľovstva, ktoré je už prítomné – to ich zaväzuje pretvárať časný poriadok podľa Božej spravodlivosti: „Duch Svätý vťahuje pokrstených do jedinečného konania Krista spravodlivého, ktoré vykonáva v dejinách, aby sa stali účastními jeho spravodlivosti, konali v jeho autorite a ostali trvalo zapojení do jeho misie splniť všetku spravodlivosť.“<sup>31</sup> Milosť sviatosti birmovania, spojená s gestom nádeje (por. Lk 4,14-21), splnomocňuje pobirmovaných, aby sa s odvahou angažovali všade tam, kde chýba nádej, a žili prorockú morálku, kráčajúc v ústrety potrebám tých, čo sú bez nádeje – chorí, alkoholici, narkomani, bezdomovci, nezamestnaní, osamotení, politicky odpísaní.<sup>32</sup> „Čo sa týka špecifickej milosti birmovania, možno povedať, že je ňou [...] zapojenie do Ježišovho ôt v prospech nádeje. Pobirmovaní sú svojimi slovami, gestami aj svedectvom „stále pripravení obhájiť sa pred každým, kto vás vyzýva zdôvodniť nádej, ktorá je vo vás“ (1Pt 3,15). Trvalosť tejto misie medzi ľuďmi bez nádeje je pobirmovaným garantovaná ich zvláštnym charakterom, ktorý im Duch Svätý udeľuje, aby ich urobil schopnými každého diela a aby všade zotrvali v nádeji, zjednotení s Kristom ako hlavou i jeho údmi.“<sup>33</sup> Milosť sviatosti zmierenia, spojená s gestom zmierenia a pokoja (por. Lk 7,36-48), viedie nielen k obnoveniu morálnej integrity penitenta, ale aj k etike odpúšťania a milosrdenstvu, čo sa má prejaviť napríklad v úprimnejšom ekumenickom dialógu, reforme trestov, medzinárodnej amnestii, úsilí o uvoľnenie napäťa či odzbrojení: „Účasť na Ježišovom ôt odpustenia vnútorné osloboďuje kresťanov od postojov, ktoré sa protivia ich základným hodnotám – spravodlivosti

---

<sup>29</sup> Ibid., 11-12.

<sup>30</sup> Ibid., 149.

<sup>31</sup> Ibid., 68.

<sup>32</sup> Ibid., 72.

<sup>33</sup> Ibid., 73.

a nádeji. Okrem toho zmierenie ako náboženská skúsenosť oslobodenia obsahuje povolenie k spolupráci s Duchom Svätým pri oslobodzovaní iných od animozít, násilia, teda pri odhaľovaní moci zlého [...], ktorá na onickej úrovni už bola porazená.”<sup>34</sup> Milosť sviatosti pomazania chorých, spojená s gestom súcitu (por. Lk 13,10-13), vedie prijímateľov sviatosti, ale i celú komunitu veriacich sláviačich túto sviatosť, k etike spolucítenia, a to napríklad vo vzťahu k nenarodeným, postihnutým, starým, hendikepovaným, chorým: „Pomazanie chorých je sviatosť sprítomňujúca Ježišovo dejinné spolucítenie a predznamenávajúca spolucítenie finálne, ktoré očakáva každá ľudská osoba v Božom kráľovstve. [...] Čo sa týka účinku, dôraz je často kladený skôr na osobnú spásu jednotlivca, ktorý sviatosť prijíma, nie natoľko na povinnosť všetkých v Cirkvi, ktorí slávia túto sviatosť, pomáhať trpiacim vo svojom okolí. [...] Keďže Cirkev slávi túto sviatosť s cieľom byť znamením definitívnej spásy sveta, všetci kresťania sú volaní byť súcitní [...] a považovať službu trpiacim za rozšírenie milosti pomazania.”<sup>35</sup> Milosť Eucharistie, spojená s gestom sebadarovania (por. Lk 22,17-18), vedie k snahám o zmiernenie hladu vo svete, podpore charitatívnych organizácií a osvojeniu si solidárneho štýlu života: „Ak má Cirkev praktizovať konkrétnu Ježišovu lásku, ako to robí v eucharistickej liturgii, potom musí byť ôt sebadarovania vnímané ako božsky daný vzor toho, čo chce Spasiteľ vytvoriť vo svete, kým sa nevráti – komunitu mužov a žien všetkých rás a národov, ktorá prostredníctvom moci Ducha Svätého bude participovať na víťaznej láske paschálneho a eschatologického Baránka. [...] Slávenie Eucharistie by malo prebudiť sociálne sny kresťanov a podnietiť veriacich, aby prevzali aktívnu zodpovednosť spolu s inými náboženskými i svetskými skupinami a znížili hlad vo svete.”<sup>36</sup> Milosť sviatosti kňazstva, spojená s gestom služby (por. Lk 6,12-13), vedie ordinovaných služobníkov, aby prostredníctvom pastoračného pôsobenia bola celá komunita zapájaná do služby v Cirkvi aj spoločnosti; má ich zbavovať pút egoizmu a viesť k altruizmu: „V osobnej starostlivosti ponúknutej ordinovanými služobníkmi všetkým tým, ktorí potrebujú poznáť Božie slovo, prorockú silu Ježišových ôt a získať duchovné vedenie, nachádzajú pokrstení a pobirmovaní stimul k úprimnejšiemu, prakticko-sociálnemu realizovaniu svojho všeobecného kňazstva. [...] Špecifickou úlohou ordinovaných – oni sú živým memoriálom Ježiša Krista, nového človeka, ktorý už uskutočnil jednotu medzi ľuďmi prostredníctvom svojho bytia ako trpiaceho a osláveného služobníka (por. Ef 2,15) – je teda stimulovať kráčanie ku kresťanskej zrelosti [...], morálному postoju, ktorý bude čeliť kultúre a prekračovať ju, pretože podnecuje istý spôsob života a vzťahov s blížnymi v jednote a službe.”<sup>37</sup> Milosť sviatosti manželstva, spojená s gestom vernosti (por. Mk 2,18-20), poskytuje všetkým manželom milostivý stimul, aby – vo vedomí skutočnosti, že Ježiš, ženich Izraela, definitívne a neodvolateľne zjavil vernosť Boha svojmu ľudu ako neveste, ktorú sýti a tvorí z nej svoje telo, aby ju viedol do večnej radosti (por. Ef 5,27; Zjv 19,7) – boli v konkrétnom manželskom živote sprítomnením jeho minulej aj budúcej vernosti. To znamená, aby v sile sviatostnej milosti boli radostným antitetickým znamením, opozíciou ego-

<sup>34</sup> Ibid., 76.<sup>35</sup> Ibid., 78.<sup>36</sup> Ibid., 91-92.<sup>37</sup> Ibid., 97-99.

istických tendencií súčasných ľudí, prejavujúcich sa napríklad hľadaním intimity bez preberania zodpovednosti za integrálny vývoj svojich detí. Zároveň to znamená byť verní v službe chudobným, vydedeným, nechceným, teda presne tým, ktorých Ježiš pozýval na mesiášsku svadobnú hostinu (por. Lk 14 – 21). A nakoniec, kresťanskí manželia (a rovnako všetci kresťania<sup>38</sup>) majú byť v sile sviatostnej milosti svedkami harmónie medzi dušou a telom, mužom a ženou, rodičmi a deťmi, zamilovanými a nechcenými<sup>39</sup>; takto sa majú stať korektívom i pre samu Cirkev: „Treba zdôrazniť, že táto sviatosť má ako antikultúrne znamenie v Cirkvi korektívnu funkciu. V očiach mnohých žien koná príliš patriarchálnym spôsobom, pričom ju [Cirkev] vyzýva, aby bola stále jasnejšie tým, čím v svojej podstate je – anamnetickým a prognostickým svedectvom radikálnej rovnosti a mesiášskej inklúzie sebadarujúceho Ježiša.“<sup>40</sup>

### Prognóza

V základných bodoch predstavená sviatostná teológia Ph. J. Rosata, spracovaná v biblickom, trojičnom a morálnom klúči,<sup>41</sup> je ním samým považovaná za počin, ktorý má pastorálny cieľ: oživenie neustále klesajúceho záujmu o sviatostnú liturgiu, čiže preklenutie tzv. sviatostnej krízy. Jej trvanie je dlhodobé, pričom jestvujú precízne analýzy jej príčin, ako i návrhy (skromnejšie či odvážnejšie) na jej riešenie. Tí teológovia, ktorí krízu sviatostí kladú do spojitosťi so stratou tzv. sviatostnej mentality, vlastnej biblickému človeku (podmieňovali ju rôznorodé filozoficko-kulturálne faktory), vidia východisko z tejto krízy v novej antropologicko-symbolickej interpretácii sviatostí.<sup>42</sup> Ďalší, ktorí za príčinu po-kladajú prežívanie antisviatostných pozícií vlastných reformácií (dnes sú prítomné najmä v istej forme zážitkového kresťanstva evanjelikálno-pentekostálneho typu<sup>43</sup>), a zároveň takí, ktorí tieto trendy vnímajú ako dôsledok difúzie hlavných paradigiem postmoderny<sup>44</sup>, vidia riešenie v predstavení sviatostí v ich etickej dimenzii. Teológia Ph. J. Rosata ponúka oporu pre obe tieto tendencie a vychádza im v ústrety. Svojím dôrazom na operatívne prorocké skutky Ježiša (ôt) ako dejinný základ sviatostí Cirkvi, do ktorých sú prijímateľia pneumaticky včleňovaní a stimulovaní k ich dynamickému rozvíjaniu v prospech

---

<sup>38</sup> Ibid., 102.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., 102-103.

<sup>41</sup> Ibid., 7.

<sup>42</sup> Ide predovšetkým o nasledujúce diela spomínaných autorov: Leonardo Boff, *I sacramenti della vita* (Roma: Borla, 1985); Joseph Ratzinger, „Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana“, in *Opera omnia vol. XI : Teologia della liturgia*, J. Ratzinger (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010); Franz-Josef Nocke, „Dottrina generale dei sacramenti“, in *Nuovo corso di dogmatica*, ed. Th. Schneider (Brescia: Queriniana, 2005); Carlo Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999).

<sup>43</sup> Karl H. Menke, *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo* (Brescia: Queriniana, 2015), 27-66; Andrzej Kobyliński, „Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo“, in *Rivista teologica di Lugano* 2 (2015) 207-228; Lubomír Hlad, „Esencia katolicizmu a aktuálne trendy v religiozite. Náčrt mapy výskumu“, in *Aktuálne trendy v religiozite na Slovensku*, ed. P. Kondrla – E. Ďurková (Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2019), 8-30.

<sup>44</sup> Medard Kehl, *Kam kráčí Cirkev* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000), 17-40; Elmar Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo* (Assisi: Cittadella Editrice, 2009), 26-46; Elmar Salmann, *Presenza di Spirito* (Padova: Edizioni Messaggero, 2000), 101-127.

rastu Božieho kráľovstva, ponúka biblickú bázu interpretácie sviatostí ako „reálno-symbolického“ konania<sup>45</sup>, „transformujúceho sa predstavenia“<sup>46</sup> a „cirkevnej celebrácie“<sup>47</sup> (aktívna účasť na sviatostnej liturgii totiž spočíva v *participatio Dei* – vo zvnútornujúcej sa adorácii a zaštepovaní sa do reálne prítomného spásneho diela Krista<sup>48</sup>). Svojim príklonom k etickej dimenzií sviatostnej milosti, pneumaticky podnecujúcej jej mnohoraké realizačné formy v prospech spravodlivosti, nádeje, súčitu, zmierenia, zdieľania sa, akceptácie a inklúzie, ponúka Rosatova koncepcia sviatostnej liturgie postmoderným kresťanom prostriedok, aby mohli vyjsť z osídel spirituálnej zážitkovosti<sup>49</sup> (podmienenej vypudením Boha do sféry bezvýznamnosti a súčasne naliehavou potrebou nadľahčiť tiaž života religióznym spôsobom), ako aj zo zovretia konzumizmu a egoizmu.<sup>50</sup>

Rosatov dôraz na etickú dimenziu sviatostnej milosti je mimoriadne cenný i preto, lebo neprehliada, ale opakovanie pripomína, že sviatostné liturgie ako pneumaticko-doxologické a anticipačno-eschatologické konanie Cirkvi sú „znakmi vykúpeného sveta“<sup>51</sup>. Tento akcent je dôležitý hlavne v prostredí zameranom na extatické účinky Ducha Svätého, čo súvisí predovšetkým s masívnym fenoménom tzv. pentekostalizácie Cirkvi.<sup>52</sup> V tomto kontexte je vítané precízne špe-

<sup>45</sup> Boff, *I sacramenti della vita*, 7-21; 49-61; Nocke, „Dottrina generale dei sacramenti“, 246-248.

<sup>46</sup> Nocke, „Dottrina generale dei sacramenti“, 252-253.

<sup>47</sup> Ibid., 253-256.

Je vhodné pripomenúť, že F.-J. Nocke okrem spomínaných optík, cez ktoré definuje sviatosti – sviatosti ako „realizujúci znak a reálny symbol“, „transformujúce sa predstavenie“, „cirkevné slávenie“, uvažuje o sviatostiach aj ako o „slove, ktoré tvorí realitu“ a „znakoch vykúpeného sveta“. Všetky tieto dimenzie je možné vo väčšej alebo menšej miere objaviť i v diele Ph. J. Rosata. Štyri hlavné charakteristiky prorockého gesta (mimoriadnosť gesta, jeho zameranie na tvorbu komunity, vyvolanie konverzie, anticipačný ráz) sa dajú pokladať za inšpiráciu pre liturgicko-celebračný rozmer sviatostí. Ak platí, že prorocké gesto je istým zvláštnym konáním v očiach poslucháčov, potom by ani liturgia nemala splývať s kultúrnym mainstreamom. Zvlášť, keďže úlohou sviatostnej liturgie tvorí komunitu veriacich uprostred konkrétnej doby, podnietať ich metanoiu a načerňať spásnu budúcnosť, na tvorbe ktorej sa majú účastníci sviatnej liturgie spolupodieľať.

<sup>48</sup> Joseph Ratzinger, „Ke strukture slavení liturgie“, in *Communio* 4 (1999) 353-354.

<sup>49</sup> Potreba zakúšania Boha, či všeobecnejšie náboženského zážitku, sa javí ako typicky postmoderný nárok. P. Kondrla v sumarizačnom výstupe vedeckovýskumného projektu v tejto súvislosti píše:

„Dnešná spoločnosť je spoločnosťou, kde dominuje estetické pred etickým a racionalným. Táto zmena v hierarchii hodnotiacich procesov smeruje k tomu, že emícia a zážitok sa stávajú cieľom konania človeka, ide o akúsi novú formu hedonizmu, ktorá preniká aj do spirituality. [...] Efektom spirituálneho zážitku by malo byť vnútorné obrátenie alebo aspoň vzbudenie odhodlania pre zmenu života, prípadne odhodlanie vytrať v konaní dobra, vytrvať v duchovnom nastavení, ktoré nie je závislé od toho, či je človek momentálne veselý alebo smutný. [...] V prípade, že sa emícia a zážitok stanú jediným cieľom, strácajú svoj spirituálny rozmer a stávajú sa buď nástrojom na uspokojovanie potreby stále nových zážitkov, alebo sa stanú nástrojom pre manipuláciu“; Peter Kondrla, „Emícia – cieľ alebo prostriedok“, in *Aktuálne trendy v religiozite na Slovensku*, ed. P. Kondrla – E. Ďurkává (Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2019), 41-42; Michal Vivoda, *Interdisciplinárna analýza ľudského súčitu a sebasúčitu* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2021).

<sup>50</sup> Francesco Cosentino, *Sui sentieri di Dio* (Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2012), 74-79.

<sup>51</sup> Nocke, „Dottrina generale dei sacramenti“, 256-257.

<sup>52</sup> Kobyliński, „Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo“,

cifikovanie úlohy Ducha Svätého v sviatostnej liturgii (*epikléze*), v ktorej všetky jeho charizmy nachádzajú konvergenčný bod<sup>53</sup>, pričom sama sviatostná milosť je predstavená ako jedinečný dar Ducha Svätého<sup>54</sup>. Umožňuje nielen plnú realizáciu kresťanského povolania sprostredkovať evanjelium a inkulturovať ho cez dôveryhodný a príťažlivý štýl života<sup>55</sup>, ale aj božské jasanie:

„Okrem toho, že Duch ponúka kultu Cirkvi božské sprostredkovanie, *epikléza* dopĺňa liturgickú anamnézu a prognózu tým, že dáva členom cirkevného zhromaždenia božské jasanie. Ak je Duch Svätý radosť, ktorú zakúša Otec vo svojom vzkriesenom Synovi, Cirkev, ktorá žije zo vzkriesenia, jasá v prítomnosti toho istého Ducha, ktorý oživuje liturgiu tak, ako oživuje telo ukrižovaného Syna (Rim 8,11).”<sup>56</sup>

Na základe citovaného možno zhodnotiť: ak súčasnú mentalitu stále charakterizuje spojenie *homo faber* (so všetkým, čo tento termín označuje, teda najmä človeka so zakrpatenou schopnosťou vnímať svet v symbolicko-sviatostnej dimenzii, resp. chápať ho iba ako materiál, ktorý treba spracovať<sup>57</sup>) a zároveň tendencia človeka „vybrať si tak, že si nevyberie“<sup>58</sup> (existenciálna rezignácia na hľadanie pevných bodov a uzavretie sa vo väzení subjektívnosti, apatie, rezignácie, passivity<sup>59</sup>), potom sa ako riešenie pre Cirkev v postmoderne (a jej nepresvedčivú sviatostnú ponuku) javí znovupredstavenie Ježišovho štýlu života. Ten podľa F. Cosentina, niekdajšieho žiaka J. Ph. Rosata a súčasného teóloga Pápežskej Gregorovej univerzity, snáď najviac charakterizuje prax „dotyku ľudských zmyslov“; vďaka nej sa môže udiať prechod „od zmyslov k zmyslu“<sup>60</sup>. A hoci ide o dotyk, ktorý dnes – podobne ako v Ježišových časoch – majú kresťania uskutočňovať mimo liturgického priestoru, v akcii, čiže „na ulici“<sup>61</sup>, predsa je správne chápať

---

207-208.

<sup>53</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 35.

<sup>54</sup> Ibid., 43-44.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., 39-40.

<sup>57</sup> Ratzinger, „Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana“, 237-239.

<sup>58</sup> Cosentino, *Sui sentieri di Dio*, 59.

<sup>59</sup> Ide o spojenie, ktoré chce synteticky vyjadriť *formu mentis* postmoderného človeka, vznikajúcu súhrnu viacerých faktorov: človek je „malým ostrovom, ktorým prechádzajú odlišné a paralelné svety“, jeho duša „obsahuje celú konšteláciu hľadísk a možností“, ako jednotlivý subjekt „nie je miestom, kde prebýva jedna pravda, ale je malým parlamentom s množstvom súperiacich i kolidujúcich hlasov“; človek je tým, kto „si vyberá, že si nevyberie“ a zároveň „sa oslobozuje od pevných bodov, odmieta hľadanie nosnej pravdy života a spoločnosti“, „necháva sa uchláčoliť vírom nekonečného množstva neurčitých interpretácií“, je zameraný „na prchavý okamih“, a preto je človekom neistoty, rezignácie, tým, kto „sa rozšiel s interpretačnými princípmi života, aby sa zasníbil s novým polyteizmom hodnôt a ideí“; je to človek dekadentný, obratý o vášeň pre pravdu, chutí bojoval za vyššie ciele, bez silných motivácií; Cosentino, *Sui sentieri di Dio*, 58-60.

<sup>60</sup> Ibid., 205.

<sup>61</sup> Vyjadrenie „na ulici“ nechce primárne definovať *locus alebo opus* sociálne senzibilizovanej Cirkvi. Je to skôr *metafora*, zachytávajúca istú novú podobu kresťanstva v podmienkach postmodernej, ktorú by mal definovať: obrat k reálnym dejinám konkrétnych ľudí, na ktorých sa chce obrátiť Ježiš; ochota odložiť masky, neužitočné ozdoby, klamstvá, zradu vlastnej identity, doterajšie istoty; vášeň pre kráčanie; nový, autenticky biblický obraz Boha ako jemného, nežného, usmievajúceho sa, zamilovaného do človeka a vecí, podporujúceho kroky človeka,

ho v esenciálnej spojnosti so sprítomňujúcim sa slávením prorocko-solidárnych gest vo sviatostnej liturgii, a to ako ich etické rozšírenie, možno práve v zmysle sviatostno-etických intuícii profesora Rosata.

Rovnako je správne spájať so sviatostnou liturgiou aj odpoveď na otázku, „čím by bolo kresťanstvo, keby bolo schopné podnietiť oblasť zmyslov, citov a túžob, ktoré sa v postmoderne zdajú byť miestami Božej neprítomnosti“<sup>62</sup>. Vedľa sviatostnej teológie od svojho klasického obdobia až doteraz správne interpretuje sviatosti ako istý druh Božieho dotyku človeka v jeho slabostach, zraneniaci alebo existenciálnych neistotách (sv. Tomáš<sup>63</sup>, J. Ratzinger<sup>64</sup>). Tento milostivý sviatostno-liturgický dotyk nachádza naplnenie v *ortopraxi*, ktorá má etickú fyziognómiu gest Ježišovho štýlu – prejavuje sa v súčinom Božom dotyku človeka, ktorý potrebuje spravodlivosť, nádej, súcit, odpustenie, povzbudenie, prijatie, hmotnú pomoc.

Slová F. Cosentina z diela *Na Božích cestách (Sui sentieri di Dio)* nášmu predpokladu o kairologickej aktuálnosti Rosatových sakramentalno-teologických pozícií, zdôrazňujúcich ich etický rozmer, dávajú jasne za pravdu, a tým verifikujú ich prognostický potenciál:

„Akého Boha zjavuje Ježiš na ulici? Boha, ktorý prekonáva vzdialenosť aj prostredníctvom jemného a zdvorilého dotyku ruky vystrejtej k zranenému ľudstvu. [...] Ježiš zjavuje túto tvár Boha v požehnávajúcom dotyku, milujúcom pohľadom, praxi pohostinnosti. [...] Ak Boh na nás kladie ruky, život rozkvitá. [...] Ježiš nám zjavuje Boha, ktorý si nedrží odstup; jeho dotyk smeruje k pozdvihnutiu, povzbudaniu, uzdraveniu. [...] Nikto sa nemusí báť jeho dotyku. [...] Od zmyslov k zmyslu: jedine Boh, ktorý sa stará o zmysly človeka, a tak rozväzuje jeho strnulosť, strachy, nemotu a temnotu, je Bohom, ktorý dáva zmysel existencii. [...] Jedine Boh, ktorý uľahčuje ľudskú námahu, zostupujúc k človeku na ulici, je Bohom, ktorý môže spasiť. [...] Aké by to bolo, keby bol Boh viac predstavovaný prostredníctvom obrazu žehnajúceho Ježišovho dotyku a menej prostredníctvom chladnej liturgie, keby boli do liturgie prostredníctvom foriem a jazykov oveľa intenzívnejšie zapájané ľudské zmysly a najhlbšie túžby? Prečo nepremyslieť aktivity, pastoračné a katechetické schémy tak, aby napomáhali prepojeniu medzi ponukou evanjelia a hlbokým smädom po pokrme, teple, prijatí a zmierení, ktoré

---

schopného obývať ľudské silenciá a vzdychy, pripraveného pozdvihnuť radosti a nádeje sŕdc, schopného byť prítomný v každodenných radostiah i námahách; Cosentino, *Sui sentieri di Dio*, 197-203.

<sup>62</sup> Ibid., 74.

<sup>63</sup> „Sviatosti Cirkvi sú zamerané na dva ciele: na zdokonalenie sa človeka v tom, čo patrí k bohoslužbe podľa kresťanského života, a na to, aby boli liekom proti narušeniu hriechom. Obidvom cieľom vhodne zodpovedá sedem sviatostí. Medzi duchovným a telesným životom totiž jestvuje istý súlad, podobne ako iné telesné veci majú istú podobnosť s duchovnými vecami“; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, otázka 65, článok 1, odpoveď; Benedikt Mohelník (ed.), *Tomas Akvinský – O svätostech obecne*, 157.

<sup>64</sup> „Domnievam sa, že sedem sviatostí naozaj zachytáva štruktúru a významné momenty ľudského života. Pre veľké okamihy, ako sú narodenie a smrť, vstup do dospelosti či do manželstva, sú potrebné isté symboly, ktorými táto chvíľa získa veľkosť, príslub, dôveryhodnosť a spoľočnú záväznosť. [...] Sviatosti sú teda jeden druh dotyku so samým Bohom“; Joseph Ratzinger, *Boh a svet* (Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005), 322-323.

každý človek nesie v svojom vnútri? [...] Takýmto spôsobom citové kresťanstvo, ktoré by dokázalo podnecovať kontakt so sebou samým, s Bohom i s inými, je ešte stále cudzie našej praxi viery. [...] V pravde viery, počúvaní Božieho slova, rozličných formách modlitby a liturgie, spevoch a sviatkov ľudskosti, ktoré by sa mali aktivizovať každú nedelu, by mal byť obsiahnutý dôležitý pokrm aj pre citový život človeka, hoci kresťanskú vieru iste nemožno redukovať iba na city. Nemôže jestvovať iné evanjelium ako to, ktoré privádza k oslavе zmyslov (*festa dei sensi*) a človeka, to, ktoré otvára cestičky vedúce k autenticky ľudským radosťam.”<sup>65</sup>

Prognostický potenciál Rosatovej sakramentálnej teológie s jej dôrazom na eticko-praktické konzekvencie sviatostnej milosti potvrdzuje nielen súčasná sviatostná teológia, ale aj pápežské magistérium, do ktorého sa radí séria kerygmaticky koncipovaných príhovorov pápeža Františka, prednesených v rámci už spomínanej apoštolskej cesty na Slovensku.<sup>66</sup> Jeho apely na určité formy účinnej prítomnosti kresťanov v spoločnosti (v súčasnosti sú vnímané ako nie dostatočné<sup>67</sup>) je legitímne chápať v spojitosti so sviatosťami, a to ako ich pneumatické rozvinutie.

Prítomnosť idey o esenciálnom spojení etického konania a slávenia sviatostnej liturgie v učení pápeža Františka možno zaznamenať vo viacerých príhovoroch. Veľmi zreteľne je formulovaná v prvej pápežovej homílii: „Svedok kríža nasleduje len jednu stratégiju, tú Majstrovu: pokornú lásku. [...] Keď sa ponoříme do Ježiša, jeho tvár sa začne odrážať na našej: jeho črty sa stanú našimi, Kristova láska si nás podmaní a premení nás.“<sup>68</sup> Zo širšieho náukového kon-

<sup>65</sup> Cosentino, *Sui sentieri di Dio*, 203-207.

<sup>66</sup> Zameranie pozornosti na pápežské príhovory prednesené v rámci jednej z jeho mnohých apoštolských cest nemusí nevyhnutne znamenať skreslenie jeho magisteriálnych pozícii. Skôr ide o istý fragment, ktorý reprodukuje celok – ťažiskové výpovede pápeža Františka na Slovensku totiž zapadajú do širšieho rámca jeho učenia; Tomáš Petráček, „Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu“, in *Verba Theologica* 2 (2021) 7-20.

<sup>67</sup> Pápežova analýza ponúka na jednej strane prvky uznania, vyjadrené Cirkvi na Slovensku najmä za prejavy vernosti v čase komunistického prenasledovania a významné diela sociálneho charakteru, na druhej strane obsahuje prvky kritiky, vyslovené s cieľom stimulovať vitálne procesy, ktoré budú viesť k rozvoju menej rozvinutých dimenzií ekleziality. Z príhovorov sa dá vydedučovať, že za problematické javy v živote Cirkvi na Slovensku rímsky biskup považuje: upadnutie do pasce uspokojenia sa s chlebom, snahu zachovať si pokojný život, uspokojenie sa so stavom rozdelenia medzi kresťanskými cirkvami, ustrnutie v predsudkoch a nedorozumeniach, pasivita v spoločných dielach kresťanských skupín, pokušenie ľudí v Cirkvi vracať sa späť (ideológia návratu), obava zo slobody, obava pastoračne sprevádzať všetkých ľudí, rigidnosť a klerikalizmus, nedostatočný dialóg, ľahostajnosť voči migrantom, duch korupcie a nezákonnosti (primárne vo verejnem priestore), konzumizmus, frustrácia, strata nádeje a ochoty zúrodoňovať evanjeliom kultúru na spôsob sv. Cyrila a Metoda, oddeľenosť Cirkvi a jej odstup od sveta, kauzistická morálka, príklon k uniformnosti, rigidná religiozita, prejavy zneužívania Božieho mena cez ľahostajnosť voči ľudským osobám, používanie náboženstva ako nástroja na získanie nadvlády, latentná prítomnosť predsudkov, nemilosrdných súdov, diskriminačných stereotypov, hanlivých slov a gest, pokrivený obraz Boha ako sudcu, kultúra provizórnosti, odtrhnutie sa od koreňov a tradície, duchovná skleslosť, abstraktnosť a nekonkrétnosť viery.

<sup>68</sup> Pápež František, Homília pápeža Františka na Božskej liturgii sv. Jána Zlatoústeho v Prešove, 14. 9. 2021;  
dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914080>

textu súčasného pápeža jasne vyplýva, že byť svedkom ukrižovania znamená byť priamym účastníkom v sviatostno-liturgickom dianí<sup>69</sup>, ktoré udalosť Kalvárie – zavŕšenie všetkých prorockých gest a základ všetkých sviatostí<sup>70</sup> – pneumaticky sprítomňuje. Etické konanie má v magisteriálnej teologickej stavbe pápeža Františka sviatostno-liturgické ukotvenie. Nie je preto metodologicky nesprávne interpretovať etické postoje, ku ktorým pápež nabáda v rôznorodých náukových formátoch (príhovory, katechézy, homilie), ako prejavy sviatostnej ortopraxe v zmysle Rosatovej premisy: „...korene liturgie a morálnosti sú nerozlučne previazané a nemôžu byť podľa ľubovôle od človeka oddelené, pretože sú to ontické črty existencie a misie trojjedeného Boha a príchodu jeho kráľovstva.“<sup>71</sup>

Jednotlivé texty pápežových príhovorov, prinášajúce aktualizačné rozvinutie morálno-etických postojov, ktorých prazáklad sa skrýva v liturgicko-sviatostnej kontemplácii Kristových prorockých gest, teraz krátko predstavíme v chronologickej postupnosti.

„Je ľažké žiadať si Európu viac preniknutú evanjeliom, keď nás netrápi, že ešte nie sme na tomto kontinente plne zjednotení medzi sebou a že sa o seba nazvájom nestaráme.“<sup>72</sup> Tieto slová prvého pápežského príhovoru a zároveň výzva, aby sa po kontemplácii krásy Boha pristúpilo k sociálnej akcii, orientovanej na Krista prítomného v chudobných a s cieľom svižnejšie dosiahnuť širšiu podobu jednoty, ktorá by bola anticipáciou plnej eucharistickej jednoty v budúcnosti<sup>73</sup>, sa dá chápať ako impulz na aktualizačný výklad gesta spravodlivosti, zmierenia a sebadarovania, t. j. etickej dimenzie sviatosti krstu, sviatosti zmierenia a Eucharistie.

Ďalšie pápežove slová o chýbajúcej odvahе kresťanov vstupovať do problémov ľudí dnešných čias treba správne chápať ako interpretáciu prorockého gesta nádeje, do ktorého sú kresťania naštepovaní sviatosťou birmovania s cieľom odvážne prinášať nádej tam, kde jej niet<sup>74</sup>, aj ako interpretáciu gesta služby, ktoré je vlastné posvätnému stavu: „Bojíme sa slúžiť omšu tvárou k ľudu, ktorý nám hľadí do tváre a hovorí nám pravdu. Bojíme sa vykročiť vpred s novými formami pastoracie. [...] Bojíme sa sprevádzať ľudí s odlišnou sexuálnou orientáciou. Bojíme sa ísť na krížne cesty...“<sup>75</sup>

<sup>69</sup> „Ježiš nám zanecháva Eucharistiu ako každodennú pamäť Cirkvi, ktorá nás čoraz hlbšie vovádzza do Veľkej noci (por. Lk 22,19); Pápež František, *Evangelii Gaudium*, 13; dostupné na: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortaci-a-evangelii-gaudium>

<sup>70</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 10.

<sup>71</sup> Ibid., 134.

<sup>72</sup> Pápež František, Príhovor Svätého Otca pred členmi Ekumenickej rady cirkví, 12. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210912025>

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 70-73.

<sup>75</sup> Pápež František, Rozhovor pápeža Františka so slovenskými jezuitmi, 12. 9. 2021; dostupné na: <https://jezuiti.sk/rozhovor-frantiska-s-jezuitmi/>

Implicitne krstný a eucharistický význam možno rozpoznať v slovách adresovaných politickej reprezentácií Slovenska v Bratislave. Pápež nimi ponúkol interpretáciu spravodlivosti, ktorá sa okrem iného prejavuje delením sa s každodenným chlebom: „Nalámaný a rovnakým dielom rozdelený chlieb pripomína význam spravodlivosti – dávať každému príležitosť sa realizovať. A aby spravodlivosť [...] bola konkrétna ako chlieb, treba viesť dôrazný boj proti korupcii a predovšetkým podporovať a presadzovať zákonnosť.“<sup>76</sup>

Myšlienky formulované na tom istom stretnutí, ktorými pápež reaguje na modrý pás na slovenskej zástave a vidí ho ako mnohovýznamový symbol, teda nielen ako symbol bratstva medzi národmi, ale aj ochoty k integrácii, pokoju, solidarite, jednote, pohostinnosti či symbol odvahy preklenúť izoláciu spôsobenú pandémiou,<sup>77</sup> je správne chápať ako ním aktualizovanú interpretáciu gesta súčitu, pneumaticky sprítomňovaného slávením sviatosti pomazania chorých.<sup>78</sup>

Novými impulzmi na rozvíjanie prorockého gesta služby je naplnený príhovor zo stretnutia s kňazmi a zasvätenými. Rozvíjať prorocké gesto služby v súčasných podmienkach znamená byť slobodnou, rešpektujúcou a tvorivou tvárou Cirkvi, definovanou bytím na ceste: „To je prvá vec, ktorú potrebujeme – Cirkev, ktorá kráča spolu a prechádza po cestách života s horiacou faklou evanjelia. Cirkev nie je mocenskou štruktúrou...“ Znamená to byť tvárou Cirkvi, ktorá „sa neoddeľuje od sveta a nepozerá sa na život s odstupom“, teda „zanecháva prílišné starosti o samých seba, o svoje štruktúry“. Služobník Cirkvi je človek odvahy, ktorý sa nebojí „formovať ľudí tak, aby mali zrelý a slobodný vzťah k Bohu“; človek, ktorý je „fontánou nádeje v živote ľudí“; človek, ktorý je kreatívny v rozvíjaní novej abecedy zvestovania viery (na spôsob sv. Cyrila a Metoda<sup>79</sup>). A napokon, ordinovaný

<sup>76</sup> Pápež František, Príhovor Svätého Otca po stretnutí s prezidentkou SR Zuzanou Čaputovou, 13. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210913106>

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> K téme Cirkev v reakcii na pandémiu, resp. k téme Cirkev ako poľná nemocnica (vo význame starostlivosti o chorých a trpiacich) je vhodné doplniť aj tieto štúdie: Vladimír Thurzo, „Morálno-teologický pohľad na starostlivosť o zomierajúcich (The moral-theological view of the end-of-life care)“, in *Proceedings from the 7th International Conference of Hospice and Palliative Care*, ed. P. Dobráková (Trnava: Vydavateľstvo Trnavská univerzita, 2015), 28-38; Martina Pavlíková, Alexander Sirotkin, Roman Králik, Lucia Petrikovičová, José G. Martín, „How to keep university active during covid-19 pandemic : Experience from Slovakia“, in *Sustainability* 18 (2021) 10350; Vladimír Juhás, „Kresťanstvo ako rehabilitácia tela“, in *Verba Theologica* 1 (2019) 94-100. <https://doi.org/10.3390/su131810350>

<sup>79</sup> Rozvinuté témy misijného pôsobenia slovanských vierožvestov sv. Cyrila a Metoda ponúkajú: Viliam Judák, „Od Vita Monastica k Via Cyrillomethodiana. Benediktínske fundamenti Cyrilo-Metodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou“, in Konštantíne listy 2 (2021) 14-25. <https://doi.org/10.17846/CL.2021.14.2.14-25>; Peter Kondrla - Roman Králik, „Špecifická misie solúnskych bratov a ich aktualizačný potenciál“, in Konštantíne listy 2 (2016) 90-97, <https://doi.org/10.17846/CL.2016.9.2.90-97>; Martin Hetényi, „Cyrilo-Metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. - 21. storočí“, in Konštantíne listy 1 (2019) 141-158. <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.1.141-158>; Peter Ivanič, „Encyklika Grande Munus a jej odozva u slovenských katolíkov“, in Konštantíne listy 2 (2019) 98-106. <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.2.98-106>; Lucie Rychnová - Patrik Maturkanič - Katarína Slobodová Nováková - Martina Pavlíková, „Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural Heritage“, in *Museology and Cultural Heritage* 1 (2022) 5-18. <https://doi.org/10.46284/mkd.2022.10.1.1>

služobník je človek dialógu so svetom a má ochotu zniestť rany, ktoré však „môžu byť aj otvormi, cez ktoré sa umožňuje priechod jeho milosti, ktorá mení životy a robí z neho šíriteľa pokoja a zmierenia“<sup>80</sup>.

Impulzy na ideové rozvinutie morálneho potenciálu prorockého gesta pokoja – sviatosti pokánia – ponúka stretnutie so židovskou komunitou. Pápež, vystupujúci ako „živý memoriál“<sup>81</sup> a uskutočňovateľ prorockého gesta pokoja a zmierenia v spolupráci s Duchom Svätým, sa v ňom osobne angažoval za oslobodenie ľudí od nevraživosti a násilia<sup>82</sup> (ich dejinným vyjadrením je tragédia slovenských Židov). Na mieste, kde sa dejiny kresťanov a Židov stretávajú, pápež-pútnik vyslovil túžbu po zblížení a odpustení. Načrtol i potenciál milosti prijatej v sviatosti pokánia: „Tu spolu pred Bohom dosvedčujeme vôleu pokračovať v ceste zblížovania a priateľstva. Je dobré zdieľať a komunikovať si to, čo nás spája. Je dobré pokračovať v pravde a úprimnosti na bratskej ceste očisťovania pamäti, aby sa uzdravili minulé rany, ako aj v spomienke na prijaté a ponúknuté dobro.“<sup>83</sup>

V kontexte pokánia je vhodné pripomenúť, že sviatosti pokánia sa explicitne venuje aj v príhovore na stretnutí s mladými. Jeho cieľom bolo disponovať mladých kresťanov k praxi sviatostnej spovede. Pápež na ňu poukázal ako na okamih zakúsenia Božieho objatia, ktoré uzdravuje, a preto je „sviatosťou radosti“. V duchovno-pastoračnej rade mladým, aby po každej spovedi si zapamätali odpustenie, ktoré dostali, a aby si zachovali v srdci pokoj, slobodu a radosť, ktorú v svojom vnútri cítia, síce podčiarkol primárne vnútorný účinok sviatostnej milosti v penitentovi, no ten je podľa neho predpokladom jej rozvinutia v misii pokoja a zmierenia: „Prajem vám, aby ste radosť zaniesli svojim priateľom. Nie slová, ale bratskú blízkosť.“<sup>84</sup>

Idea, že „Božie meno, teda jeho samotná osobná skutočnosť, sa vyslovuje nadarmo, keď sa porušuje jedinečná a neopakovateľná dôstojnosť človeka, stvoreného na jeho obraz“<sup>85</sup>, vyjadrená pri stretnutí so židovskou komunitou, tvorí tiež istý rámec stretnutia so skupinou Rómov. Slová a gestá tohto stretnutia sa dajú chápať ako impulzy na interpretáciu prorockého gesta súčitu, obsiahnutého v sviatosti pomazania chorých, a to v jej širšom význame – nielen ako „osobnú spásu jednotlivca“ prijímajúceho sviatosť, ale aj ako „povinnosť všetkých v Cirkvi, ktorí sviatosť slávia, pomáhať trpiacim“<sup>86</sup>. Rozvíjať gesto súčitu znamená „neredučovať realitu toho druhého na vlastné vopred pripravené modely“, nedávať ľudí

<sup>80</sup> Pápež František, Príhovor Svätého Otca v bratislavskej Katedrále svätého Martina, 13. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210913115>

<sup>81</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 98.

<sup>82</sup> Ibid., 76.

<sup>83</sup> Pápež František, Príhovor pápeža Františka pri stretnutí so židovskou komunitou, 13. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210913124>

<sup>84</sup> Pápež František, Príhovor pápeža Františka na stretnutí s mladými v Košiciach, 14. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914089>

<sup>85</sup> Pápež František, Príhovor pápeža Františka pri stretnutí so židovskou komunitou, 13. 9. 2021.

<sup>86</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 78.

do schém, uznať, že „každý v sebe nosí nepopierateľnú krásu Božieho dieťaťa, v ktorej sa odzrkadľuje Stvoriteľ“. Tako sa totiž kráča v ústrety Ježišovi, ktorý čaká tam, „kde je krehkosť, nie pohodlie; kde je služba, nie moc; kde ide o vtelenie sa, nie o potešenie“<sup>87</sup>.

Liturgicko-sviatostný eucharistický kontext oprávňuje chápať homiletické povzbudzovanie pápeža Františka k vydávaniu svedectva a sebadarujúcej lásku podľa vzoru ukrižovaného Krista v prepojení s Eucharistiou. Vedľa – ako už bolo rámcovo naznačené – ortoprax v podobe svedectva, zabúdania na krivdy i na seba, ako aj v podobe pravdivosti a pokornej lásky pramení z kontemplácie ukrižovaného Krista, pneumaticky sprítomňovaného práve v slávení Eucharistie. V tomto bude možno pápežovo učenie považovať za konvergentné s eucharistickými intuíciami Ph. J. Rosata. V jeho interpretácii je Posledná večera prorockým ôt sebadarovania:<sup>88</sup>

„Z nazerania na kríž vychádza vydávanie svedectva. Keď sa pohľadom ponoríme do Ježiša, jeho tvár sa začne odrázať na našej: jeho črty sa stanú našimi, Kristova láska si nás podmaní a premení nás. [...] Svedok kríža nechce vnucovať sám seba a svojich, ale obetovať svoj život za iných. Nehľadá vlastné výhody: toto by bolo náboženstvo pretvárky, nie vydávanie svedectva ukrižovaného Boha. Nestará sa o prízemné víťazstvá, pretože vie, že Kristova láska všetko pretvára, ale zvnútra – ako semienko, ktoré padlo do zeme, zomrelo a prináša ovocie.“<sup>89</sup>

Predposledný príhovor, ktorým bola katechéza pre mladých, ponúka impulzy na rozvinutie prorockého gesta vernosti, sláveného v sviatosti manželstva. Pápež predstavil manželský život naplnený pravou láskou ako „hrdinstvo“ a skutočný „revolučný počin“. Sviatosť manželstva nabáda manželov byť istým antitetickým znamením<sup>90</sup>, čo znamená „oslobodiť sa od kultúry provizórnosti, ísť nad rámec inštinktu a nad rámec okamihu, znamená to milovať na celý život a celou svoju bytosťou“. Takáto láska nie je „dobrodružnou výpravou“. Pravá láska sníva o tom, ako „môžem zo svojho života urobiť dar pre ostatných, pre spoločnosť, pre chudobných“, sníva bez strachu „o založení rodiny, splodení a výchove detí, dávaní života, zdieľaní všetkého s druhou osobou“. To všetko sa deje s pohľadom upreným na ukrižovaného Ježiša, v ktorom je prítomná „bezhraničná láska a odvaha dať svoj život až do konca, bez polovičatosti“. Pevne zakorenení kresťanskí manželia môžu potom byť vždy „spojení so životom; nikdy nie uzavretí, ale vždy otvorení pre všetkých“, aby „neskláňali hlavu k zemi, ale aby ju dvíhali k nebu, k druhým, smerom k spoločnosti“<sup>91</sup>. V tomto bude je pod-

<sup>87</sup> Pápež František, Príhovor pápeža Františka na stretnutí s rómskou komunitou na Luníku IX, 14. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914085>

<sup>88</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 80-92.

<sup>89</sup> Pápež František, Homília pápeža Františka na Božskej liturgii sv. Jána Zlatuštého v Prešove, 14. 9. 2021;

dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914080>

<sup>90</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 102.

<sup>91</sup> Pápež František, Príhovor pápeža Františka na stretnutí s mladými v Košiciach, 14. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210914089>

Ía nás možné hovoriť o unikátnom prieniku ideí dvoch jezuitských spolubratov: u obidvoch totiž nachádzame zreteľné presvedčenie, že milosťou sviatostného manželstva je stať sa viditeľným vyjadrením lásky kresťanov, ktorá sa prejavuje úsilím o telesné dobro iných a sociálnu koexistenciu s marginalizovanými, resp. nechcenými.<sup>92</sup>

Fragmentom, ktorý v optike pápeža Františka zrkadlí celok života kresťanskej víery, je osoba Panny Márie. Práve na jej vieri upriamil pozornosť v záverečnej homílie apoštolskej cesty na Slovensku. Máriina viera ako vzor pre kresťanov je „predovšetkým vierou, ktorá sa vydáva na cestu“, a to preto, lebo Mária „nezostala stáť a nečinne kontemplovať samu seba“, ale „žila svoj dar ako poslanie“ a stala sa „živým stelesnením tej netrpezlivosti, s akou Boh túži prísť k všetkým ľuďom a spasiť ich svojou láskou“. Je to viera, ktorá si „vyberá neznáme cesty, [...], a tak sa stáva darom z lásky k blížnemu“. Máriina viera je tiež prorockou vierou, ktorá učí kresťanov svojím životom „ukazovať krásu evanjelia“, „nastoliavať dialóg“, „zjavovať bratský život v spoločnosti, kde panuje nesvornosť“, „šíriť príjemnú vôňu prijatia a solidárnosti tam, kde prevládajú osobné a kolektívne formy sebectva“. A nakoniec, viera Panny Márie je súcitná. Ako súcitná matka „zbiera naše slzy a zároveň nás utešuje a pripomína nám, že v Kristovi je konečné víťazstvo“. Taktôž nás pozýva otvoriť sa viere, ktorá sa podobne „stáva súcitnou a vedie nás zdieľať svoj život s tými, ktorí sú zranení, trpia alebo sú nútene niesť na pleciach ťažké kríže, [...] pobáda nás vcítiť sa a byť solidárni s nádznymi [...] podľa Božieho štýlu“, aby „boli zavlažené spásou brázdy dejín“. A keďže pápež hovorí, že „Mária je cestou, ktorá nás vovádzza do srdca Krista, ktorý z lásky k nám obetoval svoj život“<sup>93</sup>, je správne tvrdiť, že mariánsky konfigurovaná viera kresťanov vo všetkých jej dimenziách (cesty, proroctva a súcitu) vyviera z udalosti ukrižovania na Kalvárii. Je „jedinečným naplnením“ všetkých Ježišových prorockých gest, ktoré slávi Cirkev medzi prvým a posledným Pánovým príchodom v každej sviatostnej liturgii, resp. takto „neustále zapája kresťanov do Ježišových prorockých gest“<sup>94</sup>. Jednoducho povedané, viera videná cez prizmu cesty, proroctva a súcitu má v optike pápeža Františka priame spojenie so sviatosťami Cirkvi.

## Záver

Dôraz pápeža Františka na nové formy odvážnej, kreatívnej, dialogickej, nezabezpečenej, súcitnej prítomnosti kresťanov vo verejnom priestore pobáda dnešnú Cirkev dať svojej viere charakter konkrétnosti každodenného chleba. To znamená koncentrovanejšie sa sústrediť na rozvoj sociálno-etickej dimenzie kresťanskej existencie a zároveň túto neabstraktnú prítomnosť odvodzovať od udalosti kríza – z gesta sebadarovania v eucharistickom slávení a v adorácii, v ktorých sa „pohľadom ponoríme do Ježiša a jeho tvár sa začne odrážať na našej: jeho črty sa stanú našimi, Kristova láska si nás podmaní a premení nás“<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 102.

<sup>93</sup> Pápež František, Homília pápeža Františka, ktorú predniesol na svätej omši v Šaštíne, 15. 9. 2021; dostupné na: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cisloclanku=20210915010>

<sup>94</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 10.

<sup>95</sup> Pápež František, Homília pápeža Františka na Božskej liturgii sv. Jána Zlatuštého v Pre-

Exortatívno-korektívne slová pápeža – implicitne potvrdzujúce správnosť tej teologicko-sviatostnej línie, ktorá ako významný pastoračný prvok akcentuje sociálno-etickú angažovanosť kresťanov a súčasne pripomína jej esenciálne ukotvenie v sviatostnej liturgii – sa pozoruhodne stretávajú s viacerými aktuálnymi analýzami. Na jednej strane dosvedčujú, že medzi prioritami Cirkvi a prioritami veriacich sú témy vlastnej sociálnej náuky Cirkvi, čo značí život podľa evanjelia v jeho prosociálnej dimenzii<sup>96</sup>, na druhej strane ukazujú, že u veriacich väčšinovo absentuje teologicky štruktúrované povedomie o spojnosti morálnych postojov (zvlášť zásadnej opcie pre chudobných<sup>97</sup>) so sviatostnou liturgiou. Túto dichotómiu rovnako dokladá jav istého liturgického obradníctva<sup>98</sup>, ktorý spolu s teológom E. Salmannom hodnotíme ako prvú z dvoch krajných reakcií Cirkvi na postmodernu (konkrétnie ide o fundamentalizmus a prispôsobenie sa).<sup>99</sup>

---

Šove, 14. 9. 2021.

<sup>96</sup> Priority veriacich na Slovensku sú štatisticky vyjadrené takto: život podľa evanjelia (51 %), starosť o chudobných (59 %), podpora rodín (67 %), ochrana prírody (15 %), boj proti korupcii a sociálnej nerovnosti (10 %), boj s extrémizmom (6 %); Karol Moravčík – Július M. Prachár – Pavol Zaťko, „Program pápeža Františka pre Slovensko“, in *Radosť evanjelia na Slovensku II*, ed. K. Moravčík – J. Žuffa (Bratislava: Petrus Publisher, 2019), 204-205.

<sup>97</sup> Karol Moravčík, „Cirkevné a teologicke výzvy“, in *Radosť evanjelia na Slovensku II*, ed. K. Moravčík – J. Žuffa, 64.

<sup>98</sup> Autori štúdie do neho radia predovšetkým slúženie omší, vysluhovanie sviatostí, spovedanie; Jozef Žuffa, „Kňazi v pastoračnej službe“, in *Radosť evanjelia na Slovensku II*, ed. K. Moravčík – J. Žuffa, 160.

<sup>99</sup> Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 27.

E. Salmann medzi ďalšie reakcie Cirkvi na postmodernu radí: ľahké prijímanie tém vlastných osvetenstvu (napr. tému ľudských práv, tolerancie, slobody svedomia subjektu), dôraz kladený na demokraciu, príklon k psychologizmu, podliehanie trendom deplatonizácie doktríny (oddeľenie platónskej filozofie od kresťanstva), rehelenizácie (návrat k mytológickým formám religiozity), akceptovanie primátu hebrejského myslenia nad kresťanským (čo konkrétnie zakladá nemožnosť hovoriť o jednej centrálnej perspektíve dejín, nemožnosť upriamovať pozornosť na jediný Logos, jednu dejinnú udalosť spásy, víťazné dejiny dogmy a Cirkvi); Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 30-38.

Netreba však opomenúť dôležité konštatovanie zakladajúce povinnosť Cirkvi a teológie komunikovať aj s postmodernou: „[M]odernita a postmodernita sú *kairos* pre Božie zjavenie a jeho prítomnosť. [...] [A]ni stredovek nebol Bohu a Kristovi bližší ako modernita [...], čisté kresťanstvo jestvovalo len v okamihu výstupu Krista na kríž a odvtedy je kresťanstvo kváskom, soľou, horizontom, usporadujúcou ideou, pripomienkou, klúčom sveta“; Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 42. Z tohto dôvodu Salmann rádi Cirkvi, aby sa začala orientovať na spásne dejiny; aby prijala úlohu byť sapienciálno-existenciálnym a estetickým motívom vôle – motívom umožňujúcim lepšie pochopiť život, motívom symfónie života; aby bola bytostne mystická, a teda schopná vstúpiť do „temnej noci“ postmoderného agnosticizmu, spôsobeného Božou anonymitou a dokázala v nej vydržať; aby svedčila o Bohu v trojičnej perspektíve, t. j. cez optiku kenózy, slabosti, chudoby, križa, utrpenia, vzájomného daru, materinskosti, otcovstva, synovstva, prijatia; aby predstavovala esenciu svojej doktríny nie v precízne vypracovaných racionálnych systémoch, ale ako tajomstvo a cestu, ktoré si vyžadujú modlitbu, chudobu, receptívnosť, odvahu a pokoru; Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 42-45.

Pri presnejšie zacielenom pohľade možno všetky navrhované prístupy k postmoderne vidieť ako tie, ktoré sú istým spôsobom prepojené so sviatostnou liturgiou. Ved' tá sa právom dá považovať za pneumatické sprítomnenie klúčových udalostí spásnych dejín aj ich dejinné pokračovanie (por. SC 5;10 a LG 11); za miesto zjavenia sapienciálnych, existenciálnych a estetických motívov; za privilegovaný prameň mystickej spirituality; za okamih zjavenia Bozej slabosti, inšpirujúci biblické formy kenózy a „slabého myslenia“; za miesto kontemplatívneho priblíže-

Inšpiráciou, ktorá je povšimnutiahodná pri potrebnom úsilí preklenúť dichotómiu medzi sviatostnou liturgiou a etickou ortopraxou, môže byť dnes už 30-ročné dielo Ph. J. Rosata SJ. Práve preto sme jeho osobu spomínali v časti *Anamnéza*, jeho myšlienky odkrývali v časti *Indikácia* a perspektívy jeho teológie načrtávali v časti *Prognóza*. Kairologická aktuálnosť jeho teológie sviatostnej liturgie sa potvrdzuje jednak realisticky videnou pastorálnej situáciou, zrkadliacou isté globálne trendy<sup>100</sup>, jednak najnovším Magistériom, hľadajúcim odpovede na dané trendy. Platí, že tieto odpovede o. i. potvrdzujú platnosť sekvencie: od *lex celebriandi* k *lex vivendi* (protože liturgické slávenie ponúka kresťanskej misii vnútornú silu i plán<sup>101</sup>), ako aj: od *lex vivendi* (aplikáciou tzv. liturgicko-sviatostných postojov vďakvzdania, solidarity, služby dosvedčovanej konkrétnym delením sa s najchudobnejšími<sup>102</sup>) k obnovenému záujmu o *lex celebriandi*. Veď vzťah k ľuďom, ktorí sú zasiahnutí biedami tohto sveta (dráma hladu a chorôb v rozvojových krajinách, presídľovanie migrantov, osamelosť starých, problémy nezamestnaných a i.), dáva liturgicko-sviatostnému konaniu autenticitu<sup>103</sup> a nepochybne aj novú príťažlivosť. A takto sa to bude diať dovtedy, kým Duch Svätý „nepretvorí svet na večnú realitu, ktorá nebude potrebovať symboly, rituálne ani etické, pretože bude čistým naplnením – Božím královstvom“<sup>104</sup>.

---

nia sa k tajomstvám viery v zmysle *lex orandi* a *lex credendi*, pričom v liturgickom slávení možno vnímať sprítomnenie vitálneho stredu kresťanstva a jeho hlavné princípy; Pápežská rada na podporu novej evanjelizácie, *La Via pulchritudinis. Cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, 2005; Gianni Vattimo, *Credere di credere* (Milano: Garzanti, 1996), 18, 27; Stefano De Fiores, *Maria sintesi di valori* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005), 463-464; Joseph Ratzinger, *Úvod do kresťanstva* (Trnava: Dobrá kniha, 2007) 193-215; Ján Pavol II., *Mane nobiscum Domine*, 25.

<sup>100</sup> Aktuálne zverejnené štatistické výsledky sčítania obyvateľov na Slovensku z roku 2021 potvrdzujú globálny trend poklesu veriacich katolíkov. Od roku 2011 ide o pokles o 300 000 ľudí (z 62,02 % na 55,8 %). Naopak, pomerne prudký je nárast ľudí bez vyznania (z 13,44 % na 23,8 %); dostupné na: <https://www.scitanie.sk/>

Dá sa predpokladať, že ide o zúženie tej skupiny veriacich, štatisticky najpočetnejšej, ktorých M. Kehl radí do sektoru tzv. skrytého kresťanstva, príp. do sektoru tzv. veriacich explicitne orientovaných na cirkevnú obec. V prvom prípade ide o ľudí neaktívneho členstva v Cirkvi. V druhom prípade ide o aktívnych členov, ktorí sa angažujú v živote cirkevných obcí, a to vrátane liturgického života; Kehl, *Kam kráčí Církev*, 30-31.

Nezodpovedanou otázkou zatiaľ ostáva dopad opatrení súvisiacich s pandémiou na jednotlivé skupiny veriacich (katolícko-tradicionalistický sektor, sektor orientovaný na cirkevnú obec, sektor skrytého kresťanstva, sektor formálnej väzby na Cirkev viazaný pracovnou zmluvou, sektor hnuti), avšak už teraz sa dá reálne predpokladať, že miera liturgicko-sviatostnej participácie bude významne znížená. Otázna je tiež ochota recipovať výzvy Cirkvi, aby veriaci vnímali aktuálnu krízu ako výzvu „prehodnotiť nás životný štýl“ (Encyklika *Fratelli tutti*, 33), „vynášať si rukávy a spolu budovať budúcnosť“, čo znamená „poskytnúť svojim bratom a sestrám všeobecný rozvoj“; por. Pápež František, Príhovor Svätého Otca po stretnutí s prezidentkou SR Zuzanou Čaputovou, 13. 9. 2021; por. Pápež František, Príhovor pápeža Františka na stretnutí s rómskou komunitou na Luníku IX, 14. 9. 2021.

<sup>101</sup> Ján Pavol II., *Mane nobiscum Domine*, 25;

dostupné na: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/manenobis-cum-domine>

<sup>102</sup> Ibid., 26-28.

<sup>103</sup> Ibid., 28.

<sup>104</sup> Rosato, *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, 151.

**Bibliografia:**

- BOFF, Leonardo. *Sacramenti della vita*, Roma: Borla, 1985.
- COSENTINO, Francesco. *Sui sentieri di Dio*, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2012.
- FIORES, Stefano De. *Maria sintesi di valori*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005.
- FRANTIŠEK. *Encyklika Evangelii Gaudium*, Trnava: SSV, 2014.
- . *Encyklika Fratelli tutti*, Trnava: SSV, 2021.
- HETÉNYI, Martin. „Cyrilo-Metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí“, in *Konštantíne listy* 1 (2019) 141-158. <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.1.141-158>
- HLAD, Ľubomír. „Esencia katolicizmu a aktuálne trendy v religiozite. Náčrt mapy výskumu“, in *Aktuálne trendy v religiozite na Slovensku*, ed. Peter Kondrla – Eva Ďurková, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2019, 8-30.
- IVANIČ, Peter. „Encyklika Grande Munus a jej odozva u slovenských katolíkov“, in *Konštantíne listy* 2 (2019) 98-106. <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.2.98-106>
- JÁN PAVOL II., *Mane nobiscum Domine*, Trnava: SSV, 2004.
- JUDÁK, Viliam. „Od Vita Monastica k Via Cyrillomethodiana. Benediktínske fundamenti Cyrilo-Metodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou“, in *Konštantíne listy* 2 (2021) 14-25. <https://doi.org/10.17846/CL.2021.14.2.14-25>
- JUHÁS, Vladimír. „Kresťanstvo ako rehabilitácia tela“, in *Verba Theologica* 1 (2019) 94-100.
- KEHL, Medard. *Kam kráčí Církev*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- KOBYLIŃSKI, Andrzej. „Le dimensioni etiche dell’odierna pentecostalizzazione del cristianesimo“, in *Rivista teologica di Lugano* 2 (2015) 207-228.
- KONDRLA, Peter. „Emócia – cieľ alebo prostriedok“, in *Aktuálne trendy v religiozite na Slovensku*, ed. Peter Kondrla – Eva Ďurková, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, 2019, 41-42.
- KONDRLA, Peter – KRÁLIK, Roman. „Špecifiká misie solúnskych bratov a ich aktualizačný potenciál“, in *Konštantíne listy* 2 (2016) 90-97. <https://doi.org/10.17846/CL.2016.9.2.90-97>
- MENKE, Karl-Heinz. *Sacramentalità. Essenza e ferite del cattolicesimo*, Brescia: Queriniana, 2015.
- MOHELNÍK, Benedikt (ed.). *Tomáš Akvinský – O svátostech obecně*, Praha: Krystal OP, 2019.
- MORAVČÍK, Karol – PRACHÁR, Július Marián – ZAŤKO, Pavol. „Program pápeža Františka pre Slovensko“, in *Radosť evanjelia na Slovensku II*, ed. Karol Moravčík – Jozef Žuffa, Bratislava: Petrus Publisher, 2019, 204-205.

NOCKE, Franz-Josef. „Dottrina generale dei sacramenti“, in *Nuovo corso di dogmatica*, ed. Theodor Schneider, Brescia: Queriniana, 2005.

PAVLÍKOVÁ, Martina – SIROTKIN, Alexander – KRÁLIK, Roman – PETRIKOVIČOVÁ, Lucia, MARTÍN, José Garcia. „How to keep university active during covid-19 pandemic : Experience from Slovakia“, in *Sustainability* 18 (2021) 10350. <https://doi.org/10.3390/su131810350>

PETRÁČEK, Tomáš. „Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu“, in *Verba Theologica* 2 (2021) 7-20.

RAHNER, Hugo. *Una teologia della predicazione*, Brescia: Morcelliana, 2015.

RAHNER, Karl – RATZINGER, Joseph. *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Br.: Herder, 1965.

RATZINGER, Joseph. „Ke struktuře slavení liturgie“, in *Communio* 4 (1999) 353-354.

–. „Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana“, in *Opera omnia vol. XI : Teologia della liturgia*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

–. *Boh a svet*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2005.

–. *Úvod do kresťanstva*, Trnava: Dobrá kniha, 2007.

ROCCHETTA, Carlo. *Sacramentaria fondamentale*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1999.

ROSATO, Philip Joseph. *Introduzione alla teologia dei sacramenti*, Casale Monferrato: Piemme, 1992.

ROUBALOVÁ, Marie – KRÁLIK, Roman – TVRDOŇ, Miroslav – TKÁČOVÁ, Hedviga – MATURKANIČ, Patrik – HLAD, Ľubomír. „Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínské literatury. Historické a sociologické perspektivy“, in *Verba Theologica* 2 (2021) 82-106.

ROUBALOVÁ, Marie – KRÁLIK, Roman – KONDRLA, Peter. „Importance and method of teaching biblical Hebrew and aramaic in religious education of children and adults“, in *Journal of Education Culture and Society* 1 (2021) 59-67. <https://doi.org/10.15503/jecs2021.1.59.67>

RYCHNOVÁ, Lucie – MATURKANIČ, Patrik – SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ, Katarína – PAVLÍKOVÁ, Martina. „Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural Heritage“, in *Museology and Cultural Heritage* 1 (2022) 5-18. <https://doi.org/10.46284/mkd.2022.10.1.1>

SACKS, Jonathan. *Týdení čtení z Tóry*, Praha: P3K, 2020.

SALMANN, Elmar. *Presenza di Spirito*, Padova: Edizioni Messaggero, 2000.

–. *Passi e passaggi nel cristianesimo*, Assisi: Cittadella Editrice, 2009.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Eucharistická prítomnosť*, Bratislava: Serafín, 2009.

SPINSANTI, Sandro. „Vzory duchovní“, in *Slovník spirituality*, ed. Stefano De Fiores – Tullo Goffi, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

THURZO, Vladimír. „Morálno-teologický pohľad na starostlivosť o zomierajúcich (The moral-theological view of the end-of-life care)“, in *Proceedings from the 7th International Conference of Hospice and Palliative Care*, ed. Patricia Dobríková, Trnava: Vydavateľstvo Trnavská univerzita, 2015, 28-38.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996.

VIVODA, Michal. *Interdisciplinárna analýza ľudského súčitu a sebasúčitu*, Bratislava: Univerzita Komenského, 2021.

**doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.**

Katedra náboženských študií, Filozofická fakulta  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
Štefánikova 67, 949 74 Nitra  
Slovenská republika  
lhlad@ukf.sk

*Verba Theologica*  
2/2022 (42): 63-72  
DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.63-72>



## Recepcia Žalmu 110 v Liste Hebrejom 5<sup>1</sup>

RÓBERT LAPKO, MARTIN SEDLÁK

SÚJS SAV  
Dúbravská cesta 9  
841 04 Bratislava  
robert.lapko@savba.sk

Katolícka univerzita v Ružomberku  
Teologická fakulta  
Hlavná 89  
040 01 Košice  
martin.sedlak@sedemar.sk

### Abstract

This article focuses on the reception of Psalm 110 in ch. 5 of Hebrews. It begins by briefly introducing the general usage and method of identifying OT-quotes, with a brief statistical overview of them in this NT-writing. It then discusses this royal psalm, which is the pillar of Christology throughout the NT, and its application in the Epistle. He discusses the Aaronic and Melchizedek priesthoods. The focus of the present study is the function of Ps 110:4 and its incorporation with the exegesis in ch. 5. It compares the accounts of the human high priest and Christ, analyzing Hebr 5:1-10 in detail. He also suggests other places of application of Ps 110 and the related Ps 2 in the Epistle.

**Keywords:** Psalms, Epistle to the Hebrews, High Priest, Melchizedek

### Úvod - Použitie Žalmov v Liste Hebrejom

Nasledujúca štúdia analyzuje recepciu Žalmu 110 v kap. 5 Listu Hebrejom. Krátko predstavuje najprv všeobecné používanie a metódu identifikácie starozákonných citátov v tomto novozákonnom spise. Potom rozoberá Ž 110, ktorý predstavuje

<sup>1</sup> Štúdia je výstupom riešenia projektu: APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diškurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“ a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí“.

pilier kristológie v celom Novom zákone, a jeho aplikácie v Liste. Ťažisko predmetnej štúdie tvorí funkcia verša Ž 110,4 a jeho zapracovanie s exegézou v kap. 5.

List Hebrejom je charakteristický aj tým, že cituje viaceré žalmy. Osemnásť citácií žalmov pochádza z jedenástich žalmov, z ktorých šesť sa nevyskytuje inde – Ž 40, Ž 45, Ž 95, Ž 97, Ž 102 a Ž 104. Z ďalších piatich žalmov sa cituje aj mimo (Ž 2, Ž 8, Ž 22, Ž 110, Ž 118), pričom iní novozákonní autori citujú v prípade Ž 22, Ž 110, Ž 118 iné verše ako tie, ktoré sú citované v Liste. To naznačuje originálny prístup autora k Starému zákonom. Zdá sa, že pri ich používaní pre svoje teologické argumentácie bol len málo ovplyvnený inými ranokresťanskými tradíciami, ktoré zanechali stopy inde v Novom zákone.

Zo štatistického prehľadu starozákonnych citátov nie je možné identifikovať žiadne texty, ktoré by sa dali považovať za fundamente autorovej teologickej argumentácie. Z istého hľadiska sa dá povedať, že predsa len štyri žalmy, resp. citáty z nich slúžia ako základ. Ide o Ž 8, Ž 95 (LXX 94), Ž 110 (LXX 109) a Ž 40 (LXX 39). Iba tieto žalmy sú okrem citovania aj vykladané, pričom každému textu zodpovedá jedna téma: Ž 8 predstavuje Kristovo človečenstvo, a tým aj jeho spojenie s bratmi, a objavuje sa hned' v 1,7. Ž 95 pomenúva témy viera a dôvera. Kristovo kňazstvo je opísané pomocou Ž 110,4 v spojení s výkladom Gn 14 v Hebr 7. Ž 40 opisuje kňazské konanie, ktoré autor cituje (10,5-9) a aplikuje na Krista.<sup>2</sup> Môžeme si všimnúť, že napr. Ž 95 je súčasťou citovaný s podrobnejším výkladom, ale v ďalšom priebehu listu sa už nevyskytuje. Téma viery a dôvery sa potom spája aj s inými starozákonými textami (napr. 6,12-15 cituje príbeh Abraháma podľa Gn 22,16-17), osobami a motívmi alebo sa spomína bez vzťahu k Starému zákonom (napr. 5,11-6,6).

### **Identifikácia starozákoných citátov v Liste Hebrejom**

Identifikácia citátov v Liste Hebrejom je spravidla bezproblémová, pretože takmer všetky starozákoné citáty sú uvedené najčastejšie len strohým *verbom dicendi* λέγων (napr. 2,6; 2,12; 4,7; 6,14; 9,20; 10,8; 12,26). Okrem toho nájdeme aj uvedenie cez konštrukciu ἔτι γάρ v 10,37, kde sa cituje Iz 26,20 v kombinácii s Hab 2,3-4. Táto identifikácia je možná nielen vďaka krátkemu uvedeniu, ale aj preto, že použitý starozákoný text bol dobre známy.<sup>3</sup>

Okrem ustálenej spomínanej formy sa na uvedenie citátov vyskytujú ešte slovesá διαμαρτύρομαι ( 2,6), resp. μαρτυρέω (7,17; 10,15), φήμι (8,5) a διαστέλλω (10,21). Na odkazovanie v Písme sa nepoužíva forma γράφειν. To jasne ukazuje, že List Hebrejom vníma Starý zákon ako reč, resp. slovo, a súčasťou slova Boha, pretože Boh je uvádzaný ako hovorca väčšiny starozákoných citátov. Týmto sa odlišuje od chápania Písma v ostatných novozákoných spisoch. U Pavla je to najbežnejšie formou ustáleného γέγραπται, najčastejšie v spojení s καθώς alebo γάρ. Pri používaní λέγειν na uvádzanie citátu je Boh v jeho listoch ako hovorca textu spomínaný len vtedy, keď v starozákonnom kontexte verše aj vyslovuje. Dodatočne

<sup>2</sup> Simon KISTENMAKER, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Eugene: Wipf and Stock, 1961) 101, 130-133.

<sup>3</sup> Angela RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief* (Berlin: de Gruyter, 2007) 24-25. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

Pavol čiastočne udáva aj knihu, v ktorej sa starozákonný citát nachádza, napr. Rim 9,25: ὡς καὶ ἐν τῷ Ωσηὲ λέγει: Ináč autor alebo hovorca starozákonného textu vystupujú ako subjekt slovesa λέγειν, napr. Mojžiš, Dávid, Izaiáš. Porovnanie s Pavlom ukazuje, že uvádzanie citátu *verbom dicendi* je zvláštnosťou Listu Hebrejom a nezohľadňuje pôvodný kontext alebo autora. Bohu sú vkladané do úst slová, ktoré v starozákonnom kontexte vyslovujú ľudia. Sám Boh takto obdrží predikát ὁ λαλήσας (5,5) a jeho slovo je živé – Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (4,12).<sup>4</sup>

Pri uvádzaní citátov je viditeľné nielen základné hermeneutické rozhodnutie autora. Prevažná väčšina je vložená do úst Boha ako priama reč. Na kľúčových miestach v Liste sa citáty rozumejú ako slová Boha adresované Synovi.<sup>5</sup> Hovorcom hned prvých citátov zo Starého zákona v 1,5-13 je Boh.<sup>6</sup> Všetky sú, aj keď nepriamo, nasmerované na Syna a obsahujú výroky o jeho zvláštnom statuse. Len zriedkavo vyslovia citáty o anjeloch, myslia pritom ale v prvom rade tiež na Syna. Viditeľné je to najmä pri rétorických otázkach, ktoré ohraničujú sled citátov - tívia γὰρ εἴπεν ποτε τῶν ἀγγέλων· (1,5) a πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκεν ποτε· (1,13). Týmto sa stáva zo všetkých starozákonných citátov v kap. 1 jedinečná výpoved' Otca o Synovi. Štyrikrát je pri ich uvedení použitá forma λέγειν. Takto prináleží Ježišovi ten istý status ako Bohu a je oslovaný ako Boh (1,8,10). Okrem toho sú mu priznané klasické Božie atribúty ako večnosť a panovanie, a aj stvorenie sa nazýva dielo Syna. Božie slová adresované Ježišovi zavádzajú a zdôvodňujú obidva hlavné tituly Krista – Syn a Veľkňaz.<sup>7</sup> Boh takto oslovouje Ježiša a on sa stáva Synom a Veľkňazom, pričom jeho slovo je performatívne. Ináč vyjadrené, Ježiš je Bohom dosadený za Veľkňaza, na čo poukazujú starozákonné citáty Ž 2,7 a Ž 110,4 v 5,5-6.

Ježiš hovorí k Otcovi dvakrát, na čo poukazujú uvedenia citátov v 2,11-12 a 10,5. V tomto prípade ale nejde o slová historického Ježiša. Korešponduje to s tým, že sa spomína „tvoje meno“ (2,12 = Ž 22,23), „tvoja vôle“ (10,7,9 = Ž 40,9). Obidva citáty môžu byť chápane aj ako súhlas Ježiša s Božou vôleou.<sup>8</sup> Zároveň sa v nich poukazuje na Kristovu svojbytnosť. Ježiš nie je ako Syn a Veľkňaz iba ten, ktorý koná Otcovu vôle, ale formuluje nezávisle svoju prosbu. Neopakuje slová Boha, ani sa sám neoznačuje titulmi „Syn“ alebo „Veľkňaz“, ale zdôrazňuje soteriologický rozmer svojho diela (2,12-13; 10,7,9-10). Tematizuje sa nie jeho vlastná osoba, ale jeho dielo, za ktorých bolo vykonané.<sup>9</sup>

Duchu Svätému sú v Liste Hebrejom do úst vložené len dva citáty Ž 95,7-11 v 3,7-11 a Jer 31,33-34 v 10,15-17. Nápadné je, že oba citáty sa vyskytujú ešte raz. Ž 95,7-11 pri výklade v kap. 3 a 4, Jer 31,33-34 v kap. 8. Zaujímavé je, že Boh v celom Liste nehovorí k Duchu. Rovnakým spôsobom však obaja hovoria k ľuďom, z čoho je

<sup>4</sup> Erich GRÄSSER, *An die Hebräer I* (EKK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990) 288.

<sup>5</sup> Michael THEOBALD, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs, in: Christof LANDMESSER, *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Berlin: de Gruyter, 1997) 751-792,766. <https://doi.org/10.1515/9783110811803.751>

<sup>6</sup> Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 24.

<sup>7</sup> THEOBALD, Vom Text, 766.

<sup>8</sup> THEOBALD, Vom Text, 777-779.

<sup>9</sup> RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie*, 39. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

možné vnímať ich vzájomnú blízkosť. Je potrebné poznamenať aj fakt, že Duch Svätý hovorí výlučne k ľuďom, nikdy nie k Bohu alebo Synovi.<sup>10 11</sup>

### Žalm 110 v Liste Hebrejom

Žalm 110 je predexilový kráľovský žalm, ktorý bol pravdepodobne súčasťou starovekého judského obradu intronizácie.<sup>12</sup> Lokalizáciou intronizácie kráľa podľa v. 1.4 je Jeruzalem, ktorý sa spája aj s tradíciou Melchizedecha (v. 4). V kultúre, v ktorej sa používal tento žalm, úrad kráľa bol viac ako len nejaká pozícia. Išlo o status, ktorý sa dotýkal identity osoby a spájal sa s mocou. Božie výpovede vo v. 1-4 sú klúčovými slovami, ktorými Boh prostredníctvom proroka udeľuje úrad. Ktokoľvek sedel po pravici kráľa počas formálnej slávnosti, bol pre neho tým nasledujúcim v poradí a identifikovaný ako oficiálny reprezentant kráľa, ktorý mal pokračovať v jeho konaní.<sup>13</sup> Ustanovenie do knazského stavu je súčasťou kráľovského uvedenia. V kráľovských tradíciách pozorovaných v Kanáne kráľ bol hlavným sprostredkovateľom medzi Bohom a človekom. Takým bol aj Melchizedech (porov. Gn 14,18-20). Počas spomínaného obradu intronizácie teda prorocká postava komunikovala božské posolstvo, v ktorom prikazuje novozvolenému kráľovi, ktorý sa nazýva "pán", aby zaujal svoje postavenie Jahveho spoluvládcu: "Pán povedal môjmu pánovi: 'Sed' po mojej pravici, kým nepoložím tvojich nepriateľov za podnožku tvojim noham'" (Ž 110,1). Po zániku monarchie v období babylonského exilu sa zdá, že Ž 110 a jeho prorocký výrok o kráľovi zdieľajúceho Jahveho trón sa vytratil.<sup>14</sup> Ž 110 obsahuje dve proroctvá nádeje. Prvé proroctvo (v. 1-3) je adresované panovníkovi, ktorého božské „zrodenie“ a následná pozícia Božieho miestodržiteľa sa zvykli slávnostne pripomínať už od jeho korunovácie. Druhé proroctvo má knazský obsah (porov. v. 4). Kráľ v staroveku plnil aj kultové funkcie, nie po líniu levitského knazstva, ale podľa Melchizedechovho knazstva, (porov. Gn 14,17-20).<sup>15</sup> Židovská tradícia interpretovala tento žalm poukazujúc priamo na Mesiáša, Kráľa, syna Dávidovho.

V Liste Hebrejom sa vysvetľuje, ako tento žalm nachádza naplnenie v Ježišovi, ktorý je knázom naveky podľa radu Melchizedechovho. Na začiatku je Kristus znázornený ako väčší od anjelov, pretože žiadnemu anjelovi nepovedal Boh slová, ktoré povedal Kristovi: „sed' po mojej pravici“ (1,13). Ježiš si nenárokoval slávu veľknaza. Dostalo sa mu jej potom, čo mu Otec povedal: „Ty si knaz naveky podľa radu Melchizedechovho“ (v. 4; porov. Hebr 5,6).

<sup>10</sup> RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie*, 41. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

<sup>11</sup> Jeden z významov citovania starozákoných textov sa spomína na konci Listu. Človek tu nie je len poslucháčom, ale stáva sa hovorcom starozákoného textu. Posledný citát zo Starého zákona (Ž 118,6) je vložený do úst nám všetkým, lebo uvedenie citátu znie: ὡσὲ θαρροῦντας ἤμας λέγειν (13,6). Dôvod, prečo je teraz možné hovoriť ako „my“ vychádza z predchádzajúceho verša. Boh sám totiž povedal: αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν (13,5), takže nás vyzval k odpovedi na svoju výzvu. Porov. RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie*, 41. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

<sup>12</sup> „It is almost universally recognized that the psalm reflects a festal ceremony of most ancient times and involves age-old traditions.“ Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 60-150. A Continental Commentary* (H.C. Oswald, prekl.; Minneapolis: Fortress, 1993) 346.

<sup>13</sup> James L. MAYS, *Psalms* (Interpretation; Louisville: WJK, 2011) 351.

<sup>14</sup> David Clint BURNETT, *Christ's Enthronement at God's Right Hand and Its Greco-Roman Cultural Context* (BZNW 242; Berlin: de Gruyter, 2021) 3-4. <https://doi.org/10.1515/9783110691795>

<sup>15</sup> Red. Bohdan HROBOŇ / Adrián KACIAN, *Žalmy 101 - 118. Komentáre k Starému zákonu*. 8. zv. (Trnava: Dobrá kniha, 2020) 337.

Ž 110,4 je citovaný predovšetkým v kap. 7 (porov. tiež 5,5-6.10; 6,20; 10,12), v ktorej sa spomína kňazstvo Melchizedecha, zaujímajúce podstatnú časť Listu. Ž 110,1 obsahuje alúzie a citáty v 1,3; 1,13; 2,5.8; 8,1; 10,12-13; 12,2 s dôrazom na funkciu titulu *Kyrios* v zmysle, ktorý vyjadruje panovanie Mesiáša v Kristovi a jeho víťazstvo nad zlom.<sup>16</sup>

### Ž 110,1.4 v Liste Hebrejom 5

List Hebrejom v kap. 5 ponúka umelecky komponovaný blok (v. 1-10), ktorý porovnáva ľudské a melchizedechovské kňazstvo. Možná interpretácia danej časti ukazuje, že sa vyzdvihuje kvalita Krista ako sprostredkovateľa (popísaná už v 4,14-16) a prednosť jeho nebeského veľkňazstva, opierajúca sa o pozemské utrpenie. Na čo poukazuje aj ponúkaná analýza štruktúry textu 5,1-10 od Gäbela, ktorý pomocou krátkych reprodukcii jednotlivých výpovedí znázorňuje nasledovne:

- |     |    |   |
|-----|----|---|
| 1a  | A  | každý veľkňaz, spomedzi ľudí                                |
| 1b  | B  | prináša dary a obety za hriechy                             |
| 2   | C  | môže spolucítiť, sám podlieha slabosti                      |
| 3   | D  | musí prinášať obetu za vlastné hriechy                      |
| 4   | E  | sám si neprisvojuje hodnosť, je povolávaný Bohom ako Áron   |
| 5.6 | E' | Kristus si neprisvojil hodnosť sám, bol povolený Bohom      |
| 7   | D' | prinášal modlitby   |
| 8   | C' | trpel a naučil sa poslušnosti                               |
| 9   | B' | stal sa pôvodcom večnej spásy pre tých, ktorí ho poslúchajú |
| 10  | A' | oslovovaný Bohom ako veľkňaz podľa radu Melchizedechovho    |

Štruktúra ukazuje, ako navzájom korešpondujú výpovede o ľudskom veľkňazovi a Kristovi. V. 5-10 ponúkajú analógie k vlastnostiam ľudského veľkňaza uvádzaných vo v. 1-4. V. 5 formuluje tézu (ό Χριστὸς οὐχ ἐαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα, ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν), ktorá sa opiera o dva citáty zo žaltára (Ž 2,7 a Ž 110,4). V. 10 preberá druhý z uvedených citátov v skrátenej forme a uzatvára tým vysvetľovanie, ktoré zodpovedá metóde *quod erat demonstrandum*: oslovením Ježiša (porov. προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ vo v.10), ktoré je reprodukované vo v. 5,5-6.10, že Boh ho ustanobil za veľkňaza (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ). Tým mu udelil hodnosť, ktorú si nemohol prisvojiť sám. V tomto prehľade sa ukazuje nasledujúce usporiadanie:<sup>17</sup>

| <i>Ludský veľkňaz</i>                                   |             | <i>Kristus</i>   |
|---|-------------|--|
| <b>A</b> veľkňaz, vybraný spomedzi ľudí                 |             | <b>A'</b> veľkňaz podľa radu Melchizedechovho                          |
| Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ...<br>(v.1) | veľkňazstvo | προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (v.10) |

<sup>16</sup> Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione, Volume III.* (101-150) (EDB; Bologna: Centro editoriale dehoniano, 1985) 293-294.

<sup>17</sup> Georg GÄBEL, *Die Kulttheologie des Hebräerbriefes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 174.

|   |                         |   |
|---|-------------------------|---|
| B ustanovený ako zástupca ľudí, aby prinášal obetu za hriechy<br>... ὑπὲρ ἀνθρώπων καθιστάται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἄμαρτιῶν (v.1) | funkcia pre ľudí        | B' stal sa pôvodcom večnej spásy pre tých, ktorí ho poslúchajú<br>καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο ἡ πᾶσαν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ ἀτιος σωτηρίας αἰώνιου (v.9)   |
| C môže spolucítiť, lebo sám podlieha slabosti mætropiatacīn dñvnámēnoſ [...] ēpeí kāi aūtōs pereikēitai aūthēneiav (v.2)  | utrpenie                | C' trpel a naučil sa poslušnosti<br>καὶ περ ὃν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὃν ἔπιαθεν τὴν ὑπακοήν (v.8)  |
| D musí prinášať obetu za vlastné hriechy aí 'di' aūtīn' ófēiλei, kāthw̄s pereī toū laioñ, oūtōs kāi pereī 'aūtōn prieosfērein 'pereī ámārtiōn (v.3)              | konanie pre seba samého | D' prinášal modlitby tomu, ktorý ho mohol zachrániť<br>ὅς [...] δεῖσεις τε καὶ ἰκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σφῆν<br>αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἴσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας [...] (v.7)   |
| E sám si neprisvojuje hodnosť, je povolávaný Bohom ako Áron kāi oūx ēauτō tīs laimbán̄ei tīn tīmīn, állà kālōumēnoſ n̄pò toū theoñ, 'kāthw̄s pereī kāi Aapōn (v.4) | povolanie               | E' neprisvojil si hodnosť sám, ale bol povolaný Bohom podľa radu Melchizedecha [...] ὁ Χριστὸς οὐχ ἔστιν<br>ἔδόξασεν [...] ἀλλ' ὁ λαλήσας πρὸς αὐτὸν· Υἱός μου εἰ σὺ, [...] καθὼς καὶ [...] λέγει· Σὺ ιερεὺς εἶς τὸν αἰώνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ (v. 5-6) |

Jednou z vlastnosti áronského kňazstva je kult obety. Zatiaľ čo ním sa prinášali obety za ľudí (B: v. 1), správanie ľudí podľa spôsobu melchizedechovského kňazstva sa popisuje ako poslušnosť voči Kristovi (B' v. 9). Poslušnosť nahrádza pozemský kult obety. Takto ľudia nasledujú Ježiša, ktorého pozemské bytie je charakterizované utrpením a poslušnosťou. Poslušnosť voči nemu znamená posluchať ako on.<sup>18</sup> Utrpenie Krista zodpovedá spolucíteniu áronovského veľkňaza (C: v.2). Zvláštny akcent však získava vzťah medzi Kristom a jeho nasledovníkmi skrze počúvanie a poslúchanie (B', C'), ktoré chýbajú pri opise áronovského veľkňaza. Toto pozemské poslúchanie je podmienkou a základom veľkňazskej identity Krista. Funkcia Krista je označená v protiklade k áronovskému veľkňazovi (B-B') a jeho soteriologický význam je opísaný ako dôsledok poslušnej seba-obety. Cesta k sláve viedla cez utrpenie: bol Syn (1,3 5,7-8) a stáva sa Veľkňazom (2,7 5,10). „Stávanie sa“ (v. 9) je vyjadrené ako zmena stavu, ktorá je založená na pozemskom utrpení a dokonaná v povýšení. Takto sa rozumie dosadenie do veľkňazského úradu.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984) 147.

<sup>19</sup> GÄBEL, *Die Kulttheologie*, 179-180.

Povolanie Ježiša do veľkňazského úradu v Hebr 5,5-6 je vyjadrené kombináciou dvoch veršov žalmov (Ž 2,7 a Ž 110,4). Autor najprv konštatuje, že Kristus si túto pocitu nepripisuje sám a potom to dokazuje dvoma citátmi z Písma. Odvolávanie sa na starozákonné citáty pripomína kap. 1, v ktorej sa tiež najskôr zadefinuje kristologická výpoved vo v. 1-4 a následne sa dokazuje ďalšími citátmi vo v. 5-14. Starozákonné verše sa tiež vkladajú do úst Boha, ktorý hovorí k Synovi. Citovaný je Ž 2,7. Oproti kap. 1 sa rozoberá iba jedna téma - povolanie. Sled sa skladá len z dvoch a nie zo siedmich citátov a autor nepoužil podrobné uvádzania citátov. Z obidvoch žalmov (Ž 2 a Ž 110) sa cituje po jednom verši a spája ich spoločná téma. Sú to kráľovské žalmy a v obidvoch ide o intronizáciu.<sup>20</sup> Terminologicky zodpovedajú mesiášskej interpretácií. To objasňuje rovnako ich používanie v ranom kresťanstve, ktoré pravdepodobne ovplyvnilo aj autora Listu. Verše z oboch žalmov sa citujú v Liste viackrát.<sup>21</sup> Na základe opakovania krtá tým táčiv Melchiódekom je možné vychádzať z toho, že autora nezaujíma hebrejská verzia žalmu, ale drží sa LXX.<sup>22</sup> Obidva verše žalmov využil na pomenovanie dôležitých titulov Syn a Veľkňaz.<sup>23</sup> Citát zo Ž 2,7 sa objavuje na tomto mieste trochu prekvapujúco, keďže napriek titulu Syn slúži tento verš k potvrdeniu povolania Ježiša za Veľkňaza. Tematicky by sa tu zrejme viac hodil citát zo Ž 8,5-7 použitý v Hebr 2,6-8. Tu sa vyskytujú termíny δόξα a τιμή (Hebr 2,7 = Ž 8,6), po ktorých autor siahá pri téme uvedenia Syna za Veľkňaza.<sup>24</sup> Citát zo Ž 110,4 sa na tomto mieste v Hebr vyskytuje prvýkrát a tiahne sa celou veľkňazskou tematikou.<sup>25</sup>

### Funkcia verša Ž 110,4

Citátom zo Ž 110,4 sa Písmom zdôvodňuje centrálny titul Veľkňaz a vkladá sa do úst Boha. Tento verš sa v Novom zákone vyskytuje iba v Liste Hebrejom, hoci Ž 110 patrí v ranom kresťanstve k najčastejšie citovaným textom.<sup>26</sup> Obsahovo západá Ž 110,4 do centrálnej výpovede Listu – Boh oslovouje Ježiša a uvádza ho do úradu. Na jednotlivých miestach spĺňa tento verš rôzne funkcie.

V 5,4-5 sa Ž 110,4 spája s titulom Syn a zároveň sa pomocou neho vyzdvihuje analógia s levitským kňazstvom. Obaja, Áron aj Ježiš, boli Bohom povolaní a uvedení do úradu (pozri aj Hebr 5,10). V 5,1 sa spomína prinášanie darov a obiet, na čo poukazuje aj rozprávanie v Gn 14 reflektované prostredníctvom Melchizedecha v Ž 110. V duchu teórie obiet Listu Hebrejom a poslednej večere Ježiša môžeme v tomto elemente vidieť typológiu novej zmluvy v krvi Krista. Skrze eucharistiu sa Kristus znova spája s obradom Melchizedecha, ktorým sa vyjadruje univerzálny spásny charakter veľkonočnej obety. Melchizedech svojím obradom vyjadruje Bohu vďačnosť za víťazstvo nad nepriateľmi. Eucharistiou Kristus spája veriacich, aby podával Otcovi za svoje víťazstvo nad zlom. Podobne sa spomína v rímskom kánone

<sup>20</sup> Red. HROBOŇ / KACIAN, *Žalmy 101 – 118.*, 337; GRÄSSER, *An die Hebräer I*, 288-291; Friedrich SCHRÖGER, *Der Verfasser des Hebräerbrieles als Schriftausleger* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1968) 35-40.

<sup>21</sup> „Ty si môj syn, ja som ňa dnes splodil“ (Ž 2,7) v Hebr 1,5 a 5,5. „Ty si kňaz naveky podľa radu Melchizedechovho“ (Ž 110,4) v Hebr 5,6 a 7,17.

<sup>22</sup> RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie*, 117. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

<sup>23</sup> THEOBALD, *Vom Text*, 766-767.

<sup>24</sup> Hebr 5,4: καὶ οὐχ ἔσωτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν.... Hebr 5,5: ... οὐχ ἔσωτὸν ἐδόξασεν ...

<sup>25</sup> Priame citáty Ž 110,4 sa nachádzajú v Hebr 5,6; 7,17-21; nepriame citáty v Hebr 5,10; 6,20; pozri napr. KISTENMAKER, *The Psalm Citations*, 31-32.

<sup>26</sup> Napr. Ž 110,1 okrem Hebr 1,13 aj v: Mt 22,44; Mk 12,36; Lk 20,42-43; Sk 2,34-35; 1Kor 15,25

„Zhliadni na ne vľúdnym a láskavým okom a milostivo ich prijmi, ako si milo prijal obetné dary svojho spravodlivého služobníka Ábela, žertvu nášho praocta Abraháma i svätú a nepoškvrnenú obetu tvojho veľkňaza Melchizedecha.“<sup>27</sup>

V 6,20 sa pomocou uvedeného verša pripomína, že s týmto Veľkňazom je spojená istota. Je Veľkňazom naveky - eis tòv ciôva. V užšom kontexte 6. kapitoly označuje existujúcu nádej (Hebr 6,18) a pevné zakotvenie duše (Hebr 6,19), ktoré siaha až za oponu, kam vošiel za nás ako predchodca Ježiš. Kristus je ďalej charakterizovaný ako ten, ktorý sa stal Veľkňazom naveky podľa radu Melchizedechovho (Hebr 6,20). Narážka na Ž 110,4 sa tu javí ako potvrdenie a istota nádeje, čo je zvýraznené s obrazom kotvy a vstúpením Ježiša.

V 7,17.21 sa zdôrazňuje vyššia hodnota Ježišovho kňazstva. Gn 14 poukazuje na Melchizedecha, „večného kňaza“ v zmysle stability a časovej neobmedzenosti. V skutočnosti sa táto kvalita prejavila naplno vo vzkriesenom Kristovi, Božom Synovi (1,11-12; 13,8), v Božej večnosti.<sup>28</sup> Citátkmi zo Ž 110,4 sa v kap. 7 nedokazuje iba fakt, že Ježiš je kňaz podľa radu Melchizedechovho, ale aj existencia tohto kňazstva mimo levitskej genealógie (7,14) a že stojí nad levitským kňazstvom. Za týmto účelom je v 7,21 uvedený a interpretovaný začiatok verša Ž 110,4 - ὡμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, ktorý sa inde necituje. Prísahou sa uvádzajúce výlučne Ježišove kňazstvo a nie Léviho.

Syn je Synom, pretože je takto oslovený Otcom. Deje sa to pomocou citátu Ž 2,7 a 2 Sam 7,14<sup>29</sup> v 1,5. Toto dosadenie a oslovenie ako Syn v 1,5 nadväzuje na 1,4 a podobne je použité aj v 5,5. Obidva verše majú podobný obsah a kráľ je oslovený ako Boží syn.<sup>30</sup>

Ž 2 je kráľovský žalm, ktorý sa zaoberá tému intronizácie a povolania prostredníctvom Boha.<sup>31</sup> Týmto sa on, jeho úrad a vládnutie dostávajú na Božiu stranu. Kráľ má reprezentovať Boha a týmto spôsobom je Boží syn. Kristologická interpretácia Ž 2,7 je známa aj v Sk 13,33.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ž 110 s poukazom na obetu Melchizedechea (porov. Hebr 5,1) Cirkev používa na Slávnosť Tela a Krvi Kristovej, aby vyjadrila, že Ježiš je kňaz, prinášajúci obetu seba samého. Typologicky má Melchizedech v symbolickej rovine veľa spoločného s Mesiášom. Mesiáš je tým, čo znamená hebrejské meno Melchizedech, legítimny (spravodlivý) kráľ, ktorý prináša pokojnú obetu chleba a vína. Kresťanská tradícia v ňom videla Krista, mesiášskeho kráľa a kňaza novej zmluvy, ktorý prináša obetu chleba a vína svojho tela a krvi. Red. HROBOŇ / KACIAN, Žalmy 101 – 118., 338.

<sup>28</sup> RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, 295.

<sup>29</sup> Témou 2 Sam 7 je prisľubenie Dávidovi a jeho potomstvu, ktoré oznamuje prorok Nátan. Týmto spôsobom sa pevne zachytáva trvalé spojenie Boha s Dávidom a jeho rodinou. 2 Sam 7,14 formuluje Boží prisľub, že tento vzťah platí aj pre Dávidovho potomka. Aj jemu bude Boh otcom a on mu bude synom. Toto prisľubenie platí v kontexte 2 Sam 7 skutočnému potomkovi Dávida a neobsahuje ešte žiadne mesiášske prisľúbenie. To z neho vyrástlo neskôr. Porov. RASCHER, Schriftauslegung und Christologie, 76. <https://doi.org/10.1515/9783110978629>

<sup>30</sup> Na blízkosť citátov Ž 2,7 a 2 Sam 7,14 poukázal už Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen I (Biblischer Kommentar. Altes Testament)* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989) 152.

<sup>31</sup> KRAUS, *Psalmen I*, 142-156.

<sup>32</sup> Prehľad o Ž 2 v Novom zákone a rabínskom židovstve je možné nájsť napr.: KISTENMAKER, *The*

### Záver: Žalm 110 – pilier kristológie v Liste Hebrejom a Novom zákone

Pre vyjadrenie kristológie v novozákoných spisoch sa používajú dva žalmy: Ž 2 a Ž 110. V evanjeliách Ježiš sám používa citáty zo Ž 110, aby obhájil božstvo Mesiaša, ktorý je podľa tela Dávidovým synom a predsa Dávidovým Pánom (Mt 22, 44; Mk 12, 36; Lk 20, 42-43). Tento žalm je tiež využívaný v celom Novom zákone na potvrdenie Ježišovho božstva a najmä v Hebr 5 - 7 na zdôvodnenie Melchizedechovho kňazstva. Hoci Ježiš nikdy necituje Ž 2, má podobne vysoké miesto v kristológii Nového zákona, pretože priamo súvisí so Ž 110. Tieto dva "kráľovské" žalmy sú teda piliermi kristológie Nového zákona.<sup>33</sup>

V 5. kapitole sa Ž 2 uvádza ako argument pre identifikáciu Ježiša s veľkňazom. Aj keď Ž 2 neobsahuje kňazský jazyk, autor spája vyhlásenie Jahveho so Ž 110,<sup>4</sup> a používa toto korunovačné vyhlásenie ako text vysviacky.<sup>34</sup>

Ž 2 je prepojený so Ž 110 a jeho obrazom Melchizedecha, aby spojenie medzi Dávidovým Mesiášom a veľkňazom, už spomínané v Ž 110, bolo ešte silnejšie. Zdôrazňuje tiež nadradenosť Kristovho kňazstva práve pre jeho božský pôvod. Tento veľkňaz je splodený zo samého Boha. Večný pôvod Božieho Syna určuje vzor Melchizedecha, ako autor zdôrazňuje v Hebr 7,3.<sup>35</sup>

Melchizedech predstavuje vzor večného Syna. Boha, ktorý sa potom vtrelil ako nositeľ Melchizedechovho kráľovského kňazstva.<sup>36</sup> Na základe Ž 2 autor Listu tvrdí, že tento veľkňaz je večný Boží Syn. Použitie Ž 2 zdôrazňuje, že Melchizedech, a teda aj Ježiš, je kňaz-kráľ. Zároveň spája všetky tri tituly dohromady: Ježiš je teda nielen Syn a kráľ, ale aj kňaz. Zo Ž 2 vychádza jazyk Syna a kráľa (ako aj χριστός), zo Ž 110 jazyk kráľa a kňaza (ako aj κύρος). Toto prepojenie Ž 2 so Ž 110 ukazuje, ako sa navzájom dopĺňajú a spájajú v jedinečnom kristologickom vyznaní.<sup>37</sup>

Možno len súhlasiť s A. Vanhoyem, že funkcia citácie Ž 110 v Hebr 5,5-6 nasledujúca po citácii Ž 2 je oznámením Boha vzkriesenému Kristovi, pozvanému zasadnúť po jeho pravici (porov. Ž 110,1), že je kňazom naveky podľa radu Melchizedechovho (porov. Ž 110,4). Čím sa chce povedať, že má nielen slávu synovskú, ale aj kňazskú.<sup>38</sup>

### Bibliografia:

BRAUN Herbert, *An die Hebräer* (HNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 1984)

BURNETT David Clint, *Christ's Enthronement at God's Right Hand and Its Greco-Roman Cultural Context* (BZNW 242; Berlin: de Gruyter, 2021) <https://doi.org/10.1515/9783110691795>

*Psalm Citations, 17-19., 75-77.*

<sup>33</sup> Christopher A. MARONDE, "You Are My Beloved Son": The Foundations of a "Son of God" Christology in the Second Psalm (CTQ 85, 2021) 313.

<sup>34</sup> MARONDE, "You Are My Beloved Son", 327.

<sup>35</sup> MARONDE, "You Are My Beloved Son", 327.

<sup>36</sup> Charles A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology* (Waco: Baylor University, 2017) 309-311.

<sup>37</sup> MARONDE, "You Are My Beloved Son", 328.

<sup>38</sup> Albert VANHOYE, *A different Priest. The Epistle to the Hebrews* (SRS; Miami: Convivium Press, 2011) 163.

- GÄBEL Georg, *Die Kultheologie des Hebräerbriefes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006)
- GIESCHEN Charles A., *Angelomorphic Christology* (Waco: Baylor University, 2017)
- GRÄSSER Erich, *An die Hebräer I* (EKK; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990)
- HROBOŇ Red. Bohdan / KACIAN Adrián, *Žalmy 101 – 118. Komentáre k Starému zákonu. 8. zv.* (Trnava: Dobrá kniha, 2020)
- HÜBNER Hans, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995)
- KISTENMAKER Simon, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Eugene: Wipf and Stock, 1961)
- KRAUS Hans-Joachim, *Psalmen I* (Biblischer Kommentar. Altes Testament (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989)
- KRAUS Hans-Joachim, *Psalms 60-150. A Continental Commentary* (H.C. Oswald, prekl.; Minneapolis: Fortress, 1993)
- MARONDE Christopher A., "You Are My Beloved Son": The Foundations of a "Son of God" Christology in the Second Psalm (CTQ 85, 2021)
- MAYS James L., *Psalms* (Interpretation; Louisville: WJK, 2011)
- RASCHER Angela, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief* (Berlin: de Gruyter, 2007) <https://doi.org/10.1515/9783110978629>
- RAVASI Gianfranco, *Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione, Volume III. (101-150)* (EDB; Bologna: Centro editoriale dehoniano, 1985)
- THEOBALD Michael, Vom Text zum „lebendigen Wort“ (Hebr 4,12). Beobachtungen zur Schrifthermeneutik des Hebräerbriefs, in: Christof LANDMesser, *Jesus Christus als die Mitte der Schrift* (Berlin: de Gruyter, 1997) <https://doi.org/10.1515/9783110811803.751>

**prof. Róbert Lapko, Th.D, PhD.**  
SÚJS SAV  
Dúbravská cesta 9  
841 04 Bratislava  
[robert.lapko@savba.sk](mailto:robert.lapko@savba.sk)

**ThLic. Ing. Martin Sedlák**  
Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku  
Hlavná 89  
040 01 Košice  
[martin.sedlak@sedemar.sk](mailto:martin.sedlak@sedemar.sk)

*Verba Theologica*  
2/2022 (42): 73-87  
DOI: <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.73-87>



## Aktuálne inšpirácie ekologickými podnetmi z myslenia Hildegardy z Bingenu

PETER VOLEK

Katolícka univerzita v Ružomberku  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie  
Hrabovecká 1B  
034 01 Ružomberok  
peter.volek@ku.sk

### **Abstract**

This article looks at the inspiration from the ideas of Hildegard of Bingen to change people's behavior to solve the current ecological crisis. This topic is very actual, it was also addressed by Pope Francis in the encyclical *Laudato Si'*. Hildegard of Bingen based her works on the visions she had. According to her, the world was created in harmony and in the fullness of life, which manifested itself in nature as greenness (*viriditas*). It was violated by the first sin of Adam. Jesus' redemptive work restored this harmony. Every person can restore harmony in nature by striving for a virtuous life, by sins and vices he moves away from it and thereby causes spiritual decline in the soul. It also contributes to the destruction of greenness in nature and the increase in dryness (*ariditas*). Hildegard of Bingen recommends abandoning extreme anthropocentrism in the relation to the nature and obedience to God. Compared to the encyclical of Pope Francis *Laudato Si'*, Hildegard considers the cause of dryness and ecological damage not only ecological sins, but all sins, because human actions affect all things all things that are interconnected.

**Keywords:** Hildegard of Bingen, Viriditas, Ariditas, Harmony, Symphony, Virtues, Vices

### **Úvod**

V diele Hildegardy z Bingenu (1098-1179) sa nachádzajú dôležité ekologické podnety pre dnešné myslenie. Tieto podnety sa nám zachovali v podobe diel, ktoré zaznamenávajú mnohé jej vízie. Sú teda zasadené do teologického kontextu.

V určení základu jej náuky sa autori rozchádzajú. Niektorí vidia základ jej výkla-  
du sveta v pojme *viriditas* (zeleň, zelenosť, zelená sila), ktoré dosť často používa  
vo svojich dielach aj listoch.<sup>1</sup> Iní chápu základ jej videnia sveta v strede  
sveta, pričom človek vplýva na svet a svet na človeka.<sup>2</sup> Ďalší nachádzajú základ  
jej chápania sveta vo vzťahu Boha a prírody ako ženicha a nevesty.<sup>3</sup>

### Autentické diela

Dôležité je vychádzať z autentických diel Hildegardy z Bingenu. Medzi jej naj-  
významnejšie autentické diela patria *Scivias*, *Kniha zásluh života*<sup>4</sup>, *Kniha božských  
diel*<sup>5</sup>, *Symfónia harmonie nebeských zjavení*<sup>6</sup>. Okrem toho písala aj životopisy svä-  
tych, výklady evanjelií, diela o neznámom jazyku a neznámych písmenách. Pod-  
ľa súčasného výskumu sa jej diela *Causae et curae* (Príčiny a liečenia) a *Physica*  
(Fyzika) pokladajú za neautentické. Poukazuje na to viaceré dôvodov: Tieto die-

<sup>1</sup> Porov. SCHMITT, M.: Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-Energy: I. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 50, 1999, No. 3, s. 253.

<sup>2</sup> Porov. ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017, s. 132.

<sup>3</sup> Porov. BERRY, T., DIDCOCT, B.: Choosing Our Roots. Traditional Christian attitudes offer both problems and promise for healing the earth. In: *Context. A Quarterly of Humane Sustainable Culture*, Vol. 8, 1984, s. 28-89; SADOWSKI, R. F.: Resources within Spiritual and Mystical Christian Traditions for the Care of Earth-our Common Home. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae*, Vol. 18, 2020, No. 1, s. 43-53. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.1.05>

<sup>4</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber Vite Meritorum*. CCCM 90. Turnholti: Brepols, 1994. (LVM) Toto dielo bolo na základe vízíí v roku 1158 napísané v rokoch 1158-1163, ako tom hovorí na začiatku tejto knihy. „ET FACTVM EST in nono anno postquam uera visio ueras uisiones, in quibus per decennium insudaueram, mihi simplici homini manifestauerat; ... cum sexaginta annorum essem, fortem et mirabilem uisionem uidi ...“ „A STALO SA v deviatom roku po pravom videní pravých videní, ktorými som sa desaťročie zaoberala, ukazovali sa mi jednoduchí ľudia; ... ked' som mala šesťdesiat rokov, videla som silné a zázračné videnie ...“ LVM, s. 8. Preklady z latinčiny sú moje vlastné.

<sup>5</sup> *Knihu božských diel (Liber divinorum operum)* začala Hildegarda písat', ked' začala mať nové videnia na konci písania *Knihy zásluh života*, a po siedmich rokoch (v roku 1170) bola takmer hotová. „Et factum est in sexto anno postquam uerasque uisiones ... qui primus annus exordium presentium uisionum fuit, cum sexaginta quinque annorum essem ... Quam uisionem tandem per septem annos scribendo uix consummaui.“ „A stalo sa v šiestom roku po tých opravdivých videniach ... ktorý bol prvým rokom začiatkom prítomných videní, ked' som mala šesťdesiat päť rokov ... Tieto videnia predsa po siedmich rokoch som konečne dokončievala.“ HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber divinorum operum*. CCCM 92. Turnholti: Brepols, 1996. (LDO), Prologvs, s. 45. Úplne dokončené bolo asi v r. 1174. Tieto tri diela tvoria spolu jednu trilógiu. Porov. DEROLEZ, A., DRONKE, P.: Introduction. In: LDO, s. X-XII.

<sup>6</sup> SAINT HILDEGARD OF BINGEN: *Symphonia. A Critical Edition of the Symphonica armonie celestium revelationum*. With Introduction, Translations and Commentary by Barbara Newman. Ithaca – London: Cornell University Press, 1998, Second Edition. (SYM) <https://doi.org/10.7591/9781501711879> Redakcia *Symfónie* vznikala počas života Hildegardy aj po jej smrti. Jestvujú dva rukopisy, ktoré sa líšia obsahom. Prvý vznikol pod vedením Hildegardy v roku 1175. Druhý vznikol po jej smrti na Vrchu sv. Ruperta v rokoch 1180-1190. V druhom rukopise sú niektoré hymny bez nôt, na rozdiel od prvého rukopisu. Sú tam aj hymny, ktoré nie sú v prvom rukopise. Tieto hymny vznikli kvôli liturgii. Čo sa týka názvu, *symfónia* a *harmónia* sú synonymné, preto preklad názvu by mohol znieť: *Harmonická hudba nebeských tajomstiev*. Porov. NEWMAN, B.: Introduction, SYM, s. 6-17. V diele *Kniha zásluh života* Hildegarda spomína aj to, že už pracovala na tomto diele *Symfónia*: „ET FACTUM EST in nono anno postquam uera uisio ueras uisiones ... et *symphoniam harmonie celestium reuelationum*, ... mihi ad explanandum ostenderat ...“ „A STALO SA v deviatom roku po pravom videní pravých videní, ... a *Symfónia harmónie nebeských zjavení*, ... bolo mi ukázané na vysvetlenie ...“ LVM, s. 8.

la nie sú zahrnuté v kritickom vydaní autentických diel Hildegardy z Bingenu vo vydavateľstve Brepols v edícii *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis (CCCM)*; boli napísané až po smrti Hildegardy z Bingenu; z diela *Causae et curae* sa zachoval iba jediný rukopis, z diela *Physica* päť rozličných úplných rukopisov; nie sú v rukopise *Riesenkodeks* (Obrovský kódex), kde sú všetky diela Hildegardy ňou samou aj upravené.<sup>7</sup> Medzi neautentické diela Hildegardy z Bingenu je zaradované aj proroctvo *Insurgent gentes* (Povstanú národy), o ktorom sa predpokladá, že vzniklo asi v prostredí Viliama zo Saint Amour v Paríži okolo roku 1250.<sup>8</sup>

## Život

Na lepšie pochopenie diela Hildegardy z Bingenu je vhodné priblížiť si jej život.<sup>9</sup> Narodila sa v roku 1098.<sup>10</sup> Rodina Hildegardy z Bingenu patrila do vysokej šľachty. Ako osemročná získala vzdelenie na zámku Sponheim spolu s Juttou zo Sponheimu, staršou o šest rokov. Vychovávala a vzdelaivala ich vdova Uda z Göllheimu. 1. novembra 1112 odišla s Juttou na Vrch sv. Disiboda, kde štyri roky predtým založili mužský benediktínsky kláštor. Predtým tam žil írsky mnich sv. Disibod v rokoch 640-700, potom tam postavili kostol a benediktínsky kláštor, ktorý zrušil mohučský arcibiskup Hatto II. v rokoch 968-970. Mohučský arcibiskup Willigis (975-1011) tam postavil kostol a kláštor dal augustiniánom. Tu Hildegarda spolu s Juttou a ďalšími spoločníčkami začali pod vedením Jutty kláštorný život v osobitnej budove. Pod vedením Jutty Hildegarda spoznávala

<sup>7</sup> Porov. ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017, s. 60-64, 123-124.

<sup>8</sup> Porov. KADEROVÁ, J.: *Pseudohildegardino* proroctví *Insurgent gentes* v českém kontextu. Srovnání textu *Prophecia beate Hildegardis de fratribus minoris* z Třeboňského rukopisu a *Apologie Konráda Waldhausera*. In: *Graeco-Latina Brunensis*, Vol. 17, 2012, No. 2, s. 79-94.

<sup>9</sup> K životu Hildegardy z Bingen porov. GODEFRIDO ET TEODORICHO MONACHIS: *Vita sanctae Hildegardis*. In: MIGNE, J.-P.: *Patrologiae cursus completus. Series secunda, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesie Latine a Gregorio Magno ad Innocentium III.* Paris: Petit Montrouge, 1855, vol. 197, s. 91-130; ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017, s. 3-9. ŁEJKO, Z., SADOWSKI, R.: Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*, Vol. 12, 2014, No. 2, s. 12-16. <https://doi.org/10.21697/seb.2014.12.2.01> K životu Hildegardy a Jutty porov. SCHMITT, M.: *Blessed Jutta of Disibodenberg: Hildegard of Bingen's Magistra and Abbes*. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 40, 1989, No. 2, s. 170-189; FELTEN, F.: *What Do We Know About the Life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg?* In: MAYNE KIENZLE, B., STUODT, D. L., FERZOCO, G. (eds.): *A Companion to Hildegard of Bingen*. Leiden-Boston: Brill, 2014, s. 15-38; [https://doi.org/10.1163/9789004260719\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004260719_003) JOANNIS, G. C. (ed.): *Diplomatarium Disibodenbergense*. In: *Tabularum Litterarumque veterum spicilegium usque huc nondum editarum spicilegium*. Francoforti ad Moenum: Ioannem Maximilianvm a Sande, 1724, s. 74-80.

<sup>10</sup> To možno ľahko určiť z jej vlastného záznamu, že v roku 1141 žila v 43. roku života, keď mala prvé videnie: „ET ECCE quadragesimo tertio temporalis cursus mei anno, cum caelesti uisioni magno tempore et tremula intentione inhaererem, uidi maximum splendorem, in quo facta est uox de caelo ad me dicens : ... Et iterum audivi uocem de caelo mihi dicentem : 'Dic ergo mirabilia haec et scribe ea hoc modo edocta et dic.' Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filii De Iesu Christi incarnationis annus, cum quadraginta duorum annorum septemque mensium essem ...“ „A HĽA, v štyridsiatot treťom roku môjho života, keď som bola zaujatá s veľkým strachom a traslavou pozornosťou nebeským videním, videla som veľmi žiarivý jas, v ktorom z neba ku mne prehovoril hlas : ... A znova som počula hlas, ktorý ku mne z neba hovoril: 'Hovor o týchto zázračných veciach, a napíš ich poučená týmto spôsobom a hovor o nich.' Stalo sa to v roku 1141 vtelenia Božieho Syna Ježiša Krista, keď som mala 42 rokov a sedem mesiacov ...“ HILDEGARDIS BINGENSIS: *Sciuias*. CCCM 43. Turnholti: Brepols, 1978, (SCI I, II) I, potestificatio, s. 3.

Písmo, najmä žalmy, liturgický spev, gregoriánsky chorál. Z knižnice benediktínskeho kláštora čerpala zrejme poznatky z ranokresťanskej literatúry. Keď Jutta v roku 1136 zomrela, stala sa Hildegarda nástupníčkou, magistrou, a viedla sestry. Na konci roku 1140 sa rozhodla Hildegarda založiť nový kláštor spolu so záhradou na vrchu sv. Ruperta, čo sa jej aj napriek ľažkostiam podarilo a do ktorého sa presídlila spolu so sestrami a oblátkami. V roku 1141 mala videnia a začala ich písť. Videnia mala už aj skôr, ale až teraz ich začala písť. V roku 1146 alebo 1147 sa obrátila na Bernarda z Clairvaux a prosila ho o to, aby posúdil, či má o týchto videniach verejne rozprávať alebo mlčať.<sup>11</sup> Po jeho súhlase<sup>12</sup> a pod jeho vplyvom boli časti diela *Scivias* predložené pápežovi Eugenovi III., ktorému tiež napísala,<sup>13</sup> a ten ich schválil.<sup>14</sup> Odvtedy pokračovala vo svojej spisovateľskej činnosti. Dielo *Scivias*<sup>15</sup> dokončila po desiatich rokoch, čiže v roku 1151.<sup>16</sup> V rokoch 1163-1165 a okolo roku 1170 sa vybrala na cesty, na ktorých kázala v Kolíne, Trevíre, Kirchheim, Rothenkirchene a na ďalších miestach. Okolo roku 1165 založila kláštor v Eibingene, ktorý trvá doteraz. Písala a vymieňala si listy s mnohými cirkevnými aj svetskými osobnosťami svojej doby. V príprave jej diel a zapisovaní vízíí jej pomáhal mních Volmar, ktorý z kláštora na Vrchu sv. Disiboda prešiel aj do kláštora na vrchu sv. Ruperta ako prepošt, duchovný pre sestry benediktínske, a to až do svojej smrti v roku 1173. Po jeho smrti jej pomáhal s dielami valónsky mních Wibert (Guibert) (1124-1214) z opátstva Gembloux, ktorý prevzal tak úlohu jej sekretára. V r. 1178 pochovala na kláštornom cintoríne šlachtica, ktorý

<sup>11</sup> „Bone pater et mitissime, posita sum in animam tuam, ut mihi reueles per hunc sermonem, si uelis ut hec dicam palam, aut habeam silentium, quia magnos labores habeo in hac uisione, quatenus dicam quod vidi et audiui.“ „Dobrý a najľaskavejší otče, som vtiahnutá do tvojej duše, aby si mi zjavil touto rečou, či chceš, aby som toto povedala zástupom, alebo zachovala ticho, lebo mám veľkú prácu v tejto vízii, pokiaľ hovorím, čo som videla a počula.“ HILDEGARDIS BINGENSISS: *Epistolarium. Pars prima I-XC.* CCCM 91. Turnholti: Brepols, 1991, (EPI I) Epist. I, s. 4-5.

<sup>12</sup> „Congratulamur gratie Dei, que in te est, et ut eam tamquam gratiam habeas et toto ei humilitatis et deuotionis affectu studeas respondere, sciens quod Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, quod in nobis est, hortamur et obsecramus. Ceterum, ubi interior eruditio est et unctio docens de omnibus, quid nos aut docere possumus aut monere?“ „Blahoželáme Božej milosti, ktorá je v tebe, a povzbudzujeme a prosíme, aby si ju tiež mala ako milosť a celým afektom jej pokory a zbožnosti sa snažila odpovedať, vediac, že Boh sa pyšným proti, pokorným ale dá milosť, ktorá je v nás. Ďalej, kde je vnútorné vzdelanie a pomazanie učiac o všetkom, čo môžeme my učiť alebo napomínať? EPI I, Epist. IR, s. 6-7.

<sup>13</sup> „Prepara scriptura hanc ad auditum me suscipientium, et fac illam uiridem in suco suauis gustus et radicem ramorum et uolans folium contra diabolum, et uiues in eternum.“ „Priprav ma týmto písmom na prijatie vypočutého a urob ho životodarným v štave lahodnej chuti a kořenom stromu, a letiacim listom proti diablovei, aby si žil naveky.“ EPI I, Epist. II, s. 8. V tomto liste z r. 1148 žiada pápeža, aby schválením týchto spisov pomohol rozvíjať sa jej zeleni (*viriditas*), čiže Božiemu životu v nej proti diablovei.

<sup>14</sup> „Gaudemus, filia, et exsultamus in Domino, quod honestatis tue opinio ita longe lateque diffunditur, ut multis fias odor uite in uitam ...“ „Radujeme sa, dcéra, a plesáme v Pánovi, ktorý mienku tvojej počestnosti tak dlho a skryto šíril, aby sa mnohým stala vôňou života do života ...“ EPI I, Epist. IV, s. 10. Hildegarda sa pápežovi Eugenovi III. za schválenie aj podávala, porov. EPI I, Epist. V, s. 11-13.

<sup>15</sup> Dielo *Scivias* sa niekedy prekladá ako *Vedz cesty (Wisse die Wege)*, ale správne by sa malo prekladať ako *Smerovník*. Porov. ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017, s. 66. V tejto stati ho budem uvádzať v pôvodnom názve.

<sup>16</sup> „... uix opus istud decem annis consummans ad finem predux.“ „... toto dielo som ledva po desiatich rokoch dovedla k zavŕšeniu do konca.“ SCI I, potestificatio, s. 6.

bol exkomunikovaný. Nato bola potrestaná ona a jej sestry cirkevným trestom interdiktom. Hildegarda bola presvedčená o správnosti svojho konania, pretože vedela, že daný šľachtic sa v súkromnom kruhu zmieril s cirkvou. Neskor arcibiskup z Mohuča Christian von Buch konštatoval jej nevinu. Hildegarda zomrela 17. 9. 1179 v kláštore na vrchu sv. Ruperta, ktorý bol zničený Švédmami v roku 1632. Proces jej blahorečenia sa začal, ale neboli nikdy dokončený. Pápež Benedikt XVI. ju vyhlásil za svätú 10. 5. 2012 a 7. 10. 2012 ju vyhlásil za cirkevnú učiteľku.

### Literárny štýl

Hildegarda nechodila do škôl ani na univerzitu, pretože ženy v tej dobe ešte nemohli študovať na univerzitách. Preto nepoznala a nepoužívala logickú argumentáciu, akú často používali filozofi a teológovia na univerzitách. Sama píše o sebe v liste Wibertovi z roku 1175, že je nevzdelaná a píše len o tom, čo videla vo víziach.<sup>17</sup> Podobne to vysvetľovala aj v liste kolínskemu arcibiskupovi Arnoldovi.<sup>18</sup> Opisovala a vysvetľovala vízie, ktoré mala. Celé jej literárne dielo tak nado budlo osobitný vizionársky literárny štýl, plný obrazov a alegórií. Zároveň svoje vízie chápala ako výklad biblických textov.<sup>19</sup> Keďže sa pritom často vyjadrovala pomocou obrazov vzatých z prírody a rastlinného života, Michael Marder nazýva jej štýl ekologickou literárnosťou.<sup>20</sup>

### *Viriditas a ariditas*

Hildegardiným hlavným posolstvom boli jej vízie. Podľa listu Wibertovi z roku 1178 ich považovala za priame posolstvá od Boha.<sup>21</sup> Tieto vízie považovala za mystické.<sup>22</sup> Hildegarda často používala výraz *viriditas*. Tento nemá jeden jed-

<sup>17</sup> „Quidquid autem in hac uisione uidero seu didicero, huius memoriam pre longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando uiderim et audierim, recordor. Et simul uideo et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non uideo, illud nescio, quia indocta sum.“ „Čokoľvek totiž v tomto videní som videla alebo počula, to mám dlhý čas v pamäti, takže keď som to niekedy videla alebo počula, zapamätam si to. A zároveň vidím a počujem aj viem, takmer hned' v momente, čo viem, aj hovorím. Čo však nevidím, to neviem, lebo som nevzdelaná.“ HILDEGARDIS BINGENSIS: *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR*. CCCM 91A. Turnholti: Brepols, 1993, (EPI II), Epist. CIIIr, s. 261-262.

<sup>18</sup> „Nunc autem, o pastor populi tui, ego paupercula, sicut petisti, scripta ueracium uisionum istarum tibi misi, nihil humani ingenii et proprie uoluntatis mee continentia ...“ „Teraz tiež, ó pastier svojho ľudu, ja úbožiačka, ako si žiadal, poslala som Ti pravdivé videnie toho, ktoré neobsahujú nič, čo by bolo z ľudskej schopnosti a z mojej vlastnej vôle ...“ EPI I, Epist. XIVr, s. 32.

<sup>19</sup> Porov. ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017, s. 35.

<sup>20</sup> Porov. MARDER, M.: The Ecological Literacies of St. Hildegard of Bingen. In: *Philosophies*, Vol. 6, 2021, č. 98, s. 1-7. <https://doi.org/10.3390/philosophies6040098>

<sup>21</sup> „Ab infanta autem mea, ossibus et neruis et uenis meis nondum confortatis, uisionis huius munere in anima mea usque ad presens tempus semper fruor, cum iam plus septuaginta annorum sim.“ (Od môjho detstva, neposilňovaná dosiaľ mojimi koſťami, nervami a žilami, stále som si užívala do prítomného času v mojej duší videnia tohto daru, keďže mám už viac ako sedemdesiat rokov.) (EPI II), Epist. CIIIr, s. 261.

<sup>22</sup> „Et audiui eundem qui sedebat in throno mihi dicentem : ‘Scribe quae uides et audis.’ Et respondi de interiori scientia eiusdem uisionis : ‘Rogo te, mi Domine, ut mihi des intellectum, quatenus possim enarrabiliter proferre haec mystica ...‘ „A počul som toho, kto sedel na tróne, ako mi hovoril: ‘Napíš, čo vidíš a počuješ.’ A odpovedala som zvnútra poznáním jeho vízí: ‘Prosím ťa, môj Pane, aby si mi dal rozum, aby som mohla naratívne vykladať túto mystiku ...‘ HILDEGARDIS BINGENSIS: *Sciuias*. CCCM 43a. Turnholti: Brepols, 1978, (SCI III), SCI, p. III, v. I, 78-81. „... unde nunc loquor per non loquentem hominem de Scripturis, nec edoctum de terreno

noznačný význam, ale vo viacerých kontextoch nadobúda viacero významov. Miriam Schmittová rozlišuje štyri základné významy tohto pojmu podľa druhov interpretácií textu: doslovňa rovina, alegorická rovina, morálna (tropologická) rovina, mystická (anagogická) rovina.<sup>23</sup> Typickým príkladom doslovného významu je opis raja, kde je všetko zelené a kvitne.<sup>24</sup> Príkladom alegorického výkladu je *viriditas* v človeku. Tu chápe pod *viriditas* pozemský život človeka.<sup>25</sup> Na morálnej rovine cnosti napomáhajú rozvoju Božieho života v človeku.<sup>26</sup> Príkladom použitia mystického výkladu pojmu *viriditas* je výklad troch síl v kameni, ohni a reči, čo vykladá ako znázornenie Najsvätejšej Trojice.<sup>27</sup> Tento pojem *viriditas* Hildegarda prevzala asi od pápeža Gregora Veľkého.<sup>28</sup>

---

magistro, sed ego qui sum dico per eum noua secreta et multa mystica quae hactenus in uoluminibus latuerunt ..." „... teda to, čo teraz hovorím, nehovorím ako učený človek z Písiem, ani ako vzdelaný pozemským učiteľom, ale ja, ktorá som, hovorím skrze jeho nové tajomstvá a mnohú mystiku, ktorá doteraz v knihách bola utajená ..." SCI, p. III, v. XI, c. 18.

<sup>23</sup> SCHMITT, M.: Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-Energy: I. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 50, 1999, No. 3, s. 259-276; SCHMITT, M.: Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-Energy: II. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 50, 1999, No. 4, s. 357-380.

<sup>24</sup> „Sed paradisus est locus amoenitatis, qui floret in uiriditate florum et herbarum et deliciis omnium aromatum ..." „Avšak raj je miestom pôvabu, ktorý kvitne v zeleni kvetov a rastlín a nádhery všetkých vôní ..." SCI, p. I, v. 2, c. 28.

<sup>25</sup> „... id est in uiriditate calorem ei infundens, quoniam terra est carnalis materia hominis, nutritiens eum suco suo sicut mater lactat filios suos ..." „to jest v jemu vliatemu životu tepla, lebo zem je telesnou matériou človeka, živiac ho svojou šťavou ako matka dojčí svojich synov ..." SCI, p. II, v. I, 7.

<sup>26</sup> „... de recto desiderio fidelis hominis cogitatio ad fructiferam utilitatem bona opera proferentem exiens, uiriditatem illius tangit, quatinus multiplices fructus sanctitatis producat et mentes hominum ad celestia eleuet ..." „... premýšľanie o správnych túžbach verných ľudí privádza k plodnému užitočnému vykonávaniu dobrých skutkov, dotýka sa ich života, pretože vytvára mnohé ovocie svätosti a povyšuje myšle ľudí k nebu ..." LDO, p. I, v. IV, 8.

<sup>27</sup> „Tres uires in lapide et tres in flamma et tres in uerbo sunt. Quomodo ? In lapide est umida uiriditas et palpabilis comprehensio atque rutilans ignis. ... Ipsa autem umida uiriditas significat Pater, qui nunquam arescit nec finitur in sua uirtute ; et palpabilis comprehensio designat Filium, qui natus ex Virgine tangi et comprehendi potuit ; atque rutilans ignis significat Spiritum sanctum, qui est accensor et illuminator cordium fidelium hominum. Quid est hoc ? Sicut homo in corpore suo frequnter tangit umidam uiriditatem lapidis exinde informando debilitatur, sic et homo qui per instabilitatem cogitationum suarum temere uult Patrem intueri perit in fide. Et ut palpabili comprehensione lapidis faciunt homines habitacionem suam se per eum defendantes ab hostibus, ita et Filius Dei, qui est uerus lapis angularis, est habitatio fidelis populi, eum protegens a malignis spiritibus. Sed et sicut rutilans ignis illuminat tenebrosa comburens ea quae tetigerit, sic et Spiritus sanctus fugat infidelitatem auferens omnem rubiginem iniquitatis. Sic quomodo haec tres sunt in uno lapide, ita et uera Trinitas est in uera unitate.“ „Tri sily sú v kameni a tri v plameni a tri v slove. Akým spôsobom ? V kameni je vlnká zeleň a hmatateľné pochopenie a žltocervený oheň. ... Táto vlnká zeleň označuje Otca, ktorý nikdy nevyschne ani neskončí vo svojej sile a hmatateľné pochopenie označuje Syna, ktorý narodený z Panny mohol byť dotknutý a pochopený; ako aj žltocervený oheň označuje Ducha Svätého, ktorý zapaľuje a osvetľuje srdcia veriacich ľudí. Ako človek, ktorý sa vo svojom tele častejšie dotýka vlnkej zeleni kameňa, potom chorlavejúc slabne, tak aj človek pre svoje nestabilné poznanie nadobúda strach, že hľadiac na Otca stratí na viere. A ako v hmatateľnom pochopení kameňa ľudia sa svojimi príbytkami chránia pred hostami, tak aj Boží Syn, ktorý je pravý uholný kameň, je príbytkom veriacich, chrániac ich pred zlými duchmi. Tak ako žltocervený oheň osvetľuje temnoty spáliac to, čo je mrzké, tak aj Duch Svätý uteká pred neverou odstraňujúc všetku hrdzu neprávosti. Tak ako tieto tri sily sú v jednom kameni, tak je aj pravá Trojica v pravej jednote. SCI, p. II, v. II, c. 5.

<sup>28</sup> Porov. JONES, J. D.: A Theological Interpretation of ‘*Viriditas*’ in Hildegard of Bingen and

Rozličné výklady pojmu *viriditas* sú prepojené myšlienkovou holistickej vízie sveta. Boha videla ako slnko, oheň.<sup>29</sup> *Viriditas* predstavuje Boží život, ktorý je v Bohu<sup>30</sup> a Panne Márii neustále.<sup>31</sup> V raji bol tento Boží život aj v ľuďoch a v prírode, v celom stvorenstve, a prejavoval sa zeleňou prírody. Boh dáva tento život ľuďom aj celej prírode, čo vyjadruje obrazom zelene poľa.<sup>32</sup> Týmto poľom je ľudské srdce oblátov darovaných Bohu a posvätených v krste.<sup>33</sup> Opakom *viriditas* je *ariditas*, ktorú tiež používa v štyroch rozličných rovín významov: v doslovnej rovine, v alegorickej rovine, v morálnej rovine, v mystickej rovine. V doslovnej rovine používa znova opis raja, kde zeleň rajskej záhrady dáva vlhkosť suchej zemi.<sup>34</sup> V alegorickej rovine sa pod *ariditas* chápe sucho nevery a oklon od pravej katolíckej viery.<sup>35</sup> V morálnej rovine Božia pomoc dokáže prekonávať *ariditas* hnev.<sup>36</sup> V mystickej rovine

Gregory the Great. In: *Current Issue*, Vol. 1, 2012, s. 1-15.

<sup>29</sup> „Nam ille lucidissimus ignis quem uides designat omnipotentem et uiuentem Deum ...“ „Lebo ten najjasnejší oheň, ktorý vidíš, označuje všemohúceho a živého Boha ...“ SCI, p. II, v. I, c. 1.

<sup>30</sup> „DEINDE vidi serenissimam lucem, et in ipsa sapphirini coloris speciem hominis ... Hic est sensus mysteriorum Dei, ut discrete cernatur et intellegatur quae sit plenitudo illa quae nunquam uisa est in ortu ... Nam si Dominus uacuus esset propriae uiriditatis suaue, qui tunc esset opus illius ? Videlicet uanum.“ „Potom som videla najjasnejšie svetlo, v ňom v zafirových farbách ľudské pokolenie ... Toto je význam Božieho tajomstva, aby sa diskrétnie pozoroval a chápal, že je plnosť toho, čo som teraz videla na mieste ... Lebo keby Pán bol pozbavený svojho života, kde by teraz bolo jeho dielo ? Zdalo by sa márnym.“ SCI, p. II, v. II, c. 1.

<sup>31</sup> „Filius meus natus est de incorrupta Virgine, quae ignara ullius doloris fuit, sed quae in uiriditate integratatis suaue permansit, ut gramen in gloria uiriditate suaue uiget, super quod ros de caelo cadit.“ „Môj syn sa narodil z neporušenej Panny, čo sa stalo bez akejkoľvek bolesti a ktorá zotríváva v živote svojej integrity, ako trávnik je svieži vo svojej zeleni, na ktorú padá rosa z neba.“ SCI, p. II, v. 6, c. 25. Vo svojom diele *Symfónia* ospevuje Hildegarda Pannu Máriu aj hymnom *O viridissima virga*, (SYM, s. 126) čo značí doslova *Ó najzelenšia Panna*, v prenesenom význame to znamená, že je najväčšou darkyňou života, lebo dala život prameňu života – Ježišovi Kristovi. Porov. ŁEJKO. Z., SADOWSKI. R.: Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*, Vol. 12, 2014, No. 2, s. 17-18. <https://doi.org/10.21697/seb.2014.12.2.01>

<sup>32</sup> „Viridem agrum in potestate mea habui.“ „Mal som zelené pole vo svojej moci.“ SCI, p. II, v. V, c. 46.

<sup>33</sup> „... hominis ... cor illius quod ager meus est ... dedicatum et sanctificatum mihi in baptismo ...“ „... ľudí ... ich srdce, ktoré je mojím poľom ... mne darovaných a posvätených v krste ...“ SCI, p. II, v. V, c. 46. Podľa Mardera sa v tomto texte Hildegardy vyskytuje vnútorná a vonkajšia zeleň. Srdcia oblátov predstavujú vnútornú zeleň a zeleň rastlín vonkajšiu zeleň. Porov. MARDER, M.: *Green Mass. The Ecological Theology of St. Hildegard of Bingen*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 2021, s. 7-8. <https://doi.org/10.1515/9781503629271>

<sup>34</sup> „Sed paradisus est locus amoenitatis, qui floret in uiriditate florum et herbarum et deliciis omnium aromatum ... dans fortissimum succum aridae terrae ...“ „Avšak raj je miestom pôvabu, ktorý kvitne v zeleni kvetov a rastlín a nádhery všetkých vôní ... dávajúc najsilnejšiu vlhkosť suchej zemi ...“ SCI, p. I, v. 2, c. 28.

<sup>35</sup> „... iustissima diuinitas Trinitatis in christiano populo omnem ariditatem diuversitas et contradictionis atque abiectionis rectissimae catholicae fidei aduersantem in maxima illius confusione succidit et comburit ...“ „... najspravodlivejšia božská Trojica v kresťanskom ľude v najväčšej miere búra a ničí všetko sucho odlišnosti a protirečenia, ako aj odchýlok nepriateľov od pravej katolíckej viery“ SCI, p. III, v. VII, c. 4.

<sup>36</sup> „Cum enim ira tabernaculum meum incendere uoluerit, in bonitate Dei respicio, quem ira nunquam tetigit, et ita aere qui sua lenitate ariditatem terrae rigat suauior ero, spiritale gaudium habens, cum uirtutes in me uiriditatem suam ostendere incipient.“ „Ked' teda hnev chcel rozpaliť môj svätostánok, očakávam Božiu dobrotu, ktorej sa nikdy neoškľivil hnev, a tak vzduchom, ktorý svoju jemnosťou zavlažuje suchú zem, budem pokojnejšia majúc duchovnú

*ariditas* označuje slabosti apoštolov<sup>37</sup> alebo chýbajúceho Ducha Svätého.<sup>38</sup>

Boh všetko stvoril skrze svojho Syna v plnosti života, čiže zelene.<sup>39</sup> V raji pred prvým hriechom bolo všetko v harmónii, symfónii a plnosti života, a tým aj zelené a plodné.<sup>40</sup> Po hriechu prvých ľudí bola táto harmónia narušená a to, čo bolo človeku podriadené, sa mu vzpriečilo.<sup>41</sup> Človek bol stvorený v strede vesmíru a všetko mu bolo podriadené, všetko mohol pretvárať.<sup>42</sup> Človek je totiž prepojený s prírodou a jej elementmi.<sup>43</sup> Aj v prírode je všetko navzájom prepojené.<sup>44</sup> Z toho vyplýva aj zodpovednosť človeka, aby konal dobro a vyhýbal sa zlu.<sup>45</sup> V život-

---

radosť, keď vo mne pomocou cností začína ukazovať svoj život.“ SCI, p. I, v. IV, c. 7.

<sup>37</sup> „Vnde ipsae fenestrae pulcherrimis smaragdis circumornatae sunt : quoniam eadem Trinitas uiridissimis uirtutibus et aerumnis apostolorum, quae nunquam ariditatem teoris inueniunt, ubique in toto mundo apertissime declarata est.“ „Teda tie okná sú vyzdobené najkrajšími smaragdmi : totiž samotná Trojica najzelenšími cnosťami a súženiami apoštolov, ktorí nikdy nenadobúdajú sucho chladu, obe sú totiž v celom svete najjasnejšie vyhlásené.“ SCI, p. II, v. IV, c. 3.

<sup>38</sup> „... ignis sine macula ariditatis ... demonstrat Spiritum Sanctum“ „...bez škvŕny sucha ... dokazuje Ducha Svätého ...“ SCI II, v. II, c. 1.

<sup>39</sup> „... per uerbum Dei omnis creatura tam uisibilis quam inuisibilis facta est, quę in ulla essentia, uidelicet uiuentis spiritus aut uiriditatis aut uirtutis, subsistit ...“ „... skrze Božie slovo bolo stvorené všetko viditeľné ako aj neviditeľné, čo subsistovalo vo svojej esencii, totiž živom duchu, aj živote (zeleni), aj cnosti ...“ LDO, p. I, v. IV, c. 105.

<sup>40</sup> „In principio omnes creaturę uiruerunt, in medio flores floruerunt; postea viriditas descendit.“ „Na začiatku boli všetky stvorenia plné života (zelené), uprostred kvitli kvety; potom život (zeleň) ustupoval.“ LDO, p. III, v. V, c. 8. „... creato Adam Pater, qui lucidissima serenitas est, dedit per Verbum suum in Spiritu sancto ipsi Adae dulce praeceptum clarissimae oboedientiae adhaerentis eidem Verbo in umida uiriditate fructuositatis ...“ „... Otec, ktorý je najjasnejšia jasnosť, stvoril Adama a dal skrze svoje Slovo v DUCHU svätom samému Adamovi sladký príkaz najjasnejšej poslušnosti pridružujúc k samému Slovu vo vlhkej plodnosti životnej sily ...“ SCI, p. II, v. I, c. 8.

<sup>41</sup> „Quia homo in loco deliciarum Deo rebellis exstitit, idcirco et creatura illa quae homini in seruitio subiecta fuit se homini opposit.“ „Keďže človek na mieste pôžitkov sa stal rebelom voči Bohu, preto aj stvorenstvo, ktoré bolo človeku podriadené k službám, sa postavilo proti človeku.“ SCI, p. I, v. II, c. 27.

<sup>42</sup> „... in structura mundi quasi in medio eius homo est, quia ceteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pussillus, sed uirtute animę magnus; caput scilicet sursum, pedes uero deorsum ad elementa tam superiora quam inferiora mouendo, necnon a dextris et a sinistris operibus, quę manibus operatur, illa penetrando; quoniam in uiribus interioris hominis potentiam hanc operandi habet.“ „... takmer v strede sveta je človek, pretože je významnejší ako niektoré stvorenia, postavy trochu drobnej, ale veľký je silou svojej duše; hlava pravdaže hore, nohy naozaj obrátené dolu k nižším aj vyšším elementom, ktoré hýbe, a k tomu napravo a naľavo sú diela, ktoré vykonáva svojimi rukami a pretvára ich; pretože v silách vnútorného človeka má schopnosť vykonávať tieto diela.“ LDO, p. I, v. II, c. 15.

<sup>43</sup> „... elementa cum hominibus et homines cum illis in mundo conuersantur.“ „... elementy komunikujú s ľuďmi a ľudia s nimi vo svete.“ LVM, p. III, c. 31.

<sup>44</sup> „Omnia enim que in institutione Dei sunt, sibi inuicem responsum dant.“ „Všetko, čo Boh usporiadal, dáva si navzájom odpoved.“ LVM, p. II, c. 14.

<sup>45</sup> „De scientia enim boni et mali, qua intellegis quod homo es, mihi responsurus es.“ „Z poznania dobra a zla, z ktorého chápeš, kto je človek, si mi zodpovedný.“ SCI, p. III, v. X, 2. „Homo, qui iustitiam diligit ... et qui a sordibus mundus bonis operibus acquires sanctitatem, cum se a malis abstinenſ ad omne quae Deo placet se conuertit ...“ „Človek, ktorý miluje spravodlivosť ... a ktorý v špine sveta dobrými skutkami získava svätošť tým, že sa chráni zla a obracia sa ku všetkému, čo sa páči Bohu ...“ LDO, p. I, v. IV, c. 10.

nej sile duše dokáže spoznávať Boha.<sup>46</sup> Jeho prirodzenosť je dobrá, ale dokáže podľahnuť aj zlu.<sup>47</sup> Keď mu podľahne, často pod vplyvom zlého ducha, tak jeho životná sila vysychá, obracia sa na sucho.<sup>48</sup> Toto dosahuje aj svojou nadvládou nad prírodou, ktorá je nútená mu slúžiť. Aj na konci časov bude takéto sucho, ale premení sa na večnú radosť vo večnej blaženosťi, v nazeraní na Pána.<sup>49</sup> Niekedy je tento opis priamo apokalyptický a približuje cez obrazy katastrofálneho sucha ľudskú biedu. Zároveň sľubuje večnú radosť v nebeskom živote.<sup>50</sup> Túto narušenú harmóniu prekonal svojím vykupiteľským dielom Ježiš Kristus, ktorý priniesol život.<sup>51</sup> Ježiš príde aj súdiť ľudí a svätých priviedie do neba.<sup>52</sup> Kedže pôvodnú harmóniu narušil hriech, aj teraz harmóniu človeka s celým svetom narúša hriech. Preto cnostný život a pravá viera je cestou k obnoveniu harmónie, k obnoveniu Božieho života v človeku, k obnoveniu vzťahov v prírode a tým aj k rastu zelene.<sup>53</sup> Postoj zodpovednosti za stvorenie dosiahne človek vtedy, keď bude poslúchať Boha. Táto poslušnosť vyrastá z lásky a Bozej bázne a vedie k spojeniu s Bohom.

<sup>46</sup> „.... te Deum ... in uiriditate animae meae te cognoscentem ...“ „.... spoznávam Ťa, Bože ... v životnej sile mojej duše ...“ SCI, p. II, v. V, c. 54.

<sup>47</sup> „Natura enim hominis bona est, sed homo eam in contrarietatem euerit, cum carnem suam infrenem ire permittit, quocumque sibi placuerit.“ „Prirodzenosť človeka je dobrá, ale človek ju rozvráti v opak, keď povolí svojmu telu uzdu ísť, kamkoľvek sa mu zapáči.“ LVM, p. II, c. 78.

<sup>48</sup> „Vnde etiam in illis in quibus uriditas esse deberet nulla est, sed arida ariditas propter nequissimas superstitiones diabolicum artium, que in peruersis hominibus inueniuntur, qui omnia faciunt ad uoluptates et ad cupidines suas conuerrunt ...“ „Teda tiež v tých, v ktorých mala byť životná sila, je nulová, avšak suché sucho kvôli najviac nepodareným úkonom diaľského druha, ktoré sa nachádzajú v perverzných ľuďoch, ktorí všetko robia podľa ľubovôle a prikláňajú sa k svojim žiadostivostiam ...“ LVM, p. III, c. 27.

<sup>49</sup> „Quandiu creatura in necessariis uestris officia sua exercet, plena gaudia non habebitis. Postquam autem creatura in ariditate defecerit, electi summum gaudium in uita omnium gaudiorum uidebunt.“ „Dokiaľ stvorenie vykonáva svoju službu vám v nevyhnutnom, nebudeste mať plnú radosť. Potom ale, ako stvorenie uschne v suchu, vyvolení budú vidieť najvyššiu radosť v živote všetkých radostí.“ LVM, p. III, c. 2.

<sup>50</sup> „Postquam autem finis mundi aduenerit, ita quod creatura in ariditatem temporalis defectionis ceciderit, et iam transmutationem suam senserit, electi creatorem suum et remuneratorem bonorum factorum in uita eternitatis et totius gaudii cum summa beatitudine uidebunt ...“ „Potom, ako prišiel koniec sveta, keď stvorenstvo mizlo v časnom narastaní sucha, a už pociťovalo svoju premenu, vyvolení a budú vidieť svojho stvoriteľa a toho, čo dáva odmenu za dobré skutky, vo večnom živote a plnej radosťi v najvyššej blaženosťi ...“ LVM, p. III, c. 31.

<sup>51</sup> „.... quia per mortem Christi in candore regenerationis spiritus et aquae fulget in mentibus hominum, ut et ipsi mortem eius imitentur.“ „... lebo skrz Kristovu smrť v jase obnova ducha a vody žiari v myслиach ľudí, aby napodobňovali jeho smrť.“ SCI, p. III, v. IX, c. 29.

<sup>52</sup> „.... Filius Dei ... clamat totum mundum per ignem expurgandum ... et etiam peruersitatem hominum iudicio suo examinandam, atque sanctitatem in bonis et rectis operibus in homine ad perfectionem ducentdam, ita quod anime iustorum maxima gloria et maximo gaudio ad beatitudinem eterne uite tunc transibunt.“ „... Boží Syn ... volá na súd očisťujúcim ohňom celý svet ... a tiež preskúmajúc svojím súdom zvrátenosti ľudí, ako aj svätoť v dobrych a správnych skutkoch ľudí privádzajúc k dokonalosti tak, že duše spravodlivých potom prejdú do najväčszej slávy a radosť večnej blaženosťi.“ LVM, p. VI, 4.

<sup>53</sup> Ekoteologickú meditáciu o *viriditas* u Hildegardy na tému pôvodnej *viriditas* pri stvorení, jej úpadku a obnove prináša Michael Marder. Porov. MARDER, M.: On the Vegetal Verge (With Saint Hildegard). In: *Comparative and Continental Philosophy*, Vol. 11, 2019, No. 2, s. 137-146. <https://doi.org/10.1080/17570638.2019.1630891> Marder však niekedy zamieňa niektoré typy rovín interpretácie jej textov. Tak potom tvrdí, že v doslovnom zmysle sme my ľudia podľa Hildegardy rastliny. Porov. tamže, s. 140.

Tým nadobudne človek pravú slobodu a tú naplno rozvinie.<sup>54</sup> V diele *Scivias* sa usilovala o morálnu obnovu jednotlivcov skrze nadobúdanie cností, v diele *Kniha božského diela* sa usilovala o obnovu celého ľudstva, ktoré svoj vrchol dosiahne pri poslednom súde. Vyzývala v ňom aj k reforme Cirkvi morálnej obnovou jej členov.<sup>55</sup> „Dejiny vidí ako hľadanie jednoty raja. Boh držal nádheru ľudstva tak, že sa môže navrátiť k jej božským zdrojom. Jej následné vízie v tretej knihe [*Scivias*] vysvetľujú proces obnovy, predstavaný ako budovanie nebeského mesta.“<sup>56</sup>

O potrebe *viriditas* neváhala písť Hildegarda ani pápežovi Eugenovi III.: „Zariad, aby si tento list vypočuli tí, ktorí ma prijímajú, a urob, aby boli oživení touto sladkou šťavou a koreňom vetiev a aby chceli list proti diablu, a budeš žiť naveky.“<sup>57</sup> Vystupovala proti cudzoložstvu, praktizovanej homosexualite, vraždám.<sup>58</sup> Takisto pripomína aj to, že sa treba vyhýbať poškvreniu čistoty knazov ženami aj sebou samými.<sup>59</sup> Hlavný boj sa odohráva medzi cnosťami a nerestami v človeku. Vyjadriala to aj v liste opátovi Adamovi z kláštora Ebrach v roku 1166, v ktorom píše, že neresti vznikajú v človeku pod vplyvom diabla a cnosti pod vplyvom Boha.<sup>60</sup> Predtým v tom istom liste približuje pôsobenie Boha a zlých

<sup>54</sup> Porov. LVM III, c. 6-10; ZÁTONYI, M.: *Rebell oder Mitarbeiter Gottes? Hildegard von Bingen zu einem bekehrten Umgang mit der Schöpfung*. In: *Studia Universitatis Babes Bolyai Theologia Catholica*, roč. 66, 2021, č. 1-2, s. 231. <https://doi.org/10.24193/theol.cath.2021.10> „O homo, tu totum es in omni creatura et obliuisceris creatoris tui, et subiectio tua oboedit ei sicut constitutum est.“ „Ó, človeče, ty si celý v každom stvorení a zabúdaš na svojho stvoriteľa, a twoje podriadenie ho poslúcha, ako je to ustanovené.“ SCI II, I, c. 2.

<sup>55</sup> „Celum quippe et terra in futuro iudicio mouebuntur ... In diebus itaque supradictis suauissimè nubes cum suauissimo aere terram tangent illamque uiriditatem fructuositatis ex-sudare facient ...“ „Lebo nebo a zem smerujú k poslednému súdu ... V tých hore spomenutých dňoch sa najroztomilejšej zemi dotknú najroztomilejšie oblaky a vyrastie jej plodná zelen ...“ LDO, p. III, v. V, c. 19-20. Porov. MEWS, C. J.: From *Scivias* to the *Liber Divinorum Operum*: Hildegards Apocalyptic Imagination and the Call to Reform. In: *The Journal of Religious History*, Vol. 24, 2000, No. 1, s. 44-56. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.00100>

<sup>56</sup> MEWS, C. J.: From *Scivias* to the *Liber Divinorum Operum*: Hildegards Apocalyptic Imagination and the Call to Reform. In: *The Journal of Religious History*, Vol. 24, 2000, No. 1, s. 50. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.00100>

<sup>57</sup> Porov. text z pozn. 10.

<sup>58</sup> „Nam homo qui tam rebellis et contumax est, quod non timet se polluere aut simplici fornicatione in uisceribus proprii corporis sui tactu et delectatione, aut se contaminare duplice fornicatione educens semen suum cum uiro aut cum muliere, aut se dilaniare ira, odio et inuidia cum ceteris hominibus, aut se cruentare homicidio sibi in occursantibus ...“ Lebo človek je rebelom a vzdorovitým, ktorý sa nebojí poškvŕniť sa jednoduchým cudzoložstvom v hlbke vlastného tela dotykom a potešením, aj sa poškvŕniť dvojitým cudzoložstvom vyvedením svojho semena s mužom aj so ženou, alebo sa znetvoríť hnevom, nenávisťou a závisťou voči určitým ľuďom, alebo sa zakrvaviť vraždou napadnutých ...“ SCI, p. II, v. 6, c. 57.

<sup>59</sup> „Vt sacerdos a contagione mulieris se custodire debet, sic etiam a se ipso se contineat, scilicet cauens ne tactu manuum suarum pollutionem de se educat ...“ „Aby sa kňaz chránil nečistého styku so ženou, aby sa chránil aj pred sebou, totiž aby sa vyhýbal vyvolaniu si polúcie rukou ...“ SCI, p. II, v. VI, c. 62.

<sup>60</sup> „Sed a diabolo uitia in inquietudine uane gloriae et in strepitu proterue iusto magisterio resistentis exeunt, a Deo autem uirutes in contemptu secularium cum benevolentia subiectonis in caritate procedunt, ad populum istum venientes.“ „Avšak od diabla vychádzajú v nepokoji prázdnne slávy a v hluku samopaše rezistentné voči spravodlivému učiteľovi, avšak od Boha pochádzajú cnosti opovrhované svetskými ľuďmi s dobroprajnosťou podriadenia sa v láske, prichádzajúce k tomuto ľudu.“ EPI I, LXXXV<sub>R/B</sub>, s. 208.

duchov na ľudí pomocou podobenstva o slnku, jeho lúčoch a rastu kvetín v záhrade. Hrozná postava od severu chce vysušiť tú záhradu, mladá krásna postava od východu ju chce zavlažiť.<sup>61</sup> Potom vysvetlila toto podobenstvo: slnko je Boh, záhrada je kláštor, kvety sú mnísi, rosa a dážď sú symbolom Božej milosti. Naštáva súboj cností a nerestí pod vplyvom Boha a diabla.<sup>62</sup>

### Hildegarda z Bingenu a pápež František v encyklike Laudato si'

Ekologické výzvy Hildegardy z Bingenu sú veľmi podobné výzvam pápeža Františka z encykliky *Laudato si'*. Na to upozorňujú aj Marta Zátomyiová a John Dadosky.<sup>63</sup> Pritom si treba všimnúť aj to, že v dobe Hildegardy z Bingenu neboala ekologická kríza ani klimatická zmena zapríčinená činnosťou človeka. Pápež

<sup>61</sup> „*Qui est, dicit : Sol micat et radios suos emittit. Quidam autem uir amicus solis existens hortum habuit, in quo multa aromata et multos flores in magno studio plantare desiderabat. Et sol in igne radiorum suorum calorem super aromata et super flores illos misit, atque ros et pluuiia humorem uiriditatis dedit. Tunc ab aquilone tortuosa imago nigris crinibus ac horribili facie exiens, et ab oriente pulcherrimus iuuenis candidis crinibus ac plena et amabilis facie procedens, ad ipsum hortum uenerunt. Et tortuosa imago ... in dolo suo hiemem super hortum illum induxit ac aromata et flores illius arefacere uoluit. Sed prefatus iuuenis ... in magno sono solem aduoauit ut in signo tauri ueniret et denuo uiriditatem estatis super hortum illum adduceret.*“ „Kto je, hovorí : Slnko sa blyšti a vysiela svoje lúče. Akýsi človek, priateľ slnka, mal záhradu, v ktorej túžil pestovať na veľkej ploche mnohé aromatické rastliny a kvety. A slnko vyslalo v ohni svojich lúčov teplo na aromatické rastliny a kvety, ako aj dalo im skrze rosu a dažďe vlahu zelene. Tu vychádzala od severu skrútená starena s čiernymi vlasmi a hroznou tvárou a od východu prichádzala krásna mladucha so žiarivými vlasmi a peknou a líbezrou tvárou a obe prichádzali k danej záhrade. A starena ... vo svojom úskoku priviedla zimu na túto záhradu s úmyslom vysušiť aromatické rastliny a kvety. Avšak spomenutá mladucha ... sa obrátila silným hlasom na veľké slnko, aby prišlo v znamení býka a opäť priviedlo zeleň leta do tejto záhrady.“ EPI I, LXXXVR/B, s. 206-207.

<sup>62</sup> „*Gratia enim Dei uelut sol micat et dona sua sic interdum emittit ... Sed tu, uir amicus gratie Dei, hortum populi habes, in quo per uicem Christi multa bona desideria et multa bona opera studiose plantare desideras. Et gratia Dei ... super desideria et super opera illa emittit et rore ac pluuiia aque uiue uirescere facit. ... Tunc uitia in dolis suis frigidam nebulam ignorantie populo huic inducunt, ita quod bona desideria et bona opera illius iam in defectu sunt, cum in se ipsum confidit. Sed uirtutes famulatum in laudibus suis Deo exhibentes, hoc iusto Dei iudicio fieri permittunt, ita ut homines intelligent quid sint. ... gratiam Dei tenent ...*“ „Totíž milosť pokrýva Boha, slnko žiari a časom vysiela svoje dary. ... Avšak ty, priateľ Božej milosti, máš záhradu ľudí, v ktorej túžiš vysadiť na základe Božej odmeny mnohé dobré túžby a mnohé dobré študované diela. A vďaka Božej milosti ... na túžby a na dobré diela vysiela rosu a dažď živej vody, ktorá ich robí zelenými. ... Tu neresti vo svojich ostroch privádzajú studenú hmlu nevedomosti tomuto ľudu, takže dobré túžby a ich dobré diela sú už oslabené, keď dôverujú sebe samým. Avšak slávne cnosti vyzdvihujúce vo svojich chválich Boha, tým umožňujú Bohu vytvoriť si správny úsudok tak, že ľudia chápú, kým sú. ... držia sa Božej milosti ...“ EPI I, LXXXVR/B, s. 207-208.

<sup>63</sup> Porov. ZÁTONYI, M.: *Rebell oder Mitarbeiter Gottes? Hildegard von Bingen zu einem bekehrten Umgang mit der Schöpfung*. In: *Studia Universitates Babes Bolyai Theologia Catholica*, roč. 66, 2021, č. 1-2, s. 223-224; <https://doi.org/10.24193/theol.cath.2021.10> FRANTIŠEK: *Encyklika Laudato si' o starostlivosti o nás spoločný domov*. Trnava: SSV, 2015, Nr. 2; DADOSKY, J.: *The Original Green Campaign: Dr. Hildegard of Bingen's Viriditas as Complement to Laudato Si*. In: *Toronto Journal of Theology*, roč. 34, 2018, č. 1, s. 79-95. <https://doi.org/10.3138/tjt.2017-0226> Dadosky vidí komplementárnosť v porovnaní používania pojmu *viriditas* Hildegardou z Bingenu a myšlienok encykliky pápeža Františka Laudato si'. Napríklad myšlienky Hildegardy môžu prehľbiť teóriu pre správnu prax, pápež František dopĺňa jej myšlienky opciou pre chudobných. Pápežovu požiadavku integrálnej ekológie môže prehľbiť v systematickej teológii jeden z významov pojmu *viriditas* – podpora ľudskej činnosti Božou milosťou.

František udáva ako príčinu ekologickej krízy zneužívanie dobier, ktoré do zeme vložil Boh. V tom sa často prejavuje praktický relativizmus, uprednostňovanie časných záujmov pred všetkými ostatnými, stavanie seba samého do centra všetkého. Preto vyzýva k ekologickej konverzii a k integrálnej ekológii, k udržateľnému a integrálnemu rozvoju.<sup>64</sup> Hildegarda z Bingenu to vidí v širších súvislostiach. Uznáva potrebu ukončenia nadvlády človeka nad prírodou, čiže extrémneho antropocentrizmu. Okrem toho podľa nej každý hriech kvôli vzájomnému prepojeniu všetkého vo svete prispieva k suchu, *ariditas*. Preto vyzýva k boju proti každému hriechu, k osvojovaniu si cností a vyhýbaniu sa nerestiam. To sa dosahuje plnením Božej vôle, poslušnosťou voči Bohu. Boh totiž chce našu spásu a všetko stvoril plné zelene, *viriditas*. Hildegarda z Bingenu nás k tomu vyzýva vo svojich dielach napísaných hlavne na základe vízií, ale aj vo svojich listoch.

### Záver

Výzva Hildegardy z Bingenu je aktuálna aj dnes.<sup>65</sup> Niektorí autori ju zaraďujú aj do dejín ekológie. Wiegbleb ju zaraďuje na koniec prvej zo siedmich fáz dejín ekológie.<sup>66</sup> Jej vízie sú plné metafor. Prvotným úmyslom Hildegardy nebolo dávať ekologické návody, tie sú skôr skryté v jej obrazoch a symboloch. Ale predsa vyzýva aj k odmietnutiu panstva človeka nad prírodou, k úsiliu žiť v súlade s prírodou už tu na zemi. Človek je zodpovedný za prírodu aj za celý svet. Práve svojou veľkou mocou môže prírode pomôcť, ale aj uškodiť. Apokalyptické vízie konca sveta opisuje ako *ariditis*, sucho. Človek má napomáhať zachovávať *viriditas* v prírode.<sup>67</sup> Avšak nielen iba snahou naprávať ekologické škody šetrnejším správaním sa k prírode, obmedzovaním konzumu a zbytočného luxusu. Podľa Hildegardy všetky hriechy a neresti prispievajú k narušeniu rovnováhy a harmónie človeka a prírody. Teda aj hriechy proti ľudskému životu, náboženská, ale aj manželská nevera, rozvrat rodín, vraždy. Filozoficky to môžeme vyjadriť tak, že človek sa má usilovať o cnostný život a vyhýbať sa nerestiam a tým prispievať k riešeniu ekologickej krízy.

Táto štúdia vznikla ako súčasť riešenia grantu VEGA 1/0637/20 *Podnetы zo stredo-vekej filozofie v dnešnom myslení*.

<sup>64</sup> Porov. FRANTIŠEK: *Encyklika Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*. Trnava: SSV, 2015, Nr. 2, 13, 122-123, 137-162, 216-221.

<sup>65</sup> Myšlienky z úsilia o *viriditas* napomáhajú aj komunikácii v pastorácii na vysokej škole. Porov. SCHÖRKHUBER, B.: *Scivia – Wege zueinander*. Hoschulpastorale Kommunikation – (Wie) Geht das? In: *Verba theologica*, Vol. 18, 2019, No. 2, s. 27-39.

<sup>66</sup> Porov. WIEGLEB, G.: A Few Theses Regarding the Inner Structure of Ecology. In: SCHWARZ, A., JAX, K. (eds.): *Ecology Revisited: Reflecting on Concepts, Advancing Science*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, s. 99. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-9744-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-90-481-9744-6_7)

<sup>67</sup> Porov. ŁEPKO, Z., SADOWSKI, R.: Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*, vol. 12, 2014, No. 2, s. 24. <https://doi.org/10.21697/seb.2014.12.2.01>

**Bibliografia:**

*Primárna literatúra:*

DEROLEZ, A., DRONKE, P.: Introduction. In: HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber divinorum operum*. CCCM 92. Turnholti: Brepols, 1996, s. I-CXX. (LDO)

FRANTIŠEK: *Encyklika Laudato si' o starostlivosti o náš spoločný domov*. Trnava: SSV, 2015.

GODEFRIDO ET TEODORICHO MONACHIS: Vita sanctae Hildegardis. In: MIGNE, J.-P.: *Patrologiae cursus completus. Series secunda, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesie Latine a Gregorio Magno ad Innocentium III*. Paris: Petit Montrogue, 1855, vol. 197, s. 91-130.

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Sciuias*. CCCM 43. Turnholti: Brepols, 1978. (SCI I, II)

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Sciuias*. CCCM 43a. Turnholti: Brepols, 1978, (SCI III)

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber Vite Meritorum*. CCCM 90. Turnholti: Brepols, 1994. (LVM)

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Epistolarium. Pars prima I-XC*. CCCM 91. Turnholti: Brepols, 1991. (EPI I)

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR*. CCCM 91A. Turnholti: Brepols, 1993. (EPI II)

HILDEGARDIS BINGENSIS: *Liber divinorum operum*. CCCM 92. Turnholti: Brepols, 1996. (LDO)

SAINT HILDEGARD OF BINGEN: *Symphonia. A Critical Edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*. With Introduction, Translations and Commentary by Barbara Newman. Ithaca – London: Cornell University Press, 1998, Second Edition. (SYM) <https://doi.org/10.7591/9781501711879>

JOANNIS, G. C. (ed.): *Diplomatarium Disibodenbergense*. In: *Tabularum Litterarumque veterum spicilegium usque huc nondum editarum spicilegium*. Francoforti ad Moenum: Ioannem Maximilianvm a Sande, 1724, s. 74-80.

*Sekundárne diela:*

BERRY, T., DIDCOCT, B.: Choosing Our Roots. Traditional Christian attitudes offer both problems and promise for healing the earth. In: *Context. A Quarterly of Humane Sustainable Culture*, Vol. 8, 1984, s. 28-89.

DADOSKY, J.: The Original Green Campaign: Dr. Hildegard of Bingen's *Viriditas* as Complement to *Laudato Si*. In: *Toronto Journal of Theology*, roč. 34, 2018, č. 1, s. 79-95. <https://doi.org/10.3138/tjt.2017-0226>

FELTEN, F.: What Do We Know About the Life of Jutta and Hildegard at Disibodenberg and Rupertsberg? In: MAYNE KIENZLE, B., STUODT, D. L., FERZOCCO, G. (eds.): *A Companion to Hildegard of Bingen*. Leiden-Boston: Brill, 2014, s. 15-38. [https://doi.org/10.1163/9789004260719\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004260719_003)

JONES, J. D.: A Theological Interpretation of 'Viriditas' in Hildegard of Bingen and Gregory the Great. In: *Current Issue*, Vol. 1, 2012, s. 1-15.

KADEROVÁ, J.: Pseudohildegardino proroctví *Insurgent gentes* v českém kontextu. Srovnání textu *Prophecia beate Hildegardis de fratribus minoris* z Třeboňského rukopisu a *Apologie Konráda Waldhausera*. In: *Graeco-Latina Brunensis*, Vol. 17, 2012, No. 2, s. 79-94.

ŁEJKO, Z., SADOWSKI, R.: Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*, vol. 12, 2014, No. 2, s. 11-25. <https://doi.org/10.21697/seb.2014.12.2.01>

MARDER, M.: On the Vegetal Verge (With Saint Hildegard). In: *Comparative and Contential Philosophy*, Vol. 11, 2019, No. 2, s. 137-146. <https://doi.org/10.1080/17570638.2019.1630891>

MARDER, M.: *Green Mass. The Ecological Theology of St. Hildegard of Bingen*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1515/9781503629271>

MARDER, M.: The Ecological Literacies of St. Hildegard of Bingen. In: *Philosophies*, Vol. 6, 2021, č. 98, s. 1-7. <https://doi.org/10.3390/philosophies6040098>

MEWS, C. J.: From *Scivias* to the *Liber Divinorum Operum*: Hildegards Apocalyptic Imagination and the Call to Reform. In: *The Journal of Religious History*, Vol. 24, 2000, No. 1, s. 44-56. <https://doi.org/10.1111/1467-9809.00100>

SADOWSKI, R. F.: Resources within Spiritual and Mystical Christian Traditions for the Care of Earth-our Common Home. In: *Studia Ecologiae et Bioethicae*, Vol. 18, 2020, No. 1, s. 43-53. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.1.05>

SCHMITT, M.: Blessed Jutta of Disibodenberg: Hildegard of Bingen's Magistra and Abbes. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 40, 1989, No. 2, s. 170-189.

SCHMITT, M.: Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-Energy: I. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 50, 1999, No. 3, s. 253-276.

SCHMITT, M.: Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-Energy: II. In: *The American Benedictine Review*, Vol. 50, 1999, No. 4, s. 357-380.

SCHÖRKHUBER, B.: Scivia – Wege zueinander. Hoschulpastorale Kommunikation – (Wie) Geht das? In: *Verba theologica*, Vol. 18, 2019, No. 2, s. 27-39.

WIEGLEB, G.: A Few Theses Regarding the Inner Structure of Ecology. In: SCHWARZ, A., JAX, K. (eds.): *Ecology Revisited: Reflecting on Concepts, Advancing Science*. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, s. 97-115. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-9744-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-90-481-9744-6_7)

ZÁTONYI, M.: *Hildegard von Bingen*. Münster: Aschendorff, 2017.

ZÁTONYI, M.: Rebell oder Mitarbeiter Gottes? Hildegard von Bingen zu einem bekehrten Umgang mit der Schöpfung. In: *Studia Universitates Babes Bolyai Theologia Catholica*, roč. 66, 2021, č. 1-2, s. 221-231. <https://doi.org/10.24193/theol.cath.2021.10>

**prof. Dr. phil. fac. theol. Peter Volek**

Katolícka univerzita v Ružomberku

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Hrbovská 1B

034 01 Ružomberok

peter.volek@ku.sk

**RECENZIE**

**Viliam Judák – Ľubomír Hlad, V plnosti služby. Teologické reflexie nad tajomstvom kňazstva.** Nitra: Gorazd n.f., Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre, 2022, 281 s., ISBN 978-80-89481-63-7.

Nielen pre filozofiu, ale zvlášť pre teológiu ako vedu je nutné poznať pojmy ako *matéria* a *forma* či *podstata bytia* a jeho *akcidenty*. Ich význam sa stal nápomocným nielen v sakramentológii, ale aj v teologických reflexiách. Ak totiž človek bude bez rozlíšenia hodnotiť „to podstatné“ len cez „definíciu akcentu“, začne si akoby v spúšti kauzálneho reťazca myliti prvoradé s vedľajším: obsah stratí prevažu nad obálkou; vnútorné bohatstvo bude vydierané kritériami vonkajšieho výkonu; identitu (kňazskej) *dôstojnosti* bude chcieť nahradíť *hodnota* aktivity a dar transcendentného zase vykompenzoval fenomén – „vonkajší jav“ (s. 8)...

Aj takto by sme si mohli dovoliť zhrnúť „späťosť krízy kňazstva s jeho funkcionálnym chápáním“ (s. 9), ktorú s odbornou presnosťou diagnostkuje autor prvej časti prezentovanej publikáce doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD. Na úvodných stránkach teologickej reflexie s názvom *In sinu Jesu* poukazuje na riziko interpretovať kňazstvo „jazykom funkčnosti“ (s. 8), čiže len kategóriami navonok merateľných výsledkov v službe. Takáto exkluzivita podprahovo odvádzala našu pozornosť od vnútorných základov, na ktorých stojí podstata kňazstva ďaleko presahujúca iba akcentálne vyjadrenie vonkajšieho pôsobenia. Aj preto autor aktualizuje konštatovanie Y. Congara, „že dnes už nepotrebuje byť definovaný laik, ale kňaz“ (s. 11).

Akákoľvek snaha o zadefinovanie identity kňaza nie je možná bez toho, že by sme nepoznali identitu Krista. Prístup, ktorý treba zvoliť, je teda „prístup zhora“ (s. 12). Autor, opierajúc sa o bohatý poznámkový aparát, vidí teda riešenie v kristológico-ontologickom prístupe: „Kristova jedinečnosť a novosť nespočíva (iba) v jeho konaní, ale (najmä) v jeho *bytí* – v jeho osobe“ (s. 12-13). Kristovo bytie zároveň odhaľuje i črty a paradigm, ktoré zvnútra definujú *bytie* toho, ktorý je *Alter Christus*. Identita teda nutne podmieňuje fakultu. „Následne – ako to potvrdzuje Ježiš v slovách ‘bezo mňa nemôžete nič urobiť’ (Jn 15,5), adresovaných učeníkom – platí, že práve v tomto ‘nič’ (...) spočíva *podstata* apoštolského a potom i kňazského úradu“ (s. 14).

Rovnako aj biskup prof. ThDr. Viliam Judák, PhD., autor druhej a nosnej časti publikácie pozostávajúcej prevažne z teologickej a odborne reflektovaných prameňov, ako sú Biblia, dokumenty Magistéria, cirkevní otcovia či ďalší kompetentní autori, tiež upriamuje čitateľovu pozornosť na vnútorný aspekt – zahalenú dôstojnosť (s. 168) a bytie kňaza (s. 107). Nitriansky biskup, akoby v jednom súzvuku a kontinuite s prvou časťou, volí prístup „zhora“ (s. 72, 212), a teda tiež prístup kristologický. Vnútornú hodnotu kňazského *bytia*, ako aj jeho vonkajší prejav v podobe pastoračnej služby a aktivity, prepája prof. V. Judák spôsobom, ktorý by sme si mohli dovoliť opäť zhrnúť dvojicou pojmov *matéria* a *forma*.

*Matéria:* „Kňaz je vzatý z ľudí... Je stvorený z tej istej matérie ako ostatní. Vďaka tomu dokáže spolučítiť so všetkými... Bol vzatý z ľudí a im odovzdaný ako chlieb,

*ovocie práce ľudských rúk*“ (s. 211-212). Predsa však netreba zabúdať, že kňaz nie je len matéria: vyvolený neznamenaná zvolený (s. 78), sprostredkovateľ neznamenaná dodávateľ (s. 147), služba neznamenaná vlastná sebarealizácia (s. 112, 153), tak ako ani duchovný organizmus nevystihuje profesijná organizácia (s. 209, 266). Ved’ Peter mohol vystúpiť z člina a „kráčať po vode iba preto, že ho volal Pán“ (s. 186). Z tohto dôvodu autor identifikuje zase *formu* kňazskej identity s *tým*, čo presbyteri „dostali zhora od Pána“ (s. 72, 212) – „pomazané ruky patriace krížu“ (s. 109), „určené na službu Pánovi“ (s. 79), načiahanuté za obetou pri oltári, čo predstavuje „najvyššiu formu oslavys Boha“ (s. 247).

Nitriansky biskup opakovane vystihuje jadro bytostného zjednotenia medzi kňazom a jeho Pánom spojením: *priateľstvo s Kristom* (*Jn 15, 15*). Týmto výrazom autor jednoznačne vyjadruje teologickú podstatu sviatosti kňazstva – „význam kňazského bytia“ (s. 80). *Priateľstvo s Kristom*, ktoré predovšetkým znamená „hládiť na neho“ (s. 117), plodí doslova „spoločenstvo“ aj na rovine myслe, vôle, citu a skutku (s. 80), čiže akýsi duchovný „zväzok pre celú našu bytosť a vôle“ (s. 103). Pre účastníka na sviatostnom kňazstve je teda akt adorácie, čiže „priateľský po-hľad na svojho Majstra“, esenciálnym postojom: „V Eucharistii kňaz vždy znova objavuje vlastnú identitu!“ (s. 125).

Odlišným slovníkom, avšak s rovnakou výpovednou hodnotou, opisuje teologickú podstatu sviatosti kňazstva už v úvodnej reflexii aj doc. L. Hlad. Intimitu a blízkosť kňaza a Krista, ktoré V. Judák dal pod spoločný menovateľ *priateľstvo*, L. Hlad zase vystihol spojením *obývanie skrytosti* (s. 61). „Sacerdotium“, čiže kňazstvo, je „mysterium absconditatis“, čiže tajomstvo skrytosti (s. 15). Za jej najhlavnejšiu výrazovú formu určuje tiež adoráciu (s. 63). Klaňanie sa sviatosnému Pánovi, v rámci ktorého kňaz znovaobjavuje svoju identitu, však neznamenaná snahu o útek pred záujmom o druhých či pred službou alebo povinnosťami. Práve naopak. Citáciou slovenského lekára, filozofa a duchovného spisovateľa Pavla Straussa autor L. Hlad vysvetľuje, že práve vďaka eucharistickej čistote je kňaz schopný „preniknúť do problematiky inej duše, pozbierať ju a poskladať z vlastných trosiek do mozaiky posväčujúcej milosti“ (s. 57). Ak preto platí predošlé: že identita podmieňuje fakultu, tak rovnako musí platiť aj to, že blízkosť pri ľudoch je v prípade kňaza podmienená blízkosťou pri Bohu. V opačnom prípade hrozí, že namiesto skutočného pastoračného pôsobenia bude kňaz veriacim ponúkať len vlastnú sebarealizáciu. Tá sice zaujme a „bije do očí“ ako prvá, podobne ako každý „akcident“, predsa však poväčšine zostáva bezobsažná na „to podstatné“ – ochudobnená o to, čo Kristus túži cez kňaza odovzdať svojmu ľudu. Ako zdôrazňuje Mons. Judák: Kňaz neudeľuje „zo svojho“ (s. 212). Nie sú to totiž ľudia-kňazi, ale Ježiš Kristus cez nich pôsobiaci, kto ľudí privádzza k Otcovi (s. 203). Aj preto prof. Judák vníma „sebarealizáciu za každú cenu“ ako vyjadrenie neslobody (s. 112). Pravá sloboda totiž vychádza z identity a tá sa potvrdzuje pri Pánovi – čiže, keď sú kňazi verní tomu prvému dôvodu, pre ktorý ich Pán povolal: „aby boli s ním“ (*Mk 3, 14*).

V takomto správnom hierarchickom nastavení – čiže v znovaobjavení teotropickejho modelu kňazstva voči aktuálne prevládajúcemu antropotropickému modelu (s. 48) – vidí doc. L. Hlad cestu ku kňazskej obnove. Tá sa môže uskutočniť len „cez redefinovanie podstaty kňazstva v optike esenciálnej väzby na Krista skrytého v Eucharistii“ (s. 60). V tomto zmysle sa akémukoľvek mylnému pokusu

či tak často skloňovanej výzve po zreformovaní kňazstva dostáva usmernenie, ktoré si s plnou váhou slova dovolíme označiť za anti-iluzórne a prorocké pre akúkoľvek iniciatívu o esenciálnu obnovu v budúcnosti: „Dôraz súčasného Magistéria na to, aby Cirkev vrátane kňazov nielen navštevovala, ale aj obývala perifériu, nie je možné uskutočniť bez uznania skutočnosti, že tou prou perifériou sú uzavreté chrámy a opustené bohostánky“ (s. 63-64). Alebo ako vysvetľuje Mons. V. Judák: Kňaz musí byť Kristom najskôr naplnený, až potom sa v ňom môže stať vnímateľný (s. 124), pretože kňaz sprítomňuje Krista vo svete nielen sviatostnou službou, ale aj svojou identitou (s. 148). Ak teda platí, že forma má vyžarovať cez matériu, rovnako platí, že identita kňaza má byť jeho poslaním (s. 248).

Teologické reflexie oboch autorov sú teda d'aleko od toho, aby odsúvali dôležitosť pastoračnej služby na vedľajšiu kolaj. Nitriansky biskup v priamej úmere s aspektom intimacy zdôrazňuje, že „kňaz zostáva zameraný a sústredený na Boha nie pre seba, ale pre druhých“ (s. 228). O tom svedčí aj fakt, že prof. V. Judák opakovane zasadzuje kňazstvo do hlavných ekleziologických modelov – biblických obrazov odzrkadlujúcich tajomstvo Cirkvi – ako sú: Cirkev ako komúnio (s. 94...), Cirkev ako Boží ľud (s. 166...), Cirkev ako Kristovo telo (s. 170...), Cirkev ako diakonia spásy (s. 241...), a i. Predsa však z lektúry jasne vyplýva, že všetky modely Cirkvi predpokladajú a vychádzajú z toho, čo by sme mohli nazvať ako ich „pramodel“, alebo slovami V. Judáka: „Intímna Cirkev“. V nej kňaz dokáže zostať kontemplatívnym človekom aj uprostred aktivity (s. 74). Intímna Cirkev ako prameň kňazského povolania do Božej blízkosti je teda zreteľným opakom povrchnej a zážitkovej spoločnosti.

Obdobne ako vyzdvihuje pastoračnú plnosť služby zasadenú do ekleziologických modelov založených na biblických obrazoch, tak sa zdá akoby zároveň čitateľovi ponúkal aj akési modely kňaza a kňazstva vyrastajúce z prevažne evanjeliových koreňov. Práve nimi autor prepája do jedného súzvuku skrytosť i otvorenosť kňazského poslania. My niektoré z nich vyjadrimo termínom „sviatosť“, čiže znamenie a odrzkadlenie: *Kňaz ako sviatosť Božej starostlivosti o svoje mystické telo* (s. 125, 170, 231...); *Pomazané ruky ako sviatosť schopnosti darovať sa* (s. 79, 103, 109); *Kňaz ako sviatosť či nositeľ Ježišovho vyznania* (s. 100); *Kňazstvo ako ochota prijať odmietnutie* (s. 103); *Kňaz ako koncelebrant ukrižovaného Krista* (s. 118); *Kňaz ako ohňivo a článok medzi Kristom a jeho Cirkvou* (s. 144); *Kňazstvo ako zasvätenie sa Kristovým záujmom* (s. 247). Medzi všetkými modelmi však vyniká *kňaz ako sviatosť Máriinej duše v okamihu vtelenia* (s. 192-193), čo autor rozvíja, keď zdôrazňuje, že Panna Mária je „pramatkou cirkevnej komunity, ktorá sa sýti Eucharistiou“ (s. 192), pretože „vtelenie Boha pokračuje v Eucharistii“ (s. 70).

Prezentované teologicke reflexie pretkávané hĺbkou teologickej meditácií a príhovorov vedú čitateľa k tomu, čo by sme mohli nazvať *volaním k Imitatio* – čiže povolením kňaza do realizácie plnosti služby podľa obrazu Krista. Lektúra danej publikácie jednoznačne predstavuje investíciu nielen pre intelekt, ale zvlášť pre duchovnú obrodu.

Mgr. Dott. Peter Juan Pablo Bako  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta, 4,  
00187 Roma RM, Taliansko  
pietro.bako@gmail.com

**Rafael Luciani - Serena Noceti - Carlos Schickendantz (ed.), Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale, Brescia: Queriniana 2022, 428 s., ISBN: 978-88-399-3611-0.**

Narůstající zájem o synodalitu církve, související úpravy kanonického práva a proměny v oblasti pastorace jsou jevem, který nebyl nastartován pouze probíhajícím synodálním procesem v rámci Synody biskupů o synodalitě (2021-2024), ale jehož kořeny lze hledat v proudu recepce ekleziologického díla II. vatikánského koncilu. Téměř každý měsíc lze objevit na pultech renomovaných teologických vydavatelství nové příspěvky k tomuto tématu. Součástí tohoto proudu je kolektivní dílo *Sinodalità e reforma. Una sfida ecclesiale*, které je předmětem této recenze. Je cenné nejen tím, že jeho autory jsou současní vlivní myslitelé na poli synodality z různých kontinentů světa, ale také proto, že reflektuje již dřívejší synodální praktiky místních církví v některých částech světa a z nich odvozuje možné nové výzvy a naděje pro celosvětovou církev. Dílo je výsledkem společné práce celkem 20 teologů a kanonistů, pocházejících z několika kontinentů a teologických škol, kteří chtějí svými texty přispět k promýšlení „identity, konfigurace a poslání“ církve (s. 13), jelikož téma synodality není tématem partikulárním, ale příležitostí k revizi celého bytí a poslání (nejen) katolické církve. Kniha vychází souběžně ve španělské jazykové mutaci (R. Luciani - S. Noceti - C. Schickendantz ed., *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*, Madrid: PPC, 2022, ISBN: 978-8428838603, 544 s.)

Po předmluvě napsané generálním sekretářem Synody biskupů kard. Mariem Grechem a úvodu z pera editorů knihy obsahuje kniha 20 kapitol, jež předkládají určitý „slovnik“ závažných ekleziologických témat synodality, v němž jsou jednotlivá hesla nikoliv definitivně vypracována, ale spíše předestřena další reflexi a vývoji praxe katolické církve. Celkem kniha zabírá úctyhodných 428 stran. Jelikož není možné v krátkém textu recenze vystihnout každou podnětnou myšlenku všech 20 přispívatele, omezím se na vyzdvížení nejvýznamnějších příspěvků z každé části této knihy.

První část se otevírá studií německé teoložky a kanonistky, Myriam Wijlens. Ta poskytuje teologické a kanonické panorama probíhajícího synodálního procesu. Po tomto chronologickém přehledu vstupuje autorka do klíčových bodů teologické a kanonické reflexe synodality církve. V ekumenickém horizontu tak otevírá téma reprezentace v církvi, sepětí katolicity církve a kolejality biskupů a poukazuje na dynamičnost vývoje kanonického práva v důsledku praktických změn v životě církve, konkrétně poukazem na „zpoždění“ CIC 1917 vůči ekleziologické proměně katolické církve po II. vatikánském koncilu (1962-1965): Byť byl v platnosti ještě téměř po dvě desetiletí (do zvěřejnění CIC 1983), tvrdí Wijlens, kanonisté tehdy hleděli pozorně na *mens legislatoris* (podmíněnou dobou přípravy CIC 1917) více než na rigidní přístup k textu samotnému.

Po textu Carlosee María Galli, poskytujícím „zásobník“ teologicko-systematických témat souvisejících se synodalitou církve a čerpaných převážně z dokumentu Mezinárodní teologické komise *Synodalita v životě a poslání církve* (2018) následuje kapitola pocházející z pera Rafaela Lucianeho, jednoho z editorů knihy. Událostí, od které rozvíjí autor svůj příspěvek, je zřízení Synody biskupů v roce 1965 papežem Pavlem VI. (*Apostolica sollicitudo*) jako výraz kolejní povahy biskupského sboru. Luciani však dokumentuje na základě dobových teologických

komentářů, že převážil jiný aspekt, související s tzv. *Nota explicativa praevia* (LG 22), totiž chápání synody biskupů jako pomocný nástroj papežského primátu, tj. spíše *afektivní* než konkrétně *efektivní* výraz biskupské kolegiality. Cestou, která může tuto efektivnost zaručit, je dle autora takové pojetí biskupské kolegiality, které tuto vlastnost církve pojímá v širší množině *communio ecclesiarum*, tj. takovým způsobem, ve kterém je biskup (a jeho účast v kolegialitě hierarchického zřízení) vnímán nikoliv jako jedinec (člen biskupského kolegia), ale jako reprezentant a mluvčí vlastní diecéze, jíž je pastýřem.

Druhá část knihy se zabývá otázkou synodality z hlediska plurality služeb a povolání v církvi, jak těch již institucionalizovaných, tak těch, která mohou být nově objevena, zavedena a tak přispět k rozmanitější škále církve. Po textu německé teoložky Margity Eckholt, zdůrazňujícím potřebu „rekonfigurace“ služeb v církvi, tj. spoluúčast celku všech pokřtěných na trojím *munus* Ježíše Krista, zde nalezneme dva podnětné příspěvky, zabývající se jednotlivými životními stavy a postavením kategorií osob v synodalitě katolické církve. Konkrétně, Anne Béatrice Faye, teoložka z Burkiny Faso, zaměřuje pozornost na pozici žen v synodální církvi a rekonstruuje cestu, kterou katolická církev za posledních sto let ušla směrem k „subjektivizaci“ (tj. změny z objektu na subjekt života církve) žen a jejich postavení a spoluúčasti v životě církve. Podnětný je též příspěvek Glorie Liliany Franco, zaměřující se na synodalitu církve z perspektivy zasvěceného života. Autorka analyzuje klíčové charakteristiky zasvěceného života, jež jsou bytostně synodální, a proto přínosné pro osvojení si celkem Božího lidu: Společná práce, komplementarita a spoluzodpovědnost, otevřenost odlišnosti, boření barier mezi kulturami a společné tvoření vize rozvoje církve.

Třetí část knihy se zabývá tvorbou shody v synodální církvi a představuje, z mého hlediska, nejplodnější a nejcennější kapitoly poukazující na nutnost dialogického charakteru teologického myšlení se sociálními vědami a s tou nejryzejší a nejpravdivější konceptualizací citlivých témat lidského soužití. Tato část začíná kapitolou australského teologa Ormonda Rushe. Ten ve svém textu nabízí stručný pohled na pneumatologický rozměr Tradice církve, která je stále živá (DV 7). Odkazujíce na několik případů tvorby konsensu a přijímání rozhodnutí v dějinách křesťanství – pomysleme na *sensus fidelium* recipující některé texty prvního křesťanství jako „posvátné texty“ budoucího kánonu knih Písma svatého – otevří téma jednoty v mnohosti a stálé potřeby rozlišování toho, co *Gaudium et spes* 4 (a další paral. texty II. Vatikánu) označuje již notoricky známým (byť nikoliv vždy v praxi přijatým či všemi „vítaným“) termínem „znamení času“.

Co do odpovědi na současné „klima“ v katolické církvi je podnětný příspěvek španělského teologa Santiaga Madrigaly, jenž se zamýšlí nad formou moci a autority v synodální církvi. Autor se nebojí hovořit o „demokratizaci církve“ vyčázející z podnětu, který obsahuje pastorální konstituce *Gaudium et Spes* v čl. 44: Církev obohacuje své poznání („Kým jsi, církvi?“) skrze naslouchání formám lidského sociálního života ve své době. V Rushově kapitole zmíněná pozornost ke „znamením doby“ se takto konkrétně realizuje právě prostřednictvím promýšlení struktur, identity, typu vztahů v církvi. Neboť tímto znamením doby je, dle autora, právě *podoba* autority a moci v katolické církvi (a potažmo v jakémkoliv křesťanském společenství). Řešením, které autor předkládá, není ani monarhicky chápáná individuální forma autority, ani – byť chápáná v těch nejlepších

úmyslech – demokratická autorita (rovnost všech), nýbrž taková její podoba, kterou lze čerpat z Tradice církve 1. tisíciletí křesťanství, v němž synodalita církve byla (ještě) živou a aktuální realitou.

Téma zodpovědnosti (angl. *accountability*) v katolické církvi je tématem prvního příspěvku čtvrté části knihy, který je sepsán Carlosem Schickendantzem. Výchozím bodem jeho analýzy je tzv. „gregoriánská forma církve“, zdůrazňující právní a institucionální aspekt života církve na úkor teologicko-spirituální „teorie“ a „praxe“ celku Božího lidu, všech křesťanů. Jak Schickendantz ilustruje s odkazem na několik dalších významných ekleziologů nedávné a současné doby, tato gregoriánská forma církve byla sice *de iure* překonána ekleziologií II. vatikánského koncilu, *de facto* je však stále usídlena v představivosti mnoha katolických křesťanů, mužů a žen. K čemu tato forma života církve vedla? Autor dovozuje, že zapříčinila absenci vypracování teorie *accountability* v katolické církvi, spočívající na participaci, transparentnosti a hledání konsensu v rozmanitosti života křesťanů a jejich životních stavů (s. 339), a ilustruje tento stav např. na znění kán. 511 (CIC 1983), který hovoří o zřízení diecézní pastorační rady jen velmi opatrným a nejasným našlapováním („pokud tomu radí pastorační okolnosti“), čímž je fakticky ponechána volná ruka diecéznímu biskupovi, aby nekonzultoval svá rozhodnutí s nikým, zejména s laickými křesťany (s. 343). Totožný přístup dokumentuje autor také na (ne-)závaznosti konzultace kněžské rady diecéze ze strany biskupa. Oba případy deklarují absenci „zodpovídání se“ („předkládání účtů“) příslušné autority směrem k těm, na které je tato autorita uplatňována. Autor proto pléduje pro zintenzivnění vnitrocírkevní diskuze na téma *accountability* (tj. „transparentního rozhodování, které podléhá legitimním a jasně definovaným kontrolním procesům), neboť odpovídá GS 44, kde se hovoří o „pomoci, kterou církev přijímá od dnešního světa“ a vyjadřuje současné kulturně-politické nastavení lidského společenství, toužícího po autentické *leadership*.

Recenzovanou knihu lze vřele doporučit všem zájemcům o synodalitu, tj. společné putování a společné poslání církve, ale také všem těm, kdo se zabývají recepcí ekleziologie II. vatikánského koncilu a jejím uváděním (či spíše přibržďováním) do následné praxe. Vzhledem k první zmíněné skupině potenciálních čtenářů nutno dodat, že tato kolektivní monografie pojednává spíše o těch aspektech synodality, které se úžejí týkají struktur katolické církve, přičemž se nezabývá příměji tématy jako komunitní rozlišování, naslouchající církev, rozmanitost služeb a charismat či primární trinitárně-teologické osvětlení synodálního chápání církve. To však nic nezmenšuje význam tohoto díla, který bude jistě na delší dobu patřit k jedném ze základních teologických „učebnic“ reflexe o stavu synodality v katolické církvi.

Josef Mikulášek Ph.D.  
Cyrilometodějská teologická fakulta  
Univerzita Palackého v Olomouci  
Univerzitní 244/22  
779 00 Olomouc  
josef.mikulasek@upol.cz

**WERNISCH, Martin.** Církevní dějiny jako koncept. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2021, 95 s., ISBN 978-80-7325-514-5.

Skriptá a úvodné kapitoly príručiek cirkevných dejín majú zvyčajne rovnakú štruktúru. Ich neodmysliteľnou zložkou je teoretické zdôvodnenie statusu, resp. potreby cirkevných dejín v historickej či teologickej vede, definíciu objektu a predmetu, reflexie o tom, či hovoríť o cirkevných dejinách alebo radšej o dejinách cirkvi a po nich nasleduje historiografický prehľad od Eusebia po moderné historiografické školy s menami kľúčových autorov. Dnes sa však niektorí autori venujú týmto problémom osobitne, jednotlivo a oddelene. Od polovice minulého storočia vďaka tomu existuje viacero prác zameraných zvlášť na cirkevnú historiografiu, teológiu dejín či interakciu s inými vednými disciplínami, čo odráža aj recenzovaný text, opierajúci sa prevažne o rozsiahlu literatúru nemeckej preveňcie tohto typu.

Český teológ a cirkevný historik pôsobiaci na Evanjelickej teologickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe Martin Wernisch v knihe *Církevní dějiny jako koncept* sa podujal pozrieť, čo sa ukrýva pod pojmom cirkevné dejiny. O odbornej kvalite recenzovaného titulu svedčí, že je výstupom projektu s názvom *Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti* a predstavuje rozšírenú verziu prednášky, ktorú autor predniesol v rámci inauguračného konania.

Základnú os vyše deväťdesiatstranej monografie tvorí chronologický prehľad diel a uzlových momentov cirkevnej historiografie. Samozrejme, ide o výber prác, ktorých ideologický zámer bol už v dobe ich vzniku chcený a úmyselne vytváraný, no v iných bol naopak úplne akcidentálny, takže zrejme ani pôvodní autori by ho v nich nehľadali. Hoci z pochopiteľných dôvodov, ktoré sú v publikácii uvedené, dôležitý bol aj kontext, v ktorom vznikali. Napríklad ešte začiatkom 20. storočia sa uprednostňovala pozitivistická historiografia, až kým sa nerozpútali spory (polemiky) o zmysle dejín. Tie súčasťou už koncom 19. storočia (Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos), ale vo všeobecnosti odborná obec považuje za medzník v modernom dejepisectve *Annales d'histoire économique et sociale* (prvé číslo vyšlo v roku 1929). Na druhej strane treba povedať aj to, čo namietal Friedrich Nietzsche v diele *Nečasové úvahy*, že historik je nevyhnutne človekom svojej doby a minimálne kladením otázok a výberom témy vnáša do histórie vlastný zámer (koncept). Preto *volens-nolens* každá historická práca má ideologické pozadie. Názov knihy *Církevní dějiny jako koncept* tento fakt iba podčiarkuje a ako predstavujú jej jednotlivé kapitoly, publikácia je mozaikou spájajúcou odlišné zámery (koncepty) i prístupy rôznych autorov k dejinám cirkvi, ktoré keď sa čítajú spoločne, dávajú ucelený obraz o koncepte (nácrte) cirkevných dejín.

Monografia sa okrem úvodu a menného indexu delí na osem kapitol štruktúrovaných podľa rozoberaného problému. Prvá kapitola (v značení knihy druhá, pretože číslo I. má úvod) s názvom *Kořeny církevně-dějinné reflexe v křesťanství* (s. 9 – 12) sa venuje dvojznačnosti názvu cirkevné dejiny, ktorý „označuje zároveň objekt zájmu i zorný uhel pohľedu“ (s. 9). Okrem toho autor v nej predstavil historickosť cirkvi a tesné prepojenie histórie ako vedy s cirkevnou inštitúciou, pretože ako tvrdí: História „je ústřední osou veškerého kresťanského rozjímaní“ (s. 11).

Cirkevnosť ako konfesionálny aspekt cirkevných dejín približuje druhá kapitola s titulom *Určujúci kontury základov položených Eusebiem* (s. 13 – 23). Po deskripcii Esebiových *Cirkevných dejín (Historia eklesiastiké)* autor stručne predstavil Eusebiovu náuku o Ježišovom božstve a vzťahu dejín k Nemu. Tejto téme sa samozrejme nemožno vyhnúť, keďže Eusebius je považovaný za otca (zakladateľa) cirkevných dejín. No nielen to, ale ako podotkol autor, bol teológom a historikom. Wernisch svoju úvahu ukončil poznámkou, že cirkevnosť histórie ako teologickej disciplíny síce nezavázuje k poplatnosti voči cirkevno-politickej línii jej vedenia, no na druhej strane úzko súvisí s jej konfesijnosťou.

Podobne pokračuje v tretej kapitole *Trinitá cesta k zevšeobecnení* (s. 25 – 35) venovanej zmene historiografickej paradigmy a prechodu od univerzálnnej antickej dejepisnej tradície (Eusebius, Socrates Scholasticus) k partikularizmu. Možno to vidieť v tom, že v období raného stredoveku sa začali písanie dejiny národných cirkví, čo bolo spôsobené posilňovaním národného vedomia. Vyústilo to však k tomu, že novovekí teológovia uvažovali, či sa vôbec dá rozprávať o svetových dejinách. Pri hľadaní momentu zlomu autor prišiel k Augustínovmu *De civitate Dei*, v ktorom staroveký africký biskup uvažoval nad dvoma obcami, ktoré boli neskôr identifikované s cirkvou a štátom.

Za smerodajný impulz Wernisch označil reformáciu, o čom píše v kapitole *Reformační obnova* (s. 37 – 46). Tvrdí, že Martin Luther poskytol historikom „dôležitá vodítka v prední řadě svou theologii kříže“ (s. 38). Tento názor je odôvodniteľný, hoci skôr závažava k historickému optimizmu, ale kontext prečo Flacius Illyricus začal vydávať *Magdeburgské centúrie*, bol pravdepodobne iný a pragmatickejší. Predovšetkým išlo o revizionizmus predchádzajúcej cirkevnej historiografie a obrat k prameňom. Dôležitejším medzníkom bol preto Lorenzo Valla s jeho kritikou *Konštantínovej donácie*, ktorú na základe historicko-kritickej textovej analýzy v roku 1440 vyhodnotil ako falzum. Práve na jeho kritickú metódu nadviazal Erasmus Rotterdamský a ďalší.

V kapitolách *Uvedení oboru na university* (s. 47 – 56) a *Zachovaní identity v časech sekularizace* (s. 57 – 72) Wernisch predstavil dejinný exkurz, ako sa profilovali cirkevné dejiny od 16. storočia po súčasnosť v evanjelickom akademickom prostredí. Ako uviedol, počiatky inštitucionalizácie cirkevných dejín boli spojené s Filipom Melanchthonom, ktorý v súlade s dobovým humanistickým nadšením propagoval deväť gréckych muz a sedem tradičných slobodných umení navrhol rozšíriť o poéziu a históriu. Dejepisné práce sa však na univerzitách čítali i predtým, a to hlavne na teologických, filozofických a právnických fakultách. Za mapovaním počiatkov história ako autonómnej vedy treba vidieť skôr snahu o profesionalizácii v zmysle osamostatňovania odboru, keďže dejiny boli dlhodobo v podradnom postavení slúžky iných teologických disciplín, čo autor prehľadne ukázal. Autor zároveň predstavil, ako sa kryštalovalo vnímanie cirkevných dejín v súvislosti s kultúrno-spoločenskými krízami 19. a 20. storočia.

Kapitola *Dějinná theologie pro naši dobu* (s. 73 – 80) sa delí na dve časti a analyzuje názory dvoch teológov Wolfharta Pannenberga a Oscara Cullmanna a ich teologickej reflexii dejín.

V záverečnej kapitole *Konfesionalita a ekumenicita* (s. 81 – 88) autor dospel k cieľom a volá po akceptovaní plurality, a to nielen medzi teológmi a ne-teológmi, ale i rešpektovaní konfesionálnej pestrosti, aby cirkevné dejiny, ktoré kedysi pomáhali hľbiť priekopy, boli pomocníkom pri stavaní mostov.

Ked'že cirkevné dejiny majú metafyzickú aj epistemickú podobu a tie vzájomne intervenujú, publikácia ukazuje, že i teológ má k ním čo povedať. Wernischova publikácia je zaujímacá a podnetná. Monografiu možno odporúčať predovšetkým doktorandom a všetkým záujemcom o pohľad na cirkevné dejiny ako koncept.

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.  
Katolícka univerzita v Ružomberku  
Filozofická fakulta  
Katedra história  
[peter.olexák@ku.sk](mailto:peter.olexak@ku.sk)

**Luciani, Rafael: Unterwegs zu einer synodalen Kirche. Impulse aus Lateinamerika. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe von Norbert Arntz. Zürich: Edition Exodus 2022, 176 s., ISBN 978-3-905577-89-1.**

Text Rafaela Lucianeho, profesora teológie v Caracase a Bostone, poradcu Latin-skoamerickej biskupskej konferencie a člena Teologickej komisie Generálneho sekretariátu biskupskej synody, pokladám za celkom jedinečné uvedenie do témy synodality a premeny katolíckej cirkvi z cirkvi klerikálnej na cirkev synodálnu. Téma synodality napriek jej zdôrazňovaniu v ostatných rokoch – osobitne pápežom Františkom – a napriek aktuálnemu priebehu synody „Za synodálnu cirkev: spoločenstvo, participácia a misia“ je vo viacerých oblastiach a regiónoch cirkvi nielen stále nová, ale aj nepochopená, a tým aj málo praktizovaná. Na Slovensku sa o synodalite začalo hovoriť od oznamenia jej prvej fázy, dňa 17. 10. 2021. Nakoľko téma oslovia svojich adresátov, o tom čiastočne vypovedá aj *Záverečná syntéza z konzultácií synodálneho procesu na Slovensku* (15. 8. 2022). Text syntézy informuje, že synodálneho procesu sa zúčastnila menšina zo všetkých slovenských farností a uvádza prekvapujúcu poznámku, že neúčasť či nezáujem značnej časti kňazov spôsobil strach.

Kniha Rafaela Lucianeho je rozdelená na tri časti. Prvá časť sa venuje prechodu od pastorálneho k synodálnemu obráteniu. V druhej časti vysvetľuje autor synodalitu na základe porozumenia cirkvi ako Božieho ľudu a v tretej časti dáva synodalitu do súvisu s procesom teologiccko-kultúrnej formácie miestnych cirkví. Rozhodnutie pre synodálnu cirkev vidí Luciani ako odpoveď na dlhodobú krízu cirkvi, pričom za jednu z jej najzávažnejších príčin označuje klerikálno-inštitucionálny model. Svoje hodnotenie opiera o viaceru teológov, ktorí reflektovali situáciu cirkvi za ostatné desaťročia – Y. Congara, L. Suenensa, R. Muñosa a ďalších, a predovšetkým o vyjadrenia pápeža Františka, ktorý opakovane označuje klerikalizmus za koreň mnohého zla v cirkvi. Fenomén klerikalizmu vidí Luciani na pozadí nedostatočnej ekleziológie, ktorá po II. vatikánskom koncile nepokračovala v rozvoji a aplikácii textov *Lumen gentium*. Približne od začiatku 80. rokov 20. storočia sa z teologickej reči centrálnych inštitúcií cirkvi vytratil

pojem Božieho ľudu, namiesto koncilového ocenenia miestnych cirkví sa opäť presadil centralizmus a sviatostné kňazstvo zostało spojené s predstavou moci. Luciani pripomína správne čítanie *Lumen gentium*, keď kapitola o Božom ľude bola zámerne predrazená kapitole o hierarchickom zriadení cirkvi, aby sa zdôraznilo, že hierarchia, vrátane primátu a biskupskej kolegiality, patrí do vnútra Božieho ľudu, je jednou z jeho častí, nenachádza sa nad ľudom cirkvi ani oproti nemu.

Požadovanú reformu cirkvi Luciani nazerá ako konvergenciu dvoch obrátení – pastorálneho a synodálneho. Pripomína viaceré vyjadrenia pápeža Františka, ktorými objasňuje pastorálne obrátenie, počnúc textami v *Evangelii gaudium*. Pastorálne obrátená cirkev je misionárska, zameraná na evanjelium a vnímajúca znamenia čias. Synodalita je možná len na základe pastorálneho obrátenia, keď sú všetky subjekty cirkvi chápáné ako súčasť ľudu a všetky majú účasť na rozhodnutiach. V synodálnom režime nachádzania a stanovenia rozhodnutí nejde len o ochotu autority vypočuť poradný hlas, ale ako cituje Luciani dokument Medzinárodnej teologickej komisie *Synodalita v živote a poslaní cirkvi* z 2. 3. 2018, „žiada sa zavedenie cirkularity – vychádzajúc z partikulárnej cirkvi na všetkých úrovniach – medzi úradom pastierov, účasti a spoluzodpovednosti laikov, ako aj impulzov, ktoré vychádzajú z charizmatických darov, v dynamickej cirkularite medzi jedným, niektorými a všetkými“. (s. 56)

Návrat koncilovej ekleziológie Božieho ľudu spája Luciani s príchodom pápeža Františka. V tomto poňatí nejde o otočenie cirkevnej pyramídy, pričom by sa len vymenili horné a dolné pozície, ale o integráciu pápeža, biskupov a kňazov do celku Božieho ľudu. Celok má prednosť pred časťami a „princíp hierarchickej služby treba chápať ako hľadanie jednoty a konsenzu, nie ako vertikálnu reťaz príkazov zhora“. (s. 75) Aby sa realizovala cesta synodálnej cirkvi, Luciani pokladá za nutnosť teologicky prepojiť zásadu *sensus fidei* so zásadou *consensus omnium fidelium*. Tento konsenzus musí byť plodom viery celého ľudu, nemôže byť iba mienkou biskupa. Biskup je garantom nielen v celom procese hľadania rozhodnutí, ale aj čo najväčšej účastí všetkých subjektov.

Do ekleziológie II. vatikánskeho koncilu patrí aj zhodnotenie miestnych cirkví: „Miestna cirkev nie je pobočka údajnej materskej cirkvi, ale samostatná, vo svojej osobitosti univerzálna cirkev so svojimi vlastnými kultúrne jedinečnými znakmi.“ (129)

Pre cirkev v Európe môžu byť inšpiratívne skúsenosti cirkvi Latinskej Ameriky, ktoré Luciani uvádza. Práve v tejto časti svetovej cirkvi sa najďalej pokročilo v aplikácii koncilovej ekleziológie Božieho ľudu a miestnych cirkví. Kolegiálna štruktúra biskupov sa v Latinskej Amerike začala praktizovať už v roku 1956. Biskupi tohto regiónu stali sa počas koncilu známymi svojou túžbou žiť s ľudom a pre ľud, na čo záväzne nadviazali na konferencii v Medellíne roku 1968. Luciani spomína viaceré už uskutočnené príklady synodálnej cirkvi z Latinskej Ameriky. Vo Venezuele niekoľko rokov prebiehal plenárny koncil, na ktorom len 20% účastníkov tvorili biskupi a o všetkom sa rokovalo a hlasovalo spoločne. Konferencia episkopátu Latinskej Ameriky (CELAM) od roku 2018 prechádza zmenou svojej štruktúry, keď sa jej účastníkmi okrem biskupov stali aj ďalšie cirkevné subjekty – laici, rehoľníci, kňazi a rôzne inštitúcie. Podobne sa biskupská konferencia Amazónie zmenila na konferenciu cirkevnú.

Téma synodality je v západnej Európe sledovaná omnoho viac ako na Slovensku, nad textom Rafaela Lucianiho si ale uvedomíme, že s Latinskou Amerikou sa to nedá porovnať. V roku 2020 uviedli viacerí teológovia z nemeckej jazykovej oblasti svoje príspevky ku štúdii Medzinárodnej teologickej komisie o synodalite z roku 2018: Markus Graulich/Johanna Rahner (eds.), *Synodalität in der katholischen Kirche*, *Questiones disputatae*, zv. 311, Herder, Freiburg im Br. Priebeh synodálnej cesty v Nemecku bol ucelenejšie zmapovaný v knihe Bernhard S. Anuth/Georg Bier/Karsten Kreutzer, *Der synodale Weg. Eine Zwischenbilanz* Herder, Freiburg im Br. 2021. Paul M. Zulehner ešte pred oficiálnym otvorením synodálneho procesu inicioval medzinárodný prieskum týkajúci sa premeny klerikálnej podoby cirkev na cirkev synodálnu. Podnety a návrhy z tohto prieskumu zhromaždil v diele: *Eine epochale Reformchance. Zum synodalen Weg der katholischen Weltkirche*, Patmos Verlag, Ostfildern 2021).

Lucianiho text na rozdiel od čiastkových reflexií iných autorov alebo komentárov skôr cirkevno-politickej ako teologickej charakteru komplexne predstavuje súčasnú synodálnu ekleziológiu na pozadí dokumentov II. vatikánskeho koncilu a výpovedí pápeža Františka. Zároveň ukazuje, že teológia Božieho ľudu a synodalita nemusia zostať len teoretickými ideami, ale môžu byť prakticky uskutočnené. Luciani dáva jasne najavo, že si to žiada zmenu mentality, prehľbené pochopenie a rozvíjanie koncilových textov, a tiež reformu doterajších cirkevných štruktúr, vrátane ustanovení Kódexu kanonického práva. Pre cirkev v Európe prináša naviac povzbudzujúce skúsenosti z donedávna prehliadanej cirkevi Latinskej Ameriky, ktoré sú už nielen víziami, ale priamo realizáciami myšlenia a konania cirkevi pre tretie kresťanské tisícročie.

Dr. theol. Karol Moravčík  
Teologické fórum – FK  
Bratislava  
[km@teoforum.sk](mailto:km@teoforum.sk)

**HALÍK, Tomáš. Odpoledne kresťanství. Odvaha k proměně. Praha: NLN, 2021, 266 s., ISBN 978-80-7422-824-7.**

Kniha približuje premeny kresťanskej viery, ale tiež premeny náboženstva a vzájomného vzťahu medzi vierou a náboženstvom. Ide o zbierku úvah či esejí, v ktorých autor zaujímavo, príťaživo, esteticky a vecne spracoval kultúrno-spoločenskú problematiku náboženstva a viery, posudzujúc ju v širšom dejinnom kontexte (východiskom je dejinnosť, teda otvorenosť cirkevi), argumentuje, komentuje súčasné riešenia a naznačuje nové.

Tomáš Halík svojou knihou vyjadruje podporu pápežovi Františkovi a jeho myšlienke cirkevi-nemocnice, ku ktorej pridáva ďalšie dva modely (v konečnom dôsledku vychádzajúc z podnetov Františka): škola a duchovné centrum adorácie a kontemplácie, teda miest stretnutí a rozhovorov, kde by bolo možné deliť sa o svoju skúsenosť viery (s. 225).

Jadrom jeho uvažovania je viera ako skúsenosť s *tajomstvom*, ktoré sa v človeku prebúdza s rôznou intenzitou, v rôznom veku, pri rôznych okolnostiach, prichádza rôznymi cestami a v rôznych podobách. Viera má dialogický charakter a od povedou človeka na Božie volanie sa stáva osobnou. Viera je zároveň výrazom človeka ako pútnika a má eschatologický cieľ.

Prof. Halík je známy tým, že k metodologickým otázkam, ale i vzťahu viery k dejinám a kultúre používa teologický prístup „*kairológie*“. Týmto termínom označuje teologickú hermeneutiku skúsenosti viery v dejinách, zvlášť v krízových okamihoch zmien spoločenských a kultúrnych paradigiem. Keďže nejde o čistú teológiu, skôr socio-teológiu, rodí sa z autorovej interdisciplinárnej skúsenosti medzi teológmi, filozofmi a sociológmi náboženstiev. Autor ju vníma ako súčasť *public theology* (priekopníkom na Slovensku je Ľubomí Martin Ondrášek. *Verejná teológia na Slovensku*. Trnava: Dobrá kniha, 2019), ale tým, že kladie dôraz na dejiny a dejinnosť, dostáva sa k oveľa zásadnejšiemu zdôvodneniu svojho prístupu: „*Kedže vnímať a vyklaadať znamenia doby (ta sémeia tón kairón) bola v Biblia i kresťanskej tradícii úloha prorokov, kairológia sa hlási k tejto prorockej úlohe, ktorú Ježiš odovzdal cirkevi*“ (s. 39).

Slovo *kairos* (na rozdiel od *chronos*) sa vzťahuje na kvalitu času. V tomto duchu Halík vníma krízu ako príležitosť, zreľý čas, resp. čas rozhodnutí, s čím súvisí aj názov knihy *Odpoledne kresťanstvá* s podtitulom *Odvaha k promene*. Čo však autor považuje za popoludnie, a teda tiež dopoludnie a poludnie kresťanstva? Klúčový je pojem kríza, ktorá zároveň reprezentuje hranicu či zlom v dejinách. Medzinkom podľa Halíka je „*práve naša doba*“ (s. 75), korelujúca s odhalením „*pandémie sexuálneho, psychologického a spirituálneho zneužívania v cirkevi a druhou je skúsenosť zatvorených kostolov a prerušenie bohoslužieb v dobe pandémie koronavírusu*“ (s. 84). Halík vyslovuje tézu, že pred našimi očami končí istý obraz cirkevi, aký sme poznali doteraz. Príčiny konca možno rozdeliť do dvoch skupín: vonkajšie (revízia myslenia, vnímanie sveta a kultúry, zmena slovníka, čo bolo kedysi pripisované Bohu, dnes veda ukazuje, že je vecou mozgu, nová vízia ľudskej sexuality, sekularizmus) a vnútorné (kríza pápežstva, samotný odchod pápeža Benedikta do penzie bol znakom, ktorý ukázal, že pápež je človek, ale na spoločnej fotke sa objavujú dvaja pápeži, pritom obaja používajú pápežské meno, pápež senior neprešiel do kardinálskeho stavu, ale stal sa emeritným pápežom, decentralizácia, s ktorou začal pápež František, delenie sa na frakcie či dva „katolicizmy“, jedna časť sa stavia za liberálnu agendu, druhá tvrdo bojuje za tradicionalistickú podobu katolicizmu, s tým sú spojené vzájomné pnutia, patria tu tiež sexuálne škanzály, zamietanie problémov pod koberec a ich bagatelizovanie, klerikalizmus, spájanie sa cirkevi s populistickejmi politikmi, vyľudňovanie kláštorov a seminárov, trhanie siete farskej pastorácie). Nevyšla ani „*jar cirkevi*“ spojená s charizmatickými spoločenstvami, ktorú hlásal Ján Pavol II. Niektoré spoločenstvá dnes zbierajú trpké ovocie spojené so svojimi zakladateľmi či vodcami (prípad Jean Vaniera, Marciala Maciela Degollada a ī.). Zaiste, príčiny siahajú omnoho hlbšie. Hoci každá historická analógia je chybná a nikdy sa nevraciame do historického momentu, v ktorom sme boli kedysi, autor s istým nadhládom porovnáva aktuálnu situáciu s udalosťami okolo roku 1517. Začiatkom 16. storočia sa vyčerpal scholastický náboženský model, opierajúci sa predovšetkým o Aristotela. Konal sa 5. lateránsky koncil (1512 -1517), ktorý tvrdil, že všetko je v poriadku a v pod-

state nič netreba meniť, iba pokračovať. O niekoľko mesiacov však vystúpil Martin Luther, čo vyvrchilo nielen hlbokou revíziou *Christianitas* a jej rozpadom, ale tiež radikálnou protestantskou reformáciou, ako i katolíckou reformou, ktorá začala ešte predtým v Španielsku (sv. Terézia z Avily, sv. Ján z Kríža), prebiehala však inak než v nemecky hovoriacich krajinách.

Dnešná situácia je z toho pohľadu unikátna. Skončil model, ktorý vytvoril reformný Tridentský koncil, odpovedajúci na vtedajšiu krízu a vytvoril nové formy kresťanského života, formácie, liturgie a pod. Zakrátka však nastúpil absolutizmus, ktorý spôsobil, že biskup sa stal v diecéze absolútnym monarchom. Keď sa otvoril Druhý vatikánsky koncil, mnohí kresťania ho vnímali ako „nové Turíce“, ale koncil urobil iba čiastočné zmeny a nepokúsil sa o hlbokú reformu, ako to urobil Tridentský koncil pred 500 rokmi. Je pravdou, že mnoho úprav dávalo cirkvi v postridentskom období silu, ale zmena spoločenskej paradigmy, ktorá nastala tri roky po skončení Druhého vatikánskeho koncilu, ešte viac zvýraznila jej slabosti (porov.: s. 110 – 113).

Ďalšie úvahy (*Bůh se vraci?*, *Dědici moderního náboženství*, *Od globální vesnice a civitas oecumenica*, *Třetí osvícenství*, *Identita křesťanství*, *Bůh z blízka a Bůh zdaleka*, *Spiritualita jako vášeň víry*) ukazujú, že cirkev má zo svojej podstaty mandát a do konca povinnosť uskutočňovať pravidelnú údržbu, revíziu a inventúru svojho aparátu (organizačného, štruktúrneho, ale i vieroučného). Stručne to vystihol Karl Barth, parafrázujúc sv. Augustína: *Ecclesia semper reformanda est*.

Snaha o misiu je preto spojená s dôverou vo význam dejinného diania. Faktom však ostáva, že sa nedá vrátiť k predchádzajúcim historickým modelom (T. Halík pravom kritizuje tézy Roda Drehera, s. 226 – 227), ktoré boli spojené s inou kultúrou, dobou a katolíckym spoločenstvom. Ak sa však dejiny berú vážne, ukazujú, že z krízy existujú východiská, začínajú troma R: revolúcia, reštaurácia, reforma. Príkladom (jedným z mnohých) je Francúzska revolúcia. Pre cirkev bola extrémne dramatickou udalosťou. V starých francúzskych kostoloch sa dnes nachádzajú informačné tabule s údajmi, kedy bol kostol postavený, kedy sa čo pribudovalo, aké mal zariadenie trebárs do roku 1750 a potom, že v roku 1815 bol prestavaný. Akékoľvek informácie z obdobia medzi týmito rokmi chýbajú. Je to preto, lebo vypukla revolúcia. Vyvrcholila jakobínskym terorom, zakázala náboženský kult, zničila kostoly, dopustila sa prvej novodobej genocídy vlastného obyvateľstva iba preto, že bolo kresťanské. Túto fázu vystryiedala reštaurácia spojená s *Petite Église* (malá cirkev), ktorá po odpade kňazov a potom, čo podľa nich zradil aj pápež (Svätá Stolica v roku 1801 uzavrela konkordát s Napoleonom), tvrdili, že oni sú pravá cirkev. Rozhodli sa zreštaurovať, čo bolo pred revolúciou. Nemalo pre nich význam, že za vypuknutie revolúcie mohli i predchádzajúce zlyhania cirkvi. Keďže nemali dostatok kňazov, Eucharistiu delili na čoraz menšie kúsky a nakoniec ju rozpúšťali vo vode, aby mohli prijímať. Niečo dokázali, ale napokon všetko padlo. Treťou cestou bola reformácia. Jej ovocím bolo niekoľko nových spoločenstiev, ktoré si uvedomili, že sa nedá vrátiť k tomu, čo bolo, ale treba odpovedať na súčasné výzvy. Vznikli spoločenstvá, ktoré zakladali moderné školy, venovali sa sociálnej pomoci a pod.

Jednou z hlavných myšlienok Halíkovej knihy je, že kresťanská identita viery je daná opäťovným vchádzaním do veľkonočnej drámy smrti a vzkriesenia. To, čo je v cirkvi najdôležitejšie, je Kristus. „Také dlouhá polední tma před vstupem do nové,

*odpolední fáze dějin křesťanství je určitou anamnésis, zprítomňující připomínkou Velikonoc. Každé slavení Velikonoc je příležitostí nově se dotknout samého srdce křesťanství a hlouěji mu porozumět“ (s. 101).*

Nad knihou Halíka čitateľ môže pochopíť, že hlavné atribúty kresťanstva (jednota, svätošť, katolicita a apoštolskosť) sa v podstate ani nemôžu celkom naplniť v dejinách. V duchu napäťia medzi už a ešte nie sú predmetom eschatologickej nádeje. Dejiny cirkvi sú procesom dozrievania. Prelína sa v nich jednota s rôznosťou, svornosť so svármami, svätošť s hriechom, katolícka všeobecnosť s úzkoprsým a ohraničeným „katolicizmom“, vernosť apoštolskej tradícií s bludiskom heréz a apostáz.

Autor uzatvára knihu apelom hľadať a nachádzať Vzkrieseného prítomného (často anonymne) v premenách dejín, vo vývoji spoločnosti, hľadať ho „podľa hlasu“ ako Mária Magdaléna, hľadať ho v cudzincoch ako učenici na ceste do Emauz, hľadať ho v ranach sveta ako apoštol Tomáš. Preto „hľadajme ho všade tam, kde prechádza zatvorenými dverami strachu, hľadajme ho tam, kde prináša dar odpustenia a nového začiatku“ (s. 246).

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.  
Katolícka univerzita v Ružomberku  
Filozofická fakulta  
Katedra história  
*peter.olexák@ku.sk*

**Thomas E. Woods, Ako Katolícka cirkev budovala západnú civilizáciu. Bratislava: Postoj Media, s.r.o., 2021, 304 s., ISBN 978-80-8999-439-7.**

Hovoríme dnes o kresťanských korenoch európskej civilizácie bez toho, aby sme si hlbšie uvedomovali, o čom to vlastne hovoríme. V lepšom prípade naše vedomie o kresťanských korenoch našej civilizácie stojí na niekoľkých kusých poznatkoch zo školského dejepisu. A pritom ide o viac - nielen o filozofiu a teológiu, ale aj o prírodné a spoločenské vedy.

Pomocou k lepšej orientácii v problematike môže byť súčasnemu čitateľovi historická monografia Tomasa E. Woodsa (nar. 1972), amerického historika, spisovateľa a konvertitu ku katolicizmu. Prináša alternatívny pohľad (v porovnaní s tým, čo možno získať z väčšiny médií, väčšinou nie veľmi odborne zorientovaných) na úlohu katolíckej cirkvi vo vývoji západnej civilizácie a jej kultúrneho vplyvu v ostatnom svete.

Cieľom autora je poskytnúť čitateľovi viac ako zjednodušený pohľad na miesto katolíckej cirkvi v dejinách Európy, ktorý dodnes prevažuje v médiách a časti ideologicky zaľažených učebníc. Práca čitateľovi odhaluje plastický a v mnohom (pre čitateľa) prekvapujúci a neočakávaný pohľad na obdobie, v ktorom vzničali základy toho, čo dnes nazývame vyspelá (nielen európska) civilizácia. Predovšetkým analyzuje tézu, podľa ktorej kresťanstvo, chápajúce Krista ako naj-

vyšší princíp všetkého, čo existuje (Logos), pripravilo cestu k chápaniu prírody a vesmíru ako niečoho rozumom uchopiteľného a predvídateľného, čo je absolútnej podmienkou solídneho vedeckého skúmania sveta.

Stále viac historikov a filozofov totiž zistuje, že súčasný vzdelávací a výchovný systém, právny štát a medzinárodné právo, teória slobodného trhu a aj celková humanizácia spoločnosti sú len ľažko predstaviteľné bez vplyvu kresťanstva a zvlášť katolíckej cirkvi.

Titul knihy sa niekomu môže zdať byť trochu triumfalistický a jej text javiť príliš apogetický. Ale už dva a po storočia trvá snaha poprieť akýkoľvek pozitívny podiel kresťanstva, respektíve katolíckej cirkvi na vývoji našej kultúry a civilizácie. Táto snaha sa neprejavuje iba v podobe mediálnych kampaní, ale často bola (a bohužiaľ v posledných rokoch sa znova stáva) súčasťou liberálnej ideológiou zaťažených vzdelávacích programov. Mnohé pozostatky týchto názorov a poňatí dejín zostávajú aj v myslach našich súčasníkov.

Do toho zápasu vstupuje aj autor so svojou publikáciou. So silným sebavedomím konvertitu rekapituluje všetko to dobré, vznešené a ušľachtilé, čo Boh prostredníctvom Cirkvi ponúkol európskej civilizácii a odmieta pseudokajúce sebabičovanie za všetky chyby a omyly, ktoré sa v živote Cirkvi vyskytli, čo mnohým liberálnejšie ladeným čitateľom a recenzentom v knihe chýba (ako sa ukázalo po vyjdení českého prekladu knihy).

V jednotlivých kapitolách autor zachytáva podiel mníšstva na vytváranie vzdelanosti a civilizácie v čase sťahovania národov; populárnu formou približuje, prečo sa moderná veda zrodila v lone katolíckej cirkvi, ako katolícki duchovní rozvinuli ekonomicke teórie slobodného trhu o 500 rokov skôr ako Adam Smith; ako cirkev „vynášla“ univerzitu. Prináša vyvážené fakty o Galileovom prípade; vysvetľuje, ako západný právny systém vyrástol z kanonického práva; ako cirkev humanizovala pohanský západ trvaním na posvätnosti každého ľudského života. Pripomína fenomén katedrály, v ktorej sa Boh stretáva s človekom, a tak sa rodí ozajstné umenie. Upozorňuje na to, že mnohí antickí filozofi považovali za milosrdensť a súcit za patologické emócie, ktorým sa racionálny človek má vyhnúť. Starostlivosť o slabých, materiálne odkázaných a charita vôbec sa mohla preto rozvinúť len v kresťanstve. Samostatnú časť venuje vedeckým prácам jezuitov (35 kráterov na Mesiaci nesie mená po jezuitských vedcoch).

Kedže kniha má široký záber, pre väčšinu čitateľov budú niektoré časti ľažšie zrozumiteľné, možno až nudné a preskočia ich (nie každý „je doma“ v astronómii, či ekonómii), ale každý si nájde oblasť, ktorá je mu blízka a získa čítaním tejto knihy mnoho nových poznatkov a súvislostí.

Výsledkom knihy je pútavo spracovaný súbor poznatkov, ktorý sprostredkúva nie len zabudnuté skutočnosti, ale najmä ukazuje mnohé historické súvislosti otvárajúce možnosť nových pohľadov. Kapitoly doplnené bohatým zoznamom literatúry môžu poslúžiť ako hodnotný zdroj informácií pre tých, čo chcú ísť viac do hĺbky.

ThDr. Angelus Štefan Kuruc O.Praem, PhD.  
Opátstvo premonštrátov  
Podzámock 28  
04423 Jasov  
[stefan.kuruc@gmail.com](mailto:stefan.kuruc@gmail.com)

*Erratum: JAVORNICKÝ, Samuel. Aplikácia tomistického princípu dvojitého účinku na hraničné bioetické situácie. Rozlíšenie priameho a nepriameho zabitia v kontexte priameho terapeutického potratu pri život matky ohrozujúcich stavoch. Verba Theologica 1 (2022) 79-94.*

*Autor článku zabudol v poznámke uviesť, že text bol napísaný v rámci grantu VEGA 1/0637/20.*

[www.lumen.sk](http://www.lumen.sk)



**SVETLO TVOJICH DNÍ**

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