

EDITORIÁL	5
-----------------	---

ŠTÚDIE

Ateismus, modernismus, integrální katolicismus. K některým aspektům exkomunikace Alfreda Loisyho <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	7
--	---

Radosť v Prvom liste Solúnčanom <i>Patrik Peter VNUČKO OP</i>	26
---	----

„Smlouva“ jako výzva k péči o stvoření <i>Jan POLÁK</i>	48
---	----

The Mystical Narrative as a Way of Revealing the Truth of Faith <i>Magda KUČERKOVÁ</i>	63
--	----

Teologicko-pastoračné dôvody charitatívnej činnosti u Cypriána z Kartága <i>Štefan LENČIŠ</i>	82
---	----

Drama politiky a otázka společného dobra podle Gastona Fessarda <i>Jiří BAROŠ</i>	102
---	-----

RECENZIE

HRABOVECKÝ, Pavol/MAĎAR, Martin (eds.). Vydajte dôvod vašej nádeje. Vybrané témy z fundamentálnej teológie. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 302, ISBN 978-80-7325-573-2. <i>Karol Moravčík</i>	118
---	-----

LETZ, Róbert – MAKYNA, Pavol. Andrej Hlinka. Autorská bibliografia. Bratislava: Post Scriptum, 2022. 164 s. ISBN 978-80-8218-048-3 <i>Peter Olexák</i>	121
--	-----

KEENAN, James F. A History of Catholic Theological Ethics. Mahwah, NJ: Paulist, 2022, 434 s. ISBN 978-0-8091-5544-6.

Radoslav Lojan..... 123

URAM, Jozef: Byť človekom. Filozofická antropológia. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2023. s 137. ISBN 978-80-89481-66-8.

Radovan Šoltés..... 125

CONTENTS

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

STUDIES

Atheism, Modernism, and Integral Catholicism: On Some Aspects of the Excommunication of Alfred Loisy <i>Tomáš PETRÁČEK</i>	7
--	---

Joy in First Thessalonians <i>Patrik Peter VNUČKO OP</i>	26
--	----

„Covenant“ as a Challenge to Care for Creation <i>Jan POLÁK</i>	48
---	----

The Mystical Narrative as a Way of Revealing the Truth of Faith <i>Magda KUČERKOVÁ</i>	63
--	----

Theological-Pastoral Reasons for Works of Charity in Cyprian of Carthage <i>Štefan LENČIŠ</i>	82
---	----

The Drama of Politics and the Question of the Common Good according to Gaston Fessard <i>Jiří BAROŠ</i>	102
---	-----

REVIEWS

HRABOVECKÝ, Pavol / MAĎAR, Martin (eds.). Vydajte dôvod vašej nádeje. Vybrané témy z fundamentálnej teológie. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 302, ISBN 978-80-7325-573-2. <i>Karol Moravčík</i>	118
---	-----

LETZ, Róbert – MAKYNA, Pavol. Andrej Hlinka. Autorská bibliografia. Bratislava: Post Scriptum, 2022. 164 s. ISBN 978-80-8218-048-3 <i>Peter Olexák</i>	121
--	-----

KEENAN, James F. A History of Catholic Theological Ethics. Mahwah, NJ: Paulist, 2022, 434 s. ISBN 978-0-8091-5544-6.

Radoslav Lojan..... 123

URAM, Jozef: Byť človekom. Filozofická antropológia. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2023. s 137. ISBN 978-80-89481-66-8.

Radovan Šoltés..... 125

Ponúkané číslo nášho časopisu nie je monotematické, ale verím, že rôznorodosťou tém dokáže zaujať a odborne obohatiť. Jednotlivé štúdie z dejín teológie, bibliistiky, mystiky i politickej filozofie chcú otvoriť otázky, ktoré nie sú cudzie našej každodennosti.

Prvou štúdiou je dramatický príbeh francúzskeho teológa Alfreda Loisyho. Je pokračovaním historickej štúdie českého teológa, historika a publicistu Tomáša Petráčka. Loisy bol francúzskym katolíckym kňazom, ktorý sa čestným akademickým prístupom k Biblii chcel priblížiť pravdiviejšiemu spoznávaniu jej posolstiev. Samozrejme, na začiatku 20. storočia to bola vzhľadom na dobové chápanie Biblie a prístupov k nej veľmi odvážna cesta. Nenašiel preto veľa pochopenia u vtedajších cirkevných autorít a dostal sa do nielen akademickej, ale i ľudskej izolácie. Jeho smutný životný príbeh chce byť mementom, ale predovšetkým povzbudením k odvahe, solidarite, vzájomnému pochopeniu i čestnosti v akademickej práci.

Keď sa vysloví pojem radosť, zväčša nás prepadne pocit banálnosti, lebo radosť sa často spája s povrchným humorom a smiechom. Biblia sa však nechce venovať takejto podobe radosti. Prvý list Solúnčanom apoštola Pavla a tému radosti v ňom nám predstavuje dominikán Patrik Peter Vnučko. Nejde tu však o banálnu podobu radosti. Apoštol Pavol hovorí o bytostnej, vnútornej radosti, ktorá pochádza z Ducha a z obrátenia k všetkým podobám života. Je to radosť, čo človeka udrží pri živote napriek protivenstvám, ktoré životu neprajú. Sám apoštol vychádza z vlastnej skúsenosti, keď udalosť neprijatia a nezdaru premohla a prevýšila radosť, nesúca v sebe nádej. Tá je však eschatologická, teda nepochádzajúca z našej pominateľnej prítomnosti, ale z Pánovej budúcnosti, ktorá premieňa našu prítomnosť a ostáva.

Český teológ Jan Polák nám vo svojej štúdii ponúka prienik tém ekológie a teológie. Posledné desaťročia veľmi citeľne zakusujeme globálnosť a prepojenosť všetkých miest, kultúr, národností a ekonomík našej zeme. Už nikto a nič nie je izolovaným miestom na tejto zemeguli. Značne dramaticky vnímame problém životného prostredia, pretože nezodpovednosť jedného vplyva na kvalitu života mnohých ďalších. Práve preto chce táto štúdia načrtnúť etický záväzok, ktorý by viedol jednotlivcov, národy i štáty k zodpovednému používaniu zdrojov a priestorov zeme tak, aby sme vytvárali možný a pokojný život aj generáciám po nás. Autor používa biblický termín zmluvy ako koncept, ktorý v rámci teológie stvorenia pobáda človeka k spoluzodpovednosti za celú prírodu.

Literárna vedkyňa a vysokoškolská pedagogička Magda Kučerková vo svojej štúdiu predstavuje mystickú skúsenosť vybraných stredovekých autorov ako dôležitý prameň poznávania Zjavenia. Mystika má veľký rešpekt pred nevysloviteľným Bohom, preto je často inšpirovaná negatívnou teológiou, ktorá prichádza s presvedčením, že o Bohu vieme povedať skôr to, čo Boh nie je, ako to, čo Boh je. Mystici preto v pokore a bez slov adorujú Nevysloviteľného. Mystika nie je nezmyselná nemota, ale zmysluplné mlčanie.

Cirkevný historik Štefan Lenčíš nás vovedie do tretieho storočia, do mesta Kartágo, kde pôsobil a tvoril starokresťanský mysliteľ a biskup Cyprián. Autor sa zameriava predovšetkým na dielo *De Opere et Eleemosynis* a na jednu z jeho hlavných tém, na charitu. Dôraz v spomínanom diele sa nekladie na teologickú špekuláciu, ale na pastoračnú prax. Cyprián ako biskup povzbudzuje kresťanov vo svojom meste k almužne, lebo iba delením (lámaním chleba) dokáže spoločnosť prežiť.

Český politológ a pedagóg Jiří Baroš nám vo svojej štúdiu približuje kategóriu spoločného dobra podľa návrhu francúzskeho teológa Gastona Fessarda. Hlavnou úlohou každej politickej autority má byť snaha sprostredkovať spoločné dobro, ktoré má mať vzťah k Nekonečnému. Táto vízia politickej reality je dnes dôležitá aj preto, že mala značný vplyv na pápeža Františka, ktorý je nesmierne citlivý na konflikty a napätia vo svete politiky a snaží sa integrovať do svojich pastoračných plánov silnú dávku sociálneho cítenia.

Som presvedčený, že ponúkané texty nie sú v sebe uzavretou špekuláciou, ale majú potenciál vtiahnuť čitateľa do svojich obsahov a motivovať ho ku kritickému mysleniu a ľudskému konaniu aj v tomto čase agresívnej vojny u našich susedov na Ukrajine, na Blízkom východe i v iných častiach sveta, keď napísané slovo má pestovať solidaritu, vzájomnosť a pokoj medzi národmi i kultúrami.

Vladimír Juhás



Ateismus, modernismus, integrální katolicismus. K některým aspektům exkomunikace Alfreda Loisyho*

Atheism, Modernism, Integral Catholicism: On some aspects of the Excommunication of Alfred Loisy

TOMÁŠ PETRÁČEK

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

Abstract

This study deals with some aspects in the process of personal development of French biblical scholar and priest Alfred Loisy (1857–1940), especially from the entry of his books into the Index of Forbidden Books to his excommunication in 1908. It focuses on the dynamics and character of the conflict between Loisy and the church representatives and on the theme of his religious faith or infidelity (atheism). It discusses the main motives for the dispute between Loisy and the conservative ecclesiastical circles in France and at the Roman Curia, which was mainly related to the image of the Church and the way in which power was exercised in it.

Keywords: Modernist crisis, Alfred Loisy, modernism, catholic church, atheism

V předchozí studii vztahující se k životu a dílu Alfreda Loisyho¹ jsme se zabývali otázkou, jak se náboženská tradice, v tomto případě katolická církev, vyrovnává

* This research was conducted at the Faculty of Catholic Theology within the Johannes Gutenberg University of Mainz and it was supported by the EU-funded project "Research Infrastructu-

s otázkami kladenými rozvojem moderní vědy a myšlení v tak citlivé oblasti, jako jsou samotné prameny náboženského poznání v podobě biblického zjevení a jaké byly kořeny střetu, který vyvrcholil jeho exkomunikací a perzekucí mnoha katolických biblistů, uplatňujících historicko-kritickou metodu, ze strany církevních představitelů.² Nyní se soustředíme na další důležité téma tehdejšího střetu a tím je spor o charakter náboženského víry a z ní odvozené podoby církve, které jsou nejen kontextem tehdejšího konfliktu, ale ve skutečnosti míří k jeho samému jádru. Příběh Loisyho exkomunikace podává ke studiu této pro budoucnost křesťanství v jeho církevně vázané podobě tak potřebné otázky mnoho důležité látky a impulsů.

Drama a mystérium Loisyho osobní víry je téma, které se opakovaně objevuje v historiografii, ostatně fascinovalo už jeho současníky. I dnes můžeme v této komplikované vnitřní otázce činit výpovědi podle vnějšího jednání, veřejně prezentovaných textů a obzvláště cenné jsou tzv. ego dokumenty, dopisy, deníky či paměti. Se všemi těmito typy pramenů budeme v této studii pracovat. Nejde „jen“ o osud jednoho katolického biblisty, který se po dvaceti letech svého veřejného působení a intenzivního výzkumu nakonec ocitne mimo rámec své církve, které zasvětil svůj život. V případě Loisyho lze dobře studovat dynamiku konfliktu, odcizování, radikalizace až k definitivnímu odchodu, potvrzeného nejsilnější formou exkomunikace. Je to příběh, který se ve společenství katolické církve opakoval a opakuje v mnoha variantách znovu a znovu, i když nemusí vždycky skončit slavnostní exkomunikací.

Jen stručně zopakujme, že Alfred Loisy (1857–1940) byl francouzský diecézní kněz, vysvěcený již v pouhých dvaadvaceti letech. Toužil osvojit si moderní prostředky, především historicko-kritickou metodu, aby dokázal studovat Bibli vědecky a najít odpovědi na nově vzniklé pochybnosti, například o autorství a dataci biblických knih.³ O ryzosti jeho tehdejších apologetických úmyslů lze stěž

re on Religious Studies – RelReS” (Scholarships for Transnational Access), grant agreement ID: 730895.

¹ PETRÁČEK, Tomáš, Apologie katolicismu na indexu zapovězených knih. K některým aspektům sporu okolo spisu *Évangélium* a církev Alfreda Loisyho. In: *Verba theologica* 19/2020, č. 2, s. 7-21.

² K situaci katolické biblistiky té doby viz Laplanche, François, *La crise de l'origine. La science catholique et des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris 2006, [https://doi.org/10.1016/S1636-6522\(06\)77387-1](https://doi.org/10.1016/S1636-6522(06)77387-1) v češtině Petrůček, Tomáš, *M.-J. Lagrange: Bible a historická metoda*, Praha 2005. Petrůček, Tomáš, *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize, Život a dílo Vincenta Zapletala*, Praha 2006. Idem, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze v době (anti-)modernistické krize*, Praha 2011. K Loisyemu viz Goichot, Emil, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris 2002 a Poulat, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996³. *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Jodok, Darrel ed., Cambridge 2000.

³ Viz PETRÁČEK, Apologie katolicismu, s. 8-11.

pochybovat, prolínají se celým jeho dílem.⁴ Byl druhem vizionáře, jenž nepochybuje o svém jedinečném poslání ve službě Bohu a církve.⁵ Loisy později přiznával, že problémy s tradičně formulovaným církevním učením u něj nastaly už během seminárních let, kdy se tím velmi trápil a proto se oddal studiu a modlitbě, aby své pochybnosti překonal. Viděl odklon mnoha lidí od víry, kterým stejně jako jemu nedokázaly tradiční církevní apologetika a katecheze odpovědět na jejich otázky.⁶ Usilovné studium, osobní dispozice, napětí a stresy z mnohostranných střetů u něj působily značné zdravotní potíže nervového charakteru, které ho na dlouhé měsíce vyřazovaly z normálního života a vedly k formování jeho nedůtklivé povahy.⁷ Přesto měl řadu přátel a příznivců v církvi, oceňujících jeho talent a pracovitost a chápaných, jak je jeho úsilí důležité pro budoucnost katolické církve.⁸

Měl ale i mnoho ideových a osobních nepřátel, kteří ho naopak vnímají jako zásadní hrozbu a proto na něj útočí v tisku a zasíláním různých udání a podnětů na římské kongregace Indexu a posvátného Oficia, které opakovaně projednávaly jeho spisy.⁹ Od počátku devadesátých let ve Francii vytvořila koalice sulpiciánů, většiny místních jezuitů a biskupů odhodlaných za každou cenu eliminovat Loisyho vliv na klérus a laiky.¹⁰ Příležitost jim paradoxně dal Loisyho úspěšný apologetický pokus obhájit katolicismus a jeho vývoj.

Mezi indexováním a exkomunikací

V minulé studii¹¹ jsme opustili Alfreda Loisyho v momentu kontroverze okolo jeho práce *Evangelium a církev*, která byla vyšetřována kongregací posvátného Indexu. Přestože se kniha pro velký úspěch překládala do mnoha dalších jazyků, především od francouzských církevních představitelů byl vytvářen tlak na

⁴ VIVIANO, Benedict T., *A Short Story of New Testament Studies*, Chicago 2016, s. 71.

⁵ Již ve roce 1882 si nespokojen se stavem biblické vědy v katolické církvi povzdechl, aby mu Bůh dopřál dvacet let zdraví, trpělivosti a soustředěné práce, aby mohl vyřešit problémy, které sužovaly katolickou exegezi, srov. LOISY, Alfred, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps I (I-III)*, Paris 1930-1931, s. 102-103.

⁶ K odklonu městských vrstev, zvláště vzdělaných kruhů od církevního křesťanství viz MCLEOD, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007, s. 131-154.

⁷ O svých stavech vyčerpání, únavy a nemoci mluví na mnoha místech svých pamětí, LOISY, *Mémoires I*, s. 75, 108, 109, 147 et passim, o své naladění již v semináři Tamtéž, s. 60-61.

⁸ Srov. LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, s. 12 a LOISY, *Mémoires I*, s. 58. Ke vztahu Loisy – Mignot podrobně PETRÁČEK, Tomáš, Arcibiskup a jeho “modernista”: E.I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství, in: *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 17/2007, č. 3, s. 63-83.

⁹ Díky postupnému otvírání archívů římských kongregací, včetně kongregace pro nauku víry se do případu Loisy vneslo nové světlo, viz edice a příslušné dvě úvodní studie *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office*, éd. Arnold, Claus – Losito, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009.

¹⁰ LOSITO, Giacomo, *L'“Affaire” Loisy entre la France et Rome: Mentalité et pratiques des antimodernistes français*, in: *La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office*, éd. ARNOLD, Claus – LOSITO, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009, s. 68 (67-124).

¹¹ Viz pozn. 1.

Loisyho potrestání. Samo projednání nebylo jednoduchou a přímočarou cestou k odsouzení, na zmíněných kongregacích byli kompetentní lidé a teologičtí poradci, kteří se nenechali zastrašit, proto během řízení vznikly i posudky,¹² které se snažily autora vyložit pozitivně, a varovaly církevní představitele před dalším případem Galileo a podobnými následky. Jiní naopak zase varovali před tím, že po Dreyfusově aféře si francouzský katolicismus nemůže dovolit další takový skandál.¹³ Přes tyto výhrady bylo celkem pět jeho spisů, včetně Evangelium a církev, před Vánoci roku 1903 uvedeno na Index zapovězených knih.¹⁴

Bylo to jedno z vůbec prvních rozhodnutí nového papeže Pia X., kterým jeho okolí chtělo vyslat rázný vzkaz dovnitř církve, že podobný typ exegeze, apoloogie a vůbec teologického myšlení nemá v katolické církvi budoucnost.¹⁵ Řím i Paříž očekávaly naprosté a bezvýhradné podřízení a nehodlaly mu naprosto nic ulehčit. Sám Loisy zase nehodlal znásilňovat své svědomí a veřejně se ponížovat. Všichni, kdo ho znali, dosvědčovali jeho poctivost, neschopnost přetvářovat se či dovedně taktizovat.¹⁶ Proto se Loisy písemně podřídil s výslovnou výhradou svobodného bádání v oblasti historie a kritické exegeze, které nepodléhají svým charakterem Posvátnému oficiu ani dogmatické teologii jako takové. Po dalším tlaku, kdy zvláště v Římě nebyli spokojeni s jakoukoliv kompromisnější formulací, Loisy dne 12. března 1904 slavnostně odpřisáhl, že v duchu poslušnosti sv. Stolci odsuzuje všechny omyly, které Posvátné officium našlo v jeho spisech.¹⁷

Loisy se sice již po několikáté ve své církevní dráze podřídil, ale jednání církevních autorit v něm zanechalo hluboká osobní zranění, cítil se ponížený a zneuznaný ve svých motivacích i výsledcích. Především byl zasažen hrubým a panovačným jednáním ze strany vedení své církve, a právě tento moment lze považovat za důležitý moment zlomu: „Bral jsem svůj život a církev vážně: výsledkem je, že jsem ztratil to první a dělám potíže tomu druhému.“ Přecitlivělý Loisy se stáhl a mlčel, vnitřní pouto s církví se vytrácelo. Jeho osobní dopis, ve kterém se podřídil podmínkám, označil papež Pius X. za málo upřímný, málo srdečný. Loisy to později glosuje slovy: „Představitel církve, které jsem zasvětil svůj život, pro kterou jsem se za třicet let tolik nadřel, kterou jsem miloval a stále miluji, mimo které jsem po ničem netoužil ani nechtěl, tento představitel mi po tom, co jsem přijal absurdní požadavky obětovat se zcela, nemá co jiného sdělit než: ‚Vaše psaní, které jste

¹² Moderní edice posudků je dostupná v *La censure d'Alfred Loisy*, s. 141-445.

¹³ POULAT, *Histoire, dogme et critique*, s. 21.

¹⁴ Složitě procedury obou římských kongregací (Index a Officium) na základě posudků korespondence rekonstruuje Arnold, Claus, *Le cas Loisy devant les congregations romaines de l'Index et de l'Inquisition (1893-1903)*, in: *La censure d'Alfred Loisy*, s. 9-65.

¹⁵ K postavám okolo papeže Pia X. viz PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 87-89.

¹⁶ POULAT, Emile, *Mystique et critique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984, s. 138.

¹⁷ HOUTIN, Albert (- Félix Sartiaux), *Alfred Loisy. Sa vie - son oeuvre*, Paris 1960, s. 118-127.

adresoval mému srdci, nevycházelo ze srdce.' Ale ano, vycházelo."¹⁸ Přes veškerou Loisyho hyper-racionalitu až racionalismus hrají právě tyto emotivní, osobní prvky významnou roli. Slova a celkový tón dopisu Pia X. ho vyvedly z míry, později poznamenal: „Jsou rány, kterým každá, i ta nejoddanější láska nakonec podlehne. ... Jestliže římská církev nemá srdce, jak věřit v její božský původ?“¹⁹

V této době Loisy mu velmi pomohla podpora přátel, dokonce i těch, kteří sice nesdíleli všechny jeho postoje a principy, ale snažili se ho udržet v církvi a dát mu čas na osobní vývoj, aby mohl vysvětlit své teze a zároveň, aby jeho myšlení mohlo dospět ke zralejším závěrům a méně provokativním formulacím. Baron von Hügel či arcibiskup Mignot z Albi, stejně jako řada dalších osobností, byli přesvědčeni, že církev nemá tolik talentů, zvláště takového kalibru a schopných pomoci v tak zásadní a složité problematice jako biblická studia, aby jimi mohla plýtvat. Jiní církevní představitelé podobné obavy neměli, naopak jeho církevní život komplikovali a využívali všech příležitostí k dalšímu ztrpčování. Nešlo jen o tiskové kampaně v klerikálních a církevních časopisech a novinách, stále očerňování a obviňování od kněží a věřících. Loisy musel po roce 1900 složitě bojovat o *celebret*, o povolení sloužit mši sv., kdy jeho přímí církevní nadřízení, především kardinál Richard, neodolali pokušení ho různými úředními průtahy a vrtochy potrápít a ponížít.²⁰ Dlouhé měsíce kvůli tomu nemohl sloužit mši. Těžko říct, jak mohla podobná opatření napomoci k posílení jeho osobní víry a vazby na církev.

Definitivní střet s vedením církve přichází roku 1907. Hned při četbě dekretu *Lamentabili* Loisy poznal, že tentokrát už bude další kompromis jen stěží možný, zvláště když byl záhy doplněn antimodernistickou encyklikou *Pascendi*. Proto napsal osobní dopis kardinálu Merrymu del Val, ve kterém se ohradil proti obvinění ze zlých úmyslů vůči církvi a víře, které mu oba dokumenty, aniž by ho přímo jmenovaly, podsouvají.²¹ Hned v roce 1908 vydal dvě stručné publikace, ve kterých se snaží především katolické veřejnosti své postoje vysvětlit. První je edicí korespondence s církevními autoritami a dalšími adresáty v kritických letech. Právě v dopise státnímu sekretáři Merrymu del Val z 29. září 1907 odmítá obvinění z agnosticizmu a odmítá přijmout označení modernista ve smyslu encykliky *Pascendi*. Věřil a věří, že církev vznikla z přímé aktivity Krista v komunitě jeho věrných, kteří dále získávali další věřící, z ducha lásky, který je duchem evangelia, a z myšlenky Božího království, které zahrnuje společenství spravedlivých.²²

¹⁸ LOISY, *Mémoires* II, s. 363.

¹⁹ Viz GOICHOT, *Alfred Loisy*, s. 77-79, 155-156.

²⁰ K otázce LOISY, *Mémoires* I, s. 531; II, s. 492,493; III, prakticky passim.

²¹ Rozbor příslušných paragrafů především dekretu *Lamentabili* viz POULAT, *Histoire, dogme et critique*, s. 103-112.

²² Viz LOISY, Alfred, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Paris 1908, s. 233-238.

Na počátku roku 1908 dostane od kardinála Merry del Val výzvu k naprostému a okamžitému podřízení se, k vyjádření souhlasu s římskými odsouzeními a úplný zákaz publikovat. Loisy ještě tentýž den 19. ledna 1908 odpoví a znovu odmítá, že by se dopustil herezí, které jsou mu v obou dokumentech podsouvány, nicméně konstatuje, že jeho duch by nemohl v intelektuální atmosféře nastolené dekretem *Lamentabili* a encyklikou *Pascendi* žít, stejně jako by jeho plíce nemohly dýchat na mořském dně. Plné a bezvýhradné podřízení a přijetí ponižujících podmínek (například cenzury soukromé korespondence) by tedy z jeho strany nebylo než nemorální lži, která by se mu protivila: „Taková přísaha, Monsignore, by mě neodsoudila k pravověrnosti, nýbrž k zapření inteligence a svědomí.“²³ Odpovědí byla lhůta deseti dnů k složení požadované přísahy pod hrozbou nejtěžších trestů. Loisy měl být exkomunikován veřejně a exemplárně. Dne 7. března 1908 je tak postižen nejtěžší formou vyloučení z církve, stává se z něj *vitandus* a všem katolíkům se zapovídá se s ním jakkoliv stýkat.²⁴ Exkomunikace byla publikována diecézními věstníky a široce uvedena ve známost.²⁵

Spor o charakter církve

Po své exkomunikaci se ještě Loisy vrátil k oběma antimodernistickým dokumentům roku 1907 ve speciální publikaci. Na prvním místě vyvrací integralistické teorie spiknutí a potvrzuje, že modernistický systém či hnutí, jak ho prezentuje encyklika *Pascendi* a dekret *Lamentabili*, neexistují a nikdy neexistovaly, nýbrž jsou umělou konstrukcí, která má postihnout všechny, co se nehlásí ke neoscholastické filozofii a teologii. Ke stejnému závěru se propracovala a potvrdila historiografie poté, co od šedesátých let 20. století byly postupně zpřístupňovány archívy a pozůstalosti protagonistů. Žádný modernismus ve smyslu koherentního systému myšlení a propojeného či dokonce organizovaného hnutí před vydáním encykliky *Pascendi* neexistoval.²⁶ Na druhou stranu Loisy rozhodně odmítá pokusy zlehčit dopad a důsledky obou dokumentů.²⁷ Ačkoli církev nevsadila všechnu svou učitelskou autoritu na tyto dokumenty, přece vyžaduje naprosté a totální podřízení, jinak je člověk označen za heretika a rebela. Pojem pravověrnosti se

²³ GOICHOT, *Alfred Loisy*, s. 95.

²⁴ „Suprema haec Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatio, ne muneri suo deficiat, de expresso SS.mi Domini Nostri PII PP. X mandato, sententiam maioris excommunicationis in sacerdote Alfredum Loisy nominatim ac personaliter pronunciat, eumque omnibus plecti poenis publice excommunicatorum, ac proinde vitandum esse atque ab omnibus vitari debere, solemniter declarat“. *Acta Pontificiae et Decreta SS. RR. Congregationum VI*, Romae 1908, s. 88-89.

²⁵ Srov. POULAT, *Histoire, dogme et critique*, s. 244-267.

²⁶ JODOK, Darrel, *Modernist crisis*. In: *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Jodok, Darrel ed., Cambridge 2000, s. 2. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136.002>

²⁷ V pamětech si dělá pak posměch z tehdejších pokusů umenšit dopad dekretu upozorněním na to, že byl vydán ve středu, zatímco zásadní dokumenty vydává kongregace posv. Officia zpravidla ve čtvrtek, LOISY, *Mémoires II*, s. 546-547.

těmito opatřeními v katolicismu změnil a znamená něco jiného než v minulosti: dnes je pravověrné to, co papež aktuálně rozhodne.²⁸

Jediné, co mají podle Loisyho tzv. modernisté společného, je vůle vzít vážně v různých oblastech intelektuálního a společenského života výzvy moderní doby, osvojit si moderní metody současné vědy a poctivě se s nimi vyrovnat. Dokumenty spojují dohromady různé směry a proudy, které spolu nesouvisí nebo které se navzájem kritizují či vylučují. Encyklika znamená slavnostní deklaraci, že jediným přijatelným výrazem intelektuálního života církve je neoscholastika a že všechny moderní filozofické a vědecké směry jsou odsouzeny.²⁹ A jejich důsledkem skutečně bylo, že všichni, kdo se tváří v tvář rigiditě neoscholastických verzí katolicismu pokoušeli hledat alternativní formu interpretace víry, byli systematicky vytlačováni.³⁰ Na mnoha místech Loisy prokazuje, jak autoři encykliky posunuli jeho výpovědi, aby vypadaly nepřijatelně a heterodoxně, a vysvětluje jejich zamýšlený smysl.³¹ Před veřejností církev odmítá tezi, že by se snad kdykoliv v minulosti stavěla nepřátelsky k pokroku přírodních a teologických věd. Je to ale pravda? Stačí uvést dvě jména, aby to vyvrátil: pro přírodní vědy jméno Galileovo a pro náboženské disciplíny Richarda Simona.³²

Loisyho osobní postoj ilustruje kritika sedmé odsouzené teze dekretu *Lamentabili* o nároku církve na to, aby věřící vnitřně přilnuli k magisteriálním rozhodnutím. Loisy nepochybuje o tradičním nároku církve na neomylnost, ale táže se, co takový nárok znamená. „Biskup není církev, kongregace posv. Oficia není církev, ani papež, pokud neučí *ex cathedra*, není církev. Proč by tedy měl být věřící zavázán celou svojí vírou v případech, do nichž sama církev nevkládá celou svoji autoritu, zvláště v případech, kdy má tento věřící dobré důvody, aby pochyboval, že se daná církevní autorita vyjádřila kompetentně, s dostatečným poznáním a v otázce, která jí přísluší?“³³ Zde měl Loisy na mysli především dekrety Papežské biblické komise té doby, které byly vědecky neudržitelné už ve své době.³⁴ Církev vynáší autoritativní soudy v otázkách víry a mravů, ale nikoliv k problematice textové a literární kritiky, stáří biblických spisů nebo jejich autorství.

Loisy přesně předpověděl dopady zřízení a činnosti výborů bdělosti, které požaduje encyklika *Pascendi* v rámci boje proti modernismu. Celkově už chybí jen přímo název inkvizice a pomoc světského ramene při perzekuci, aby byl systém

²⁸ LOISY, *Simples réflexions*, s. 7,10-11.

²⁹ LOISY, *Simples réflexions*, s. 13,15,257, 23,24,254-256.

³⁰ JODOK, *Modernist crisis*, s. 3.

³¹ Kritickému komentáři obou dokumentů se znovu věnuje v Loisy, *Mémoires II*, s. 544 a násl.

³² LOISY, *Simples réflexions*, s. 104. K osobě zakladatele biblické kritiky Richarda Simona a důvodům odsouzení jeho díla viz Steinmann, Jean, *Literární a historická kritika biblických textů*, in: *Cesty k pramenům. Biblická archeologie a literární kritika*, kol. autorů, Praha 1971, s. 149-151.

³³ LOISY, *Simples réflexions*, s. 39-40.

³⁴ Viz PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 94-107.

středověké represe myšlení dokonalý. Do čela aparátu se dostanou horliví cenzori, protože každý umírněný duchovní bude pokládán za podezřelého. Někde bude moudrý biskup bránit největším výstřelkům, ale i sami biskupové budou pod pečlivým a nepřátelským dohledem: „Církevní hierarchie se změní v obyčejnou policii. Nikdy nebyl zaveden tak rozsáhlý systém udávání bez jakýchkoliv záruk a pojistek pro udávané a osočené.“ Celá církev je odsouzena k tomu, aby se uzavřela, alespoň pokud jde o duchovenstvo, před moderním myšlením a vědou.³⁵ A skutečně, jak konstatuje jeden ze současných historiků, antimodernistické zásahy byly vážné a dalekosáhlé a ochromily v řadě oblastí teologického myšlení a dalších reformních úvah vývoj nejméně na další tři desetiletí.³⁶

Zvláště po zavedení dalších opatření typu antimodernistické přísahy došlo k naplnění slov, že takový masivní pokus kontrolovat myšlení lidí „musí zničit možnost zjistit, co si lidé doopravdy myslí, protože to je očividně v rozporu se svobodným vyjadřováním myšlenek, zejména vyjadřováním myšlenek kritických. Nakonec zničí veškeré poznání; a čím větší bude nabytá moc, tím více poznání bude zničeno“.³⁷ Není sporu, že po antimodernistických čistkách kvůli cenzúře, autocenzúře a neochotě věnovat se riskantním oborům nevznikly stovky studií a desítky knih, které mohly výrazně posunout katolickou biblickou vědu k hlubšímu porozumění a takových oblastí bylo na počátku 20. století mnoho, protože pojem modernismus se dal snadno aplikovat prakticky na cokoliv. Jedním z mnoha takových případů je například debata mezi Loisyem a filosofem Mauricem Blondelem, která měla potenciál vést k dozrávání Loisyho myšlenek a byla by velkým obohacením pro reflexi víry, kdyby byla mohla být veřejně vedena a publikována již tehdy.³⁸ Dalším důsledkem bylo posilování negativních trendů působících v katolické církvi již od francouzské revoluce, Johannes Metz používá pojem „defenzivní fantazie křesťanského fundamentalismu a tradicionalismu“, které programují křesťanství pečující jen o sebe, uzavřené do svých mentálních schémat, do „podoby zélotského neživotného sektářství“.³⁹

Encyklika *Pascendi* a další antimodernistický diskurz bez jakýchkoliv důkazů a rozlišování opakovaně zpochybňuje integritu a motivy údajných modernistů, jejich myšlenky pochází z nevědomosti, nezřízené zvědavosti a pýchy. Nestačí, že jsou pomýleni doktrínálně, ještě navíc je nutné vylíčit jako morálně zvrácené, zkažené bytosti. Navazuje to na dehumanizující antiheretické polemiky ve středověku či starověku, nenávistnou dikci konfesních sporů 16.-17. století, ale

³⁵ LOISY, *Simple réflexions*, s. 273.

³⁶ JODOK, *Modernist crisis*, s. 1.

³⁷ POPPER, Karl R., *Bída historicismu*, Praha 1994, s. 73.

³⁸ VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980, s. 367-377, 391-401, 515-519.

³⁹ METZ, Johannes B., *Úvahy o politické teologii*, Praha 1994, s. 54.

pamětníkům to připomene i dikci komunistické propagandy vůči režimním kritikům.⁴⁰ Přitom zrovna v jeho případě i kritici mluví o „nepopíratelné intelektuální poctivosti“.⁴¹ Jednou z lekcí Loisyho exkomunikace je zjištění, že styl jednání je možná ještě zásadnější než doktrinální, teoretické otázky. Jistě by bylo lepší dát větší prostor zrání stanovisek a mít větší respekt k postojům druhé strany, na druhou stranu nepochybně jde o důležité věci, o pravdu, poznání, formulování vyjádření víry. Ale velmi záleží, jakým stylem se tyto zápasy vedou. Styl jednání vyjadřuje hodnoty dané instituce, což má zásadní vliv na její věrohodnost, důvěryhodnost. V moderní době stále větší důraz na autenticitu, opravdovost, což je jedna z hodnot, kterou křesťanství úspěšně vtisklo evropské kultuře. Loisy patřil mezi ty, kteří otevřeně vystoupili proti tomu, co považoval za zneužití papežské autority.⁴²

Otázky Loisyho víry a ateismu

Na základě Loisyho vzpomínek z počátku 30. let 20. století se dokládá, že již v prvních letech své duchovenské dráhy prakticky ztratil víru, podle některých náznaků se dokonce již v roce 1886 stal se agnostikem, pochybujícím stále více o některých pravdách víry.⁴³ Není sporu o tom, že poté, co byl roku 1908 slavnostně exkomunikován nejtěžší formou exkomunikace, se církvi odcizil, a ačkoliv udržoval i nadále diskrétní utajované přátelství s vlivnými církevními představiteli, církvi jako instituci se velmi vzdaloval. Tvrdé zacházení ze strany nejvyšších církevních představitelů u něj vyvolala protiřímský a antiklerikální, postupně dokonce protináboženský reflex. Jistě k tomu přispěla skutečnost, že programově antiklerikální francouzská třetí republika se o něj naopak postarala a zajistila mu prestižní univerzitní posty a vědecké a akademické pocty. Loisy se ve svých pracích po roce 1908 radikalizuje a jeho studie o biblických knihách mají vyloženě racionalistický ráz: jejich náboženský obsah pokládá za produkt výlučně lidské kreativity. Podle Jeana Guittona to ale nebyl skutečný Loisy, pouze navenek hrál roli, která se od něj očekávala.⁴⁴ Jeho texty se projevují ideologicky předpojatou zaujatostí, paradoxně se tak po svém odchodu z církve stal méně střízlivým a vědeckým.⁴⁵ Až s velkým časovým odstupem se stává vůči církvi smířlivější, upouští od útoků na křesťanskou víru i institucionální církev, je schopen se církve veřejně zastat, dokonce projevuje obnovenou víru v její historické poslání.

⁴⁰ K škodám, které to působí elementární kredibilitě křesťanských církví viz např. PETRÁČEK, Tomáš, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*, Praha 2017, s. 53-57.

⁴¹ STEINMANN, Literární a historická kritika, s. 169. Viz též Virgoulay, René, *Blondel et le modernisme*, s. 380-381.

⁴² JODOK, *Modernist crisis*, s. 11.

⁴³ Viz SCHOOF, Ted, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2003, s. 60-61.

⁴⁴ GUITTON, Jean, *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science a la foi*, Paris 1992, s. 133.

⁴⁵ Srov. VIVIANO, *A Short History*, s. 72.

Lze však skutečně mluvit o Loismy jako o ateistovi odedávna? Pro antimodernisty to byla nepochybně svůdná a pohodlná představa: faktický ateista, který již dávno kvůli svým historickým výzkumům a moderním metodám ztratil osobní náboženskou víru, zůstává jako kněz a teolog v církvi, aby ji zákeřně vnitřně rozložil a zničil svými vědeckými publikacemi a biblickými komentáři. Díky bdělosti církevních kontrolních orgánů je odhalen, usvědčen a vyloučen. Jeho dílo, již od počátku zamýšlené jako dílo zkázy, ztroskotá a církve vyjde z dané krize očistěna a posílena. Takto se tento příběh oficiálně vyprávěl prvních padesát let po událostech. Jsou tu některé skutečnosti, která tuto teorii zásadně zpochybňují. Samotné sepsání vzpomínek časově velmi zaostává za popisovanými událostmi, a stejně jako u jiných memoárů, i tady hraje velkou roli projekce současných postojů do minulosti. V případě náboženské nevíry Loisy by neměl žádný důvod, žádnou motivaci nadále zůstat v církvi a složitě hledat cesty, jak prosadit moderní metody exegeze a zachránit pro církve vrstvu inteligence, vždyť od 90. let 19. století mohl snadno najít místo ve státním sektoru třetí francouzské republiky, jejíž elity každého odpadlého kněze, kterých v této době byly desítky, natož tak veřejně známou a exponovanou postavu jako on, vítaly jako další doklad nezadržitelného vítězství ateismu či agnostismu, ostatně podobně jako katolické kruhy zase oslavovaly své konvertity z protestantismu či racionalismu. Loisyho texty skutečně prozrazují jistý nedostatek náboženské věrnosti⁴⁶, ale nikdo, ani jeho zarytí odpůrci, nepochybovali integritu jeho kněžského života. Dokonale plnil své kněžské stavovské povinnosti a každé ráno sloužil mši (pokud mu nechyběl celebret).⁴⁷ Ateista by také jen stěží měl svého stálého zpovědníka.⁴⁸

Ostatně i v případě osobní nevěry a čistě utilitárního rozhodnutí zůstat v církvi, tak jako to udělalo opět mnoho jiných kněží té doby, mohl se Loisy stáhnout k poklidnému životu učence-filologa, který publikuje ryze akademické práce technického charakteru, budovat si své odborné renomé, stáhnout se do vnitřního exilu.⁴⁹ Loisy se však snažil své názory v církvi prezentovat, věnoval jí své obrovské pracovní nasazení a jeho spisy jako např. *Evangelium a církve* mají vysloveně apologetický ráz.⁵⁰ V době vydání této práce rozhodně věřil v možnost najít soulad vědeckého poznání a křesťanské víry a v budoucnost a poslání církve.⁵¹ Jeho

⁴⁶ Podobné výtky musel ale čelit třeba i český orientalista a původně profesor Starého zákona Alois Musil, kde jednak kritizovali jeho texty o Bibli jako racionalistické a jako kněz byl označován za málo zbožného, viz PETRÁČEK, Tomáš, V konfliktech loyality? Kněžská identita a klerikální strategie Aloise Musila. In: *Alois Musil a jeho odkaz. Sborník z konference k 150. výročí narození Aloise Musila konané v Muzeu Vyškovska dne 17. října 2018*, Vyškov 2018, s. 7-18.

⁴⁷ Viz cenná svědectví GUITTON, Jean, *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science a la foi*, Paris 1992, s. 133.

⁴⁸ LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, s. 63.

⁴⁹ Jak to sám přiznává v dopise z roku 1907, viz LOISY, *Quelques lettres*, s. 221.

⁵⁰ Viz PETRÁČEK, *Apologie katolicismu*, s. 11-14.

⁵¹ VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme*, s. 380-381.

kritické studium pramenů Zjevení, které provázelo jeho poněkud nekritické nadšení pro kritické metody, postupně podrývalo jeho náboženskou víru v osobního, transcendentního Boha, ale svědectví korespondence a jeho činnosti během poslední dekády 19. a první dekády 20. století ukazují, že mnohem horším atakem na jeho osobní víru bylo nepochopení a necitlivé zacházení ze strany církevních představitelů v Paříži a v Římě.

Ctižádostivý Loisy se cítil stále více osamocen a zneuznán a ztrácel naději ve schopnost církve vyvíjet se, opustit obrannou mentalitu a navázat dialog s moderním světem. Od počátku 90. let se podrobil církevním nadřazeným několikrát, naposledy v roce 1903/1904, ačkoliv byl přesvědčen, že se mu křivdí. Nebyl sice dále schopen přijímat ponižující podmínky římské kurie z roku 1907, ale ani nyní neodchází sám, po určitém odporu a vnitřním zápase odevzdaně vyčká na svou exkomunikaci. Žádné furiantské gesto vzdoru či uvítání vyřešení jeho vnitřního rozpolcení. Jeho chování odpovídá postojům muže, který zápasil o svoji víru a o charakter své církve, které se snažil pomoci podle svého vědomí a svědomí, prohrál a nyní se vyrovnává se svým osudem.

Po své exkomunikaci sice Loisy ironicky poznamenává, že si vlastně jen nechá přešít své kleriky na kabáty a jinak se pro něj nic nemění, ale důvěrně sděluje, jak vážně postrádá svou ranní mši. Už tento výrok nasvědčuje, že jeho vztah k Bohu byl zřejmě komplikovanější než prostá a ryzí negace a popření. Později Loisy dokonce veřejně hájí náboženství a církev a uchovává doma portréty velkých katolických myslitelů biskupa Fénelona, kardinála Johna Newmana či obnovitele dominikánského řádu ve Francii Henryho Lacordairea.⁵² Na konci 30. let se veřejně zastává křesťanské církve jako nositelky pravých duchovních hodnot, byť s poznámkou, že její potenciál není zdaleka využit, jak by bylo třeba.⁵³ Určitou víru v Boha naznačují jeho dopisy z posledních let, kde se svěruje, že je smířen s Bohem a znovu medituje nad knihou Job. Tuto intimní víru rovněž potvrzuje výmluvný náhrobní nápis *Tuam in votis tenuit voluntatem*.⁵⁴

Loisyho odpadnutí od víry fascinovalo už jeho současníky. V roce 1931 vyšla kniha *Klerik, který nikdy nezradil*⁵⁵, z pera jistého *Sylvaina Leblanca*, jehož identita byla odkryta až o čtyřicet jedna let později. Skutečný autor, katolický kněz, významný filozof a intelektuál *Henri Bremond*, již se znalostí Loisyho paměti usuzuje, že Loisy sice ztratil tradiční „dogmatickou víru“, ale až do doby přísných trestů a ponížení ze strany Pia X. roku 1904 si udržel „mystickou víru“, která se v následující době transformovala

⁵² Dokonce doma vyučoval děti náboženství, srov. GUITTON, *Portrait du père Lagrange*, s. 133-134.

⁵³ GOICHOT, *Alfred Loisy*, s. 183-184.

⁵⁴ Jedná se o závěrečnou modlitbu pohřební bohoslužby, která se překládá jako „Vždy věrně ve svých slibech sledoval tvou vůli“, srov. GOICHOT, *Alfred Loisy*, s. 191-192.

⁵⁵ LEBLANC, *Sylvain, Un clerc qui n'a pas trahi*, Paris 1931.

v humanismus a v náboženském poselství víry v rozvoj člověka a jeho morálních sil.⁵⁶ Jeho nejbližší přátelé nepochybovali o tom, že přinejmenším do roku 1903, do doby, než byly jeho knihy uvedeny na Index, byl Loisy upřímný katolický apologeta,⁵⁷ jeho apologetie katolicismu nebyla žádnou komedií, ještě po letech trval na oprávněnosti své kritiky Harnacka a správnosti své obhajoby katolicismu.⁵⁸ Na základě pramenů se lze domnívat, že pravděpodobně žil do své exkomunikace roku 1908 jako věřící, byť od jisté doby pochyboval o božství Ježíše Krista.⁵⁹ V závěrečných letech svého života v rozhovorech přáteli výslovně odmítal, že by neměl víru a dožadoval se vysvětlení, co tím tazatel myslí.⁶⁰

Pokud strávil druhou část svého života jako deklarovaný bezvěrec, můžeme mluvit o ateismu „prorockého typu“, jako o ateismu⁶¹ neseném porušeným a destruktivním, avšak přesto v zásadě původně biblickým étosem kácení model – je to onen étos pravdy, který najdeme v prorockém hnutí Starého zákona a u samotného Ježíše. Étos, který se obrací proti tomu, co je v církvi a jejím učení mrtvé, který ale ve svém zápalu ruší u Loisyho i samotné základy víry. Ve 20. a 30. letech hájí například historicitu osoby Ježíše proti hyperkritice, která popírala samotnou jeho existenci a vydávala jej za synkretistický konstrukt několika blízkovýchodních kultů. Zdůrazňoval nadřazenost křesťanství nad mysteriálními kulty své doby, která spočívá v monoteismu, v historicitě osoby, která je středem kultu, a především v etických nárocích.⁶² Když za ním v letech 1938-1940, na samém sklonku jeho života docházel anglikánský teolog Alec Vidler, Loisy potvrdil teistický, křesťanský charakter své osobní víry.⁶³

V letech 1927 až 1929 Loisy na základě svých poznámek a korespondence sepíše mnohasetstránkové trojdílné memoáry, ve kterých chce zaznamenat svůj pohled na události. Hned v úvodu odmítá, že by modernisté chtěli zákeřně zničit víru a církev, naopak se sami dostali do problémů, protože ji chtěli zachránit. V závěrečné části zase odmítá tezi, že církve budou i nadále opouštět věřící, zvláště inteligence. „Věc není tak jednoduchá. (...) I když policie Pia X. byla nelítostná a bez skrupulí, nedostala se na hlubinu duše. Není pochyb, že se zaslepený imperialismus římské kurie jen tak nevzdá, ale katolicismus jako náboženství může

⁵⁶ POULAT, *Mystique et critique*, s. 55-78.

⁵⁷ Doklady přináší LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, s. 61.

⁵⁸ SCHOOF, Ted, *Aggiornamento*, s. 64.

⁵⁹ Za definitivní moment vnitřního rozchodu s vírou a církví označil sám Loisy rok 1908 při osobních setkáních s Jeanem Guittonem, srov. GUITTON, Jean, *Ecrire comme on se souvient*, Paris 1974, s. 305.

⁶⁰ GUITTON, *Portrait du père Lagrange*, s. 133.

⁶¹ K podobným typům ateistických postojů viz například SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka, *Výzvy pro transkulturní komunikaci*, Ostrava 2014, s. 16-23, či COMTE-SPONVILLE, André, *Duch ateismu. Úvod do spirituality bez boha*, Praha 2020, s. 143-206.

⁶² LAPLANCHE, *La crise de l'origine*, s. 106, 113.

⁶³ Viz VIDLER, Alec R., *A Variety of catholic modernists*, Cambridge 1970, s. 10.

přežít a vydržet ještě dlouho navzdory současné tyranii. (...) Vítězství i porážky mají svůj zítřek a může se na konci stát, že se ukáže, že se poražení nemýlili.“⁶⁴ Přes vyhocený polemický tón tyto výpovědi v žádném případě neprozrazují lhostejnost k osudu katolické církve a víry.

Postupnému sblížení s katolickou církví ovšem nepomáhalo pokračování konfliktu, a to z obou stran. Na Loisyho paměti zareagoval nejen Lagrange polemickým a nesmiřitelným vlastním spisem, kde se snaží vymezit vůči Loisyismu, nicméně vyjádřil naději na jeho obrácení a návrat⁶⁵, ale rovněž znovu Svatý stolec. Jeho paměti byly 1. června 1932 rovněž uvedeny na *Index* spolu se vším ostatním, co napsal. Pro jistotu bylo toto opatření znovu obnoveno 26. července 1938, kdy se doplnily další vydané knihy.⁶⁶ Zařadil se tak do skupiny osobností, jejichž veškeré dílo bylo odsouzeno *en bloc* a katolíkům zapovězeno.

Studium, moc a víra

Neklidná 90. léta 19. století byla dobou dynamického vývoje západní společnosti v oblasti politiky, umění, literatury, filozofie i historické vědy, typické bylo soustředění se na vnímání, uchopení reality. Navazovala v tom na předchozí už tak překotný vývoj, ale ještě ho výrazně akcelerovala.⁶⁷ I v církvi bylo z nedávné minulosti co napravovat, tlak racionalismu vedl mnohé v církvi k útěku do iracionálna, najdeme se fascinaci paranormálními jevy, „divy“ a „zázraky“, které jejich aktéři často jen předstírali, aby jimi manipulovali věřící i církevní představené.⁶⁸ Rozbujelý náboženský obskurantismus vytvářel či podporoval negativní obraz katolicismu a potvrzoval jeho stereotypní vnímání jako historické anomálie či rezidua, které nepatří do moderní doby. Postoje veřejnosti pak zpětně podporovaly komplex méněcennosti a ještě defenzivnější a uzavřenější pozice evropských katolíků. Motivací pro Loisyho a další myslitele, kteří skončí oceňováni jako modernisté, bylo osvobodit církev od této zátěže, nejen proto, aby mohla sebevědomě oslovit odcizenou moderní společnost, ale také jako naplnění vnitřního imperativu křesťanské víry, jejího stálého očišťování a prohlubování.

Společnost byla v dynamickém pohybu a tradiční křesťanské církve se snažily nabídnout pevný, neměnný bod v chaosu proměn. Proto v případě katolické církve

⁶⁴ Srov. LOISY, *Mémoires* I., s. 6. a *Mémoires* III, s. 252.

⁶⁵ LAGRANGE, Marie-Joseph, *M. Loisy et le modernisme*, Paris 1932, s. 138, 150.

⁶⁶ „Idem Emi ac Revmi Patres damnanda pariter et in Indicem librorum prohibitorum inserenda decreverunt Opera omnia eiusdem Auctoris, quae hactenus damnata non fuerunt“, Suprema Sacra Congregatione S. Officii, Decretum damnantur opera Alafridi Loisy, in: *Acta Apostolicae Sedis* 24, 1932, s. 237. Druhé: Suprema Sacra Congregatione S. Officii, Decretum damnantur opera Alafridi LOISY, in: *Acta Apostolicae Sedis* 30, 1938, s. 266. K okolnostem podrobně POULAT, *Mystique et critique*, s. 150-177.

⁶⁷ JODOK, *Modernist crisis*, s. 14.

⁶⁸ Sondu do těchto jevů podává např. WOLF, Hubert, *Případ Sant'Ambrogio. Utajený skandál římských řeholnic*, Praha 2017, *passim*.

přijetí dogmatu o papežské neomylnosti⁶⁹, ale proto i o málo později obnova to-
mismu v podání Lva XIII. a další snaha určovat vývoje a účinně prosazovat tren-
dy podobně jako v 13. století. Tato očekávání se ke zklamání nejen papeže Lva
XIII. nenaplnila, ačkoliv určité větší sebevědomí a sebejistotu vůči modernímu
světu jim to přineslo. Naopak Loisy pokládal snahy po prosazování monopolu
neoscholastiky za vnucování beznadějně nerealistické a ahistorické kultury, která
mumifikovala křesťanskou tradici.⁷⁰ Tomistická teologie byla vhodným a ade-
kvátním vyjádřením náboženských pravd pro středověkou společnost a církev,
ale současnost vyžaduje schopnost využít nové nástroje a formy myšlení pro je-
jich formulaci.

Loisy a další modernizující myslitelé vzali vážně skutečnost, že moderní kultura
byla sice plodem křesťanské civilizace, ale fakticky se stala nezávislou a samo-
statnou silou se svými vlastními důrazy a hodnotami. Nyní záleželo na teolozích,
aby posoudili, jak blízké nebo naopak protivné vůči křesťanství byly, vstoupili
s nimi do dialogu, případně si je osvojili pro potřeby inkulturace křesťanské víry.
Naopak antimodernisté zdůrazňovali rozpory a ostře se vymezovali vůči moder-
ní kultuře a jejím hodnotám en bloc, ačkoliv některé aspekty, například technické
a organizační, rychle a obratně využívali.⁷¹ Podobné konflikty a jejich ohlasy na-
jdeme v mnoha variantách a oblastech života společnosti. Jak o něco později kon-
statuje v architektuře a stavitelství proslulý Ludwig Mies van der Rohe: „Nová
doba je skutečností; existuje bez ohledu na to, zda ji řekneme své „ano“ nebo
„ne“. Ale není ani lepší, ani horší než jiná doba. ... Kéž by se dnešní generace
postavila reálně a pozitivně k dnešnímu životu a jeho úkolům... Není povinností
každé generace postavit se pozitivně k životu místo lnutí k myšlení, jež dávno
pokryl prach? Nebyl to snad kdysi také nejživější projev jejich doby?“⁷²

Snaha o rozumové zajištění a hlubší poznání a nové formulování pravd nábo-
ženské víry je komplikovaný proces, který má své omyly, slepé uličky a dokonce
i své padlé. Biblisté jsou tu vážně ohroženi, neboť studují samotné základy křes-
ťanské víry, totiž Zjevení Boha v dějinách. I když je proces přijímání historicko-
-kritické metody doprovázen výstřelky a řada badatelů za své hledání zaplatila
svou vírou v osobního Boha židokřesťanského Zjevení⁷³, nepředstavovalo integri-
stické odmítnutí této metody skutečnou alternativu. Kruhy katolických biblistů

⁶⁹ Viz NEUNER, Peter, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg-Basel-Wien 2019, s. 187-227

⁷⁰ MISNER, Paul, Catholic anti-Modernism: the ecclesial setting, In: *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, JODOK, Darrel ed., Cambridge 2000, s. 80-81 <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136.005>

⁷¹ Viz Jodok, který je přirovnává k zrození fundamentalistických sborů v USA ve stejném ob-
dobí 1890-1910. JODOK, *Modernist crisis*, s. 17.

⁷² MIES VAN DER ROHE, Ludwig, *Stavění*, Praha 2000, s. 58,34.

⁷³ Srov. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika*, s. 211-228.

si po desetiletí trvajícím útlaku vypracovaly ostražitou nedůvěru vůči římskému centru a autoritativním rozhodnutím. Zneužívání dekretů a výhrůžky disciplinárními tresty zanechaly hluboké rány, které ani vydání encykliky *Divino afflante Spiritu* (1943), ani koncilní konstituce *Dei verbum* (1965) rychle a úplně neuzdravilo. Vztah biblistů a magisteria ještě bude na uzdravení potřebovat nějaký čas.⁷⁴

Loisy projevil mimořádnou intuici vůči nastupujícím totalitním hnutím nacismu a komunismu, které dokázal skvěle diagnostikovat a rozhodně odmítnout. Pro české a slovenské prostředí je zajímavé, že v roce 1938 odsoudil postoj francouzské vlády a přijetí mnichovské dohody, kterou rovněž jasně označil za pouhou iluzi řešení Hitlerových mocenských ambicí v Evropě. Stejně jako kritizoval zákaz prodemokratického hnutí *Sillon* papežem Piem X., odmítá i nerozlišené a zbytečně tvrdé zásahy proti členům integristické a antisemitské *Action française*,⁷⁵ které bezděky zasáhly mnoho upřímných a nevinných katolíků. Církev by přece jen měla postupovat jinak i vůči těm, kteří se mýlí, než jenom represí a zákazy.⁷⁶

Modernizující teologové se snažili pomocí historického přístupu a studia přispět k rozlišování mezi různými aspekty moderní kultury, ale taky mezi podstatnými prvky církevního života a učení a konkrétními historickými a historicky podmíněnými formami, které mohou a mají být změněny.⁷⁷ Základním problémem byla změna jako nutnost, aby církev mohla odpovědět na požadavky modernity. René Rémond mluví přímo o restaurační utopii, kterou netrpěla zdaleka jen katolická církev, ale i další původně státní konfese.⁷⁸ Loisy patřil mezi ty, kdo vážně přemýšleli a usilovali o záchranu církve tím, že se změní, přesněji řečeno, že obnoví svoji schopnost měnit se v dějinách. I tohle je dnes vnímáno v církevním prostředí jako samozřejmost, jak dokazuje citát vlivného katolického historika a politologa Maiera: „Civilizace jsou smrtelné, církve rovněž. Nic nelze ochraňovat a konzervovat navěky, když duch a život zeslábnou a odumře. Naživu zůstane pouze to, co u lidí zakořenilo. Jinak bude i nejkrásnější vnějšek církve prázdnou fasádou: „Pokud chybí duch, je dogma pouhým mýtem a církev pouze jednou ze stran“.⁷⁹

V celém příběhu překvapuje pramálo křesťanský prvek radosti mnoha církevních představitelů z Loisyho odchodu, kdy jeho exkomunikaci slaví jako své vítězství a triumf víry. Nebylo by v logice křesťanské víry povinností církevních představitelů, ale i věřících, naopak o jeho víru a spásu do poslední chvíle bojovat

⁷⁴ CAZELLES, Henri, *L'exégèse scientifique au XXe siècle: l'Ancien Testament*, in: *Bible de tous les temps. 8. Le monde contemporain et la Bible*, dir. Savart, Claude – Aletti, Jean-Noël, Paris 1985, s. 466 (441-471).

⁷⁵ K tomu např. PETRÁČEK, Tomáš, *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016, s. 55-75

⁷⁶ LOISY, *Mémoires III*, s. 194-199.

⁷⁷ JODOK, *Modernist crisis*, s. 17.

⁷⁸ RÉMOND, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, s. 101-104.

⁷⁹ MAIER, Hans, *Svět bez křesťanství – co by bylo jinak?* Brno 2014, s. 116.

a snažit se ho udržet? Místo se objevuje mnohokrát a v mnoha variantách radost z užití moci maskované alibistickým odkazováním na nutnost aplikovat přísné tresty jako naplňování „přirozeného objektivního řádu“ a nutného výkonu svě-
řené moci.⁸⁰ Protože rány zůstaly a jejich přehnanou tvrdost přiznávali i obhájci antimodernistických represí, lze připomenout slova Jana Pavla II. v dokumentu Tertio Millenio Adveniente: „Je pravdou, že správný historický úsudek se neobejde bez pečlivého uvážení dobových kulturních podmínek, pod jejichž vlivem se mnozí mohli v dobré víře domnívat, že autentické vydávání svědectví pravdě znamená potlačovat nebo alespoň vylučovat názor druhého. Nejrůznější důvody často spoluvytvářely předpoklady intolerance a živily atmosféru vášní, z níž se dokázali vytrhnout jen lidé velkého ducha, opravdu svobodní a plní Boha. Ale ani uvážení polehčujících okolností nezbavuje církev povinnosti velmi želeť slabosti tolika svých synů, kteří pokřivili její tvář a dokonce zabránili tomu, aby plně nahlížela obraz svého ukřižovaného Pána, nepřekonatelného příkladu trpělivé lásky a pokorné mírnosti. Z těchto bolestných rysů minulosti vyplývá pro budoucnost poučení, které musí vést každého křesťana k tomu, aby se pevně držel zlatého pravidla daného koncilem: „Pravda nevznáší svůj nárok jinak než silou pravdy samé, která proniká do lidské mysli jemně a spolu mocně“.⁸¹

To se týká i současné situace mnoha církevních debat, kde se používají velmi lehce a nezodpovědně pojmy ze sto let starých sporů. Každý, kdo dnes používá pojem modernismus způsobem, jakým ho užívali Pius X. a jeho nástupci, zbavuje ho jeho historického, kulturního a teologického kontextu. V takovém případě odkazuje více na nějakou abstrakci než skutečný konkrétní historický fenomén.⁸² Užívá ho pouze jako bojový slogan.⁸³ Primárně o moc a její okázalé demonstrování především dovnitř církve šlo i v případě exkomunikace Alfreda Loisyho.⁸⁴

PRAMENY A BIBLIOGRAFIE

Acta Pontificiae et Decreta SS. RR. Congregationum VI, Romae 1908, s. 88-89.
La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office, éd. Arnold, Claus – Losito, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009.

⁸⁰ GINZBURG, Carlo, *Mocenské vztahy. Historie, rétorika, důkaz*. Praha 2013, s.15-16.

⁸¹ *Tertio Millenio Adveniente. Apoštolský list Jana Pavla II. O přípravě na jubilejní rok 2000 (z 10. listopadu 1994)*, Praha 1995, s. 36 (čl. 35).

⁸² JODOK, *Modernist crisis*, s. 11.

⁸³ K různým formám užití a zneužití jazyka viz František BURDA, *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*, Ústí nad Orlicí 2013, s. 205-243.

⁸⁴ SCHOOF, *Aggiornamento*, s. 62.

Les documents des congrégations de l'Index et du Saint Office, éd. Arnold, Claus – Lo-sito, Giacomo. (Fontes Archivi Sancti Officii Romani), Roma 2009, s. 68 (67-124).
Suprema Sacra Congregazione S. Officii, Decretum damnantur opera Alafridi Loisy, in: *Acta Apostolicae Sedis* 24, 1932.

Suprema Sacra Congregazione S. Officii, Decretum damnantur opera Alafridi Loisy, in: *Acta Apostolicae Sedis* 30, 1938.

Tertio Millenio Adveniente. Apoštolský list Jana Pavla II. O přípravě na Jubilejní rok 2000 (z 10. listopadu 1994), Praha 1995.

ARNOLD, Claus, Le cas Loisy devant les congrégations romaines de l'Index et de l'Inquisition (1893-1903), in: *La censure d'Alfred Loisy*, s. 9-65.

BURDA, František, *Kultura – doličný předmět obětního mechanismu*, Ústí nad Orlicí 2013.

CAZELLES, Henri, L'exégèse scientifique au XXe siècle: l'Ancien Testament, in: *Bible de tous les temps. 8. Le monde contemporain et la Bible*, dir. Savart, Claude – Aletti, Jean-Noël, Paris 1985, s. 466 (441-471).

GINZBURG, Carlo, *Mocenské vztahy. Historie, rétorika, důkaz*. Praha 2013.

GOICHOT, Emil, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris 2002.

GUITTON, Jean, *Ecrire comme on se souvient*, Paris 1974.

GUITTON, Jean, *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science a la foi*, Paris 1992.

HOUTIN, Albert (- Félix Sartiaux), *Alfred Loisy. Sa vie – son oeuvre*, Paris 1960.

HUBERT Wolf, *Případ Sant' Ambrogio. Utajený skandál římských řeholnic*, Praha 2017.

JODOK, Darrel, Modernist crisis. In: *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Jodok, Darrel ed., Cambridge 2000, s. 2. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136.002>

LAGRANGE, Marie-Joseph, M. *Loisy et le modernisme*, Paris 1932.

LAPLANCHE, François, *La crise de l'origine. La science catholique et des Evangiles et l'histoire au XXe siècle*, Paris 2006. [https://doi.org/10.1016/S1636-6522\(06\)77387-1](https://doi.org/10.1016/S1636-6522(06)77387-1)

LEBLANC, Sylvain, *Un clerc qui n'a pas trahi*, Paris 1931.

LOISY, Alfred, *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents*, Paris 1908.

LOISY, Alfred, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps I (I-III)*, Paris 1930-1931.

LOISY, Alfred, *Simple réflexions sur le Décret du Saint-Office*, Chez L'auteur, Cef-fonds, pres Montier-en-Der, 1908.

LOSITO, Giacomo, L'"Affaire" Loisy entre la France et Rome: Mentalité et pra-tiques des antimodernistes français, in: *La censure d'Alfred Loisy (1903)*.

MAIER, Hans, *Svět bez křesťanství – co by bylo jinak?* Brno 2014.

MCLEOD, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Brno 2007.

METZ, Johannes B., *Úvahy o politické theologii*, Praha 1994.

- MIES VAN DER ROHE, Ludwig, *Stavění*, Praha 2000.
- MISNER, Paul, Catholic anti-Modernism: the ecclesial setting, In: *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Jodok, Darrel ed., Cambridge 2000, s. 80-81
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511520136.005>
- NEUNER, Peter, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg-Basel-Wien 2019.
- PETRÁČEK, Tomáš, M.-J. Lagrange: *Bible a historická metoda*, Praha 2005.
- PETRÁČEK, Tomáš, *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize, Život a dílo Vincenta Zapletala*, Praha 2006.
- PETRÁČEK, Tomáš, Arcibiskup a jeho "modernista": E.I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství, in: *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 17/2007, č. 3, s. 3, s. 63-83.
- PETRÁČEK, Tomáš, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exezeze v době (anti-)modernistické krize*, Praha 2011.
- PETRÁČEK, Tomáš, *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016.
- PETRÁČEK, Tomáš, *Západ a jeho víra. 9,5 teze k dopadům Lutherovy reformace*, Praha 2017.
- PETRÁČEK, Tomáš, V konfliktech loyality? Kněžská identita a klerikální strategie Aloise Musila. In: *Alois Musil a jeho odkaz. Sborník z konference k 150. výročí narození Aloise Musila konané v Muzeu Vyškovska dne 17. října 2018*, Vyškov 2018, s. 7-18.
- PETRÁČEK, Tomáš, Apologie katolicismu na indexu zapovězených knih. K některým aspektům sporu okolo spisu Evangelium a církev Alfreda Loisyho. In: *Verba theologica* 19/2020, č. 2, s. 7-21.
- POPPER, Karl R., *Bída historicismu*, Praha 1994.
- POULAT, Emile, *Mystique et critique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984.
- POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996³.
- POULAT, Émile, *Catholicism contending with modernity. Roman Catholic Modernism and Anti-modernism in Historical Context*, Jodok, Darrel ed., Cambridge 2000.
- RÉMOND, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003.
- SCHOOOF, Ted, *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*, Praha 2003.
- SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka, *Výzvy pro transkulturní komunikaci*, Ostrava 2014. Či Comte-Sponville, André, *Duch ateismu. Úvod do spirituality bez boha*, Praha 2020.
- STEINMANN, Jean, Literární a historická kritika biblických textů, in: *Cesty k pramenům. Biblická archeologie a literární kritika*, kol. autorů, Praha 1971, s. 149-151.
- VIDLER, Alec R., *A Variety of catholic modernists*, Cambridge 1970.

VIRGOULAY, René, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896-1913)*, Paris 1980.

VIVIANO, Benedict T., *A Short Story of New Testament Studies*, Chicago 2016.

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



Radosť v Prvom liste Solúnčanom

Joy in First Thessalonians

PATRIK PETER VNUČKO OP

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra systematickej teológie

Abstract

Joy is an important element in all of Paul's letters. This article analyzes the theme of joy in First Thessalonians and the contribution it makes to the theme of joy in Christian life. The terminology of joy (the noun *χαρά* and the verb *χαίρω*) occurs six times in this letter. The article exegetes each of these instances and in their immediate context. The exegesis shows the following inherent characteristics of joy as found in this epistle: joy originates from the Holy Spirit and it has a complex shape – it is the joy of the word of God together with its reception and action; it is the joy of faith, conversion, and a new way of life. It is also joy in spite of many tribulations and suffering. Last but not least, this joy is a part of God's will, and on that account Paul encourages his readers to persevere in joy.

Keywords: eschatology, faith, First Epistle to the Thessalonians, Holy Spirit, imitation of Christ, joy, love, prayer, suffering.

Radosť je charakteristickou črtou Listu Filipanom, ktorý sa preto zvykne nazývať Listom radosti, avšak Pavol spomína radosť v každom zo svojich siedmich

autentických listov¹. Táto štúdia vychádza z predpokladu, že Prvý list Solúnčanom je najstarším novozákonným spisom², a preto sa snaží analyzovať tému radosti v tejto Pavlovej prvotine a následne poodhaliť, aké teologické poslanstvo z toho vyplýva. Radosť v Prvom liste Solúnčanom sa zdá byť dosť zanedbávanou témou³, hoci terminológia radosti sa v ňom vyskytuje celkovo šesťkrát (1,6; 2,19.20; 3,9 [2x] a 5,16), čo je na počet piatich kapitol zaujímavá štatistika. Pavol najskôr radosť spomenie v epištolárnom vďakyvzdaní⁴ (1,2-10), kde vzdáva vďaky za to, že Solúnčania prijali Božie slovo s radosťou Ducha Svätého: μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου (1,6). Prvá časť tela listu má apologetický charakter (2,1-3,13), v ktorej Pavol obhajuje dôvody svojej doterajšej neprítomnosti v macedónskej metropole po tom, čo musel Solún bezodkladne opustiť. V tejto apologetickej časti sa nachádza najväčší výskyt terminológie radosti, celkovo štyrikrát. Trikrát sú to varianty podstatného mena χαρά (2,19.20; 3,9) a raz je to v slovesnej podobe χαίρομεν (3,9). V parenetickej časti (4,1-5,22) sa radosť vyskytuje iba raz a to ako imperatívna výzva k ustavičnej radosť: πάντοτε χαίρετε (5,16). Článok sa bude venovať exegéze každého z týchto pojmov v rámci jeho bezprostredného kontextu. Tento rok si pripomíname 1160. výročie príchodu Solúnskych bratov na Veľkú Moravu. V určitom zmysle sme dedičmi odkazu, ktorý Pavol zanechal Solúnčanom. Jedným z jeho odkazov tejto cirkvi je pozvanie k neprestajnej radosť: πάντοτε χαίρετε (5,16), ktoré stále nestráca na svojej aktuálnosti.

1. Radosť Ducha Svätého (1 Sol 1,6)

K motívom, za ktoré Pavol vzdáva vďaky v epištolárnom vďakyvzdaní, patrí radosť, s akou Solúnčania prijímali Božie slovo aj napriek protivenstvám, ktoré na nich doliehali (1,6-7). Pavol túto radosť charakterizuje ako radosť Ducha Svätého (χαρᾶς πνεύματος ἁγίου), čo po gramatickej stránke možno chápať ako „genitív pôvodu“⁵; teda táto radosť členov solúnkej cirkvi nemá prirodzený pôvod, ale je darom Božieho Ducha. Ak je Prvý list Solúnčanom skutočne najstarším novozákonným spisom, tak táto zmienka o radosť je potom zároveň prvým, a teda aj najstarším textom o radosť v celom Novom zákone. Touto skutočnosťou nadobúda

¹ Χαρά: Rim 3x; 2 Kor 5x; Gal len raz; Flp 5x; 1 Sol 4x; Flm 1x; χαίρω: Rim 4x; 1 Kor 4x; 2 Kor 8x; Flp 8x; 1 Sol 2x. V dvoch listoch sa ešte vyskytuje sloveso vyjadrujúce zdieľanú radosť – συχαίρω: 1 Kor 2x a Flp 2x.

² Niektorí autori pokladajú za najstarší List Galaťanom. Väčšina odbornej verejnosti však pokladá prvenstvo Prvého listu Solúnčanom za pravdepodobnejšie.

³ Podarilo sa mi vypátrať iba jeden odborný článok k tejto téme: Michael R. WHITENTON, „Figuring Joy: Gratitude as Medicine in 1 Thessalonians 2:1-20,“ *Perspectives in Religious Studies* 39, (2012): 15-23. Avšak autor sa v článku viac než radosťou zaoberá vďačnosťou, ktorú Pavol odporúča ako liek na úzkosti Solúnčanov.

⁴ Nejestvuje jednoznačná zhoda vo vymedzení epištolárneho vďakyvzdanía v tomto novozákonnom spise. V podstate jestvujú štyri vymedzenia: 1 Sol 1,2-3; 1 Sol 1,2-5; 1 Sol 1,2-10 a 1 Sol 1,2-3,13. Väčšina sa však prikláňa k tretej alternatíve: 1 Sol 1,2-10, ktorá sa bude pokladať za smerodajnú aj pre tento článok.

⁵ Béda RIGAUX, *Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris: Gabalda, 1956, s. 383.

tento prvý výskyt slova „radosť“ na význame a stáva sa priam smerodajnou charakteristikou pre všetky ostatné zmienky o radošti nielen v Pavlových listoch, ale aj v celom novozákonnom kánone: skutočná radosť Kristových učeníkov je vždy radosťou, ktorá pochádza od Ducha Svätého a je prejavom jeho pôsobenia v konkrétnom jedincovi alebo spoločenstve.

Radosť Ducha Svätého v 1 Sol 1,6 je sprievodným javom prijatia slova. Táto skutočnosť je vyjadrená participiálnou vetnou konštrukciou δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ. Z kontextu vďakyvzdania (1,2-10), v ktorom sa slovo λόγος vyskytuje trikrát (1,5.6.8), je zrejmé, že ide o Božie slovo. Prvý výskyt slova λόγος vo vďakyvzdaní (1,5) sa viaže na evanjelium, ktoré Pavol so spoločníkmi priniesli so sebou do Solúna a zvestovali ho nielen slovom (ἐν λόγῳ), ale evanjelium sa tam zaskvelo aj v plnosti pôsobenia Ducha Svätého, čo Pavol vyjadruje pleonastickou trojicou „v moci a v Duchu Svätom a v celej plnosti“ (ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ). Opäť je tu dôležité pôsobenie Ducha Svätého. Je to práve on, kto dáva účinnosť evanjeliu, slovám hlásateľov a všetkému, čo sa dialo pri ohlasovaní evanjelia v metropole Macedónska. Jedným z prejavov pôsobenia Ducha Svätého v Solúne je aj radosť, ktorá sprevádzala prijatie evanjelia (1,6). Tretikrát sa vo vďakyvzdaní zmienka o slove bližšie špecifikuje ako Pánovo slovo (ὁ λόγος τοῦ κυρίου), ktoré sa zo Solúna šírilo ďalej (1,8). Donfried chápe v prípade Prvého listu Solúnčanom λόγος a εὐαγγέλιον ako synonymá a poukazuje na to, že v porovnaní s Listom Rimanom je ich výskyt vzhľadom na krátkosť Prvého listu Solúnčanom prekvapujúci.⁶ Prijatie a pôsobenie Božieho slova v solúnskej cirkvi tak možno pokladať za jednu z nosných tém tohoto listu, pričom kľúčový text o Božom slove sa nachádza v 1 Sol 2,13-16, v ktorom Pavol so svojimi spoločníkmi vzdáva vďaky za to, že Solúnčania neprijali ohlasované slovo, „ako ľudské slovo, ale – aké naozaj je – ako Božie slovo; a ono pôsobí vo vás veriacich“ (2,13). I keď sa v týchto veršoch výslovne nehovorí o radošti, dá sa predpokladať, že radosť sprevádzala nielen prijatie Božieho slova, ale aj jeho nasledovné pôsobenie v živote veriacich. V konečnom dôsledku možno hovoriť o radošti z Božieho slova (evanjelia), ktoré vďaka tomu, že je radosťou zvestou o oslobodení človeka z moci hriechu a smrti, prináša do života veriaceho človeka radosť. Prijatť Božie slovo znamená prijatť aj Ducha, ktorý je v ňom prítomný a dáva mu život a účinnosť.

Rozpoznať Božie slovo ako skutočne Božie a prijatť ho sa však nedá bez viery; nech by bolo jeho hlásanie akokoľvek krásne a kvetnaté. Bez viery je len nezmyslom, bláznovstvom a pohoršením (porov. 1 Kor 1,23). Naopak, prijatť Božie slovo

⁶ Podľa Donfrieda sa εὐαγγέλιον v Prvom Solúnčanom vyskytuje šesťkrát (1,5; 2,2.4.8.9; 3,2) a λόγος v zmysle „Božie slovo“ trikrát (1,6.8; 2,13). Hoci sa εὐαγγέλιον v Liste Rimanom vyskytuje deväťkrát (1,1.9.16; 2,16; 10,16; 11,28; 15,16.19; 16,25); ὁ λόγος τοῦ θεοῦ sa vyskytuje iba raz (9,6). Karl P. DONFRIED, I. Howard MARSHALL, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 52. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166263>

s vierou znamená otvoriť sa mu a nechať ho v sebe pôsobiť. V tomto zmysle viera prináša do života veriaceho radosť, pretože viera je prijatie a otvorenie sa Božiemu slovu a v konečnom dôsledku je otvorením sa Bohu samému. Súvislosť medzi vierou a Božím slovom Pavol naznačuje v rámci vďakyvzdania v 1,8, keď píše o tom, že ako sa Božie slovo šírilo zo Solúna po okolí ďalej, tak sa rozmohla aj zvesť o viere Solúnčanov. Feník hovorí o „invázii ich viery do všetkých miest.“⁷ Bola to pravdepodobne radosť z viery, z Božieho slova a zo spásanosného pôsobenia Ducha Svätého, ktoré pohli Solúnčanov, aby sa o svoju vieru delili i na svojich cestách mimo mesta. Toto zdieľanie novej viery s inými a následné šírenie Pánovho slova v regióne zakrátko začala sprevádzať aj zvesť o Solúnčanoch a ich konverzii – obrátení sa od modiel k „živému a pravému Bohu“ (1,9). Skutočná zmena zmýšľania prináša radosť, pretože oslobodzuje od starých schém, ktorých bol človek otrokom, a vedie k novému spôsobu života podľa Ducha. V tomto zmysle radosť Ducha Svätého, o ktorej sa hovorí v 1 Sol 1,6 nadobúda komplexnejšiu podobu: je to radosť z Božieho slova, z jeho prijatia a pôsobenia, ďalej je to radosť z viery, z obrátenia a v neposlednom rade radosť z nového spôsobu života.

Prijatie Božieho slova Solúnčanmi, ako aj jeho ohlasovanie zo strany Pavlovho misijného tímu (Sk 17,1-10) však nebolo bez prekážok. Pavol otvorene hovorí o mnohom súžení (*ἐν θλίψει πολλῇ*), ktorému Solúnčania museli čeliť, keď prijali Božie slovo (1,6). Ich súžení pravdepodobne nemalo charakter krvavého prenasledovania, skôr to bola určitá forma ostrakizácie zo strany ich spoluobčanov,⁸ ako to Pavol naznačuje, keď utrpenie Solúnčanov prirovnáva k ťažkostiam kresťanov v Judei: „aj vy ste od svojich súkmeňovcov vytrpeli to isté, čo oni od Židov“ (2,14). Teda to, čo si vytrpeli kresťania zo židovstva, to si vytrpeli i solúnski vyznávači Krista od svojich pohanských príbuzných, susedov a niekdajších priateľov. Dôvod takéhoto vytlačenia na okraj spoločenského a občianskeho života vidí Sanders v tom, že konvertiti odmietali účasť na verejných náboženských úkonoch, ktoré mali ochrániť pred rôznymi pohromami. Pohrdanie týmito „bohoslužbami“ sa považovalo za porušenie zmluvy s ochrannými božstvami mesta, a teda aj za vážny prehešok a ohrozenie bezpečnosti mesta a regiónu.⁹

Solúnčania však aj napriek tomuto súženiu s radosťou prijali hlásané slovo a zachovávali ho, ba išli ešte ďalej. Neboli len pasívnymi prijímateľmi Božieho slova, ale ho aj uskutočňovali vo svojom živote, keď sa stali Pavlovými a Ježišovými napodobňovateľmi: *ὁμοῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου* (1,6). Motív napodobňovania bol dôležitý tak v grécko-rímskom svete, ako aj v mnohých iných

⁷ Juraj FENÍK, „S pancierom viery,“ *Verba theologica*, č. 2 [12] (2013): 21-39, s. 24.

⁸ Jeffrey A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians* (BECNT), Grand Rapids: Baker Academic, 2014, s. 101.

⁹ Ed P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters and Thought*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, s. 194. <https://doi.org/10.2307/j.ctt155j31c>

kultúrach. Výnimkou nebol ani starozákonný Izrael, v ktorého náboženstve – ako upozorňuje Rigaux – šlo o napodobňovanie Boha¹⁰, ktoré spočívalo na Božej výzve: „Bud'te svätí, lebo ja som svätý!“ (Lv 11,44). Ježiš mení toto imitatio Dei na výzvu: „Nasleduj ma!“ (Mk 10,21). Nasledovať Ježiša znamená napodobňovať aj nesením kríža (Mk 8,34).¹¹ Iovino hovorí o formovaní sa na obraz trpiaceho Služobníka, vykreslený v textoch ako Iz 53 a Ž 22.¹² V tomto zmysle treba chápať výzvu k napodobňovaniu vo všetkých Pavlových spisoch. Pavol a jeho spoločníci nielen ohlasujú Ježiša, ale aj žijú tak ako on. Zároveň Pavol a jeho spoločníci chcú ubezpečiť Solúnčanov, že nejedná sa o rozdiel medzi Pavlovým misijným tímom a Kristom, čo sa týka spôsobu života, a že „ich učenie je spoľahlivé a pravdivé, lebo je učení prijatým od samotného Krista.“¹³ Solúnčania sa stali Pavlovými a Ježišovými napodobovateľmi aj v tom, čo zažívajú vo svojom mnohorakom súžení (έν θλίψει πολλή). Pavol podobne ako Ježiš trpel pre slovo, ktoré hlásal a žil, ako to veľavravne vyjadril v jednej zo svojich autobiografických statí (2 Kor 11,23-28). Prijímanie Božieho slova v mnohom súžení zo strany Solúnčanov však nezostáva bez odozvy. Ich utrpenie sprevádza tajomná radosť. Tá však „nepochádza z naivity alebo z neschopnosti vidieť závažnosť nešťastnej situácie, v ktorej sa ocitli. Ich radosť má skôr svoj pôvod v Duchu Svätom a on im dáva schopnosť vidieť za ich terajším súžením budúce vyslobodenie.“¹⁴ Napriek nepriaznivým okolnostiam teda pociťujú radosť, ktorá je darom Božieho Ducha a je jeho ovocím (Gal 5, 22).

Solúnčania však nielen napodobňujú Pavla a Ježiša, ale aj oni sami sa stali vzorom k napodobňovaniu: γενέσθαι ὑμᾶς τύπον (1,7). To, že ich Pavol uvádza ako vzor pre iné cirkvi, je pre Solúnčanov veľkou pochvalou, keďže Pavol už v žiadnom inom liste – ako upozorňuje Martin – nekladie nejakú miestnu cirkev za vzor k napodobňovaniu.¹⁵ Keď bude Pavol o pár riadkov nižšie hovoriť o svojej radosi zo Solúnčanov (2,19-20; 3,9), tak sa dá za tým vytušiť radosť nielen z toho, ako prijali Božie slovo a ako napodobňovali Pavla i Ježiša, ale i radosť z toho, ako sa oni sami stali vzorom pre iných. Shogren dáva radosť (1,6) do súvisu s témou vyvolenia (1,4) a pýta sa, ako možno vedieť, že Solúnčania sú vyvolení a Bohom milovaní. Spoznať to možno z toho, že prijali Ducha Svätého; a to, že ho prijali, možno zase spoznať z ich správania: že ťažkostiam dokážu čeliť s radosťou.¹⁶ Je to práve Duch Svätý, kto umožňuje radosť sa aj napriek mnohému súženiu, ktoré sprevádzalo prijatie a pôsobenie Božieho slova v Solúne a jeho šírenie v okolí. Toto

¹⁰ V tejto súvislosti možno chápať napríklad aj inštitúciu sobotného dňa (Gn 2,2-3; Ex 20,8-11).

¹¹ RIGAU, *Thessaloniciens*, s. 380.

¹² Paolo IOVINO, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Bologna: EDB, 1992, s. 103.

¹³ František TRSTENSKÝ, *Prvý a druhý list Solúnčanom*, Ružomberok: KBD, 2013, s. 67.

¹⁴ WEIMA, *Thessalonians*, s. 101-102.

¹⁵ D. Michael MARTIN, *1, 2 Thessalonians* (NAC), Nashville: Broadman & Holman, 1995, s. 62.

¹⁶ Gary S. SHOGREN, *1 & 2 Thessalonians* (ZECNT), Grand Rapids: Zondervan, 2012, s. 67.

šírenie sprevádzal nový radostný spôsob života solúnskych kresťanov, ktorý by sa dal nazvať radosťou z napodobňovania Ježiša alebo radosťou zo života podľa Božieho Slova.

2. Radosť v Pavlovej apológii (1 Sol 2,19-20; 3,9)

Jedným z protiventstiev, ktoré Pavol musel podstúpiť, bolo jeho predčasné ukončenie misie v Solúne.¹⁷ Misia v macedónskej metropole teda zostala nedokončená, čo pravdepodobne využili Pavlovi protivníci¹⁸, aby Pavla očiernili; a tak Pavol po epistolárnom vďakyvzdaní pristúpi najskôr k obhajobe svojho niekdajšieho pôsobenia v Solúne (1 Sol 2,1-16) a potom k vysvetleniu dôvodu svojej doterajšej neprítomnosti (1 Sol 2,17-3,10). Weima – odkazujúc na staršie komentáre – priliehavo nazýva prvú časť *apologia pro vita sua (et labore suo)* a druhú *apologia pro absentia sua*.¹⁹ Zdá sa, že v centre Pavlovej prvej apológie (2,1-16) stojí jeho nezištnosť pri hlásaní evanjelia, ktorú spochybnili jeho protivníci. Apoštol preto zdôrazňuje, že pôsobenie jeho misijného tímu nepochádzalo z „nekalých pohnútok“ (2,3), nehlnala ich ani túžba po zisku, ani po sláve (2,5-6) a prízvukuje, že „vo dne v noci sme pracovali, aby sme nikomu z vás neboli na ťarchu“ (2,9). Dôraz kladie aj na svoj vrúcny vzťah k Solúnčanom, ktorý prirovnáva k rodičovskej láske (2,7.11) až po ochotu obetovať vlastný život (2,8). Popri Pavlovej apológii dôležitú úlohu v tejto časti zohráva evanjelium, o ktorom sa v nej hovorí štyrikrát (2,2.4.8.9), čo naznačuje, že Pavlovou skutočnou pohnútkou bola služba Božiemu slovu.

Po obhajobe motívov svojej niekdajšej činnosti v Solúne, Pavol prechádza k obrane vlastnej neprítomnosti (2,17-3,10), v ktorej vysvetľuje, prečo sa dosiaľ k nim nevrátil, aby dokončil svoje dielo. Tento celok sa dá ľahko identifikovať prostredníctvom viacerých indícií: predchádza ho modlitba (2,13-16), ktorá uzatvára prvú apológiu. Rovnako aj druhá apológia vyústi do ďalšej modlitby (3,11-13). Okrem týchto modlitieb, ktoré vytvárajú rámec tejto pasáže, celok zreteľne vymedzuje aj inklúzia prostredníctvom slova *τὸ πρόσωπον* (2,17 [2x]; 3,10). Najväčšia koncentrácia zmienok o radošti sa nachádza práve v tejto „apológii pro absentia sua“, ktorú možno rozdeliť na tri podsekcie: 1. márne pokusy o návrat do Solúna (2,17-20), 2. Timotejova misia v Solúne (3,1-5) a 3. dobrá zvesť, ktorú priniesol Timotej (3,6-10).

¹⁷ Blížšie sa dôvod opisuje v Sk 17,1-10: niektorí „žiarliví Židia“, ktorí neprijali evanjelium, „si najali niekoľko zlých mužov z ulice, vyvolali rozruch a rozbúrili mesto (...) Bratia hneď v noci vypravili Pavla a Sílasa do Berey“ (Sk 17,5.10).

¹⁸ To, že mal Pavol v Solúne protivníkov, vyplýva ako z kontextu 1 Sol 2,1-3,10, tak aj zo Sk 17,1-10. Pavlov pozitívny vzťah k Solúnčanom v tejto pasáži naznačuje, že títo oponenti pravdepodobne pochádzali z vnútra cirkevného spoločenstva. Skôr to boli niektorí vplyvní Solúnčania popudení Židmi (Sk 17,5), ktorí spochybňovali Pavlovu bezúhonnosť a rýdzosť jeho motívu. Pavla a jeho spoločníkov mohli prirovnávať k potulným filozofom, ktorí zneužívali dôverčivosť jednoduchých ľudí, poprípade šírili nebezpečné myšlienky (Sk 17,7).

¹⁹ WEIMA, *Thessalonians*, s. 123.

Tieto tri podčasti vyúsťia do Pavlovej modlitby za Solúnčanov (3,11-13), ktorá uzatvára túto Pavlovu apológiu a zároveň tvorí premostenie do parenetickej časti (4,1-5,22). Zo štruktúrného hľadiska je zaujímavé, že zmienky o radošti sa nachádzajú v závere prvej (2,19-20) a v závere tretej podsekcie (3,9) obhajoby Pavlovej neprítomnosti. Závery oboch týchto subsekcí tvoria rečnícke otázky a tri zo štyroch zmienok o radošti sú súčasťou týchto rétorických obratov.

2.1. *Eschatologická radošť (1 Sol 2,19-20)*

Prvá z týchto rečníckych otázok uzatvára Pavlovu spomienku na jeho márne pokusy o návrat do Solúna a zároveň naznačuje jeden z dôvodov, prečo sa Pavol túžil vrátiť do macedónskej metropoly (2,19). Tento dôvod by sa dal nazvať „hrdosťou na Solúnčanov“ a pozostáva z dvoch rétorických otázok, pričom druhá (ἢ οὐκὶ καὶ ὑμεῖς) je vložená do prvej, ktorou sa Pavol pýta, kto je jeho nádejou, radošťou a vencom chvály. Ďalšou zvláštnosťou textu je, že v oboch rečníckych otázkach je zamlčaný prísudok. Keďže Pavol upiera svoj pohľad na parúziu, dalo by sa predpokladať, že prísudok by mal byť v budúcom čase, ale zdá sa, že Rigaux má pravdu, keď uprednostňuje prítomný čas s odôvodnením, že „l'espoir et la joie sont déjà présents“.²⁰ I keď rečnícke otázky si nevyžadujú výslovnú odpoveď, Pavol nakoniec túto odpoveď vysloví: ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ (2,20). Pre lepšie pochopenie tohto textu opäť si treba všimnúť najbližší kontext: Pavlov náhly a vynútený odchod zo Solúna ťažko doliehal na obe strany, ktoré sa cítili byť osirotené – ἀπορφανισθέντες²¹ (2,17). Túto vzájomnú odlúčenosť sa Pavol snažil prekonať „raz aj druhý raz, ale satan nám to prekazil“ (2,18). Podľa Rigauxa slovné spojenie καὶ ἅπαξ καὶ δις, ktoré sa v Novom zákone nachádza už len vo Flp 4,16, treba chápať „à diverse reprises“²², teda ako „opakované“ alebo „viac než raz“. Podobne ako je tomu v prípade Flp 4,16, v ktorom Pavol Filipanom ďakuje za ich opakovanú finančnú podporu.²³ Teda Pavol sa viackrát snažil dostať do Solúna, len mu v tom zabránili bližšie neurčené prekážky, ktoré apoštol pripisuje pôsobeniu Božieho protivníka, čím nadobúda táto pasáž určitý nádych boja medzi Bohom a mocnosťami temna. Okrem tohto prípadu sa motív protibožskej mocnosti v Pavlovej apológii *pro absentia sua* vyskytuje ešte raz – v závere druhej podsekcie obhajoby Pavlovej neprítomnosti, v ktorej reaguje na súženie Solúnčanov poslaním Timoteja s cieľom dozvedieť sa, či ich „azda nepokúšal pokušiteľ a naša námaha nevyšla nazmar“ (3,5). Námaha Pavlovho misijného tímu sa týkala implementovania Božieho slova do života tých, ktorí uverili. V oboch zmienených prípadoch je teda satan (pokušiteľ) protivníkom Božieho slova, ktorý

²⁰ RIGAUX, *Thessaloniens*, s. 463.

²¹ Hoci Pavol tento výraz aplikuje na seba a Sílasa, dá sa predpokladať, že aj Solúnčania sa cítili byť akoby sirotami po náhlom odchode svojich vierozvestcov.

²² RIGAUX, *Thessaloniens*, s. 461.

²³ Pavol v tomto prípade teda nechce povedať, že Filipania ho podporili (iba) dvakrát, ale viac ráz.

sa snaží zabrániť jeho pôsobeniu medzi Solúnčanmi, aby vyšlo nazmar nielen Pavlovo ohlasovanie, ale aj pôsobenie Božieho slova; no nakoniec vyšlo nazmar satanovo úsilie – a to je opäť dôvod na radosť. Ako čelil pokušeniu Ježiš, čelí mu i Pavol a čelia mu aj Solúnčania a z tohto zápasu s pokušíteľom vychádzajú víťazne. Boj s úskokmi pokušíteľa sa môže opäť chápať ako niečo, v čom Solúnčania napodobňujú Pavla i Ježiša, ako to zaznelo pri predchádzajúcej zmienke o radošti v 1 Sol 1,6.

Napriek tomu, že sa satan snaží všetko prekaziť, Pavol sa bude mať čím pochváliť a obhájiť²⁴ pri Pánovom príchode: Solúnčanmi, ktorí sú jeho „nádejou, radosťou a korunou chvály“ (2,19). Táto trojica vyjadrení je pochvalou pre členov solúnskej cirkvi. Z najbližšieho kontextu je zrejmé, čím si Solúnčania zaslúžili tento kompliment: svojou vytrvalosťou vo viere, aj napriek súženiu, ktoré na nich doliehalo (1,3,6; 2,14; 3,3). Teda podobne ako pri prvej zmienke o radošti v 1 Sol 1,6, aj v tomto prípade zaznieva prepojenie medzi radosťou, vierou a utrpením. Inými slovami, Pavol má radosť, ba môže sa chváliť tým, že Solúnčania napriek mnohým ťažkostiam a utrpeniu vytrvali vo viere. Na koho sa vzťahuje trojica výrazov *ἐλπίς, χαρά* a *στέφανος καυχήσεως*, vyjadruje druhá rečnícka otázka kladúca dôraz na *ὑμεῖς*, teda na Solúnčanov, avšak zvyšné komponenty tejto otázky (*ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς*) naznačujú, že členovia solúnskej cirkvi sú len súčasťou širšieho celku, kam patria aj členovia iných cirkví²⁵, ktoré prostredníctvom Pavlovho ohlasovania prijali Pánovo slovo; avšak momentálne Pavol svoj zreteľ zameriava na Solúnčanov. Kým teda prvá rečnícka otázka má všeobecný charakter, druhá sa priamo zameriava na členov solúnskej cirkvi a vyjadruje, že Solúnčania spolu s inými sú Pavlovou nádejou, radosťou a korunou slávy. Prvou z tejto trojice je nádej. Je zaujímavé, že Pavol v tomto prípade nevkladá svoju nádej do Boha alebo do Ježiša, ale do Solúnčanov. Zdá sa, že Pavol v tomto prípade nemá na mysli nádej ako teologálnu cnosť, ale skôr nádej v bežnom zmysle slova. Teda podobne, ako keď rodičia hovoria o svojich deťoch ako o svojej nádeji a radošti. Pavol tak pravdepodobne pokračuje v rodinnom slovníku, ktorý charakterizoval prvú časť jeho apológie (2,7.11).

Druhým komponentom triády je radosť, ktorá nezriedka býva sprievodným javom nádeje. Nádej je synonymom očakávania. Keď sa očakávanie naplní vyústi do radošti z naplnenia. Človek môže mať nádej, že zvíťazí nad určitým protiventstvom, napríklad pri športových disciplínach. Keď atlét zvíťazil, a teda dosiahol svoj cieľ, jeho nádej sa naplnila a pretransformovala na radosť z víťazstva.

²⁴ Netreba zabúdať na apologetický kontext pasáže: pri Pánovom príchode bude teda Pavol môcť predložiť samotných Solúnčanov ako dôkaz svojej obhajoby proti obvinenia svojich protivníkov.

²⁵ Podobný kompliment Pavol zloží aj Filipanom, ktorých nazve: *χαρὰ καὶ στέφανός μου* (Flp 4,1).

V grécko-rímskom svete takýchto víťazov venčili vavrínovým vencom, ktorý bol odmenou a zároveň dôkazom ich úspechu. Pravdepodobne aj Pavla viedla podobná asociácia pri vyjadrovaní tejto triády od nádeje k radosti a korune chvály (στέφανος καυχήσεως). Hoci sa v Septuaginte nachádza slovné spojenie στέφανος καυχήσεως (Ez 16,12; 23,42; Prís 17,12), Pavol tu myslí skôr na veniec, ktorý sa kládol na hlavu víťazným vojenským vojvodcom alebo víťazom v atletických zápasoch.²⁶ Pavol sa tak bude môcť pochváliť Solúnčanmi a svojím misionárskym úsilím. Jeho chvála však nie je spupným vychvaľovaním sa tohto sveta, ktoré sa zameriava na seba, ale Pavlova chvála sa zameriava na iných: na Boha, na Solúnčanov a spolu s nimi na iné ním založené cirkvi, a tak o tejto jeho chvále platí to, čo vyjadril v inom liste: „Kto sa chváli, nech sa chváli v Pánovi“ (1 Kor 1,31).

Vavrínový veniec bol nielen symbolom víťazstva a úspechu, ale aj radosti.²⁷ Napríklad Klaudius Aelianus (okolo 175-235) spomína vo svojich Pestrých príbehoch (Ποικίλη ιστορία) príhodu o istom Xenofónovi, ktorému pri prinášaní obety posol oznámil, že jeho syn zomrel. Xenofón si na znak smútku zložil veniec, ktorý mal na hlave, ale keď mu posol oznámil, že jeho syn zomrel ako víťaz, tak si Xenofón opäť tento veniec nasadil na hlavu.²⁸ Týmto gestom Xenofón vyjadruje určitú hrdosť na svojho syna, ktorého hrdinstvom sa môže chváliť. Aj keď je zdravený bolesťou zo synovej smrti, pociťuje radosť, že jeho syn zomrel vznešenou smrťou. Tento príbeh nám môže priblížiť, čo mal Pavol asi na mysli, keď Solúnčanov nazval svojou nádejou, radosťou a korunou chvály. Podobne ako Xenofón je hrdý na svojho syna, aj Pavol sa bude môcť pochváliť „svojimi deťmi“. Túto rodičovskú dimenziu 1 Sol 2,19-20 si všimli už v staroveku. Leonarda spomína postreh Teodora z Kýru: „Keď sa Pavol prirovnáva k matke, ktorá živí svoje deti, napodobňuje ju aj slovami; a matky skutočne zvyknú nazývať svoje deti nádejou, radosťou a podobne.“²⁹ Analógiou ku vzťahu rodič-dieťa je vzťah učiteľ-žiak: „Dobří učitelia zvyčajne vkladajú všetku svoju nádej, radosť a slávu do pokroku svojich žiakov“³⁰, ako to uvádza iný staroveký zdroj, ktorý Rigaux pripisuje Pelágiovi.³¹

Kým zmienka o satanovi dala tejto pasáži určitý apokalyptický nádych, zmienka o Pánovom príchode (ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ) dáva tomuto textu eschatologický ráz, ktorý je jednou z typických črt solúnskej

²⁶ Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans, 1990, s. 123-124.

²⁷ Walter GRUNDMANN, „στέφανος,“ in *ThWNT* VII: 615-635, tu 621.

²⁸ CLAUDIUS AELIANUS, Ποικίλη ιστορία III.3, https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Aelianus/ael_hi03.html (cit. 20.4.2023).

²⁹ Salvatore LEONARDA, *La gioia nelle Lettere di S. Paolo*, Palermo: Edizioni Augustinus, 1988, s. 45.

³⁰ Boni magistri omnem spem, et gaudium, et gloriam solent collocare in profectu discipulorum.

³¹ RIGAUX, *Thessaloniciens*, s. 465.

korešpondencie. Ak je Prvý list Solúnčanom najstarším novozákonným spisom, tak táto zmienka o parúzii je vôbec prvou a najstaršou v celom novozákonnom kánone.³² Oepke sa nazdáva, že to bol pravdepodobne Pavol, kto tento terminus technicus uviedol do kresťanstva,³³ pričom modifikoval význam pojmu *παρουσία*, ktorý v pohanskom prostredí predstavoval prítomnosť alebo príchod božstva či dôležitej osoby (cisára alebo vysokého štátneho úradníka). V prípade cisára sa jeho príchod chápal taktiež ako zjavenie božstva. Pavol pravdepodobne myslí na tento pôvodný koncept parúzie, čo naznačuje aj použitie titulu τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ. Tento pôvodný grécky význam slova *παρουσία* Pavol v niektorých prípadoch³⁴ prepojil so starozákonným konceptom Pánovho dňa, keď Boh bude súdiť dobrých i zlých. Eschatológia Prvého listu Solúnčanom nadväzuje na tento juridický charakter Pánovho príchodu tým, že ho spája s dňom Božieho hnevu. Viera v Ježiša nás zachraňuje pred budúcim Božím hnevom. Snáď najvýstižnejšie sa to vyjadruje v 5,9: „Veď Boh nás neurčil na hnev, ale aby sme získali spásu skrze nášho Pána Ježiša Krista, ktorý za nás zomrel, aby sme žili spolu s ním“ (porov. aj 1,10; 2,16). Weima dáva parúziu do súvisu s Pavlovou obhajobou. Pri Pánovom príchode sa Pavol takpovediac nebude musieť obhajovať pred Solúnčanmi alebo svojimi protivníkmi; práve naopak: tamojší kresťania budú vtedy dôkazom, že Pavol nezaháľal a bol verný svojmu apoštolskému poslaniu, a tak všetky tri výrazy (nádej, radosť a koruna slávy) majú „oba významy – eschatologický i právny: pri Pánovom príchode budú solúnski veriaci svedectvom a dôkazom, že Pavol verne naplnil svoje apoštolské povolanie.“³⁵ Iovino si tiež všimá, že sa Pavol v tomto prípade na parúziu pozerá jedinečným spôsobom, teda „cez optiku apoštolskej služby“³⁶. Kým v ostatných prípadoch sa parúzia chápe všeobecne, teda vo vzťahu ku všetkým, v prípade 2,19 Pavol aplikuje Kristov príchod na konkrétny prípad týkajúci sa vlastného pôsobenia medzi Solúnčanmi, ktoré nebolo márne, ale prinieslo ovocie; a tak môže dať odpoveď na rečnícku otázku: ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ (2,20). Oproti predchádzajúcemu veršu sa v tejto Pavlovej odpovedi vytratil výrazy „nádej“ a „koruna chvály“ a oba nahradil pojem „sláva“. Čo však zostáva, je radosť. Hoci Pavol upiera svoj zrak do budúcnosti – k Pánovmu príchodu, v tomto prípade hovorí o Solúnčanoch v prítomnom čase, ba môžeme tu vycítiť určitý náznak prítomnej eschatológie, lebo Solúnčania sú Pavlovou radosťou, slávou a korunou slávy už teraz; len pri Pánovom príchode sa to stane zrejmejším a aj táto radosť sa potom prejaví v celej svojej intenzite. Pavol pociťuje radosť zo Solúnčanov už tu a teraz a táto terajšia radosť je len predzvesťou budúcej, nikdy nekončiacej eschatologickej radosti.

³² Mt 24,23.27; 1 Kor 15,23; 1 Sol 3,13; 4,15; 5,23; 2 Sol 2,1.8-9; Jk 5,7-8; 2 Pt 1,16; 3,4.12; 1 Jn 2,28.

³³ Albrecht OEPKE, „*παρουσία*,“ in *ThWNT V*: 856-869, tu 863.

³⁴ 1 Kor 15,23; 1 Sol 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2 Sol 2,1.8-9.

³⁵ WEIMA, *Thessalonians*, s. 203.

³⁶ IOVINO, *Tessalonicesi*, s. 162.

2.2. Komplexná radosť (1 Sol 3,9-10)

Po komplimente, ktorý Pavol zložil Solúnčanom v 2,19-20, pokračuje vo svojej apológii ďalej: keďže to už bez Solúnčanov viac nemohol vydržať (3,1.5), poslal k nim Timoteja, aby vyzvedel, ako je to vlastne s nimi (3,2-5). Timotej po svojom návrate priniesol radostnú zvesť (εὐαγγελισαμένου ἡμῖν), ktorá sa týkala predovšetkým viery a lásky (τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην) Solúnčanov (3,6). Pavol pociťuje z Timotejovej zvesti radosť, ktorú vyjadri ďalšou rečníckou otázkou: τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ἣ χαιρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν; (3,9-10). Diskutovaný je rozsah tejto otázky, ktorej prvá časť evokuje Ž 116,12.³⁷ Grécky text vzťahuje otázku na verše 9-10, kým slovenský preklad, pravdepodobne kvôli zrozumiteľnosti, ju obmedzuje len na v. 9: „Ale akú vďaka môžeme vzdať Bohu za vás, za všetku tú radosť, ktorú z vás máme pred svojím Bohom?“³⁸ Keďže sa v Pavlových časoch ešte nepoužívala interpunkcia, sú možné obe alternatívy.³⁹ Keďže sa však participium δεόμενοι vzťahuje na εὐχαριστίαν δυνάμεθα a vyjadruje spôsob, akým sa toto vzdávanie vďaka uskutočňuje,⁴⁰ zdá sa byť vhodné oba verše chápať ako jedno zložené súvetie, ktoré pozostáva z hlavnej vety a troch vedľajších viet. Hlavná veta vyjadruje podstatu rečníckej otázky. Keďže rečnícka otázka naznačuje odpoveď, tak je to aj v tomto prípade: spolu s Wanamakerom sa dá konštatovať, že otázka vlastne vyjadruje nemožnosť dostatočne vzdávať vďaka Bohu za radosť, ktorú Pavlovi spôsobili Solúnčania,⁴¹ pretože táto radosť je „nevyjadriteľná“ (beyond expression).⁴² Martin, ktorý pripúšťa, že vďakyvzdanie sa rozprestiera od 1,2 až po 3,13, podotýka, že ani toto rozsiahle vďakyvzdanie nedokázalo dostatočne vyjadriť úplnosť Pavlových pocitov k Solúnčanom.⁴³ Podľa Weimu tým, že Pavol na tomto mieste špecificky nevzdáva vďaka za Solúnčanov, ale za radosť, ktorú mu členovia solúnskej cirkvi spôsobili, naväzuje na 2,19-20, kde Solúnčanov dvakrát nazýva svojou radosťou.⁴⁴

Keď Pavol charakterizuje túto radosť ako πάσῃ τῇ χαρᾷ, nemal pravdepodobne na mysli len intenzitu radosti, ale aj rozsah radosti, ktorá v sebe zahŕňa rôzne

³⁷ Čím sa odvdáčím Pánovi za všetko, čo mi dal? LXX 115,3: τί ἀνταποδώσω τῷ κυρίῳ περὶ πάντων, ὧν ἀνταπέδωκέν μοι;

³⁸ Podobne aj ekumenický a evanjelický preklad. Starosloviensky preklad považuje za rečnícku otázku oba verše.

³⁹ Cudzozjazyčné preklady taktiež kolíšu v rozsahu otázky, ale zdá sa, že väčšina akceptuje rozsah otázky na 3,9-10.

⁴⁰ WEIMA, *Thessalonians*, s. 227.

⁴¹ WANAMAKER, *Thessalonians*, s. 137.

⁴² MARTIN, *Thessalonians*, s. 108.

⁴³ Tamtiež, s. 107.

⁴⁴ WEIMA, *Thessalonians*, s. 226.

odtiene⁴⁵, a preto by sa v tomto prípade dalo hovoriť aj o komplexnej radosi. Richard ju nazýva prekypujúcou (overflowing)⁴⁶ radosťou. V nasledujúcej vzťažnej vete Pavol bližšie špecifikuje túto radosť. Hoci slovné spojenie ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ἣ χαίρομεν sa môže chápať ako semitizmus, predsa len ostatné vetné členy naznačujú, že v tomto prípade to nie je len obyčajný semitizmus, ale skôr ide o skutočnú vzťažnú vetu, ktorá chce lepšie špecifikovať predmet, na ktorý sa vzťahuje, teda na radosť. Tomu, že nejde len o čistý semitizmus, nasvedčuje aj paralela s 3,7, kde Pavol vyjadruje svoje potešenie z viery Solúnčanov „popri všetkej našej núdzi a súžení“ (ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν). Opačného názoru je Richard, podľa ktorého paralela medzi ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ a ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει môže len vyjadrovať „intenzívny a paradoxný spôsob života na misionárskom poli.“⁴⁷ Jednou z črt tejto komplexnej radosi je, že to nie je osamelá radosť jednotlivca, ale Pavol často v jej kontexte používa množné číslo⁴⁸; no nie je to ani autorský plurál, ani pluralis maiestaticus, ale je to skutočné množné číslo, vyjadrujúce, že Pavol sa teší spolu so svojimi spoločníkmi a pravdepodobne aj s celou cirkvou, v ktorej sa nachádzal v čase písania⁴⁹ tohto listu. Pavlova radosť je teda radosť zdieľaná spolu s inými. K intenzite a rozsahu tejto radosi prispieva aj fakt, že je to spoločná a zdieľaná radosť nielen v ľudskej rovine, ale tiež radosť zdieľaná pred Bohom (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ) a dalo by sa dodať, že je zdieľaná aj s Bohom v modlitbe. I keď ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ má často v Prvom liste Solúnčanom eschatologický význam (2,19 a 3,13), v tomto prípade Pavol, podľa Weimu, hovorí o prítomnosti: už teraz sa spolu s inými raduje zo Solúnčanov a vzdáva za nich vďaka v Božej prítomnosti.⁵⁰ Aj napriek vzdialenosti ho teda spolu s nimi spája modlitba v Božej prítomnosti.

Ďalšie odtiene tejto komplexnej radosi naznačuje predložková väzba δι' ὑμᾶς, ktorá sa vzťahuje na Solúnčanov. O ich viere a láske (τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν) priniesol Pavlovi dobrú zvesť Timotej (1 Sol 3,6). V konečnom dôsledku je to teda radosť z čínorodej viery a lásky Solúnčanov,⁵¹ a teda i radosť z ich príkladného správania. Pavlova radosť pretrváva aj popri „všetkej núdzi a súžení“ (ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν), teda Pavol pociťuje radosť aj napriek určitým

⁴⁵ Opačne Rigaux (s. 482), ktorý zdôrazňuje iba intenzitu, nie však komplexnosť: „πάση (...) marque l'intensité, non la totalité ou les différentes joies.“

⁴⁶ Earl J. RICHARD, *First and Second Thessalonians* (SP 11), Collevoille: Liturgical Press, 1995, s. 169.

⁴⁷ Tamtiež, s. 170.

⁴⁸ O použití množného čísla v Prvom liste Solúnčanom porov.: RIGAUX, *Thessaloniciens*, s. 77-80; TRSTENSKÝ, *Solúnčanom*, s. 49-51.

⁴⁹ Pravdepodobne v Korinte.

⁵⁰ WEIMA, *Thessalonians*, s. 227.

⁵¹ Čínorodosť viery a lásky Solúnčanov Pavol naznačil, keď v úvode listu vzdával vďaka za τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης (1 Sol 1,3). Ďalším zaujímavým prepojením medzi epistolárnym vďakyvzdaním a záverom Pavlovej apológie je, že oboje sa deje výslovne ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ (1 Sol 1,3; 3,9.13)

ťažkostiam, ktorým musí čeliť. Táto radosť v utrpení je ďalšou črtou Pavlovej komplexnej radosti. Súženiu však nečelí len Pavol, ale aj Solúnčania⁵², ktorí už na samom počiatku „vo veľkom súžení“ (ἐν θλίψει πολλῇ) a s radosťou Ducha Svätého prijímali evanjelium (1 Sol 1,6). „Súženia, ktoré Solúnčania zakusovali, predstavovali nebezpečenstvo pre ich vieru a naopak, viera, v ktorej potrebovali byť upevnení, predstavovala oporu alebo pevný bod v súženiach.“⁵³ Pavol má radosť zo Solúnčanov aj preto, že ich viera sa osvedčila napriek súženiach, ktorým čelili, no na druhej strane viera im dala silu obstáť, a to je ďalší dôvod na radosť nielen pre Pavla, ale pre samotných Solúnčanov.

Radosť z viery a lásky Solúnčanov vedie Pavla k modlitbe a modlitba sa tak stáva prejavom radosti a ďalšou črtou jej komplexnosti. V nasledujúcej časti rečníckej otázky Pavol vyjadruje časový rozsah (νυκτὸς καὶ ἡμέρας), intenzitu (ὑπερεκπερισσοῦ), ako i charakter modlitby (δεόμενοι). Slovné spojenie νυκτὸς καὶ ἡμέρας sa dá chápať ako merizmus, ktorý vyjadruje každý okamih, ktorý Pavol strávi v modlitbe. Toto slovné spojenie „nevyjadruje ani tak nepretržitosť modlitby“⁵⁴, ako skôr jej „kontinuitu“⁵⁵ a frekvenciu⁵⁶. Inými slovami: Pavol chce Solúnčanov ubezpečiť o tom, že vždy, keď sa modlí, myslí na nich. Táto modlitba však nie je len nejaká vzletná modlitba, ale je to intenzívna modlitba, ktorá presahuje každú mieru, ako to vyjadruje zriedkavá zloženina ὑπερ-εκ-περισσοῦ.⁵⁷ Rigaux konštatuje, že Pavol má záľubu v podobných výrazoch (1 Kor 4,13; 15;8; 2 Kor 1,8).⁵⁸ Do tretice δεόμενοι vyjadruje prosebný, až naliehavý charakter modlitby. Podľa Iovina Pavol v tomto kontexte starostlivo vybral toto participium od δεομαι, pretože vyjadruje ideu nedostatku niečoho, o čo teda treba prosiť.⁵⁹ Predmet tejto intenzívnej prosby formuluje posledná časť analyzovanej rečníckej otázky. Prosba sa zameriava na dve skutočnosti: najskôr Pavol vyjadruje svoju túžbu vidieť Solúnčanov z tváre do tváre (ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον), keďže mu chýba bezprostredný kontakt s nimi, aby potom – a to je druhý zámer tejto modlitby, mohol doplniť to, čo chýba ich viere (καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν).

Plurál ὑστερήματα naznačuje, že ide o viacero vecí. Pavol sa nimi bude zapodievať v parenetickej časti listu (4,1–5,22). Termín ὑστέρημα má dva základné významy:

⁵² „... aby sa nik neplašil v týchto súženiach (ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις); veď sami viete, že je to náš údel. Lebo aj keď sme boli u vás, predpovedali sme vám, že prídu na nás súženia (μέλλομεν θλίβεσθαι); aj sa tak stalo“ (1 Sol 3,3–4).

⁵³ FENÍK, „S pancierom,“ s. 29.

⁵⁴ MARTIN, *Thessalonians*, s. 109.

⁵⁵ IOVINO, *Tessalonicesi*, s. 175.

⁵⁶ WEIMA, *Thessalonians*, s. 227.

⁵⁷ V Novom zákone okrem 1 Sol 3,10 iba v 1 Sol 5,13 a Ef 3,20.

⁵⁸ RIGAUX, *Thessaliciens*, s. 483.

⁵⁹ IOVINO, *Tessalonicesi*, s. 176.

1. nedostatok v protiklade k hojnosti a 2. nedostatok ako defekt⁶⁰, ktorý treba napraviť, poprípade odstrániť. Pavlov doterajší pozitívny postoj k Solúnčanom naznačuje, že nemá na mysli nápravu defektov vo viere Solúnčanov, ale skôr myslí na prvý význam, teda na doplnenie a upresnenie v otázkach viery. Podľa Wilckensa τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν neznamená nedostatok viery (ein Mangel an Glauben), ale znamená skôr neúplnosť viery v čase (ein Mangel, der für den Glauben als solchen in der Zeit)⁶¹, čo so sebou nesie možnosť pre rozvoj a rast viery. Podobne konštatuje aj Feník, že „ὑστέρημα nemusí mať nevyhnutne negatívnu konotáciu, napr. v zmysle chyby alebo nedostatku, ale vyjadruje to, čo ešte nie je úplne naplnené alebo skončené.“⁶² Rigaux o τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως poznamenáva, že viera Solúnčanov ešte nie je úplná, a preto potrebuje doplnenie; nie však preto, že by jej chýbala pevnosť (1,3-8; 2,13; 3,6-8), ale potrebuje viac poznania a viac ujasnenia v otázkach sexuálnej čistoty, bratskej lásky a o tom, ako to bude so zosnulými pri Pánovom príchode.⁶³ Týmto záležitostiam sa Pavol bude venovať v parenetickej časti (1 Sol 4-5). Zhrnúť to možno teda tak, že tu nejde o defekt viery, ktorý Pavol chce napraviť, ale o záležitosti života viery, ktoré sa ešte nerozvinuli v dostatočnej miere. Ide tu o vzrast viery, ktorému by Pavol najradšej napomohol svojou osobnou prítomnosťou a príkladom: „Túžba prísť do Solúna napovedá, že osobný príklad Pavla má byť prostriedkom k doplneniu viery Solúnčanov.“⁶⁴ Kým sa však tak nestane, musí sa o to pokúsiť prostredníctvom listu.

Všetko, čo vlastne doteraz Pavol Solúnčanom napísal, slúži k tomu, aby si pripravil cestu do srdc Solúnčanov, aby tak ochotnejšie prijali to, o čom bude písať v parenetickej časti listu. Zároveň táto rétorická otázka tvorí akýsi „turning-point“, bod zvratu, keďže sa doteraz (do 3,9 vrátane) Pavol viac zameriaval na minulosť a prítomnosť, kým od 3,10 sa začína viac orientovať na budúcnosť.⁶⁵ Z kontextuálneho hľadiska je teda 1 Sol 3,9-10 dôležité, lebo vyústi do modlitby, ktorá tvorí premostenie medzi predchádzajúcou apologetickou a autobiografickou časťou (2,1-3,13) a nasledujúcou pareneticou časťou (4,1-5,22). Táto modlitba pozostáva z dvoch častí. V prvej Pavol prosí za seba a svojich spoločníkov, aby im Boh Otec a Ježiš Kristus upravili cestu k Solúnčanom (3,11). Motív upravenia cesty (κατευθύναι τὴν ὁδὸν) je pravdepodobne prevzatý z vojenskej terminológie: ako sa pripravovala cesta pre plynulý prechod armády a odstraňovali sa všetky zátarasy, tak sa Pavol modlí, aby Boh Otec aj Ježiš Kristus odstránili všetky

⁶⁰ Josef B. SOUČEK, „ὑστέρημα,“ in *Řecko-Český slovník k Novému zákonu*, Praha: Kalich, 1987, s. 269.

⁶¹ Ulrich WILCKENS, „ὑστέρημα,“ in *ThWNT VIII*: 590-600, tu 598.

⁶² FENÍK, „S pancierom,“ s. 31.

⁶³ RIGAUX, *Thessaloniciens*, s. 485.

⁶⁴ FENÍK, „S pancierom,“ s. 32.

⁶⁵ Peter T. O'BRIEN, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Eugene: Wipf & Stock, 2009, s. 157.

prekážky, ktoré im satan kládol do cesty (2,18),⁶⁶ a aby tak mohol zavítať k svojim milovaným Solúnčanom, čo sa Pavlovi pravdepodobne podarilo počas jeho tretej misijnej cesty (Sk 20,1-4). V druhej časti modlitby Pavol prosí za Solúnčanov, aby Pán zveľadil a rozhojnil (πλεονάσαι και περισσεύσαι) ich lásku, a to nielen medzi nimi navzájom, ale aj voči všetkým ostatným (τῆ ἀγάπη εἰς ἀλλήλους και εἰς πάντα). Pod pojmom „πάντα“ má Pavol na mysli pravdepodobne i tých, ktorí nepatria k Ježišovým nasledovníkom. Vzápätí Pavol kladie seba a svoj misijný tím za vzor takejto lásky (καθάπερ και ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς), čím pozýva Solúnčanov k napodobňovaniu, κ μιμησις – motívu, s ktorým sme sa stretli už pri prvej zmienke o radosi v 1,6. Tentokrát ho majú napodobňovať v láske. Pavlova radosť zo Solúnčanov teda vyústila do konkrétnej prosby za zveľadenie vzájomnej lásky. Láska prináša radosť. Čím sa viac rozhojňuje láska, tým sa viac rozhojňuje aj radosť. Ako si vyžaduje skutočná láska určitú vzájomnosť, tak si ju vyžaduje aj radosť. Skutočná radosť je zdieľaná radosť, nevynímajúc spoločnú modlitbu. Je to radosť zdieľaná nielen v ľudskej rovine, ale je to radosť zdieľaná pred Bohom (ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ) a s Bohom.

Pavol vo svojej modlitbe pokračuje ďalej a prosí za bezúhonnosť Solúnčanov vo svätosti (ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ), čím predznamenáva tému svätosti, ktorej sa bude venovať v parenetickej časti, najmä v 4,3-7 a 5,23. Zároveň však podľa Rigauxa táto modlitba nadväzuje na ὑστερήματα z 3,10, ktoré majú Boh Otec a náš Pán Ježiš zahojiť Pavlovou prítomnosťou (3,11), väčšou láskou (3,12) a väčšou svätosťou (3,13).⁶⁷ Táto bezúhonnosť vo svätosti má však aj eschatologický rozmer a k nemu smeruje apoštolova modlitba: „aby ste boli bez úhony vo svätosti pred Bohom a naším Otcom, keď príde náš Pán Ježiš so všetkými svojimi svätými. Amen“ (3,13). Akoby i v tejto modlitbe Pavol chcel naznačiť, že úplnú radosť v celej jej komplexnosti zažijeme až pri Pánovom slávnom príchode. V podstate tu pôjde o radosť zo spoločného stretnutia. Dovtedy, i keď je táto radosť komplexná, ešte nie je kompletná. K jej úplnosti chýba podľa Rigauxa ešte aj jedna pozemská skutočnosť: Pavlova radosť nebude úplná, kým sa opäť neuvidí so svojimi konvertitmi a neuzrie, že Boh dokončil v nich dielo, ktoré prostredníctvom Pavlovho misijného tímu začal v Solúne.⁶⁸

Najbližší kontext 1 Sol 3,9-10 vedie k prepojeniu radosi s inými témami, ktoré poukazujú na komplexný charakter radosi a že radosť sprevádza rôzne skutočnosti života: vieru, lásku, víťazstvo nad pokušením, spoločné zdieľanie, modlitbu, túžbu i očakávanie. Najmä túžba a očakávanie sú skutočnosti, ktoré ešte len „čakajú“ na svoje naplnenie v stretnutí a vzájomnom zdieľaní sa medzi sebou navzájom i s Bohom. Ako viera, tak aj láska a radosť majú svoje ὑστερήματα. I keď je

⁶⁶ WEIMA, *Thessalonians*, s. 233.

⁶⁷ RIGAUX, *Thessaloniens*, s. 485.

⁶⁸ Tamtiež, s. 483.

teda táto radosť komplexná, ešte nie je úplná, avšak už v prítomnosti „anticipuje na definitívnom stave, keď sa veriaci budú radowať z plnosti Božieho života.“⁶⁹ Slovanmi Leonardu: „Eschatologická radosť z 2,19 je už prítomná v apoštolovom dnešku (2,20) a už teraz je prežívaná ako prítomná a budúca (3,9)“.⁷⁰ Je to radosť, ktorá rastie spolu s túžbou po vzájomnom stretnutí a spoločenstve a ktorá smeruje k svojej eschatologickej plnosti a intenzite.

3. Ustavičná radosť a Božia vôľa (1 Sol 5,16-18)

V parenetickej časti listu (4,1-5,24) sa radosť spomína iba raz a to v slovesnej podobe, keď Pavol v záverečných povzbudeniach používa imperatív tohoto slovesa a nabáda tak Solúnčanov k ustavičnej radosťi: πάντοτε χαίρετε (5,16). Predchádzajúce zmienky o radosťi v Prvom liste Solúnčanom boli často v spojení s určitými ťažkosťami a problémami, napriek ktorým sa Pavol i Solúnčania dokázali radowať. V tomto duchu treba chápať aj Pavlovo povzbudenie v 1 Sol 5,16: aby si Solúnčania zachovali radosť, aj keď musia čeliť rôznym protivenstvám. Parenetickú časť (4,1-5,24) môžeme chápať ako Pavlovo doplnenie toho, čo ešte chýba viere Solúnčanov (3,10), ako v oblasti obsahu, tak aj formy, teda života podľa viery; pričom parenézu možno rozdeliť na štyri časti: v prvej z nich (4,1-12) Pavol povzbudzuje k svätosti života. Kľúčovým veršom tejto časti je tvrdenie, že Božia vôľa spočíva v posväcovaní človeka (4,3). Túto axiómu Pavol následne aplikuje na oblasť sexuálnej čistoty (4,4-8), práce (4,11) a bratských vzťahov ako vo vnútri obce (4,9-10), tak aj navonok voči nekresťanom (4,12). V druhej (4,13-18) a tretej časti (5,1-11) sa Pavol zameriava na eschatológiu. Rozdiel medzi oboma týmito sekciami spočíva v tom, že kým v 4,13-18 Pavol hovorí o zosnulých členoch obce, v 5,1-11 sa zameriava na živých členov a na ich prípravu na eventuálny Pánov príchod. Pavol tak pravdepodobne usmerňuje a dopĺňa Solúnčanom to, čo patrí k τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν (3,10). Niektorí členovia obce sa totiž znepokojovali tým, že ich drahí zosnuli sa nedožili Pánovho slávneho príchodu, a tak sa nazdávali, že títo zosnuli budú o niečo ukrátení voči tým, ktorí ho zažijú. Pavol teda najskôr poskytuje útechu tým, čo sa obávajú o svojich zosnulých (4,13-18), a následne ich povzbudzuje k dobrému životu (5,1-11).

Záverečná časť parenézy (5,12-22), v ktorej sa nachádza povzbudenie k ustavičnej radosťi, by sa dala nazvať „povzbudeniami pre život v spoločenstve“⁷¹. Na prvý pohľad sa zdá, že jednotlivé povzbudenie sú v tejto časti zoskupené náhodne, avšak spolu s Weimom môžeme aj v tomto prípade odhaliť určitú logiku a rozčleniť tento celok do štyroch skupín: 1. povzbudenie k rešpektovaniu predstavených cirkevného spoločenstva (5,12-13); 2. povzbudenie k službe „problémovým“

⁶⁹ IOVINO, *Tessalonicesi*, s. 175. pozn. 116.

⁷⁰ LEONARDA, *Gioia*, s. 47.

⁷¹ Jozef HERIBAN, „Solúnčanom [listy],“ in *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, 1998, 940-945, (s. 942).

členom spoločenstva (5,14-15); 3. povzbudenie ku konaniu Božej vôle (5,16-18) a 4. usmernenie týkajúce sa prorociev (5,19-22).⁷² Zmienka o radosti sa nachádza v predposlednej sekcii týchto záverečných exhortácií. Tvorí ju trojica povzbudení majúcich podobnú štruktúru: pozostávajú z imperatívu, ktorému predchádza príslovkové určenie: πάντοτε χαίρετε, ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε, ἐν παντί εὐχαριστεῖτε (5,16-18). Rigaux v týchto hutných vetách vidí stopy toho, že sa Pavol pri ich formulácii inšpiroval hebrejskou poéziou, najmä múdroslovnou literatúrou.⁷³

Zdá sa, že všetky tri príslovkové určenia majú časový charakter a vo svojej podstate vyjadrujú nepretržitosť deja. Za touto nepretržitosťou deja sa však skrýva povzbudenie k vytrvalosti (či už v radosti, modlitbe alebo vzdávaní vďaky). V tomto zmysle môžeme všetky tri (πάντοτε – ἀδιαλείπτως – ἐν παντί) chápať ako synonymá, ktoré by sa dali významovo nahradiť ďalšími synonymami: „za každej okolnosti“ alebo „v dobrom i v zlom“. V tomto duchu Richard hovorí o radosti ako životnom postoji kresťana „whether in good times or in bad.“⁷⁴ Nech sa na objasnenie zmyslu týchto imperatívov použije akékoľvek vyššie zmienené synonymum, stále to evokuje určitú pochybnosť o tom, či je vôbec možné radowať sa, modliť sa a vzdávať vďaky bez prestania, najmä keď človek čelí určitým nepriaznivým okolnostiam, ktoré môže výslovné chápať ako zlo. Pavol však určite nenabáda k radosti zo zla alebo k tomu, aby sme boli vďační za zlo, ktoré nás postihlo, ako upozorňuje Martin, ale apoštol skôr povzbudzuje k tomu, aby sme ani uprostred nepriaznivých okolností nestrácali nádej, že posledné slovo bude mať Boh a že „tým, čo milujú Boha, všetko slúži na dobré“ (Rim 8,28). V tejto perspektíve žiadne nepriaznivé okolnosti nemôžu zabrániť Bohu v tom, aby v nás pokračoval v uskutočňovaní svojho diela.⁷⁵ Iba s týmto vedomím sa môže človek radowať a vzdávať vďaky za všetkých okolností, aj tých nepriaznivých. Neprestajná radosť – podľa Wanamakera – spočíva v schopnosti vidieť Božiu ruku vo všetkom, čo človeka postretne, tak aj v istote, že Boh sleduje svoj plán spásy: „Bez takéhoto presvedčenia zoči-voči nešťastiu, utrpeniu a smrti radosť nie je možná.“⁷⁶ Avšak, kto má túto schopnosť vidieť, nestráca ani zmysel a ani radosť.

Použitím troch synonymných výrazov (πάντοτε – ἀδιαλείπτως – ἐν παντί) Pavlovi pravdepodobne nejde iba o vyjadrenie príslovkového určenia času⁷⁷ alebo príslovky miery⁷⁸, ale aj o vyjadrenie spôsobu⁷⁹. Pavol chce povedať, že sa máme modliť vytrvalo, teda nenechať sa odradiť ani nepriaznivými okolnosťami, ktoré

⁷² WEIMA, *Thessalonians*, s. 376.

⁷³ RIGAUX, *Thessaloniens*, s. 575.

⁷⁴ RICHARD, *Thessalonians*, s. 271.

⁷⁵ MARTIN, *Thessalonians*, s. 182.

⁷⁶ WANAMAKER, *Thessalonians*, s. 200.

⁷⁷ Napríklad: ako dlho alebo ako často sa treba modliť?

⁷⁸ Koľko sa treba modliť?

⁷⁹ Ako sa treba radowať, modliť, vzdávať vďaky?

by nás chceli odvrátiť či už od modlitby, radosti alebo vzdávania vďaky.⁸⁰ Podľa Wanamakera trojica povzbudení v 5,16-18 vytvára súdržný, na Boha zameraný celok, čo platí najmä v prípade modlitby a vzdávania vďaky, výzva k radosti má však Boha ako svoj zdroj.⁸¹ Triádu povzbudení uzatvárajú slová o Božej vôli: τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς (5,18). Pozícia tohto Pavlovho tvrdenia je zaujímavá, pretože sa nachádza medzi treťou (5,16-18) a štvrtou (5,19-22) sekciou záverečných povzbudení (5,12-22), čím sa vynára otázka o tom, čo je vlastne predmetom Božej vôle. Božia vôľa sa totiž môže vzťahovať na to, čo nasleduje (5,19-22), podobne ako je tomu v prípade 1 Sol 4,3, kde Pavol aplikuje Božiu vôľu na posvätenie v sexuálnej oblasti, v práci a v medziľudských vzťahoch (4,4-12). Božia vôľa sa však môže vzťahovať aj na to, čo tomuto vyjadreniu predchádza. V tomto prípade prichádzajú do úvahy dve možnosti: 1. Božia vôľa sa vzťahuje iba na vyjadrenie, ktoré jej bezprostredne predchádza, teda na ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε, čomu by nasvedčoval aj singulár τοῦτο. Avšak τοῦτο sa nemusí vzťahovať len na jednu konkrétnu vec, ale môže mať všeobecnejší charakter a môže sa týkať celej triády. Kým prvá možnosť vidí Božiu vôľu len vo vzdávaní vďaky (5,18), druhá možnosť k nej priraduje aj ustavičnú radosť a neprestajnú modlitbu. Hoci po gramatickej stránke sú možné všetky tri vyššie zmienené možnosti, väčšina odborníkov sa prikláňa k názoru, že toto vyjadrenie sa vzťahuje na celú predchádzajúcu triádu.⁸² Radosť, modlitba a vzdávanie vďaky sú teda súčasťou Božej vôle; „a nie sú len dobrovoľnými, sekundárnymi charakteristikami kresťanskej existencie, ale stoja v centre Božieho plánu, ktorý má Boh so svojím ľudom v Kristovi Ježišovi.“⁸³ Radosť a Božia vôľa navzájom súvisia a nemožno ich od seba oddeľovať, lebo „Boh je Bohom radosti“⁸⁴, ako to výstižne vyjadril Rigaux.

Slovné spojenie „Božia vôľa“ Pavol už v Prvom Solúnčanom raz použil: „Lebo to je Božia vôľa, vaše posvätenie“ (4,3), a potom bližšie aplikuje toto posväcovanie v sexuálnej oblasti, na prácu a na medziľudské vzťahy. Ak porovnáme obe tieto zmienky o Božej vôli, tak v prípade 4,3 ide o uskutočňovanie Božej vôle

⁸⁰ V takomto zmysle chápe druhý člen tejto triády (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε) Modlitba ruského pútnika (ANONYM, Откровенные рассказы странника духовному своему отцу, Издательство: Сибирская Благовонница, 2020, s. 5), ktorého časové určenie „bez prestania“ (непрестанно) vedie k otázke na spôsob: „как же?“ Ako, akým spôsobom sa možno modliť bez prestania? Tak, že modlitbu necháme zostúpiť do svojho srdca a modlíme sa srdcom. Podobnú otázku sa môžeme pýtať aj v prípade radosti: „ako sa môžeme radosť ustavične?“ Odpoveď by bola analogická ako v prípade Ježišovej modlitby: tak, že necháme radosť zostúpiť do svojho srdca a potom sa táto radosť stane životným postojom a nielen chvíľkovou záležitosťou, závisiacou od premenlivých okolností. Práve preto, že táto radosť je radosťou Ducha Svätého, môže sa stať ustavičnou.

⁸¹ WANAMAKER, *Thessalonians*, s. 199.

⁸² Napríklad: Frame, Rigaux, Marshall, Wanamaker, Morris, Iovino, Green, Weima. Na ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε vzťahujú: Ellicott, Malherbe.

⁸³ Gene L. GREEN, *The Letters to the Thessalonians* (PNIC), Grand Rapids: Eerdmans, 2002, s. 260. <https://doi.org/10.5040/bci-0006>

⁸⁴ RIGAUX, *Thessaloniciens*, s. 589.

v dodržiavaní určitých morálnych pravidiel, kým v prípade 5,16-18 ide skôr o životné postoje, ktoré majú charakterizovať život kresťana: a nimi sú radosť, modlitba a vzdávanie vďaky. Tieto tri postoje Pavol vo svojom liste navzájom prepojal už skôr: najskôr to bolo v epištolárnom vďakyvzdaní, keď si vo svojich modlitbách spomína, ako Solúnčania napodobňovali jeho misijný tím a samotného Pána, aj napriek veľkému súženiu prijímali evanjelium s radosťou Ducha Svätého (1,2.6). Toto napodobňovanie (μίμησις) je nielen o napodobňovaní Ježiša, ale aj o osvojovaní si jeho postojov, čo však nie je možné bez prijatia jeho slova a bez Ducha Svätého. Triádu radosť, modlitba a vzdávanie vďaky však Pavol prepojal aj v rečníckej otázke, ktorou zakončil apológiu svojej neprítomnosti v Solúne. Pavol týmto rečníckym obratom (3,9-10) v podstate vyjadril, že v žiadnej modlitbe – nech by trvala noc aj deň – nedokáže dostatočne vzdávať Bohu vďaky za radosť, ktorú má zo Solúnčanov a ich života podľa evanjelia aj napriek ťažkostiam, ktorým museli čeliť. Pavol teda nevyzýva k niečomu, čo by sám nežil, ale sám je tak príkladom plnenia Božej vôle prostredníctvom ustavičnej modlitby, radosti a vzdávania vďaky.

Obe zmienky o Božej vôli (4,3; 5,18) môžeme chápať ako inklúziu, ktorá otvára i uzatvára parenetickú časť. Tak to chápe napríklad Martin, podľa ktorého Pavol týmto spôsobom svojim čitateľom pripomína, že usmernenia, ktoré im v parenéze predkladá, nemajú ľudský, ale Božský pôvod.⁸⁵ Ak chápeme obe zmienky o Božej vôli ako inklúziu celej parenetickej časti, tak v tomto prípade by sa Božia vôľa nevzťahovala len na triádu v 5,16-18, ale aj na parenézu ako celok (1 Sol 4-5), avšak so špeciálnym zreteľom na trojicu uvedú v 5,16-18. Taktiež sa dá uvažovať aj nad tým, že umiestnenie slov τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς medzi triádu v 5,16-18 a usmerneniami týkajúcimi sa prorociev (5,19-22) môže mať svoj zámer: aby Solúnčania (a spolu s nimi všetci kresťania) dokázali rozoznať, čo je Božia vôľa, nesmú „uhášať ducha ani pohrdať prorocťami“ (5,19-20), ale všetko majú pozorne skúmať (5,21). Ak zistia, že niečo je zlé, toho nech sa chránia (5,22), a to, čo spoznajú ako dobré, toho nech sa držia (5,21), a tak budú žiť v súlade s Božou vôľou. Práve preto – nech už sa ocitnú v akejkoľvek okolnosti – budú môcť vo všetkom vzdávať vďaky, modliť sa i radovať. Inými slovami, Božia vôľa sa vzťahuje predovšetkým na 5,16-18, avšak nato, aby sme v konkrétnom živote rozpozнали, čo je Božia vôľa, je potrebné tak kritické zmýšľanie, ako aj pozornosť na vnuknutia Ducha Svätého.

4. Zhrnutie – základy teológie radosti

Radosť v Prvom liste Solúnčanom patrí k zanedbávaným témam, hoci sa motív radosti v tejto novozákonnej prvotine vyskytuje šesťkrát, čo je na počet kapitol pozoruhodné skóre. Pavol tu takpovediac kladie akési základy teológie radosti

⁸⁵ MARTIN, *Thessalonians*, s. 182.

najskôr tým, že v epištolárnom vďakyvzdaní (1,2-10) poukáže na pôvodcu skutočnej radosti – Ducha Svätého (1,6). Zároveň z najbližšieho kontextu (1,2-10) vyplynulo, že táto radosť má komplexnú podobu, keďže je to radosť z Božieho slova, z jeho prijatia a pôsobenia aj napriek ťažkostiam, ktorým museli Solúnčania i Pavol čeliť. Ďalej je to radosť z viery, z obrátenia a v neposlednom rade radosť z nového spôsobu života. Vďaka týmto prepojeniam sa táto prvá zmienka o radosti stáva v určitom zmysle smerodajnou nielen pre Prvý list Solúnčanom, ale pre celý novozákonný kánon.

Ďalšou dôležitou črtou je, že je to zdieľaná radosť s inými, či už osobne, prostredníctvom listu alebo modlitby, a teda aj radosť zdieľaná pred Bohom a s Bohom, ako na to Pavol poukázal vo svojej „apologii pro absentia sua“ (2,17-3,10), v ktorej sa nachádza väčšina zmienok o radosti a v ktorej Pavol vysvetľuje svoju doterajšiu neprítomnosť po tom, čo musel tamojšiu cirkev narýchlo opustiť. Avšak prostredníctvom modlitby zostáva Pavol v spojení so Solúnčanmi i naďalej, aj napriek odlúčeniu, ktoré bolestne dolieha na obe strany. Pavol aj uprostred týchto ťažkostí pociťuje radosť zo Solúnčanov a nazýva ich svojou radosťou (2,19-20). Členovia solúnskej cirkvi si zaslúžili tento kompliment vďaka svojej vytrvalosti vo viere a láske aj napriek ťažkostiam, ktorým museli čeliť. Táto apologetická sekcia prvého listu zo solúnskej korešpondencie opäť poukázala na komplexný charakter radosti. I keď táto radosť má komplexný ráz, ešte nie je kompletná. K jej úplnosti chýba pozemská dimenzia, teda stretnutie Pavla so svojimi milovanými Solúnčanmi z tváre do tváre (2,17; 3,10). Taktiež k jej plnosti chýba eschatologická dimenzia pri Pánovom príchode (2,19). Iba vtedy sa táto radosť môže stať úplnou a bude sa môcť prejaviť v celej svojej intenzite.

Poslednýkrát sa radosť spomína v parenetickej časti (4,1-5,22), keď Pavol povzbudzuje k vytrvalosti v radosti: πάντοτε χαίρετε (5,16). Tento imperatív je povzbudením k radosti za každej okolnosti, či už dobrej, alebo zlej. Ide tu teda skôr o určitý radostný postoj, ktorý by mal charakterizovať život kresťana; pretože Boh nás stvoril pre radosť. Tento radostný postoj spolu s modlitbou a vzdávaním vďaka sú podľa Pavla súčasťou Božej vôle (5,18). Pavol tu nehlása nič, čo by sám nežil, koniec koncov túto trojicu (radosť, modlitbu, vzdávanie vďaka) navzájom prepojil v Prvom liste Solúnčanom už dvakrát predtým: prvýkrát v modlitbe vzdával vďaka za to, že Solúnčania s radosťou prijali evanjelium (1,2-10). Druhýkrát, keď prostredníctvom rečnickej otázky vyjadruje nemožnosť dostatočne vzdávať Bohu vďaka za všetku tú radosť, ktorú má zo Solúnčanov a ich vytrvalosti v novom spôsobe života podľa evanjelia (3,9-10) aj napriek ťažkostiam, ktorým museli čeliť (3,3-7). Pavlova radosť je tak radosťou z vytrvalosti Solúnčanov v ich novom spôsobe života podľa evanjelia a povzbudzuje ich, aby v tom vytrvali aj naďalej. Ak vytrvajú, potom aj oni budú môcť pociťovať radosť zo svojej vytrvalosti a ich radosť

sa potom vďaka Duchu Svätému, ktorý bol jej pôvodcom pri prijatí evanjelia (1,6), môže stať vytrvalou radosťou, ku ktorej ich Pavol povzbudzuje krátko pred záverom svojho listu: „πάντοτε χαίρετε“ (5,16).

BIBLIOGRAFIA

ÆLIANUS, Claudius. Ποικίλη ιστορία. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Aelianus/ael_hi00.html.

DONFRIED, Karl P.; MARSHALL, I. Howard. *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

<https://doi.org/10.1017/CBO9781139166263>

ELLCOTT, Charles J. *St. Paul's Epistles to the Thessalonians*. London: Longman, 1866.

FENÍK, Juraj. „S pancierom viery,“ in *Verba theologica*, č. 2 [12] (2013): 21-39.

FRAME, James Everett. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (ICC). Edinburg: T&T Clark, 1912.

GREEN, Gene L. *The Letters to the Thessalonians* (PNTC), Grand Rapids: Eerdmans, 2002. <https://doi.org/10.5040/bci-0006>

GRUNDMANN, Walter. „στέφανος,“ in *ThWNT VII*, eds. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1966, 615-635.

HERIBAN, Jozef. „Solúnčanom [listy],“ in *Príručný lexikón biblických vied*, Bratislava: Don Bosco, 1998, 940-945.

IOVINO, Paolo. *La prima lettera ai Tessalonicesi*. Bologna: EDB, 1992.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT), 10 zv., Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1933-1979.

LEONARDA, Salvatore. *La gioia nelle Lettere di S. Paolo*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988.

MALHERBE, Abraham J. *The Letters to the Thessalonians* (AB). New York: Doubleday, 2000. <https://doi.org/10.5040/9780300261684>

MARTIN, D. Michael. *1, 2 Thessalonians* (NAC). Nashville: Broadman & Holman, 1995.

MORRIS, Leon. *1 and 2 Thessalonians* (TNTC 13). Nottingham: IVP, 2009.

O'BRIEN, Peter T. *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Eugene: Wipf & Stock, 2009.

OEPKE, Albrecht. „παρουσία,“ in *ThWNT V*, eds. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1966, 856-869.

RIGAUX, Beda. *Les épîtres aux Thessaloniens*. Paris: Gabalda, 1956.

- RICHARD, Earl J. *First and Second Thessalonians* (SP 11). Collegeville: Liturgical Press, 1995.
- SANDERS, Ed P. *Paul. The Apostle's Life, Letters and Thought*. Minneapolis: Fortress Press, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctt155j31c>
- SHOGREN, Gary S. *1 & 2 Thessalonians* (ZECNT). Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- SOUČEK, Josef B. *Řecko-Český slovník k Novému zákonu*, Praha: Kalich, 1987.
- SPICQ, Ceslas. „ἀδολείπτως,“ in *TLNT*, Peabody: Hendrickson, 1994, s. 32-35.
- TRSTENSKÝ, František. *Prvý a druhý list Solúnčanom*. Ružomberok: KBD, 2013.
- WANAMAKER, Charles. *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- WEIMA, Jeffery A. D. *1-2 Thessalonians* (BECNT). Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- WHITENTON, Michael R. „Figuring Joy: Gratitude as Medicine in 1 Thessalonians 2:1-20,“ *Perspectives in Religious Studies* 39, (2012): 15-23.
- WILCKENS, Ulrich. „ὕστερημα,“ in *ThWNT VIII*, eds. Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1969, 590-600.

Mgr. Patrik Peter Vnučko OP

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta v Košiciach

Hlavná 89

041 21 Košice

ppvnucko@gmail.com



„Smlouva“ jako výzva k péči o stvoření
„Covenant“ as a Challenge to Care for Creation

JAN POLÁK

Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra systematické teologie

Abstract

The purpose of this article is to reflect on the biblical concept of covenant in the context of a care for planet earth. The paper first introduces briefly the content of the Old Testament *berit*, discusses Adam's task of cultivating and guarding the Garden of Eden, emphasizes the importance of viewing the environment as a "gift", and reflects on the implications of this perspective for each of us. Referring to Pope Francis' encyclical *Laudato si'*, the study stresses the need for ecological conversion. It mentions St. Francis of Assisi and his profound perception of the world as a common home in which all living creatures have a place and in which the Holy Trinity is mysteriously present. The New Covenant is given over to reflections on the relationship between ecology and the Eucharist, as once presented by Ioannis Zizioulas. We believe that Orthodoxy is a precious source of inspiration for the issue of environmental protection, not only for the Orthodox and the Catholics, but also for all people of good will who are open to Christian values.

Keywords: covenant, care for creation, ecological conversion, Eucharist.

Úvod

Stále více lidí si dnes uvědomuje, že celé lidstvo je propojeno a tvoří jednu velkou celoplanetární rodinu. Není už dost dobře možné ignorovat otázky týkající se globálního oteplování, hospodaření se zdroji či ochrany životního prostředí. V této souvislosti vyvstává palčivá otázka, jak lidi na celé Zemi přimět k tomu, aby si tento úkol vzali skutečně za svůj. Jak je přesvědčit, že situace je opravdu vážná? Nebo přesněji: Na jakém etickém základě postavit péči o planetu Zemi, náš společný domov? Existuje nějaký etický závazek, jenž by měl univerzální platnost?¹ Můžeme se opřít o nějaké etické poselství, které by bylo přijatelné všem lidem dobré vůle bez ohledu na kulturní a náboženský kontext, z něhož pochází a ve kterém žijí? Jako odpověď na tyto otázky se v minulém století objevila řada různých koncepcí. Vedle Alda Leopolda a jeho *land ethic*² to byl např. Albert Schweitzer, kdo šířil etiku úcty k životu,³ s bioetickým imperativem kdysi vystoupil Fritz Jahr,⁴ Hans Küng hovořil o světovém étosu⁵ nebo Hans Jonas zdůrazňoval odpovědnost vůči budoucím generacím...⁶ Tento článek si neklade za cíl najít univerzální etický základ tohoto charakteru. Chce se zamyslet nad tím, jestli v rámci křesťanství existuje podobný koncept, jenž by byl bez problémů přijatelný pro všechny, kdo se hlásí k jménu Ježíš Kristus a přijímají ho za svého Spasitele. Domníváme se, že tímto základem může být biblický pojem „smlouva“.

V každé lidské společnosti existují různé druhy smluv. Je jedno, zda jsou psané nebo ústní, jestli mají ten či onen charakter. Ačkoliv víme, že „smlouva“ je ryze biblický termín, nechceme o něm pojednat čistě z biblické nebo dogmatické perspektivy. Svou pozornost zaměříme na „smlouvu“ z etického hlediska. Na následujících řádcích se pokusíme najít odpověď na otázku: jak může být biblická „smlouva“ inspirující pro křesťany v kontextu současných snah chránit životní prostředí.⁷

¹ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, čl. 6, in: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 80–81.

² Viz Aldo LEOPOLD, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford: Oxford University Press, 1968.

³ Viz Albert SCHWEITZER, *Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, H. W. Bähr (ed.), München: C. H. Beck, 2013.

⁴ Viz Florian STEGER (ed.), *Fritz Jahr – Begründer der Bioethik (1926): 22 Originalarbeiten des protestantischen Theologen aus Halle (Saale)*, Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2014.

⁵ Viz Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München: Piper, 1996.

⁶ Viz Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1979.

⁷ Tímto tématem se aktuálně zabývá také: Dominik OPATRŇÝ, „Safeguarding the Environment in the light of the Covenant“, *Jahr – European Journal of Bioethics* 14/1, č. 27 (2023): 9–19. <https://doi.org/10.21860/j.14.1.1>

Smlouva jako „závazek“

Biblické výkladové slovníky nás seznamují s tím, že „smlouva“ má mnoho různých významů a odlišných konotací. Není naším cílem se tímto termínem zabývat do hloubky. Stačí snad jen poukázat na to, že původní význam „smlouvy“ neoznačoval v Písmu sv. dohodu mezi dvěma stranami, jak tento termín chápeme dnes, nýbrž hebrejský výraz *berít* znamenal především „úkol“, „závazek“,⁸ či „pouto“ předpokládající nějaký vztah dvou stran.⁹

Mohlo se jednat o jednotlivce (např. David a Jónatan v 1 Sam 18,3), o představitele větších celků (např. Jákob a Lában v Gen 31,34) nebo o vladaře (např. Ása – Baeša – Ben-hadad v 1 Král 15,19). Předmětem smlouvy bylo zejména vojenské spojenectví v případě napadnutí společným nepřítelem, stvrzení přátelství dvou jednotlivců nebo vyjádření vztahu dvou nerovných partnerů, z nichž se silnější zavazoval k tomu, že bude chránit slabšího a slabší, že bude silnějšímu sloužit (např. Náchaš a jábešští muži v 1 Sam 11,1). K uzavření takové vazalské smlouvy sloužil na starověkém Východě rituál, při němž se rozetnulo obětní zvíře na dva díly, mezi nimiž obě smluvní strany procházely a přitom zřejmě pronášely slavnostní smluvní slib. Jako svědek uzavřeného paktu se pak na onom místě postavil kámen nebo zasadil strom. Obecně lidské zkušenosti s uzavíráním smluv pak měly velký vliv na náboženské představy vyvoleného národa,¹⁰ který svůj vztah k Bohu chápal právě jako vztah smluvní. Hospodin uzavřel se svým lidem smlouvu, v níž si jako svrchovaný Pán vybral svůj lid a tento lid se svobodně rozhodl svému Pánu sloužit a poslouchat jeho ustanovení. Vše podle jednoduché formule, kterou najdeme např. v Jer 7,23: „Budu vám Bohem a vy budete mým lidem“.¹¹

Na dějiny vyvoleného národa se můžeme dívat prizmatem opětovného porušování a obnovování smlouvy s Hospodinem. Tím se dostáváme na pole morálních zásad, které Bůh zjevuje svému lidu jako cestu k naplněnému a šťastnému životu (např. Dt 28,1–14). Zjevená morálka je tedy zasazena do kontextu smlouvy a je jí třeba vnímat jako něco mnohem zásadnějšího než kodex závazného chování a postojů. Jde o zvláštní Hospodinův dar. Na prvním místě má být u věřícího člověka

⁸ Srov. Moshe WEINFELD, „Berit“, in: G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973, s. 781–808, zde 783.

⁹ Srov. Ernst KUTSCH, „Berit Verpflichtung“, in: Ernst Jenni – Claus Westermann (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München: Chr. Kaiser Verlag – Zürich: Theologischer Verlag, 1984, s. 339–352, zde 342.

¹⁰ Srov. Jean GIBLET – Pierre GRELOT, „Bund“, in: Xavier Léon-Dufour (ed.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1967, s. 83–89, zde 83; Adolf NOVOTNÝ, „Smlouva“, in: *Biblický slovník*, II, Praha: Kalich, 1992, s. 922–925, zde 922.

¹¹ Srov. Christoph LEVIN, *Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, s. 14–15.

osobní zkušenost s Bohem, po níž a z níž má teprve vycházet určité jednání.¹² Tento akcent najdeme např. v díle Ioannise Zizioulase, k němuž se ještě dostaneme.

„Smlouva“ má však ve Starém zákoně širší význam. Lze o ní hovořit i v souvislosti s přírodním řádem, který Bůh zavedl ve svém stvoření. Jedná se o téma, které tradičně promýšlí reformované církve. Hovoří při tom o smlouvě o přírodě, smlouvě o práci, smlouvě s Adamem¹³ nebo o smlouvě o stvoření.¹⁴ Když po potopě Hospodin uzavíral s Noemem a s každým živým tvorem smlouvu, zavázal se, že již nezhubí všechno živé, ale že se na celém světě bude střídát setba i žeň, chlad i žár, léto i zima a den i noc (Dt 8,21–22). O smlouvě jako o řádu ve stvoření je také řeč v Jer 33,20.25, v němž se Bůh přiznává k tomu, že uzavřel svou smlouvu s dnem a nocí a chápe ji jako směrnicí pro nebe a zemi. V Oz 2,20 je řeč o tom, že Hospodin uzavře svou smlouvu s polní zvěří, nebeským ptactvem a zeměplazy. Z těchto úryvků jasně vyplývá, že Bůh je ten, kdo vložil do svého stvoření řád a kdo se k němu hlásí jako jeho garant, tzn., kdo se svým stvořením uzavřel jako silnější strana smlouvu a kdo se cítí být jí zavázán. „Smlouvu“ v teologickém smyslu tak můžeme chápat jako láskyplné jednání svrchovaného Boha se svým lidem i s celým stvořením.¹⁵ Je to řád, který Hospodin ukládá světu a nabízí člověku jako svůj dar (*Gabe*), z něhož pro něj vyplývá určitý úkol (*Aufgabe*), který ho má vést k svobodnému darování sebe sama (*Hingabe*).

Smlouva jako „dar“

Pojem „smlouva“ se poprvé ve Starém zákoně objevuje v souvislosti s Noemem. To ale neznamena, že by o „úkol“ či „závazku“, tedy o smluvním jednání, mezi člověkem a Bohem nebyla řeč již daleko dříve. Kdybychom chtěli jít k samotným počátkům „smlouvy“, museli bychom se vrátit k Adamovi a Evě. V první zprávě o stvoření jim Hospodin dává za úkol, aby se plodili, podmanili si zemi a panovali nade všemi živočichy a nade vším tvorstvem. Zároveň jim dává k jídlu všechny rostliny (Gen 1,26–31). V druhé zprávě o stvoření je řeč pouze o Adamovi, který dostává od Boha pověření obdělávat a střežit zahradu Eden, přičemž smí jíst ze všech stromů v zahradě kromě stromu poznání dobrého a zlého (Gen 2,15). I zde se objevuje tatáž dynamika: láskyplné jednání Hospodina projevující se jako dar, z něhož pro člověka vyplývá úkol s darem pracovat a využívat ho k vlastnímu

¹² Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, čl. 20, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 30–31.

¹³ Viz John V. FESKO, *Adam and the Covenant of Works*, Fearn: Christian Focus Publications, 2021.

¹⁴ Viz Rowland S. WARD, *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*, Lansvale (NSW): Tulip, 2019; William J. DUMBRELL, *Covenant and Creation: An Old Testament Covenant Theology*, Milton Keynes: Authentic Media, 2013. O smlouvě a stvoření v souvislosti s ekologickou etikou hovoří též: Wesley GRANBERG-MICHAELSON, „Covenant and Creation“, in: Charles Birch – William Eakin – Jay B. McDaniel (ed.), *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Ethics*, Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 1990, s. 27–36.

¹⁵ Srov. A. NOVOTNÝ, „Smlouva“, s. 923.

růstu a k Boží oslavě. Dá se říct, že smlouva s Adamem je prototyp jakékoliv smlouvy Boha s člověkem a jakýsi *muster* Božího jednání v životě člověka.

Řada lidí považuje zmíněnou pasáž z Gen 1 za myšlenkový fundament pro vykořisťování Země. Vzpomeňme např. na slavný článek Lynna Whitea *The Historical Roots of our Ecologic Crisis* z konce 60. let minulého století,¹⁶ který i v současnosti vzbuzuje živé reakce.¹⁷ Výzvu: „Podmaňte a panujte!“ je podle Whitea třeba interpretovat ve smyslu: „Využívejte a rabujte!“. V pozadí je představa, že Bůh tímto příkazem člověka postavil do pozice neomezeného vládce nad celým stvořením. V této souvislosti se samozřejmě nabízí zásadní otázka: Jak se tento přístup slučuje s úctou k přírodě jako k Božímu daru a co říct na oprávněný apel mnoha ekologických aktivistů, kteří zoufale volají po šetrném zacházení s životním prostředím?

Odpověď na tuto kritiku židovství a křesťanství je třeba hledat v kontextu knihy Genesis i celé Bible. Sloveso „podmanit“ (*k-b-š*) se na jiných místech v Písmu sv. skutečně používá při násilném dobytí země (např. Nm 32,22) nebo zotročení člověka (Jer 34,11). „Panovat“ (*r-d-h*) pak vyjadřuje násilné až surové ovládnutí druhých lidí (např. Lv 25,43). Při hledání skutečného smyslu Božího příkazu je však třeba vyjít z toho, kdo má panovat a kdo nebo co má být opanován. V biblickém textu nenajdeme ani náznak toho, že se jedná o nadvládu člověka nad člověkem ve smyslu ponížení, zotročení či znásilnění. Takové jednání výslovně kritizuje např. Jer 34,8–11 nebo Ez 34,4. Adresátem slov: „Podmaňte a panujte“ je obecně člověk – tvor, který byl stvořen k „Božímu obrazu“. V následujících kapitolách (Gen 4,6) se jako zásadní problém řeší fakt, že země je plná násilí a že přitom dochází k diskriminaci, útisku a především k prolévání krve, což ve vizi Božího stvoření, které je dobré (Gen 1), nemá místo. V tomto kontextu pak člověk dostává za úkol panovat nad potenciálem moci a násilí, jenž je spojován se vším, co je tělesné; tedy co se nějak týká všech Božích tvorů. Člověk má stavět hráz násilí, tzn. vládnout tak, aby byl na zemi uchráněn prostor pro život; aby proměnil zemi v prostor požeňnaného života. Bůh proto člověku i pozemské zvěři zajišťuje veganskou stravu. Po požeňnání Noemu do ní zahrnuje i masité pokrmy.¹⁸ Zabíjet

¹⁶ Viz Lynn WHITE, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis“, *Science* 155, č. 3767 (1967): 1203–1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>

¹⁷ Viz např. Elspeth WHITNEY, „Lynn White Jr.’s ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’ After 50 Years“, *History Compass* 13, č. 8 (2015): 396–410 <https://doi.org/10.1111/hic3.12254> nebo Abu SAYEM, „Lynn White, Jr.’s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions: Is His ‘The Historical Roots of Our Ecological Crisis’ Still Relevant?“, *Journal of Ecumenical Studies* 56, č. 1 (2021): 1–23. <https://doi.org/10.1353/ecu.2021.0004>

¹⁸ Srov. Martin PRUDKÝ, *Genesis I, 1/I: 1,1-6,8: Když na počátku Bůh řekl do tmy...*, Praha: Centrum biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy – Česká biblická společnost, 2018, s. 125–128.

zvířata pro obživu je dovoleno až lidem, kteří zhrubli hříchem. Součástí původního záměru Stvořitele však žádné násilí nebylo.¹⁹

Je také nutné podívat se na to, jak se k člověku ve vztahu k stvoření vyjadřují i další biblické knihy. Inspirativní je především kniha Žalmů. Žl 8,4–7 sice hovoří o tom, že všechny věci byly podřízeny člověku, ale vyjadřuje údiv, radost a pokornou bázeň nad tím, že bezvýznamný lidský tvor byl uznán za hodného panovat nad světem, který stvořil Bůh. Jestliže budeme o člověku uvažovat jako o vládci, musíme poukázat na představu dobrého krále, jež je ve Starém zákoně rovněž jasně patrná. Např. podle Jer 22,13–17 je dobrý král ten, kdo uplatňuje právo a spravedlnost, kdo se zastává utištěného a ubožáka. Jestliže být dobrým králem zahrnuje především tento postoj, pak žádný člověk nemá právo okolní svět bezuzdně využívat a ničit, nýbrž je povolán o něj pečovat a jej chránit.²⁰

Tento motiv silně zaznívá v Gen 2,15, v němž první člověk Adam dostává za úkol obdělávat a střežit zahradu Eden. Nemá si počínat jako její vlastník, ale jako ten, kdo pouze spravuje cizí majetek, jenž mu byl svěřen. Má se chovat jako zahradník, žít v míru se zvířaty a starat se o zahradu. Ta má svého božského hospodáře, který ji předem zcela zařídil, takže stromy už nesou ovoce. Fyzická práce v ní není představena jako následek hříchu. Jde o činnost, která má člověka rozvíjet a zušlechťovat. Zahradu lze chápat jako prostorovou metaforu Boží přítomnosti. Člověk ji má střežit, aby ji z vnějšku nic neohrožovalo a aby v ní byl pořádek. Má tedy dbát o svůj vztah k Bohu. Je do ní uveden ne proto, aby si ji jen užíval, ale má v ní své poslání, úkoly a pravomoce. Jeho úkolem je ji spravovat a střežit pro svého pána, jako kdyby byl na jeho místě on sám.²¹

Péče o stvoření je spojena ještě s dalším aspektem. V židovské tradici má stvoření hodnotu samo o sobě, protože vzešlo z Hospodinových rukou a vypovídá o Boží velikosti a velkorysosti. Dokládá to např. Žl 19,2: „Nebesa vypravují o Boží slávě, obloha hovoří o díle jeho rukou.“ V dalších žalmech (Žl 65,12–13; 96,11–12; 148,3–4) je stvoření představeno jako něco, co má duši a žije a radostně vzdává chválu svému Tvůrci.²²

Souhrnně lze konstatovat, že správný vztah člověka ke světu se rodí z jeho hlubokého vztahu k Bohu. Ze „smlouvy“ se svým Tvůrcem pro člověka vychází inspirace k tomu, jak je třeba se dívat na okolní svět a jeho budoucnost:²³ jestli pro-

¹⁹ Srov. John BARTON, *Etika a Starý zákon*, Jihlava: Mlýn, 2006, s. 44.

²⁰ Srov. J. BARTON, *Etika a Starý zákon*, s. 42–44.

²¹ Srov. M. PRUDKÝ, *Genesis I*, s. 170.

²² Srov. Walter BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis (MN): Fortress Press, 1997, s. 156–157.

²³ Srov. PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, čl. 452, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 287–288.

středí, v němž žije, pro něj bude zahradou, jež mu byla svěřena jejím majitelem do správy, nebo pouze nahodilostí, do níž byl bez své vůle vržen – a to bez závazku k čemukoliv a komukoliv.

Životní prostředí v perspektivě „daru“

Katolická církev se na celé stvoření tradičně dívá jako na Boží dar lidem. Na základě Jan 1,17 lze konstatovat, že jakékoliv jednání Boha s člověkem se nese na vlně absolutně zdarma daného daru. Něco darovat znamená na sebe zapomenout. Jedná se o gesto, které druhého provokuje ke svobodné a kreativní odpovědi. Pokud je na obdarovaného vyvíjen jakýkoliv nátlak, nejedná se o dar, nýbrž o výměnu, typickou pro komerční sféru. To podstatné, co činí dar darem, není ani tak darovaná věc sama o sobě, ale spíše způsob, jakým se věc předává. Jde především o vyjádření úcty, o projev uznání.²⁴

Obdarovat někoho předpokládá druhému důvěřovat. Jedná se o akt, jenž navozuje přátelství a vytváří sociální vazbu. Přijmout dar pak předpokládá určitý druh pokory. Jde o gesto, jímž obdarovaný vyjadřuje, že nemůže vše kontrolovat. Je to postoj, v němž se otvírá druhému a nechává se jím svobodně ovlivnit. Obdarovaný může reagovat tím, že na dar odpoví vlastním darem – je v tom však naprosto svobodný. Nemusí dělat vůbec nic. Logika daru vylučuje jakékoliv donucování. Dar je projev autentické velkorysosti, která na straně příjemce vyvolává postoj vděčnosti.²⁵ Zde se však skrývá nebezpečí: člověk, který si neuvědomuje, že byl obdarován, riskuje, že nebude schopen obdarovávat ani druhé a v zásadních věcech darovat i sám sebe. Nikdo nemůže říct, že není obdarovaný. Jako dar dostal od svých rodičů minimálně svůj život a právě v darování a v přijímání může realizovat sám sebe.²⁶

Lidskou osobu můžeme definovat jako bytí, které bylo darováno jí samé. Je to tedy žijící a sebe sama si uvědomující dar. Právě uvědomování si sebe sama a s ní ruku v ruce jdoucí svoboda a zodpovědnost z ní dělají autora i protagonistu vlastní existence. Lidská osoba je žijícím darem, protože vzešla jako dar z rukou Dárce. Dalo by se říci, že je ontologickým darem.²⁷ Takto se lze dívat nejen na člověka, který je součástí a zároveň vrcholem stvoření, nýbrž i na celé tvorstvo, v němž se člověk pohybuje a žije. Jsme přesvědčeni, že právě tento úhel pohledu je naprosto zásadní pro ochranu životního prostředí: dívat se na celý vesmír jako na nádherný dar člověku. To samozřejmě předpokládá víru v existenci Dárce. Jestliže

²⁴ Srov. Boukari Aristide GNADA, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono: Una sfida teologica e antropologica di fronte al relativismo morale contemporaneo*, Venezia: Marcianum, 2019, s. 52–56.

²⁵ Srov. B. A. GNADA, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono*, s. 63–67.

²⁶ Srov. B. A. GNADA, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono*, s. 79.

²⁷ Srov. B. A. GNADA, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono*, s. 98–99.

takový Dárce existuje a člověk dostává celý svět jako dar, jaká je jeho reakce? V zásadě je dvojí, ačkoliv se v praxi objevuje v mnoha zabarveních.

První z nich je uznání, že to tak je a z ní vyplývající vděčnost Tvůrci. Z toho pak také pramení láska ke stvoření a péče o něj. Druhou z nich je podle B. A. Gnady buď antidar nebo opuštění. Antidar spočívá v jednání, které sleduje opačný cíl, než je cíl daru. V případě stvoření se jedná o jeho ničení. Opuštění, jež je v tomto kontextu asi nejčastějším postojem, lze chápat jako totální netečnost či indiferentnost vůči životnímu prostředí a všemu, co je s ním spojeno.²⁸

Dar stvoření má ještě jeden důležitý aspekt. Podíváme-li se do *Katechismu katolické církve*, najdeme v něm vyjádření, že Bůh je ten, kdo všechny věci nejen stvořil, ale kdo je každý okamžik udržuje v bytí a vede svou prozřetelností k jejich cíli. Stvoření má sice svou vlastní dokonalost, ale nevyšlo z rukou Stvořitele dokončené.²⁹ Na dosažení jeho dokonalosti, tedy na jeho konečném spočinutí v Bohu, má se Stvořitelem spolupracovat jeho obraz – člověk.³⁰ Snad by se v této souvislosti dala vznést otázka: jestliže je stvoření darem člověku, je také současný člověk skutečným darem pro stvoření, nebo spíše jeho antidarem? A nesouvisí jeho indiferentnost ke světu úzce s tím, že si již neklade otázku, zda existuje jeho Dárce? Možná v něj ještě nějak věří, ale, zdá se, že ho již nechápe jako Boha blízkého, který se dokáže postarat i o jeho nejnepatrnější potřeby.³¹

Vidět realitu světa takovou, jaká je a rozpoznat v ní Boží dar, je základním předpokladem k tomu, abychom si více vážili prostředí, v němž žijeme. Papež František v encyklice *Laudato si'* hovoří v souvislosti se sv. Františkem z Assisi o tom, že přístup moderního člověka ke stvoření by měl být podobně jako v případě tohoto světce úžas a ohromení nad krásou celého světa, s nímž jej pojí takřka sourozenecký vztah. Bez tohoto postoje hrozí, že se z člověka stane tyran, který jen využívá a konzumuje přírodní zdroje pro vlastní cíle, aniž by byl schopen dát svým egoistickým zájmům jasnou hranici.³²

Dívat se na svět Božíma očima plnými úžasu a říct si spolu se Stvořitelem: toto dílo je dobré, umožňuje člověku správným způsobem zasahovat do stvoření, kultivovat ho a vést k dokonalosti. Ekologii tak můžeme chápat jako starost o společný dům (*oikos*), v němž žije jedna rodina Božích dětí, kde se každý cítí dobře, kde rostou malé děti a kde je jeden společný Otec. Pokud není Bůh chápán jako dobrotivý Otec, který stvořil svět jako dar svým dětem, pak smysl stvoření

²⁸ Srov. B. A. GNADA, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono*, s. 125–126.

²⁹ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 301–302, Praha: Zvon, 1995, s. 90.

³⁰ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 307, s. 91.

³¹ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 305, s. 91.

³² Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'. Buď pochválen: O péči o společný domov* (24. 5. 2015), čl. 11, Praha: Paulínky, 2018², s. 11–12.

spočívá v boji a ve vítězství silnějších. Bitevní pole však nemůže být opravdovým domovem pro nikoho. Kde se bojuje, tam trpí i životní prostředí a dostavuje se ekologická krize.³³

Ekologická konverze jako důsledek smluvního vztahu

Papež František navazuje na Jana Pavla II. a vyzývá všechny lidi této planety k tomu, aby prošli globální ekologickou konverzí. Tato konverze má být založena na vědomí, že nejpůvodnějším dárce všeho je Bůh.³⁴ On je ten, kdo prostřednictvím stvořeného světa navazuje s člověkem vztah, z něhož, jak bylo řečeno, pro člověka vyplývá určitý závazek, tedy uzavírá s člověkem smlouvu. Ekologickou konverzi tak můžeme chápat jako důsledek smlouvy mezi Adamem a Hospodinem. Jak by taková ekologická konverze měla vypadat? Na jakém základě ji vybudovat? Papež František si v této otázce bere za vzor sv. Františka z Assisi. Zmiňme několik základních charakteristik jeho vztahu ke stvoření.

Ačkoliv byl sv. František prohlášen za patrona ochránců přírody a obecně všech, kdo usilují o světový mír, on sám se považoval především za konvertitu, za člověka víry a Božího služebníka, nikoliv za sociálního aktivistu. Hospodin mu dopřál činit pokání. Sv. František proto přijímá od Boha vše jako dar a „objímá“ všechny tvory jako své bratry a sestry.³⁵ Na tento postoj se odvolává současný papež, podle něhož zdravý vztah ke stvoření vyžaduje integrální konverzi všech lidí. Ta si žádá uznání vlastních chyb, hříchů, neřestí i opomenutí, stejně jako opravdovou zkroušenost srdce a vnitřní proměnu.³⁶

Dále je třeba zmínit úžas sv. Františka a z něho vyplývající postoj kontemplace. Papež František o tom mluví ve své exhortaci *Querida Amazonia*. Vybízí v ní k tomu, aby se všichni lidé dobré vůle naučili s původním obyvatelstvem Jižní Ameriky kontemplovat Amazonii a objevili v ní vzácné tajemství, které je překračuje. Jeho přáním je, aby si ji zamilovali, začali se o ni upřímně zajímat, cítili se s ní niterně spojeni, chránili ji a aby se jim tímto způsobem Amazonie stala matkou.³⁷ Místo ní si každý z nás může dosadit své vlastní životní prostředí i celou planetu Zemi. V této souvislosti je na místě otázka, jestli jsme již neztratili schopnost vnímat krásu přírody kolem sebe. Aby k tomu nedošlo, papež František doporučuje umět se čas od času zastavit, vidět a obdivovat krásné věci a uchovat si schopnost je ocenit. Díky tomu je pak člověk s to nebrat věci kolem sebe jako předměty

³³ Srov. Giulio MASPERO – Paul O'CALLAGHAN, *Creatore perchè Padre: Introduzione all'ontologia del dono*, Siena: Cantagalli, 2012, s. 163–165.

³⁴ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 5, s. 6–7.

³⁵ Srov. Martin CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth: Franciscan Roots of the Laudato Si'*, Phoenix (AZ): Tau Publishing, 2017, s. 73.

³⁶ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 218, s. 139–140.

³⁷ Srov. FRANTIŠEK, pos. exh. *Querida Amazonia (Milovaná Amazonie)* (2. 2. 2020), čl. 55, Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2020, s. 25.

užívání a bezbřehého zneužívání.³⁸ I z běžné přírodní krásy se tak může stát teologické místo, v němž se ukazuje a kam svolává své děti sám Bůh.³⁹

František z Assisi ve svém chvalozpěvu stvoření oslovuje slunce jako bratra a lunu jako sestru. Všechny stvořené věci, které ho obklopují, jsou pro něj sourozenci a on spolu s nimi vytváří jednu univerzální rodinu. Je si vědom toho, že všechno tvorstvo je navzájem propojeno neviditelnými vazbami a jako takové patří Pánu.⁴⁰ Takový pohled na stvoření samozřejmě vylučuje jakoukoliv fragmentární vizi. Je to pohled integrální, který akceptuje spletnost vztahů a bohatost vzájemných interakcí na všech rovinách. Papež František hovoří o tom, že v celém vesmíru spolu komunikují celé systémy⁴¹ a *Katechismus katolické církve* k tomu dodává, že řád a harmonie, jež objevujeme ve vesmíru, vyvěrají z rozmanitosti bytostí a jejich vzájemných vztahů.⁴² Žádný tvor na planetě Zemi si nevystačí sám, všichni žijí proto, aby se vzájemně doplňovali a sloužili si.⁴³

Aby byla ekologická konverze trvalá a účinná, je nutné, aby zahrнула co nejvíce lidí. Papež František si přeje, aby měla komunitní charakter,⁴⁴ což s sebou samozřejmě nese otázku společné komunikace. Sv. František z Assisi se považuje za bratra všech tvorů a takto s nimi i hovoří. Mnohé z nich personifikuje (bratr Slunce, sestra Luna, bratr Vlk apod.). Na dně tohoto postoje se nachází světcova hluboká náboženská zkušenost s univerzálním Božím otcovstvím. František vítá a přijímá jakéhokoliv tvora v jeho individualitě, což se projevuje i ve vztahu k jeho řádovým spolubratřím, vůči nimž je empatický, starostlivý a snaží se jim být nablízku.⁴⁵ Lze říci, že jeho postoj ke stvoření není ani vládcovský, ani správčovský. Jedná se spíše o model spřízněnosti.⁴⁶ Jestliže jsou všichni tvorové pro Františka bratry a sestrami, pak z toho vyplývá, že k nim patří on sám (sounáležitost) a že je za ně odpovědný (starost o stvoření).

Sv. František vnímal svět jako místo, v němž je přítomen jeho nebeský Otec a ve kterém lze odkrýt hluboké vazby, jimiž Duch svatý vše spojuje v Kristu. V takovém domě není nic profánní nebo marginální.⁴⁷ Ve snaze napodobovat vtělené Slovo se tento světec snažil být k dispozici každému tvorů. Obzvláště miloval stvořené věci, které mu vtělené Slovo připomínaly – např. beránky nebo kameny. S respektem se stavěl i ke světlu lampy nebo svíce. Toto světlo mu symbolizovalo

³⁸ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 215, s. 137–138.

³⁹ Srov. FRANTIŠEK, pos. exh. *Querida Amazonia*, čl. 57, s. 26.

⁴⁰ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 89, s. 60.

⁴¹ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 79, s. 53–54.

⁴² Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 341, s. 99.

⁴³ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 340, s. 98.

⁴⁴ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 219, s. 140.

⁴⁵ Srov. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, s. 103–105.

⁴⁶ Srov. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, s. 108.

⁴⁷ Srov. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, s. 117.

věčné světlo, které vede všechny lidi směrem k Pravdě.⁴⁸ Podle sv. Bonaventury se sv. František díky svému univerzálnímu usmíření s celým tvorstvem jistým způsobem vrátil do stavu původní lidské nevinnosti. Žil v podobné harmonii se svým Stvořitelem, bližními i celou Zemí, v jaké se nacházeli Adam a Eva před hříchem.⁴⁹ Svým způsobem se tak objevuje jako nový Adam, který obnovuje zahradu Eden a přetváří svět kolem sebe v nový pozemský ráj.⁵⁰

Eucharistie jako zdroj péče o stvoření

Naše úvahy o smlouvě vycházejí především ze Starého zákona. Je ale nutné se ještě ptát, jestli má nějaký zřetelně ekologický dopad i nová smlouva. Konkrétně: existuje spojitost mezi ekologií a eucharistií? Nedávno zesnulý významný ortodoxní teolog Ioannis Zizioulas zde vidí hned několik konotací. I on hledá etický základ pro nový vztah člověka k životnímu prostředí a inspiraci nachází v ortodoxním křesťanství. Odmítá etiku pojatou jako myšlenkový program či legislativní systém. Klade důraz na *ethos*, jenž chápe jako postoj, mentální nastavení či projev určité kultury. Je si vědom toho, že západní kultura se nachází v krizi, která je podle něj způsobena ztrátou smyslu pro sakralitu přírody.

Východiskem z této krize je buď pohanství, nebo křesťanství. Pohanství považuje *universum* za posvátné. Podle něj je svět prostoupen božskou přítomností, a jako takový si tudíž žádá explicitní či implicitní bohopoctu. Není přípustné ho jakkoliv poškozovat. Na druhé straně se nikdo nestará o jeho osud, protože jeho původ je od věčnosti. Druhý způsob, jak vyřešit environmentální krizi, nabízí křesťanství. To také připisuje celému světu určitý stupeň posvátnosti, avšak děje se tak jen kvůli jeho přímému vztahu k Stvořiteli. Křesťanství má k *universu* respekt, avšak neklaní se mu ani ho neuctívá, protože v jeho přirozenosti nenachází božskou přítomnost. Jediný most mezi stvořením a Bohem je člověk. Pouze on může přivést stvoření do společenství s Bohem, tzn. posvětit ho. Má však také možnost obrátit stvoření proti němu i proti sobě samému a odsoudit ho do stavu „věcí“, jež existují jen pro to, aby mu přinesly potěšení.⁵¹

Pohanství považuje člověka za součást světa, křesťanství připisuje člověku zvláštní postavení. Člověk, coby osoba (*hypostasis*), „je identita, která ztělesňuje a v sobě vyjadřuje totalitu přírody“.⁵² Je to jediná bytost, která je s to zaujmout k neosobnímu světu osobní postoj, osvobodit ho z jeho vlastních limitů a pozdvihnout ho na svou úroveň. Jedině osoba je schopna přírodu opravdově humanizovat, a vytvořit tak skutečnou kulturu. Identita osoby není v protikladu k přírodě, nýbrž

⁴⁸ Srov. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, s. 115–116.

⁴⁹ Srov. FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'*, čl. 66, s. 45–46.

⁵⁰ Srov. M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, s. 118.

⁵¹ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia: Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano (BI): Qiqajon, 1994, s. 68–69.

⁵² I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 64.

spočívá v hlubokém spojení s ní.⁵³ Být osobou po lidech žádá respektovat Boží záměr se stvořením: vše stvořené nejen uchovat, ale pozdvihnout k „plnosti“. Zizioulas v této souvislosti hovoří o hypostatickém a extatickém rozměru personální esence. Hypostatická dimenze spočívá v tom, že v unifikované realitě je integrálním způsobem obsažen celý svět. Díky extatické dimenzi je pak celé *universum* vyzdvihnuto do vyšší roviny tím, že je vztaženo přímo ke svému Tvůrci a je mu nabídnuto jako „jeho vlastnictví“.⁵⁴

Zizioulas tak dospívá k přesvědčení, že každý člověk je knězem stvoření. V plnosti je tímto knězem Kristus, *anakephalaíosis* všeho stvořeného a vzor správného vztahu všech lidí se světem přírody,⁵⁵ nicméně každý člověk se mu má co nejvíce připodobnit. Bůh všechny lidi volá k tomu, aby se vzdali svého egoismu, nevykonávali nad světem přírody nadvládu, ale vybudovali si k němu harmonický vztah. Co pro běžného člověka znamená být knězem stvoření? Ortodoxní církve klade velký důraz na liturgické slavení, především na eucharistii. Lze říci, že celý svět je jedna velká kosmická liturgie, při níž se k trůnu Božího majestátu pozdvihuje celé tvorstvo.⁵⁶ Věřící vnáší do liturgie nejen samy sebe a celý svět, ale také svůj vztah k němu. Přináší s sebou dary chleba, vína a oleje, a symbolicky tak Hospodinu prostřednictvím biskupa obětují celý svět. Tento svět je však zdeformovaný hříchem. Už není světem, o němž Bůh kdysi prohlásil, že je velmi dobrý (Gn 1,31). Při eucharistické liturgii se však potvrzuje hodnota všeho stvořeného, posvěcuje se celý svět, aby se stal ontologicky opět tím, čím byl před hříchem. Dochází k jeho obnově, aniž by nastala jeho podstatná změna. Do tohoto tajemství je spolu s celým světem vtažen i každý člověk, jenž je při eucharistii deifikován, aniž by však přestal být sám sebou. Stává se novým stvořením v Kristu, přičemž eucharistie je pro něj lékem nesmrtnosti.⁵⁷ Tuto dynamiku má pak každý člověk žít i mimo liturgii.

Ortodoxní církev chápe eucharistii především jako praxi, jako činnost celého shromáždění.⁵⁸ Zizioulas zde nachází základ veškerého morálního jednání vůbec. Tento *ethos* není založen na právním vztahu k Bohu, ale je důsledkem svátostné transfigurace. Vychází z přeměny a obnovení stvoření a člověka v Kristu při eucharistii. Lidské jednání je pak chápáno jen jako pokračování či důsledek liturgického dění: „Protože jste byli vzkříšeni s Kristem..., proto umrtvujte své pozemské sklony“ (Kol 3,1.5).⁵⁹ Eucharistie se tak stává základem veškeré lidské morality,

⁵³ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 64–65.

⁵⁴ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 66–67.

⁵⁵ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 67.

⁵⁶ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 71.

⁵⁷ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 75–77.

⁵⁸ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 73.

⁵⁹ Srov. I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia*, s. 83.

a tedy i obnoveného vztahu člověka ke stvoření, pro nějž je vlastní určitá míra askeze, a tedy i schopnost sebeovládání.

Zizioulasovo dílo chápeme jako originální teologický příspěvek k řešení ekologické krize a zároveň jako pozvání pro všechny lidi dobré vůle na celém světě zamyslet se nad tímto problémem z pohledu ortodoxního křesťanství. Silnou stránkou tohoto konceptu je beze sporu vyzdvihnutí důstojnosti člověka a zdůraznění jeho odpovědnosti za celý stvořený svět. Na druhé straně se nelze vyhnout otázce, do jaké míry je tato ortodoxní koncepce, kladoucí do středu liturgii, přijatelná pro členy jiných náboženství, jimž je Kristus cizí. Zizioulas sám si je této výzvy vědom a zdůrazňuje, že jeho myšlenky jsou určeny především ortodoxním křesťanům. Oni sami si mají uvědomit bohatost a krásu své tradice týkající se vztahu k životnímu prostředí a žít ze svých kořenů. Jestliže se něco z této tradice ukáže užitečné a přijatelné i pro ostatní lidi, pak to bude jen dobře.⁶⁰

Závěr

Jsme přesvědčeni, že ochrana životního prostředí a péče o stvoření se mohou opírat o biblický koncept smlouvy, kterou je třeba především chápat jako výjimečný vztah Boha s člověkem. Z vědomí, že silnější smluvní stranou je v tomto vztahu vždy Hospodin, jenž vládne „času i dějinám“, pak pramení jistota a vnitřní klid, že On je ten, kdo drží koloběh světa i lidských životů pevně ve svých rukou. Člověk je ve smlouvě vždy ten slabší. To ale neznamená, že by nebyl schopen jednat odpovědně. Zásadní je, jestli k tomu najde motivaci. Úžas nad stvořením, kontemplace jeho krásy, vědomí, že vše bylo stvořeno jako nádherný dar pro něj, zavazuje. Snad tento radostný závazek člověk objeví a přijme za svůj, jak to dokázal sv. František z Assisi. I kdyby se to opakovaně nedařilo, Bůh je ten, kdo lidem neustále vychází vstříc a obnovuje svou smlouvu. To vyplývá i z ortodoxní tradice, jež do středu svého dění staví eucharistii a zve všechny lidi dobré vůle, aby přijali Krista za svého Spasitele a obnovili svůj vztah k životnímu prostředí skrze něho, s ním a v něm.

BIBLIOGRAFIE

BARTON, John, *Etika a Starý zákon*, Jihlava: Mlýn, 2006.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2001⁸.

BRUEGGEMANN, Walter, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis (MN): Fortress Press, 1997.

⁶⁰ Srov. John Chryssavgis - Nikolaos Asproulis (ed.), *Priests of Creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, London: T&T Clark, 2022, s. 89.

- CARBAJO NÚÑEZ, Martin, *Sister Mother Earth: Franciscan Roots of the Laudato Si'*, Phoenix (AZ): Tau Publishing, 2017.
- DUMBRELL, William J., *Covenant and Creation: An Old Testament Covenant Theology*, Milton Keynes: Authentic Media, 2013.
- FESKO, John V., *Adam and the Covenant of Works*, Fearn: Christian Focus Publications, 2021.
- FRANTIŠEK, enc. *Laudato si'. Bud' pochválen: O péči o společný domov* (24. 5. 2015), Praha: Paulínky, 2018².
- FRANTIŠEK, pos. exh. *Querida Amazonia (Milovaná Amazonie)* (2. 2. 2020), Praha: Sekretariát České biskupské konference, 2020.
- GIBLET Jean – GRELOT Pierre, „Bund“, in: Xavier Léon-Dufour (ed.), *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1967, s. 83–89.
- GNADA, Boukari Aristide, *L'universalismo morale nella prospettiva del dono: Una sfida teologica e antropologica di fronte al relativismo morale contemporaneo*, Venezia: Marcianum, 2019.
- GRANBERG-MICHAELSON, Wesley, „Covenant and Creation“, in: Charles Birch – William Eakin – Jay B. McDaniel (ed.), *Liberating Life: Contemporary Approaches to Ecological Ethics*, Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 1990, s. 27–36.
- CHRYSSAVGIS, John – ASPROULIS, Nikolaos (ed.), *Priests of Creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos*, London: T&T Clark, 2022.
- JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1979.
- Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon, 1995.
- KÜNG, Hans, *Projekt Weltethos*, München: Piper, 1996.
- KUTSCH, Ernst, „Berit Verpflichtung“, in: Ernst Jenni – Claus Westermann (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München: Chr. Kaiser Verlag – Zürich: Theologischer Verlag, 1984, s. 339–352.
- LEOPOLD, Aldo, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- LEVIN, Christoph, *Die Entstehung der Bundestheologie im Alten Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- MASPERO, Giulio – O'CALLAGHAN, Paul, *Creatore perchè Padre: Introduzione all'ontologia del dono*, Siena: Cantagalli, 2012.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*, in: *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované morální teologii a etice*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 75–155.
- NOVOTNÝ, Adolf, „Smlouva“, in: *Biblický slovník*, II, Praha: Kalich, 1992, s. 922–925.
- OPATRNÝ, Dominik, „Safeguarding the Environment in the light of the Covenant“, *Jahr – European Journal of Bioethics* 14/1, č. 27 (2023): 9–19.
- <https://doi.org/10.21860/j.14.1.1>

- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a morálka: Biblické kořeny křesťanského jednání*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRAVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.
- PRUDKÝ, Martin, *Genesis I, 1/I: 1,1-6,8: Když na počátku Bůh řekl do tmy...*, Praha: Centrum biblických studií Akademie věd České republiky a Univerzity Karlovy – Česká biblická společnost, 2018.
- SAYEM, Abu, „Lynn White, Jr.’s Critical Analysis of Environmental Degradation in Relation to Faith Traditions: Is His “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” Still Relevant?“, *Journal of Ecumenical Studies* 56, č. 1 (2021): 1–23.
<https://doi.org/10.1353/ecu.2021.0004>
- SCHWEITZER, Albert, *Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, H. W. Bähr (ed.), München: C. H. Beck, 2013.
- STEGER, Florian (ed.), *Fritz Jahr – Begründer der Bioethik (1926): 22 Originalarbeiten des protestantischen Theologen aus Halle (Saale)*, Halle an der Saale: Universitätsverlag Halle-Wittenberg, 2014.
- WARD, Rowland S., *God and Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*, Lansvale (NSW): Tulip, 2019.
- WEINFELD, Moshe, „Berit“, in: G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973, s. 781–808.
- WHITE, Lynn, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis“, *Science* 155, č. 3767 (1967): 1203–1207. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>
- WHITNEY, Elspeth, „Lynn White Jr.’s ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’ After 50 Years“, *History Compass* 13, č. 8 (2015): 396–410.
<https://doi.org/10.1111/hic3.12254>
- ZIZIOULAS, Ioannis, *Il creato come eucaristia: Approccio teologico al problema dell’ecologia*, Magnano (BI): Qiqajon, 1994.

ThLic. Jan Polák, Ph.D.

Katedra systematické teologie
 Cyrilometodějská teologická fakulta
 Univerzita Palackého v Olomouci
 Univerzitní 244/22
 779 00 Olomouc
 Česká republika
jan.polak@upol.cz
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4063-5695>



The Mystical Narrative as a Way of Revealing the Truth of Faith¹

MAGDA KUČERKOVÁ

Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Romance and German Studies

Abstract

The biblical understanding of faith shows that it is a phenomenon inherently connected with the perception and experience of God's presence and action in human history. Revelation is considered the foundation of faith, as recorded by both testaments: from the words or personal stories of the patriarchs and the prophets to the stories of the Gospel and the witness of Christ's followers. The act of faith expects that the individual or the nation will fully embrace Revelation, doing so in devotion and trust. Reflecting on the relationship between religion and faith, this study will primarily draw from the paradigm of Christian knowledge and, especially, - utilizing the method of literary interpretation with interdisciplinary overlaps - from the mystical experiences of selected medieval authors (such as Margherita de Cortona, Angela da Foligno, and Chiara da Montefalco). This is because the mystical experience mirrors a multitude of attributes that accompany the act of faith. And even though the mystical experience is due to its mysterious character fundamentally inexpressible, it remains an original source of revealing the processes of the human being's spiritual maturation.

Keywords: mystical experience, truth, faith, poetic of the ineffable, mystery of the Trinity, Margaret of Cortona, Clare of Montefalco, Angela of Foligno

¹ This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the Contract no. APVV-20-0179.

Homo viator as an ancient literary topos and as a concept in the philosophy of hope, developed in the 20th century by Gabriel Marcel (1889–1973), together constitute the two outer points of an arch of historical accounts that disclose humanity's being in the world. They illustrate the shifting and dynamic nature of human existence (from birth to death), as well as that every person finds themselves, at a certain point in their life, directly confronted with the question of their life's meaning, whether the answers are sought in the context of mystical and religious thought or in philosophical reflection. Belief in the mysterious and pervasive influence the sacred has upon the human being, along with the desire for contact with it throughout life and certainly after life, are inherent within all our history. It is what guides both the individual and the community on their paths to places of worship, just as it inspires our inner journeys. Even the semantic opposite of faith (faithlessness), as an approach towards life, always emerges from the search for truth, authenticity, and meaning.

The history of civilizations points towards the fact that in the labour of interpreting and understanding life, especially its precarity and finality, while it is influenced by one's knowledge of self and the world and therefore by culture, the human spirit with its impulses remains as both the primary subject and agent of this process. Without the literary arts, many of the most intimate expressions of human interior would remain unknown and scattered, or their original form would be lost to time. The expressions of literary language have the potential to illuminate an experience of an ineffable character, to glimpse beyond the invisible, beyond the horizon that we can only intuit, and even so, not within the ranges of common experiences. Independent proofs of this can be found in personal spiritual experiences captured in biographies, journals, or memoirs. These texts did not primarily originate as works of art, though they can carry an aesthetic value. This evidence is found throughout centuries of literary history of religiosity within the accounts of Christian mystics, capturing the pinnacle of transcendent experience. The phenomenality of these encounters reaches beyond the human capability of knowing, which is possibly why the mystical has retained an attractiveness for its recipients, whether in a scientific discourse or in other, more accessible genres. It reveals and casts a light on that which is hidden in the common human experience or that which resonates throughout it in the form of a subtle, spiritual intuition.

The purpose of this study is a literary-semantic interpretation of mystical narratives and their essential connection to 'truths of faith.' The Catholic teaching associates them with the knowledge attained through a revelation from God; truths of faith therefore have to be, explicitly or implicitly, positioned within the Word of God or the Tradition, which is considered to be the source of revelation. The objects of my study are the accounts of Christian mystics, particularly those

by three female mystics of medieval Italy: St. Margaret of Cortona (1247–1297), St. Angela of Foligno (1248–1309) and St. Clare of Montefalco (1268–1308). The spiritual experiences of these women present an important addition to European cultural history and to the study of the universal character of mystical language. By a mystical experience, I understand here the unmediated encounter with the transcendent, a spiritual perception of the nature of being in an altered state of consciousness. The domain which the mystical works concern themselves with and to which their inner imagery synecdochally refers is the transcendent presence of God (within creation) and not the physical reality (of creation).

The mystical narrative presents a model of the inner world of (not only) the medieval man. It's the source of authentic spiritual knowledge, though at times marked by unusual or even bizarre verbal and nonverbal formulations. This is the startling dimension of the mystical, its signifying of a contact with a world other than a natural, earthly one, represented in these cases by the towns and regions of Italy within which the stories of these three female mystics are set, with their specific spiritual and cultural backgrounds. Yet the narratives of a mystical experience both turn back to and intensely live in their historical context and its physical reality. The individual and characteristically exceptional spiritual experiences of Margaret of Cortona, Angela of Foligno, and Clare of Montefalco resonate with the tradition of spirituality based upon the ideal of *sequela Christi*, practiced and deepened in Italy throughout the 12th and 13th centuries, especially by the mendicant orders. These accounted for a new mentality, which accentuated individual engagement and a new type of Christian holiness; it was conceived to be a personal journey springing from an inner need, and it became identified, primarily in the Mediterranean, with a lifestyle based upon poverty and abstention.² Accounts of the holiness of these women already began throughout their lives and were undoubtedly influenced by their practice of strict asceticism, their charismatic gifts (the word of knowledge, the gifts of healing, prophecy, etc.), and works of charity, but more importantly, they were born out of the reality that their spiritual journeys intensified within the people an entrenched need to have a personal relationship with God, to experience something consolatory or miraculous, possibly within the *fuga mundi* or as a vision of blessed, eternal life.

The mystical account - a gesture of truthfulness and an act of community

For a text to be considered a part of mystical literature, it means that it captures a personal experience with God. According to Gianni Baget Bozzo, such text has the following attributes: it talks about the experience directly or indirectly, either autobiographically or in reference to the experiences of others, outlining the criteria

² See André VAUCHEZ, "Il Santo.", in *L'uomo medievale*, ed. by Jacques Le Goff, Bari: Laterza, 1988, p. 367, p. 369.

and the form of mystical experiences in a general sense.³ The reason for which the experience is written down is the aim of having a certain “resonance among its recipients”⁴. It’s usually due to an external influence that mystics disclose the experience they have lived through, not having any authorial ambitions. If they do share their experience with others, it is because they realize its importance (of the content and nature of the attained understanding) for the community which they are part of and, therefore, more broadly, for the Church. The essential meaning of such a narrative is faithfulness to what was revealed – as this is what the mystics discuss – what they mystically saw, heard, or felt, which is why it matters to them that their account is captured with authenticity. A mystical experience is the Catholic Creed materialized, as it presupposes faith while originating in it and reaching beyond it, without the mystic attaining “the light of glory.” As affirmed within the thought of Edith Stein, the mystical is an in-between state of sorts, lying between the light of grace and the light of glory.⁵ The attained knowledge is for the mystic a devotion, a truth of faith, which is to be protected and manifested in their doing. If they are to speak of their experience, it matters to them whether it could inspire their recipients to an inner transformation or a spiritual renewal, which would then affect their doing as well.

The validity and authenticity of the experiences of Margaret of Cortona, Clare of Montefalco, and Angela of Foligno are confirmed *in primis* by the people who were in some way close to them. The witnesses were people from spiritual and monastic communities, confessors, and representants of the Church, tasked with investigating the experience, as in the case of Clare of Montefalco. When she died in August of 1308 with a reputation for holiness, the bishop’s vicar of Spoleto was the French priest Béranger de Saint-Affrique. It was his task to verify the truth of the mystic’s life and the miracles in it. In his investigation, he collected all available information and witness testimonies, from which was written the Latin *Vita sanctae Clarae de cruce ordinis eremitarum S. Augustini* (1315–1317), Clare’s first biography, which today serves as an important source of “the civil and religious history of 13th century Umbria”.⁶ On the basis of his investigation’s conclusions, Béranger became a passionate advocate for the cause of her canonization. We learn about Margaret’s dialogues with Christ from the Latin biography *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* (1311; *The Life and Revelations of*

³ See Gianni Baget BOZZO, “La mistica.”, in *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione de un repertorio di testi*, ed. by Francesco Vermigli, Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo and Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2007, p. 3.

⁴ Magda KUČERKOVÁ - Miroslava REŽNÁ, “Vnútorné obrazy u kresťanských mystikov. Literárno-sémantická charakteristika.” *World Literature Studies* 6 (23), 1 (2014): 7.

⁵ See Baget BOZZO, “La mistica.”, p. 3.

⁶ Clara GENNARO, “Berengario, di Sant’Africano (1967).”, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 9, available at https://www.treccani.it/enciclopedia/berengario-di-sant-africano_%28Dizionario-Biografico%29/.

Saint Margaret of Cortona, 1883). It was written by her confessor, Minorite Giunta Bevegnati, at the request of his fellow brother, an inquisitor, and Margaret's first confessor, Giovanni da Castiglione. Brother Giunta knew the Cordoban penitential movement, which developed under the guidance of his order and into which Margaret entered shortly after her arrival into the city very well; he was trying to settle the disputes between the conflicted family factions there, an effort in which Margaret became engaged as well. We learn about Angela of Foligno's mystical experience from her spiritual autobiography, *Memorial*, written in 1292–1296. She herself dictated what she experienced in the mystical state to her confessor and spiritual guide. She spoke in volgare, and brother Arnolfo, known also as the brother scribe, would on the spot transcribe her words into simple Latin. As he himself says in the pages of the *Memorial*, he based his process of writing upon trying not to write down any idea or expression differently from what Angela has said – if he failed to understand her comprehension of the experience, she would explain herself again – he stresses in the introduction to the book that everything is written down truthfully, although he also admits a certain incompleteness and limitation.⁷

The texts capturing the mystical experiences of these three women were already subject to many close readings in their time by theologians and Church authorities, as they were already considered for canonization. This was because of the reputation they enjoyed among the people, as well their wide societal influence, especially through their part in the penitential movement, their charismatic gifts of prophecy and healing, and, not in the least, their works of charity. Their canonizations, in the 18th, 19th, and 20th centuries respectively (in the order of Margaret, Clare, and Angela), also affirm the authenticity of their spiritual experiences, their exceptionally virtuous lives, their evangelizing impact, as well as the truth and honesty of what they disclosed. While the private nature of their revelations and of their accompanying phenomena (mystical ecstasies, for example) did and still do meet with misunderstanding, their subjective aspect offers a variety of interpretative possibilities for philological research, as this aspect is the source of the narrative's truthfulness and validity as well as the place of mystical self-expression. The recorded accounts are often of fragmentary nature, elliptical, emotional, and situational – these attributes reflect both the conversational quality originating from the “dialogue” with a divine being and the nature of personal perception and comprehension of the divine. The effort of honest disclosure is in a mystical account marked by a notable poetic, characterized by a language of analogies and specific imagery, resulting from an inner perception of the phenomenon of theophany.

⁷ *Angela of Foligno's Memorial* (hence *Memorial*), ed. by Cristina Mazzoni, Cambridge: D. S. Brewer, 1999, p. 22.

The expressive qualities of mystical narration can, within the context of the experience, be understood as a gesture of truthfulness. As it was already mentioned, the main aim of the transcription – within the auto/biography – is to disclose the attained truth authentically, allowing it to influence others in the form of a *metanoia* (μετάνοια): so that it would become an object of faith and the final meaning of life for them and that they would accept the salvational importance of the disclosed experience.⁸ In this context, it's important to ask whether the source of a mystical experience and its transcription, with often the only source of information being medieval biographies and legends, is to be considered relevant. According to Pozzi and Leonardi, it is apparent that some hagiographical genres were made to showcase the heroic holiness of the mystics, as well as aiming to create out of them an example worthy of following: some are focused on canonization, and though they contain a great deal of information, they are not impartial as they necessarily investigate the exceptional circumstances under a given perspective demanded by the strict legal process.⁹ The medieval authors of biographies are formed in the context of a certain theological culture, ecclesiastical politics, identifying themselves with a certain (for example monastic) charism and having their own idiolect, which is in many ways a reflection of the period's rhetoric. Enrico Menestò, discussing the biography of Margaret, points out that the intermediary role of brother Giunta could have changed and constricted the actual imagery – the recipients receive not a direct witness of the event but only a certain memory of it.¹⁰ Hagiographical genres were a part of ecclesiastical lexis, and it's natural that besides didactic and educational purposes, they would also serve ideological and political ones. It must at the same time be noted that these works were not of historical character and did not carry documentary value. Hagiographies, alongside legends, according to André Jolles, divide the historical chain of events into individual moments, which they then allow to be imbued with the quality of imitability (“valore dell'imitabilità”).¹¹ Even the contemporary receptional potential of these genres, specifically the legends of Margaret, considered by Roberto Fusco¹², lies in the actualization and renewal of the worthy example – facts and the disclosed narrative enter new contexts and through this, preserve their meaning and value for exploring spiritual experiences, even from the perspective of spiritual theology. In Fusco's discussion, it is shown many times that, despite their individual character, mystical experiences are an

⁸ See Riccardo TONELLI – Luis A. GALLO – Mario POLLO, *Narrare per aiutare a vivere*, Torino: Editrice Elle Di Ci – Leumann, 1992, p. 178.

⁹ See Giovanni POZZI – Claudio LEONARDI, eds., *Scrittrici mistiche italiane*, Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, [1988] 2004, p. 12.

¹⁰ See Roberto FUSCO, *Angela. Giuliana. Margherita. Tre mistiche medievali*, Milano: Ancora, 2008, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, pp. 25–26.

act of community (“atto comunitario” in the term of Gianni Baget Bozzo). The community not only provides the mystic with the (religious) language in which they express their experience; it is also the recipient of this experience: “whoever speaks of or describes an experience with God does so as to inform a certain community about it, so that they can identify with that narrative, even though they were not part of it”.¹³

The infused nature of the medieval Christian female mystics’ spiritual experiences, especially their eschatological dimensions and the universal qualities of the language they use in their accounts, is the platform on which their message is renewed and on which it enters new communities throughout history (even into those unsympathetic towards religiosity). This happens alongside both the historical evolution of spirituality and a deeply human, individual desire for higher knowledge that would give meaning to the (not always necessarily spiritual) events in their lives. The impact of mystical narratives is attested by the large following that has gathered around all three female mystics and is still being developed to this day.

The Word of God as an object of mystical contemplation

We can consider biblical narratives to be an inherent part of mystical ones, as mystical experiences are firmly positioned in the histories of salvation. In the prologue to Angela of Foligno’s *Memorial*, brother Arnold diverts the reader’s attention onto „the experience of the faithful ones” (*vere fidelis experientia*) as in it is to be found the “treasure hidden in the field of the gospel.”¹⁴ As this is Angela’s autobiography and its narration follows her life, it is she herself who represents an authentic journey of faith through her unusual spiritual experience. Like the man and the merchant, protagonists of the New Testament parable of the treasure and the pearl, she believed that she had found the kingdom of heaven and (radically) gave up everything for it. As brother scribe continues to say in the prologue, experiences of the truly faithful reveal the incarnate Word of God, it perceives and touches it, as it itself says in the gospel: “Whoever loves me will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him and make our dwelling with him. [Jn 14, 23] And whoever loves me will be loved by my Father, and I will love him and reveal myself to him. [Jn 14, 21]”.¹⁵ Angela’s mystical narrative mirrors her inestimable inner understanding, which draws upon an intimate, unifying communion with God. This understanding has been inspiring for the spiritual life of the Church, which honored Angela with multiple attributes – “magister theologorum” (1624, the Dutch jesuit Maximilian

¹³ Baget BOZZO, “La mistica.”, p. 3.

¹⁴ *Memorial*, p. 22.

¹⁵ *Ibid*, p. 22.

Sandaeus)¹⁶, “a truthful teacher of spiritual living” (1993, pope John Paul II.)¹⁷ or “...she, who through the means of various events of her life and daily practice of the Christian virtues, reached the pinnacle of evangelical perfection and became a prophet as well as a teacher of truthful knowledge of Christ, as shown in the mystery of the Cross” (2013, pope Francis I.).¹⁸

A view profoundly focused upon the crucifixion of the Son of God is the central perspective of the spiritual and practical lives of Angela, as well as Margaret and Clare. The gospel, which reveals Christ as both Godman and saviour, presents the innermost core of their mystical narratives. With their experiences and faith, they attest that God exists and that he is perceptible by us here.¹⁹ The divine and human dimensions of Christ’s person and the key events of his life, such as the mystery of his incarnation, his death by torture, and his resurrection, are the objects of mystical contemplation. In a prayer, her eyes fixed upon the cross, Angela experiences within a higher realm of knowing the reality that the Son of God died for our sins. Admittance of her own sinfulness then becomes much more painful to her: “I felt that I myself had crucified him. But I still did not know which was the greater good: that He had rescued me from my sins and from hell and converted me to penance, or that He had been crucified for me”.²⁰ Her pain is that more authentic the more Angela is aware of her past lived in spiritual indifference, ostentation, and pretentiousness. Her process of conversion began when she attended a general confession as a thirty-seven year old, troubled by anxiety and pangs of conscience. The knowledge of the meaning of the cross sets her heart ablaze with love: face-to-face with a cross she takes off her clothes and takes a vow of purity, accepting the resolution that she will never offend Christ with her body. Nudity is the image of her self-abstention (as forgiveness to others, abandonment of relationships and of all possessions) and of her journey of absolute poverty and penance, which is in a strange way allowed through the deaths of her husband and children. Her desire, inspired by the gospel and by the example of St. Francis then takes a more radical form, through works of charity and her entrance into the Third Order of St. Francis. Her visions are often those of Christ nailed to the cross and of hearing him inviting her to gaze upon his wounds, which he suffered for her, while revealing his suffering: “...from His

¹⁶ See Michael S. HAHN, “St Angela of Foligno on her Feast Day”, January 4, 2022, available at <https://www.franciscanpublishing.com/st-angela-of-foligno-on-her-feast-day/>

¹⁷ “Omelia di Giovanni Paolo II.” Foligno, 20 giugno 1993, available at https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930620_foligno.html

¹⁸ “Lettera Decretale di Papa Francesco sulla Canonizzazione equipollente della Beata Angela da Foligno”, 9 ottobre 2013, available at <https://www.causedeisanti.it/wp-content/uploads/2017/02/LetteradecretalediPapaFRANCESCO.pdf>

¹⁹ Luigi BORRIELLO – Edmondo CARUANA – Maria Rosaria DEL GENIO – Nicolò SUFFI, *Slovník křesťanských mystiků*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, p. 81.

²⁰ *Memorial*, p. 26.

feet to His Head. He even showed me the hairs of His beard, eyebrows, and head, which had been plucked out; and He counted every blow of the whip, pointing to each one, and then He said, 'All this I endured for you'. (...) What can you do for me in return which would be sufficient?"²¹ Angela's deeply inner experience of theophany radically changes her: as she's cutting her ties to the world and giving away all her wealth, a new love burns even brighter within her. It's set on fire both by her yet stronger resolutions of penance, drawing from a yet deeper understanding of Christ's suffering, and by the fulfilling spiritual visions through which she feels divine sweetness and pleasures of God's benevolence. The ineffable joy felt by her is intermixed with images of the contemplated suffering, which – as she herself says – becomes that more real as she now has a living faith (her faith was before almost dead by comparison) and sheds genuine tears (which she shed as if forcefully before).²² The mystical encounter with divine presence in 1291 at the Basilica of St. Francis of Assisi began what was the start of her "foolishness," which led her to attain a higher, mystical understanding, highest among the Italian female mystics; paradoxically, by her example of an active life of service, she attests that acts of love towards God and others matter more than any mystical visions.²³

The spirituality of Clare of Montefalco became identified with a penitent attitude natural to her. Since she was six years old, she chose to live in absolute poverty and strict asceticism among anchorites and continued to do so when her community accepted the rule of St. Augustine and cenobitic monasticism. Clare's spirituality and *modus vivendi* were also imprinted by the charisma of St. Francis of Assisi, which heavily influenced the medieval Italian religiosity. A saint by his example was to be an *alter Christi*, striving to emulate Christ's poverty, humility, and obedience – Clare's body bore marks of her love for Christ, the human being, as was found out after her death.²⁴ Just like St. Francis, she did not detach herself from the world, even after becoming an abbess. She performed everyday work and necessary tasks for the monastery, including activities such as the sale of property, admission of the poor, and was often visited for her "claritas doctrine" and "propheticus spiritus" by high-ranking Church officials, theologians, and even heretics.²⁵ Clare's profound relationship to the incarnate, crucified, and resurrected Word of God was attested to by her fellow sisters in the first phase of her canonization (1318–1319), mostly by their observations of Clare. It was

²¹ Ibid., p. 26.

²² Ibid., p. 30.

²³ See POZZI – LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, p. 136.

²⁴ See Giulia BARONE, "Società e religiosità femminile (750–1450).", in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, ed. by Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarrì, Roma and Bari: Laterza, (1994) 2009, p. 91.

²⁵ See POZZI – LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 204–205.

known that she experienced states of spiritual ecstasy, often lasting multiple days; her being in this extraordinary state would show on her face, whether in an expression of joy or a change in colour, and either in erratic movement or none whatsoever, as well as the loss of bodily senses.²⁶ Her fellow sisters were concerned for her, fearing her death, as these states would exhaust her horribly. She herself could barely talk about her visions and revelations, doing so rarely and with difficulty; the meanings of words and sentences were incomplete and shrouded in darkness.²⁷ Despite the rare outer appearance of her experiences and their fragmented formulation, it becomes apparent that their content was of a doctrinal rather than an emotive-affective character.²⁸ Clare would mystically behold the crucifixion of Jesus as if she stood right beneath the cross (“quasi ad pedem crucis”). Her compassion for the crucified Christ would manifest itself in an inexplicable pain of the limbs as well as in an overwhelming bitter taste, as if she herself were offered a vinegar-soaked sponge.²⁹ In one of her visions, discussed by Béranger, she saw Jesus as a beautiful young man in clothing of pure white, with a cross on his shoulders the size similar to the one he was crucified upon, and said to her: “I am looking for a strong foundation upon which I can raise the cross, and for the foundation of this cross I find a suitable place here.” She accepts Christ’s proposal to her to experience the same suffering: “If you want to be my daughter, die on the cross”. When she later fell ill, she repeated five times that the cross of Jesus is in her heart. She did not undergo Christ’s suffering only at the level of imaginative mystical contemplation but also physically, which was testified by the discovery of stigmata after her death, confirmed by immediate witnesses. Béranger describes in detail the image of her physical heart, pierced from within by an arm of the cross (that cross which Christ was to raise upon her heart), with the wound being visible on her body.³⁰

Today, Margaret of Corona tends to be termed a modern woman because of certain analogies made to the problematics of her life: after the tragic death of her partner from a noble family in Montepulciano, her wealthy relatives drove her out of their home, along with her young son; she is refused help and shelter at her father’s house, due to the hostility of her stepmother. Traumatized by the death of her son’s father, destitute and alone, she finds shelter and spiritual refuge in Cortona, where she joins in on the religious and penitential enthusiasm that was at its peak in 13th century Italy. Like Angela, Margaret enters the Third Order

²⁶ See Berengario DI SAINT-AFFRIQUE, “Vita di santa Chiara della Croce”, in POZZI - LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, p. 207.

²⁷ *Ibid.*, p. 207.

²⁸ BARONE, “Società e religiosità femminile (750-1450)”, p. 93.

²⁹ Berengario DI SAINT-AFFRIQUE, “Vita di santa Chiara della Croce”, in POZZI - LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, p. 206.

³⁰ *Ibid.*, p. 208.

of St. Francis to serve the ill and the poor. Her life reflects her gradual spiritual rebirth, which at a certain point, profoundly intensified through an encounter with a vision of Christ. The same passion that drove her to flee from her parents' house for love (despite him being a nobleman and herself a peasant, flaunting societal convention) is imprinted on her relationship with God, whom she towards the end of her life follows into solitude at a remote hermitage. Jesus reveals himself to Margaret in mystical ecstasy as incarnate into the womb of Virgin Mary, suffering injustice and pain and dying for humanity's salvation.³¹ At three in the afternoon, she experiences in ecstasy Christ's torture and crucifixion as described by the gospel: Judas' bargain, Peter's denial, the abandonment by the apostles, the whipping, ridicule, spitting, beating, and ironic worship: she is present at the way to Calvary and at its summit. The image of Christ's suffering, perceived by her internally and felt both in body and soul, is complete, as brother Giunta says.³² When she hears within her the shouts of the Jews and Pilate's verdict, condemning Christ to death, she screams and faints; she feels the pain of Mary's heart pierced by a sword – immediate witnesses of Margaret's experience describe the physical effects of torture on her: grinding of teeth, spasms, loss of colour, inability to speak, slow pulse, and low body temperature. In the words of her biographer, she loses all sense and sight other than the inner. At the ninth hour, she lays her head down and stops moving. All the witnesses mourn her death until the nearest vespers, when "as if risen from the dead" she lifts her head up, a joyful expression on her face. Shortly after, her strength is restored. While describing Margaret's contemplation of Christ's suffering, brother Giunta uses plastic, at times even expressive comparisons, evocative attributes, and imagery, building a narrative dynamic simultaneously upon the events of Christ's torture and death and of Margaret gradually experiencing this suffering. This scene, along with those from Angela's *Memorial* fits well into late medieval spirituality, which accentuates the key role of Christ's suffering humanity that is thematized in paintings, theological tractates, and folk devotion.³³ Their spiritual view on the crucifixion of Jesus resonates with that of St. Francis, who united himself fully with the suffering Christ by accepting the stigmata.³⁴

What leads mystics to identify with such pain and even to desire it? As will be explored further in this study, their innermost motivation is the knowledge of God founded upon "a complex experience of love" (definition by the medieval philosopher and theologian Jean Gerson)³⁵. They accept this love mystically, in

³¹ *Life and Revelations of Saint Margaret of Cortona* (hence *Life and Revelations*), London: Burns and Oates, 1883, ch. II 10, 12.

³² *Life and Revelations*, ch. V, 3-4.

³³ See FUSCO, *Angela. Giuliana. Margherita. Tre mistiche medievali*, p. 38.

³⁴ See BORRIELLO et al., *Slovník křesťanských mystiků*, pp. 316-319.

³⁵ Jean GERSON, *Teologia mistica*, Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1992, p. 150.

a state of contemplation, and its influence strengthens their faith in the joyful message of salvation. When St. Francis experiences theophany while looking at the icon of the crucified Christ in the church of San Damiano, he realizes the horrors of his death, but he also comes to understand their meaning: through his resurrection, by God's promise, humanity has hope for eternal life. This profound and joyful knowledge manifests as a life-long penance of spreading this message through the testimony of his life, which became of permanent spiritual value. Angela's itinerary "journey into God" is according to Pozzi and Leonardi marked by three key moments: the moments of love, of nothingness, and of resurrection, the moment of love being identified with the moment of the cross - of her love for Jesus, tortured and dying.³⁶ As the "social poverty of St. Francis corresponded to the poverty of the incarnate God, who he imitated to the point of accepting the stigmata" so Angela understands that this poverty of God, his incarnation and death, do not humiliate him or diminish his divinity, and on the contrary, "are the true face of God; he is present in them with all his divinity and power".³⁷

Actus essendi of all three mystics is a revelation of the kingdom of heaven as infused by the contemplated Word of God incarnate in Jesus Christ and his doing, most visibly in the miracles of healing and resurrection (for example, Mt 9,22; Mt 15,28; Mk 10,52; Lk 8, 41-56; Jn 11,1 - 12,50). In the words of Hans Urs von Balthasar - "The object of contemplation is God. (...) We contemplate the life of Jesus only because it is the life of the Son of God. (...) and so he is the answer to the question which I am. Only by looking at him can I have any ultimate hope of salvation."³⁸ Mystical narrative, not always understood and often considered a sign of insanity, is an absolute confession of faith in Jesus as Lord and Creator: "I am the resurrection and the life; whoever believes in me, even if he dies, will live, and everyone who lives and believes in me will never die." (Jn 11, 25-26). It is the faith in the truth revealed by the Word of God, which the accounts of the mystics evidence and the knowledge of which radically changes their lives: they fully give themselves to the one they believe in.

Poetic of the ineffable and the mystery of the Trinity

Mystical narrative inspires interpretation. From a general perspective it can be considered a metaphor for the hidden presence and influence of God in the world. In its particularities, specifically in the narrative of individual mystics, it takes on a synecdochic character - an example of this is an "inner imagery".³⁹ It is created within the mystic's consciousness from an infused understanding (as

³⁶ See POZZI - LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, p. 137.

³⁷ *Ibid.*, p. 137.

³⁸ HANS URS VON BALTHASAR, *Prayer*, San Francisco: Ignatius Press, 1986, pp. 155-156.

³⁹ KUČERKOVÁ -REŽNÁ, "Vnútorné obrazy u kresťanských mystikov. Literárno-sémantická charakteristika.", p. 3.

opposed to attained through contemplation) and are part of their imaginative perception. They should not be taken literally. Growing out of a symbolic-connotative paradigm of Christianity, they have a specific archetypal foundation while at the same are part of an individual poetic, which specifically expresses the event of an encounter with God. The semantic significance of the mystical lies in the attribute of inexpressibility. This is attested by Paul the Apostle in *The Second Letter to the Corinthians* (12, 2-4), where he shortly talks of this: “I know someone in Christ who, fourteen years ago (whether in the body or out of the body I do not know, God knows), was caught up to the third heaven. And I know that this person (whether in the body or out of the body I do not know, God knows) was caught up into Paradise and heard ineffable things, which no one may utter.” This term’s semantic motivation is intertwined with the theophanic character of the event. The encounter with the divine happens only within a sacred space and is therefore shrouded by a veil of mystery. Participation in this event evokes awe and wonder in the recipient-mystic, being an experience both fascinating and terrifying (*fascinans* and *tremens*; terms of Rudolf Otto). The means of thematization of an encounter with the revealed Word however also point towards the distance between the sacred and the profane: the human being, by its nature, lacks the ability to express the attained knowledge, even more so to express it fully or absolutely. This is also the reason for the creation of as if an almost a new language by the mystic, with specific categories of expressions, founded upon the gradation of meaning, as well as on analogies to the natural order of the world. The qualities of God’s being that reach beyond this world, their designation and imagination, expresses this negation. An example *pars pro toto* is the Margaret of Cortona’s mystical encounter with Jesus. At the beginning of her conversion, she craves to know whether she truly is an adopted daughter of God the Father and as such is indivisible from him. When told by Christ that she is still rather a daughter of sin, in her desire to become the purest and worthiest vessel for him, as attested by her confessor-biographer, for eight days she repents from the sinfulness of her life. When she then finally accepts Christ in the Eucharist, she hears him beckon inside her: “Daughter!” (*Filia!*). The sweetness in his voice is so immense, that she feels she could die out of pure joy. She experiences other ecstatic states like this that day. That the experience of such encounter through God’s loving word is of a different quality than anything else she has felt before is evidenced by her body – in the moment of ecstasy she loses all sense and mobility. Each effort to express what she experienced is later found to be difficult: “Returned to consciousness Margaret in astonishment asked her soul how it could have remained attached to her body during her sweet dialogue with Jesus”.⁴⁰ Her inside mirroring the experience of ecstasy seeps into her abilities of

⁴⁰ *Life and Revelations*, ch. II, 6.

expression, she's unable to speak fluently, her words being only explosive, deeply emotional proclamations: "Oh infinite and sovereign sweetness of God! Oh, day promised to me by Jesus! Oh, converse full of sweetness, in which I received the title of daughter!"⁴¹ The sweetness with which the encounter with Jesus fills Margaret's heart, is so vast that she finds the word "great" to be lacking: "And My Sweetness, which has penetrated you, is it not great? – O Lord, (...) say not great; it is ineffable, incomprehensible, infinite."⁴² Angela of Foligno also uses the word sweetness in relation to her experience of God's presence within the depths of her soul. Once, meditating upon a specific word within the gospel that she connected with immense goodness and eternal love, she feels a thirst for that word. Then, in a vision, she is told that the knowledge of the gospel is so delightful, that were it to be had by anybody, they would leave behind all things worldly and even their selves. "(...) allowed me to experience this. And immediately I was understanding divine goodness with such delight that I completely forgot all worldly matters, and I completely forgot my self. I was such in such divine delight that I asked the one who was leading me never to take me away from there. And I was told that what I was asking was not yet possible; and immediately I was led back. And I opened my eyes and felt the greatest joy from what I had seen, but I was very pained that I had lost it. The memory of the vision still delights me very much. From then on I had such certainty and light and such burning love for God that I affirmed without a doubt that what is preached about the delight of God is nothing; those who preach are not able to preach that, nor do they understand what they preach. (...) Still, there was so much fire from the love of God in my heart that I did not grow tired from genuflecting or from any penance. Later the fire became so great that if I heard any talk of God, I would start screeching. (...) And whenever I saw the Passion of Christ depicted in art, I could not bear it; a fever would overtake me and I would become sick."⁴³ Angela's account shows as well that an experience of such character cannot be expressed otherwise than through comparison: what she comes to understand is as important as to make her forget everything else; she feels a joy so immense as to never want to lose it; she is so sure of what she saw and feels so much of God's love within herself that she understands this knowledge has been infused into her and isn't of this world. The difference of this experience is in this case expressed by periphrasis, which as well confirms the nonexistence of any notional vocabulary for transcendent experiences. The quoted passage also shows that the category of the ineffable is closely bound to the category of the mystery, that, which must yet remain hidden. Despite this, the ineffable is the object of mystical contemplation and of great desire, as St. John of the Cross expresses it in his poem the "Dark Night of the

⁴¹ Ibid., ch. II, 6.

⁴² Ibid., ch. VI, 2.

⁴³ *Memorial*, pp. 31–32.

Soul" (*Noche oscura del alma* [1908]): In a dark night, With anxious love inflamed, O, happy lot! Forth unobserved I went, My house being now at rest."⁴⁴ Night, a common mystical symbol, hints at, besides other things, the hidden, mysterious nature of an encounter with God at the core of a loving soul, which is semantically inherent in the term *mystic*, which has this etymological line from Greek: *myein* "to close (the eyes, mouth)" or "cover (the ears)" ; *mýstēs* "initiated", *mystérion* "mystery", *mystikós* "pertaining to mystery, closed, hidden."⁴⁵

It is not an artificially created mystery, even though it is undeniable that a mystical experience is very often an object of religious effort. But even the most arduous asceticism doesn't necessarily lead to this experience, which is evidenced by the history of spirituality and in it the many names of men and women endeavouring for a holy life. The concreteness of the life stories of these mystics from Cortona, Foligno and Montefalco also clearly show, that time and manner of an encounter with God is not within human power to affect. Their experiences, as we have so far interpreted them, attest that the mystery, which they delved into through their experience with God, is fully rooted in the influence of his transcendent being. If all these mystics through infusion contemplate the revealed Word of God Jesus Christ, they at the same time contemplate God the Father and God the Holy Spirit, by the teachings of the Catholic church. If God's existence is by its nature mysterious, the teachings of the Holy Trinity only make more profound this mysterious and hidden dimension of divine being, or it could even be said, that it deepens the mystery within the mystery. This is hinted at by the formula of St. Basil the Great, *mia ousia treis hypostaseis*, who in one substance (*ousia*) defined the shared godhood of the three hypostases: Father, Son, and the Holy Spirit. Hypostasis was by him considered to be the unique and concrete existence of substance, better comprehended by certain attributes (hypostasis of the Father specifies fatherhood, hypostasis of the Son sonhood and hypostasis of the Holy Spirit the power of sanctification. According to St. Basil the substance of the three divine persons is life-giving and unified – their coexistence is infinite, indivisible and their unity of being is such, that there exists no time or space which could separate them.⁴⁶ If we wanted to place this definition away from theological thought into a more tangible conception, a good example would be the image which Mary Magdalene de' Pazzi saw through her inner sight on 22nd of January 1585: three divine figures ineffably and infinitely flowing into one another, then

⁴⁴ St. John of the Cross, *The Dark Night of the Soul by St. John of the Cross*, London: Thomas Baker, 1908.

⁴⁵ See *Dizionario etimologico online*, available at <https://www.etimo.it/?term=mistico>; <https://www.etimo.it/?term=mistero&find=Cerca>; <https://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=-mistero>

⁴⁶ See Pavol KOCHAN, "Krátky vstup do chápania podstaty a hypostázy v triadológii svätého Vasiľa Veľkého.", *Acta Patristica* 11, 23 (2020): 263.

overflowing onto the saints in heaven, who then through praise and thanks ascend back into the Trinity, which itself flows and spills into all of creation.⁴⁷ If we go back in time to the medieval female mystics, Angela of Foligno's mystical experience played a key role in the conception of the triune divinity: "Finish what you have set out to do, because immediately after you are done, the whole Trinity will come into you."⁴⁸ Angela was giving away the rest of her wealth to the poor at this time. In a following vision, she receives a blessing of Father, Son and the Holy Spirit and ever since smells inexplicable odours.⁴⁹ Based on her mystical understanding, she describes the Trinity as a unified whole that is simple, similarly to the sun. She also notes that even though the Trinity is within her, it remains in heaven. And when it was said to her "I am the Holy Spirit" and „I am the one who was crucified for you“ in that moment Father, Son and the Holy Spirit were within her.⁵⁰ There is a curious similarity between the image of the Trinity from the vision of Mary Magdalene de' Pazzi and the testimony of Angela's companion, who three times heard a voice that told her that the Holy Spirit is in Angela. Later, when Angela was in ecstasy, through her physical eyes she saw on her chest an image of a beautiful star of countless shapes, radiant with a variety of delightful colours. Rays of remarkable beauty shone forth from the spherical star, which then joined and ascended into heaven. The vision of the rays returning from Angela's chest onto heaven attests to the life-giving, creative power of the triune divinity onto itself and in its relation to all creation.

Reception of this mysterious triune being and its influence in mystical contemplation happens through a "loving infusion of God" (term of St. John of the Cross, in the tractate *Dark Night of the Soul*). "For it is love alone that unites the soul with God."⁵¹ Love infused by contemplation of the mystery of the Holy Trinity is therefore also the only mover of a mystical experience. Accounts capturing it reveal its incalculable strength and indubitable potential. Life after an encounter with a revelation of Christ (and through him, with the Father and the Holy Spirit, by their unity) cannot remain unchanged. The impact left upon the soul by the Word of God incarnate can be compared to the noblest of metamorphoses. The select people who mystically contemplate the Godman feel the tension between their desire for the divine, its eternal goodness, which they understood or saw within and now cannot express them, and for everyday life, with its, in contrast, mundane situations and problems. This tension is however dissipated by the

⁴⁷ Maria Maddalena de' Pazzi, *Le parole dell'estasi*, ed. by Giovanni Pozzi, Milano: Adelphi Edizioni, 1984, pp. 55-56.

⁴⁸ *Memorial*, p. 33.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵¹ St. John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, ed. by E. Allison Peers, New York: Doubleday, 1990 - II, 18, 5.

invitation to participate in Christ's work of salvation. As Jesus said to Margaret of Cortona: "Oh, Margaret, My daughter, truly become a pearl in My eyes! [...] Do you not shelter all the poor in your heart for the sake of my love?"⁵² They accept this invitation in its most radical form – by giving themselves in service to others, especially those abandoned and dying, not fearing suffering or illness – they can bear all adversity, as through the knowledge of the infused love of God, any "yoke is easy, and burden light." (Mt. 11, 30).

Conclusion

The mystical narrative, as an example of and a complement to the doctrinal teachings, illuminates a remarkable unity and uniqueness of God in the three divine persons ("Because it does not divide the divine unity, the real distinction of the persons from one another resides solely in the relationships which relate them to one another", *Catechism of the Catholic Church*, 255). Contemplation of the mystery of the triune being of God as a revealed truth is at the heart of mystical narrative, as it is present at the foundation of the Church since its beginnings, in the form of baptism (*Catechism of the Catholic Church*, 249). Our contemplation, according to Hans Urs von Balthasar "consists of a cautious approach to the mystery of the hypostatic union: the two natures having become one in the Person of the divine Son. Not only with the intention of creating a fellowship in which Being is Being-together, but explicitly so that eternal Being may manifest itself, express, interpret and represent itself for the benefit of temporal beings".⁵³ A perfect example of this cautious approach towards Christ is the story of St. Augustine, one of the most authentic and arduous searches for truth: „Tomorrow I shall discover the truth. I shall see it quite plainly, and it will be mine to keep.“⁵⁴ His experience shows us, that what changes the hearts of those who search is divine intuition, as he himself feels it through the kind and sweet touch of God. "For when I look for you, who are my God, I am looking for a life of blessed happiness. [...] True happiness is to rejoice in the truth, for to rejoice in the truth is to rejoice in you, O God, who are the Truth, you, my God, my true Light, to whom I look for salvation."⁵⁵ Experience of a mystical character – as the wellspring of exceptional spiritual knowledge – attests to this innermost human desire along with its potential for *metanoia*. This is because the mystical experience is always also an eschatological experience; though it's ineffability denies us to behold the invisible, incomprehensible, incredible, and invaluable, it allows us to intuit that it exists as well as that we can come to know it through faith.

⁵² *Life and Revelations*, ch. II, 12.

⁵³ BALTHASAR, *Prayer*, pp. 157–158.

⁵⁴ SAINT AUGUSTINE, *Confessions*, Harmondsworth: Penguin Books, 1961, 6:11.

⁵⁵ SAINT AUGUSTINE, *Confessions*, 10: 20, 23.

BIBLIOGRAPHY

Angela of Foligno's Memorial, ed. by Cristina Mazzoni, transl. from Latin by John Cirignano, Cambridge: D. S. Brewer, 1999.

BAGET BOZZO, Gianni. "La mistica." In *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione de un repertorio di testi*, ed. by Francesco Vermigli, Firenze: Sismel, Edizioni del Galluzzo and Fondazione Ezio Franceschini ONLUS, 2007, pp. 3 – 6.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Prayer*, transl. by Graham Harrison, San Francisco: Ignatius Press, 1986.

BARONE, Giulia. "Società e religiosità femminile (750–1450)." In *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, ed. by Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarri. Roma and Bari: Laterza, (1994) 2009, pp. 61–113.

BERENGARIO DI SAINT-AFFRIQUE, "Vita di santa Chiara della Croce", in *Scrittrici mistiche italiane*, ed. by Giovanni Pozzi – Claudio Leonardi, Genova – Milano: Casa Editrice Marietti, [1988] 2004, pp. 206–211.

Books of the Bible, available at <https://bible.usccb.org/bible>, accessed on 11 May 2023.

BORRIELLO, Luigi – CARUANA, Edmondo – DEL GENIO, Maria Rosaria – SUFFI, Nicolò. *Slovník křesťanských mystiků* [Dizionario di mistica], transl. by Ctirad Václav Pospíšil, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012. *Catechism of the Catholic Church. Modification from the Editio Typica*, United States Catholic Conference and Libreria Editrice Vaticana, 1997.

FUSCO, Roberto. *Angela. Giuliana. Margherita. Tre mistiche medievali*, Milano: Ancora, 2008.

GENNARO, Clara. "Berengario, di Sant'Africano (1967)." In *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 9, available at https://www.treccani.it/enciclopedia/berengario-di-sant-africano_%28Dizionario-Biografico%29/, accessed on 11 May 2023.

GERSON, Jean. *Teologia mistica*, transl. by Marco Vannini, Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline, 1992.

HAHN, Michael S. "St Angela of Foligno on her Feast Day", January 4, 2022, available at <https://www.franciscanpublishing.com/st-angela-of-foligno-on-her-feast-day/>, accessed on 9 December 2023.

KOCHAN, Pavol. "Krátky vstup do chápania podstaty a hypostázy v triadológii svätého Vasiľa Veľkého." *Acta Patristica* 11, 23 (2020): 259–266.

KUČERKOVÁ, Magda – REŽNÁ, Miroslava. "Vnútorne obrazy u kresťanských mystikov. Literárno-sémantická charakteristika." *World Literature Studies* 6 (23), 1 (2014): 3–20.

"Lettera Decretale di Papa Francesco sulla Canonizzazione equipollente della Beata Angela da Foligno", 9 ottobre 2013, available at <https://www.causedeisanti>.

it/wp-content/uploads/2017/02/LetteradecretalediPapaFRANCESCO.pdf, accessed on 9 December 2023.

Life and Revelations of Saint Margaret of Cortona, transl. by F. M'Donogh Mahony, London: Burns and Oates, 1883.

MARIA MADDALENA DE'PAZZI. *Le parole dell'estasi*, ed. by Giovanni Pozzi, Milano: Adelphi Edizioni, 1984.

"Omelia di Giovanni Paolo II." Foligno, 20 giugno 1993, available at https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1993/documents/hf_jp-ii_hom_19930620_foligno.html, accessed on 9 December 2023.

POZZI, Giovanni - LEONARDI, Claudio, eds. *Scrittrici mistiche italiane*, Genova - Milano: Casa Editrice Marietti, [1988] 2004.

SAINT AUGUSTINE. *Confessions*, transl. by R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth: Penguin Books, 1961.

ST. JOHN OF THE CROSS. *The Dark Night of the Soul by St. John of the Cross*, transl. by David Lewis, London: Thomas Baker, 1908.

ST. JOHN OF THE CROSS. *Dark Night of the Soul*, transl. and ed. by E. Allison Peers, New York: Doubleday, 1990.

TONELLI Riccardo - GALLO, Luis A. - POLLO, Mario. *Narrare per aiutare a vivere*, Torino: Editrice Elle Di Ci - Leumann, 1992.

VAUCHEZ, André. "Il Santo." In *L'uomo medievale*, ed. by Jacques Le Goff, Bari: Laterza, 1988, pp. 353-390.

Doc. Mgr. Magda Kučerková, PhD.

Katedra romanistiky a germanistiky

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Štefánikova 67

949 01 Nitra

mkucerkova@ukf.sk



**Teologicko-pastoračné dôvody charitatívnej činnosti
u Cypriána z Kartága**

**Theological-Pastoral Reasons for Works of Charity
in Cyprian of Carthage**

ŠTEFAN LENČIŠ

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta v Košiciach
Katedra filozofie a histórie

Abstract:

The aim of this paper is to present the theological-pastoral thinking of Cyprian of Carthage, especially in the field of charitable work. The focus here is his main work *De opere et eleemosynis*, as well as other works that touch on the subject at hand (*Epistulae*, *Vita Cypriani*, etc.). Heeding his historical context, the aim is to point out Cyprian's attitude, motives, and reasons for the necessity of carrying out acts of mercy – primarily in the form of almsgiving. This study will follow his theological justifications and their subsequent incorporation into pastoral practice with a clear vision of reward in this earthly life, but above all for the acquisition of eternal life. In his main work, Cyprian does not offer speculative theology, but rather writes as a bishop who is immersed in pastoral activity in Carthage, where he perceives very carefully, among other things, also the social aspect in the social and religious situation of the third century.

Keywords: Alms, Wealth, Misery, God's mercy, Good deeds, Repentance.

Úvod

Sv. Cyprián, ako biskup Kartága v rokoch 249 – 258, musel počas svojho pastoračného pôsobenia riešiť mnohé zložité spoločensko-politické situácie, ktoré so sebou prinášali aj zhoršenú sociálnu situáciu. Dokumentuje to dobová literatúra, ako aj Cypriánove viaceré diela.

Cieľom tohto príspevku je predstaviť Cypriánove teologicko-pastoračné myslenie, ktoré sa ukázalo zvlášť aktuálne v Kartágu v polovici tretieho storočia na základe naliehavých výziev v charitatívnej oblasti. Chceme poukázať na Cypriánov postoj, motívy a zdôvodnenia nutnosti realizovania milosrdných skutkov – predovšetkým formou almužien.

Predmetom tohto výskumu bude najvýznamnejšie Cypriánove dielo zaoberajúce sa charitatívnou problematikou *De opere et eleemosynis – O dobrých skutkoch a dobročinnosti*, ale čiastočne aj ďalšie diela *De Lapsis* (O padlých), *Vita Cypriani* (Život Cypriána) a *De Catholica Ecclesiae unitate* (O jednote cirkvi), *De Virginum* (O panách) a *Epistulae* (Listy). Pre komplexnejšie pochopenie skúmanej problematiky sa pozrieme aj na iných autorov, ktorí sa dotkli tejto témy.

Cypriánove pôsobenie v historickom kontexte

Pre hlbšie pochopenie sv. Cypriána a jeho bohatej angažovanosti v charitatívnej činnosti, je potrebné poznať aj historické pozadie, v ktorom vykonával svoju biskupskú službu v Kartágu (249 – 258). Už v polovici tretieho storočia sa začala čoraz viac v Rímskej ríši vyostrovať kríza, ktorú spôsobili viaceré faktory, predovšetkým: rýchle zmeny vládcov impéria, vojenské neúspechy a epidémie decimujúce obyvateľstvo v západnej a južnej časti krajiny. To sa prejavilo pochopiteľne aj na ekonomickej situácii, zvlášť u nižších vrstiev obyvateľstva, čím prichádzalo aj o svoj malý majetok. Zemepisné prostredie (Prokonzulárna Afrika), v ktorej žil Cyprián, sa v tomto období hodnotí dosť negatívne, čo najviac potvrdzuje pribúdanie veľkého množstva chudobných ľudí, a tak vytvárania zlého sociálneho prostredia.

Cyprián po troch rokoch svojej konverzie na kresťanstvo, pod vplyvom kartáginského kňaza Caecilia (okolo roku 246) prijal kresťanskú vieru, vzdal sa svojho úradníckeho povolania a rozdal svoj majetok chudobným. Týmto si rýchlo získal veriacich a čoskoro sa stal kňazom a v roku 248/249 aj biskupom Kartága.¹ Pred biskupom stáli mnohé problémy. Najprv to bolo prenasledovanie kresťanov

¹ Porov. Hubertus R. DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokresťanskej literatury*. Praha: Oikoymen, 2011, s. 222; Caterina Celeste BERARDI, La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano, in *Auctores Nostris. Studi e testi di letteratura cristiana antica* 1., Cattedra di Letteratura cristiana antica, Foggia 2004, s. 41 – 60; Miloš LICHNER – Katarína KARABOVÁ, *K prameňom ranokresťanskej latinskej tradície*. Trnava: Dobrá kniha, 2017, s. 11 – 12.; Cyril HIŠEM, *Cirkevné dejiny – starovek*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2012, s. 216.

uskutočnené v roku 250 ediktom cisára Décia. Cisárske sankcie priniesli množstvo väznených kresťanov a tiež aj stratu majetku. Bolo preto nutné hľadať spôsob, ako im pomôcť. K týmto problémom čoskoro pribudol aj ďalší problém: v rokoch 251 až 254 sa v západnej a severnej časti ríše začali šíriť epidémie. V samotnom Kartágu roku 253 vypukol mor, odkiaľ sa rozšíril do celého regiónu a spôsobil zánik miest, chaos a paniku. Epidémia priniesla veľkú úmrtnosť a pre nedostatok ľudí na pochovávanie nastalo veľké opúšťanie ohrozených miest.² K tejto situácii ešte treba spomenúť aj skutočnosť, že v roku 253 sa barbárske hordy prehnali cez Numídiu a pustošili južné oblasti Prokonzulárnej Afriky, keďže boli dočasne odvelené vojenské légie. Vojenské nájazdy sa veľmi negatívne dotkli obyvateľov, medzi ktorých patrili aj kresťania. Počas tejto situácie bolo spustošených až osem diecéz a mnohí kresťania sa dostali do väzenia. Cyprián zorganizoval peňažnú zbierku, aby mohol za získané peniaze vykupovať zajatých kresťanov.³

Vzniknutá spoločenská situácia si vyžadovala okrem iného zintenzívnenie charitatívnej činnosti. Biskup Cyprián hneď od začiatku svojej biskupskej služby začal veľmi aktívne vstupovať do riešenia ťažkej spoločensko-sociálnej situácie.

Charakteristika Cypriána

Cypriána z Kartága pokladajú za jedného z najvplyvnejších cirkevných vodcov latinského kresťanstva v treťom storočí. Dokázal previesť severoafrickú cirkev búrlivým obdobím vonkajšieho prenasledovania a vnútorných konfliktov. Po Cypriánovej smrti jeho diela naďalej formovali kresťanov a dokonca aj obe strany donatistického sporu vo štvrtom a piatom storočí, ktoré sa odvolávali najmä na Cypriánove spisy. Napriek jeho značnému prínosu v rozvoji severoafrickej ekleziológie predsa len zaradzujeme (podľa Downsa) Cypriána ako autora medzi tých, u ktorých prevládala praktická teológia nad „špekulatívnou teológiou“.⁴ Jedno z hodnotení dokonca tvrdí, že pri čítaní jeho listov „*nám zabránia zabudnúť, že neštudujeme teológa, ale pastiera, ktorý sa silou okolností musel vysporiadať s teologickými problémami obsiahnutými v praktických rozhodnutiach jeho administratívy*“.⁵ Na

² K tejto problematike pozri napr. prácu: Sabine, H. HUEBNER. The “Plague of Cyprian”: A revised view of the origin and spread of a 3rd-c. CE pandemic, in *Journal of Roman Archaeology*, Volume 34, Issue 1, Cambridge University, June 2021, s. 151 – 174. <https://doi.org/10.1017/S1047759421000349>

³ Porov. Tomasz KACZMAREK. Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana, in *Studia Włocławskie 2*, Wrocław: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1999, s. 125 – 126; Štefan MORDEL. *Svedectvo Cypriána o živote a viere prvých kresťanov: život a dielo svätého Cypriána, biskupa a mučenika*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003, s. 75 – 76; Enzo GALLICET. (ed). *Cipriano di Cartagine. La Chiesa: Sui cristiani caduti nella persecuzione; L'unità della Chiesa cattolica; Lettere scelte*. Milano: Paoline Editoriale Libri, 1997, s. 25 – 27; Gaspare MURA. (ed.) *La teologia dei Padri. Profili bio-bibliografici dei Padri, Indici*. vol. 5. Città Nuova 1987, s. 130.

⁴ Porov. David J. DOWNS. Prosopological Exegesis in Cyprian's *De opere et elemosynis*, in *Journal of Theological Interpretation* 6.2 (2012), s. 280. <https://doi.org/10.2307/26421416>

⁵ Tamtiež, s. 280.

druhej strane však existuje aj iný názor (napr. J. Jayakiran Sebastian),⁶ podľa ktorého nie každá teológia musí byť špekulatívna alebo systematická, zvlášť v prípade pastoračnej povahy Cypriánovej teológie.⁷ Z mnohých názorov na Cypriána, možno spomenúť, napr. Hansa von Campenhausena, ktorý sa pri hodnotení jeho spisov vyjadril, že v nich vidí spojenie medzi teológiou a Písmom a uzatvára to konštatovaním, že „pre Cypriána teológia v podstate spočíva vo výklade Písma“.⁸

Veľmi kritickým bol Turner, ktorý tvrdí, že pri Cypriánovom selektívnom používaní biblických textov nechal veľkú časť Biblie na „druhej exegetickej kope“, čím chcel povedať, že Cyprián si niektoré časti Písma akoby nevšimol.⁹ Cypriána zhodnotil aj Michael Fahey, znalec Cypriánových diel, keď konštatoval: „Z týchto stránok by malo byť najskôr jasné, že Cyprián nebol hlbokým ani tvorivým teológom obdareným bohatými a originálnymi náhľadmi... Z moderného hľadiska je ľahké kritizovať Cypriánovo používanie Písma. Zjavne mu chýba súdržná biblická teológia, ktorá spája rôzne vlákna biblického zjavenia. Neustále nedokáže oceniť osobité teologické názory rôznych biblických autorov. Hoci príležitostne pripúšťa nadradenosť NZ zjavenia nad jeho predbežným štádiom v SZ, v praxi vo všeobecnosti ignoruje tento pohľad tým, že číta špecificky NZ učenia do SZ. V zbierkach jeho svedectiev sa nachádzajú aj Cypriánove písomné dôkazy, ktoré sú často slabé, založené na náhodných verbálnych podobnostiach a rezonanciách. Vidí význam v detailoch, ktoré sú v skutočnosti bezvýznamné. Okrem toho nikdy nekontroluje presnosť svojho existujúceho latinského prekladu porovnaním s gréckym textom. Uvedomuje si, že interpretácia môže byť správna alebo falošná (možno aj kacírka), ale nikdy nevyvinie konzistentnú teóriu hermeneutiky. K Písmu pristupuje s naivným optimizmom a znepokojujúcou sebadôverou, presvedčený, že jeho ortodoxný význam by bol jasný jednoducho použitím zdravého rozumu (pomery)“.¹⁰

Pri pohľade na Cypriánovu osobnosť treba zvlášť vyzdvihnúť to, že išlo o osobu citlivú voči potrebám tých, ktorí sa ocitli v ťažkej situácii. Túto jeho črtu môžeme vidieť napríklad aj v jeho radikálnom postoji po obrátení, keď rozdal väčšinu vlastného majetku a zároveň aj organizoval charitatívne aktivity voči obeťam moru v rokoch 252 – 254. Zároveň podľa Cypriána mala chudoba kléru

⁶ Jayakiran J. SEBASTIAN. Listening to the Speaking Bible : Interpreting the use of the Bible in a Letter of Cyprian of Carthage, in Daniel Jones Muthunayagam, ed., *Bible Speaks Today: Essays in Honour of Gnana Robinson* (Delhi: ISPCK, 2000), s. 71 – 81.

⁷ DOWNS, *Prosopological Exegesis in Cyprian's De opere et eleemosynis*, 6.2 (2012), s. 280. <https://doi.org/10.2307/26421416>

⁸ Hans von CAMPENHAUSEN. *The Fathers of the Latin Church*. Stanford: Stanford University Press, 1969, s. 39.

⁹ “kind of exegetical scrap heap” – Henry, Ernest W. TURNE. *The Pattern of Christian Truth: A Study in Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London: Mowbray, 1954, s. 277. – “kind of exegetical scrap heap”.

¹⁰ DOWNS, *Prosopological Exegesis in Cyprian's*, s. 281. Teologické myslenie Cypriána zhodnotil Downs trefným vyjadrením, že biskup z Kartága chcel predovšetkým formulovať to, čo sa naučil, nesnažil sa byť novátorský.

sprevádzať aj neustála starostlivosť o chudobných, núdznych a väzňov. Natolko, že v komunitách africkej cirkvi existovali – ekvivalentné dnešným charitám – akési schránky, do ktorých sa zbierali dary, každý podľa svojich možností, zvyčajne raz za mesiac, alebo keď bolo možné pre chudobných zabezpečiť akúkoľvek potrebu a nielen výživu.¹¹

Cypriánova inšpirácia

Pre lepšie pochopenie Cypriánovho myslenia a jeho konania je potrebné si všimnúť životopisné rozprávanie diakona Pontia v diele *Vita Cypriani*. Pontius v ňom opisuje Cypriána v duchu človeka obnovujúceho diela biblických hrdinov (exemplo veterum iustorum).¹² Vyberá si príklad starozákonného Jóba, dávajúceho v každej životnej situácii seba i svoj majetok k dispozícii Bohu, alebo aj Tobiáša, ktorého vidí v službe zomrelým. S týmito príkladmi je porovnávaný Cyprián a autor ho na inom mieste charakterizuje takto: „... biskupský dom bol otvorený pre každého chudobného; žiadna vdova od neho neodišla s prázdnyimi rukami, nebolo chrochého muža, ktorý by nedostal podporu, muža bez odevu, ktorý by nebol prikrytý“.¹³ Bol biskupom, ktorý „vždy strážil milosrdenstvo“.¹⁴ Je len pochopiteľné, že Cyprián najvýraznejšie prejavil svoju lásku k blížnemu v čase epidémií, ako bol napr. mor, pretože: „...každý sa triasol, plakal, utekal, opustil svoj vlastný ľud bez milosti..., ako keby opustením umierajúceho človeka bolo možné odstrániť samotnú nákazu. Po celom meste boli masy nepochovaných tiel.“¹⁵ Konkrétnou angažovanosťou Cypriána sa podarilo zorganizovať kresťanov, aby na podklade motívu milosrdenstva pomáhali druhým.¹⁶

Charitatívna činnosť Cirkvi v treťom storočí mala formy overené dlhoročnou skúsenosťou prostredníctvom osobnosti, ako bol napr. Ignác Antiochijský, nazývaný aj „vodca v láske“ v rímskej cirkvi.¹⁷ Za príklad možno uviesť aj pekné

¹¹ Porov. Roberto CUTAIA. La pandemia e l'elemosina di san Cipriano, in *L'osservatore Romano*, 17.2.2021.

¹² Porov. Vita s. Caecilii Cypriani per Pontium ejus diaconum, in *S. Caecilii Cypriani Episcopi Carthag. et Martyris Opera omnia*. Tomus I. Tomus (Opera omnia sanctorum patrum Latinorum). Wirceburgi 1782, s. 4.

¹³ Porov. Vita s. Caecilii Cypriani per Pontium ejus diaconum, s. 5; Na základe princípu, podľa ktorého kresťanská láska bola vždy mierou služby, zodpovednosť za riadenie celej charitatívnej činnosti spočívala na pleciach vždy biskupa, čo potvrdil aj sám Cyprián svojim vyjadrením, že „biskup je v Cirkvi a Cirkev je v biskupovi“. – „Episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo“ – CYPRIANUS. Epistula. LXVI, 7, CSEL 3/2, 733.

¹⁴ „ut Dei Pontifex ille, qui misericordiae semper rebus institerat“. – Vita s. Caecilii Cypriani per Pontium ejus diaconum, s. 14.

¹⁵ Porov. Vita s. Caecilii Cypriani per Pontium ejus diaconum, s. 7, 10.

¹⁶ „Mnohí z tých, ktorí pre chudobu nemohli slúžiť bohatstvom, dávali viac ako bohatstvo, nahrádzajúc si vlastnú prácu dražšiu ako všetko bohatstvo. Lebo kto by sa pod vedením takého učiteľa neponáhľal byť medzi bojovníkmi, v ktorých má zaľúbenie Boh Otec a Sudca – Kristus“ – Vita s. Caecilii Cypriani per Pontium ejus diaconum, s. 11 – 12.

¹⁷ Porov. List sv. Ignáca Rimanom, in Štefan Mordel. Diela apoštolských otcov. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2007, s. 99.

svedectvo korintského biskupa Dionýza, ktorý napísal list pápežovi Soterovi, kde vysoko vyzdvihuje pomoc Rimanov v čase prenasledovania: „*Od začiatku ste si zvykli všetkým bratom poskytovať dobročinnosť každého druhu... a takto ste uľahčovali potrebným chudobným..., bratom v bani ste obstarávali nutné jedlo...*“.¹⁸ Silné svedectvo vidíme aj v ďalšom liste od už spomínaného korintského biskupa Dionýza, ktorý napísal list pápežovi Štefanovi a v ňom zdôraznil, že štedrosť rímskej cirkvi sa dostala nielen do mnohých kostolov v okolí, ale až do Sýrie a Arábie.¹⁹ Obsah týchto listov, ako aj štedrosť rímskej cirkvi poznal tiež sv. Cyprián, čo dosvedčuje nielen jeho list č. 7, v ktorom informuje o potrebe starostlivosti nielen o uväznených kresťanov, ale aj o roztrúsených a hladujúcich po zhabaní ich majetku.²⁰

Cyprián tento svoj postoj k chudobným zdôraznil aj vo svojej bohatej korešpondencii. Napríklad v roku 250 adresoval svoj list duchovenstvu v čase prenasledovania z úkrytu, v ktorom ich povzbudzoval, aby peniaze, ktoré im boli pridelené pre chudobných, veľmi starostlivo rozdeľovali a medzi nimi tak pracovali, aby „*im nič nechýbalo*“. Je dobre si všimnúť v tejto Cypriánovej výzve duchovenstvu aj výraz „*všetko*“ (omnis).²¹ Podľa Szrama chcel autor týmto výrazom zdôrazniť radikálnu požiadavku evanjelia – dokázať darovať chudobným a núdzným všetko. Odvoláva sa na štedrosť chudobnej vdovy v Jeruzalemskom chráme. (porov. Mk 12, 41- 44, Lk 21, 1-4).²²

Jeho zánietenosť pre chudobných a núdznych môžeme vidieť aj v ďalších listoch, v ktorých zdôrazňoval napríklad aj to, že tých, čo boli prenasledovaní a nezapreli svoju vieru, bieda nemôže zničiť.²³ O veľmi konkrétnej pomoci pre núdznych sa dozvedáme v liste č. 62, Cyprián ho adresoval biskupom kresťanských obcí napadnutými barbarmi. Cyprián poslal sumu s listom stotisíc sesterciov, zhromaždených medzi duchovnými a veriacimi v cirkvi, žiadajúc o vykúpenie zajatých

¹⁸ Pamphili EUSEBIUS. *Církevní dějiny*. Praha 1988, kniha IV, kap. 31, s. 79.

¹⁹ Porov. „... Tieto cirkvi stále podporujete a pred nedávnom ste im písali.“ – Pamphili EUSEBIUS. *Církevní dějiny*, kniha VII, kap. 5, s. 131.

²⁰ Porov. CYPRIANUS (Carthaginensis). *Epistula VII*, CSEL 3/2, 486. – „*Žiadam vás, aby ste sa postarali o vdovy, chorých, všetkých chudobných a aj cudzích, ak to budú potrebovať z mojich vlastných peňazí, ktoré som nechal u svojho spolukňaza Rogaciana. V prípade, že je táto suma už úplne vyčerpaná, prostredníctvom akolytu Narika posielam Rogacianovi ďalšiu sumu, aby cirkev mohla štedrejšie a rýchlejšie podporovať tých, ktorí to potrebujú*“.

²¹ Porov. „...his qui pauperes et indigentes laborant et tamen in Domino perseverant, peto nihil desit, cum summa omnis quae redacta est illic sit apud clericos distributa propter eiusmodi casus, ut haberent plures unde ad necessitates et pressuras singulorum operari possint“ – CYPRIANUS. *Epistula V*. Guilelmus HARTEL. (ed). S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* – CSEL. Vol. III., pars II., Vindobonae 1871, s. 478 – 479.

²² Porov. Mariusz SZRAM. *Surowość czy miłosierdzie?*, s. 22.

^k tejto problematike pozri napr. prácu: Patout J. Jr. BURNS. *Cyprian the Bishop*. London: Routledge, 2002. <https://doi.org/10.4324/9780203469873>

²³ CYPRIANUS. *Epistula V*. – CSEL. 3/2, s. 478 – 479; CYPRIANUS. *Epistula XII*. – CSEL. 3/2, s. 502 – 504; CYPRIANUS. *Epistula XIV*. – CSEL. 3/2, s. 517 – 520.

kresťanov.²⁴ Aj tento list je dôkazom obáv o veriacich, ktorí sa ocitli v ťažkej situácii.²⁵

Charakteristika diela – *De opera et eleemosynis*

Podľa Mejznera už bolo Cypriánove dielo *De opera et eleemosynis* analyzované mnohými vedcami a z rôznych hľadísk: biblického, teologického, historického, rétorického, filologického a psychologického. Napriek tomu je ešte stále predmetom hlbšieho skúmania a hľadania prienikov v ďalších Cypriánových dielach, ale aj iných autorov.²⁶

Toto dielo bolo napísané po latinsky, v gréčtine jeho preklad nepoznáme.²⁷ K datovaniu existuje viacero názorov, pričom obdobie vzniku vymedzujú rokmi rokov 249 – 253.²⁸ Časť autorov sa prikláňa k roku 249 a iní zas k roku 253. Tí, ktorí sa prikláňajú k roku 253, tvrdia, že dôvodom napísania tohto diela bol vzniknutý mor v Kartágu. Väčšina autorov je viac naklonená roku 249, keď uvádzajú, že Cyprián to naznačil aj v texte: „*chýbala dobrá viera v spravovanie chudobných, chýbala súčiť v skutkoch milosrdenstva*“.²⁹ Navyše mnohé informácie v tomto diele nachádzame v skoršom Cypriánovom diele *Ad Quirinum* a nie v jeho neskoršom diele *De Lapsis*.³⁰

Cyprián vo svojom diele *De opere et eleemosynis* využíval aj hermeneutickú interpretáciu, ktorá je tiež známa pod pojmom prosopologická exegéza.³¹ Ide o metó-

²⁴ Porov. CYPRIANUS, *Epistula LXII*, CSEL 3/2, s. 698 – 701.

²⁵ Porov. Mateusz BUGUCKI. Problemy duszpasterskie w listach św. Cyprian, in *Studia Theologica Varsaviensia* 9/1, 1971, s. 208 – 201. – Na konci svojho listu Cyprián napísal, že pridal menný zoznam darcov, aby numídskej cirkvi mohli vyjadriť svoju vďačnosť. Uviedol tiež aj mená ďalších biskupov a kňazov, ktorí keď sa dozvedeli o nešťastí, prinášali obeť v mene svojich veriacich. Úplne na záver Cyprián tiež ubezpečil Numíďanov, že veriaci z Kartágu sú vždy pripravení im pomôcť. Ak by sa teda niečo podobné stalo, nech neváhajú dať im vedieť.

^k tejto problematike pozri bližšie aj: Georges MASSINELLI. For Your Sake He Became Poor: Ideology and Practice of Gift Exchange between Early Christian Groups. De Gruyter, 2021, s. 317 – 324. <https://doi.org/10.1515/9783110723946>

²⁶ Porov. Mirosław MEJZNER. Vantaggio o perdita? Le facce della misericordia nel *De opere et eleemosynis* di Cipriano, in *Gregorianum* – 98/1, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2017, s. 51 – 52.

²⁷ Porov. Johannes QUASTEN. *Patrology, Volume II., The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Maryland: Christian Classics, Westminster, 1986, s. 359 – 359.

²⁸ Porov. Geoffrey D. DUNN. Cyprian's Care for the Poor: The Evidence of *De Opere et Eleemosynis*, in *Studia patristica*, vol. XLII. Leuven – Paris – Dudley, Ma 2006, s. 363 – 364.

²⁹ CYPRIANUS. *De Lapsis*. – CSEL. 6, 3/1, s. 240 – 241.

³⁰ Porov. David F. MILLS. *Extra Ecclesiam Nulla Salus: The Relationship between Ecclesiology and Soteriology for Cyprian of Carthage*. A Dissertation presented to the Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary. Louisville 2001, s. 90 – 91.

³¹ Prosopologická exegéza je technika čítania, pri ktorej sa tlmočník snaží prekonať skutočnú alebo vnímanú nejednoznačnosť týkajúcu sa identity rečníkov alebo adresátov (alebo oboch) v božsky inšpirovanom zdrojovom texte priradením netriviálnej prosopa (t. j. netriviálnej vízie) – v „čistom zmysle“ textu) pre rečníkov alebo adresátov (alebo oboch), aby bolo možné pochopiť zmysel textu.

du interpretácie, ktorá v inšpirovaných textoch rozlišuje identitu rečníkov, čiže πρόσωπα (prósopa – tváre). Cypriánovi tak umožňuje pomenovať Ducha Svätého ako „hovorcu“ určitých biblických textov (napr. Pris 16,6 – „Previnenie sa vykupuje opravdivým milosrdenstvom a zlému sa vyhýba bázňou pred Pánom“ a v Sir. 3,30 – „Niet lieku pre spoločnosť pyšných, lebo si neuvedomujú, že hriech v nich ako peň zapustil korene“), ktoré sa nachádzajú v (Elemos. 2, 4, 5, 9). Pri týchto citátoch si treba ešte všimnúť aj dva biblické texty (Lk 11, 40-41), ktoré poskytujú základný biblický argument pre Cypriánovo teologické tvrdenie, že almužna odstraňuje hriechy spáchané po krste. Týmto dielom sa Cyprián usiloval zdôrazniť výzvu, aby sa kresťania viac angažovali v prospech dávania almužny, a jeho kritika pohanského euergetizmu je teda podporená hermeneutickou stratégiou, ktorá stratégiou identifikujúcou božského hovorcu prostredníctvom duchovných textov. Použité texty Písma sa stávajú svedectvom „namáhania a nabádania Ducha Svätého“, čím potvrdzuje pre získanie nebeského kráľovstva potrebu dávania almužny a iných skutkov milosrdenstva.³²

Podľa Downsa v knihe *De opere et eleemosynis* Cyprián neponúka svojim čitateľom ani špekulatívnu teológiu, ani trvalú kristologickú reflexiu. Využíva však pastoračnú parentézu, ktorou sa usiluje svojich čitateľov presvedčiť o očistnej sile almužny.

Pri definovaní žánru tohto diela Poirier zastáva názor, že má formu kázne, ale zároveň aj traktátu, a že dielo, ktoré začalo ako kázeň, bolo prepracované do širšieho obsahu.³³ Podľa Quastena ide o traktát.³⁴ Zaujímavý je názor Augustína, lebo keď citoval dielo *De opere et eleemosynis*, tak ho uvádzal ako list, z čoho možno dedukovať, že z počiatku toto dielo kolovalo ako list, podobne tiež aj diela *De Lasis* a *De Catholica Ecclesiae unitate*.³⁵ Augustínov názor sa javí najpravdepodobnejší.

Treba uviesť, že Cyprián bol vo svojej tvorbe vo veľkej miere ovplyvnený Tertulianom, ale pritom si dokázal zachovať od neho nezávislosť, pokiaľ ide o jeho výber a interpretáciu biblických textov. Zachovalo sa aj vyjadrenie od Hieronyma, ktorý spomína, že v Ríme sa osobne stretol s pisárom biskupa Cypriána, menom Pavol z Concordie, ktorý tvrdil, že Cyprián mal pravidlo: „Ani jeden deň bez Tertuliana“. A keď chcel, aby mu podal nejakú knihu od tohto autora, tak mu len povedal: „Daj mi učiteľa“.³⁶ Možno tu spomenúť napr. Tertulianove vyjadrenie vo

³² Porov. DOWNS, *Prosopological Exegesis in Cyprian*, s. 282.

³³ Porov. Michel POIRIER. (ed.). *Cyprien de Carthage. La Bienfaisance et les Aumônes. Sources chrétiennes 440*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999, s. 42.

³⁴ Porov. Johannes QUASTEN. *Patrology*, s. 358 – 359.

³⁵ Porov. Alessandro CAPONE. *Lectio Cypriani: De opere et eleemosynis*, in *Classica et Christiana* 8/2, 2013, s. 427 – 428.

³⁶ Porov. HIERONYMUS, GENNADIUS, ISIDORUS. *Dějiny křesťanského písemnictví. (De viris illustrisibus)* 53, Preklad: Jan, M. Heller. Praha: vydav. Herrmann and synové, 2010, s. 112.

veci zbierok, keď nazýva „vkladmi súcitu“ zbierky, ktoré veriaci spontánne vykonávali pri každej príležitosti, pretože boli „určené na pomoc a na pochovávanie núdzných, na podporu chudobných sirôt obidvoch pohlaví, starcov a stroskotancov“.³⁷ Pekné je aj svedectvo o kresťanských manželoch, o ktorých napísal toto: „Slobodne navštevujú chorých a pomáhajú potrebným. Almužny dávajú bez nátlaku, bez zábran prinášajú obeť...“³⁸ U Tertuliana nachádzame napríklad aj zaujímavú informáciu o tom, že kresťania – pre realizovanie charitatívnej pomoci – si niekedy požičiavali peniaze od pohanov.³⁹

Cypriánove diela dobre poznal aj Augustín, ktorý počas sporov s Pelagiánmi presne citoval jeho texty. O nich sa vyjadril, že odhaľujú dve nepravdy protivníkov: a to, že ľudia nemajú od Adama žiadnu neresť, ktorú musí Kristus liečiť a uzdraviť a že svätí po krste nemajú hriech. Pelagiáni, ktorí vo svojich hlavných argumentoch (popieranie prvotného hriechu, infirmitas pokrsteného a nevyhnutnosť božej milosti) mali v osobe Augustína veľkého odporcu. Práve Augustín vo svojej tvorbe nechcel prirovnať autoritu Cypriána k autorite Písma, ale tvrdil, že Cypriánovo svedectvo biskupa osvedčenej viery vážne spochybňuje nezmysly jeho odporcov.⁴⁰ Augustín aj na iných miestach vyjadril svoj veľký obdiv Cypriánovi a jeho dielam.⁴¹

Samotné dielo je zložené z dvadsiatich šiestich kapitol, ktoré sa na niektorých miestach opakujú a dopĺňajú. Jadrom Cypriánovho diela je zdôraznenie nevyhnutnosti konania dobrých skutkov a almužien, kde vyzdvihuje predovšetkým výhody pre toho, kto ich koná. Vzťahuje sa na jeden typ almužny, a to pre tých, ktorí chcú byť almužnou očistení od hriechov. Cyprián nechcel vyčerpáť všetky aspekty almužny, ale chcel ich zaradiť do širšieho kontextu. Táto práca nie je abstraktnou teologickou reflexiou, ale je praktickým nabádaním k činnosti kresťanov. Podľa Dunna by bolo správnejšie tento text zaradiť medzi pastierske listy, tak podobne ako dielo *De Virginum*. Vidíme to v jeho teologickom zdôvodnení a pastoračnom rozmere. Cyprián zdôraznil, že viera a almužna očisťujú človeka od hriechov. Na základe ľudskej slabosti je to možnosť, ako zmyť svoju nečistotu,

³⁷ Porov. TERTULIANUS. *Apologeticum.*, II, 39.

³⁸ TERTULLIAN. *Ad uxorem* 2, 8. Pozri napr. aj: TERTULIANUS. *De idololatria*, 23.

³⁹ Porov. TERTULLIAN. *Liber De idololatria* – MIGNE, J.P. *Patrologie cursus completus*. Paris 1844, pars I., tomus I., cap. XXIII., s. 693 – 694. „*Pecuniam de ethnicis mutuantes sub pignoribus fiduciati iurati cauent et se negant; se scire uolunt scilicet tempus persecutionis et locus tribunalis et persona praesidis*“.

⁴⁰ Porov. Alessandro CAPONE. *Lectio Cypriani: De opere et eleemosynis*, s. 426 – 427.

Aj vyjadrenie Galliceta dokumentuje, že Cypriánov spis sledoval skôr praktické a aktuálne problémy kartagínskej cirkvi. „Každý Cypriánov spis je príležitostný. Cypriánov spôsob myslenia je takýto: žiadna aseptická meditácia, žiadne teoretické konštrukcie, žiadna systematická reflexia, žiadna tendencia abstrahovať od konkrétneho prípadu a uprednostňovať všeobecné úvahy, ale okamžitý zásah do problému, ktorý pri tej konkrétnej príležitosti znepokojuje kartagínsku komunitu“ – GALLICET, E. Cipriano e la Chiesa, in *La concezione della Chiesa nell'antica letteratura cristiana*. Genova, 1986, s. 29.

⁴¹ Porov. Alessandro CAPONE. *Lectio Cypriani: De opere et eleemosynis*, s. 440.

ktorou sme sa nakazili po krste. Aj v diele *De Lapsis* Cyprián udáva, akú formu má mať pokánie: modlitba, plač, pôst a predovšetkým almužna. Cyprián sa zvlášť obracal na bohatých ľudí, aby ich motivoval pomáhať chudobným, čím by získali odpustenie hriechov. Dôležitým faktom je skutočnosť, že akt dobročinnosti sa mal uskutočniť v liturgickom kontexte.⁴²

Pre lepšie pochopenie Cypriánovho diela *De opere et eleemosynis* je treba si ešte všimnúť diela *De Lapsis* a *De Ecclesiae Catholicae unitate*, v ktorých Cyprián poukazuje na fakt, že práve vlastné záujmy – zvlášť bohatých –, bránili kresťanom starať sa o chudobných. V diele *De Lapsis* Cyprián píše, že almužna sa odporúča hlavne tým, ktorí padli a zlyhali pre pripútanosť k svojmu bohatstvu a neochotou byť dobročinní so svojimi zdrojmi. Je pochopiteľné, že samotní chudobní boli skôr príjemcovia almužny. Almužnu chápe ako celoživotnú záležitosť.⁴³

V samotnom diele *De opere et eleemosynis* Cyprián priamo nezdôrazňoval potrebu prejavovať dobročinnosť aj pohanom, ale jeho životopisec Pontius pripomína, že Cyprián chápal potrebu dávania almužny pre všetkých a poukázal na dôležitý biblický citát: „*Veď on dáva slnku vychádzať nad zlých i dobrých a posiela dážď na spravodlivých i nespravodlivých*“. Mt 5, 45⁴⁴

Pontiov výrok o tom, ako Cyprián povedal, že dobrý kresťan napodobňuje Boha, ktorý koná ako dobrý otec, nachádza ozvenu v druhej polovici diela *De opere et eleemosynis*. Podľa Cypriána však má existovať aj určitý poriadok pri konaní dobročinnosti: každý by sa mal starať skôr o svojich vlastných ľudí (veriaci najmä o veriacich) a zároveň uprednostniť tých, ktorí „neopustili tábor Krista“.⁴⁵

Konanie dobrých skutkov

Cyprián z Kartága pri hľadaní teologicko-pastoračného pohľadu na riešenie charitatívnej pomoci poukázal na dôležitosť konania dobrých skutkov, a to zvlášť konania skutkov milosrdenstva. Čitateľovi sa usiloval vysvetliť opodstatnenosť konania dobrých skutkov.⁴⁶ Vo svojom diele začal tým, že najprv chválil dielo zmierenia Ježiša Krista, čím dokázal vyjadriť jedno zo svojich najjasnejších vysvetlení Kristovho diela na kríži. Skrze Kristovu zástupnú obeť došlo k veľkej výmene, takže kresťania dostali obnovený život a adoptívne osvojenie od Boha. Toto zmierenie neprišlo zo skutkov, ale prišlo cez Kristovo dielo na kríži. Toto

⁴² Porov. Geoffrey DUNN. *Cyprian's Care for the Poor*, s. 364 – 366.

⁴³ Tamtiež, s. 366.

⁴⁴ PONTIUS, *Vita Cypriani*, 10 (CSEL, 3/ 3, C): Oleksandr KASHCHUK. The Early Christians in the Face of Epidemics, in *Studia Ceranea* 11, 2021, s. 616. <https://doi.org/10.18778/2084-140X.11.31>

⁴⁵ Porov. Robert C. FARRELL. Saint Cyprian's ideas on „love thy neighbour“, in *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 19. Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de teología, 1991, s. 186.

⁴⁶ Porov. „*Nech naše svetlo žiari a sviati v našich dobrých skutkoch, aby nás previedlo z noci tohto sveta k nezhasínajúcejmu svetlu*“. – CYPRIANUS. *Catholica Ecclesiae unitate*, 27.

odpustenie hriechov nastalo raz navždy pri krste, ale ľudia sa od hriechov po krste museli očistiť dobrými skutkami. Tieto dobré skutky istým spôsobom rekapitulovali očisťujúci účinok krstu. Po obrátení a krste museli kresťania konať dobré skutky z troch dôvodov: mali slúžiť ako akt uctievania za to, čo urobil Kristus; preukázali tiež vytrvalosť vo viere, ktorá bola potrebná na spasenie, a zmyli škvrnu hriechu po krste.⁴⁷

Cyprián na základe Kristovho spasenia tvrdil, že Boh milosrdne dovolil kresťanom, aby zmyli nečistotu hriechov po krste prostredníctvom skutkov milosrdenstva v rámci Cirkvi.⁴⁸ Tvrdil, že Kristova obeta na kríži mala hlbší význam ako len očistenie špiny hriechu. Dobré skutky mali obnoviť obmytie hriechov, ktoré sme spáchali po krste.⁴⁹ Ďalej zdôraznil výhody a nevyhnutnosť konania dobrých skutkov. Podľa Downsa Cyprián použil evanjelistu Lukáša 11, 41: „Ale čo je vnútri, rozdajte ako almužnu a všetko vám bude čisté“, ako svoj biblický základ pre almužnu, ako spôsob zmierenia za hriechy po krste. Mills však oponuje tejto téze a tvrdí, že Cyprián nepoužil tento verš ako argumentáciu za zmierenie po krste, ale chcel zabrániť tomu, aby si nikto nemyslel, že bol spasený vďaka svojim dobrým skutkom. Zároveň tvrdil, že vonkajšie skutky vyplývajú z vnútornej zmeny. Cyprián k tejto myšlienke ešte zdôraznil, že keď človek po krste zhrešil, bolo potrebné očistiť škvrnu hriechu a toto očistenie nastalo, keď táto osoba dala almužnu.⁵⁰

Cyprián vysvetlenie o dobrých skutkov uzatvoril napomenutím kresťanov, aby konali skutky milosrdenstva, čím by získali nebeskú odmenu. Na kartáginskú cirkev aplikoval Pavlovo nabádanie Galat'anom: „Kým teda máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriacich.“ (Gal 6, 10) a Cyprián poukázal na cirkev v prvom storočí ako na príklad pre kresťanov v treťom storočí (Sk 2-4). Kresťanom pripomenul, že keď dávajú almužnu, napodobňujú Boha, ktorý je vždy štedrý.⁵¹

Cyprián chudobných nazýval aj termínom „svätí“, pretože tvrdil, že v nich je prítomný Kristus. Zvlášť zdôrazňoval starostlivosť o siroty a vdovy, ktorým hrozilo, že štátni úradníci im zabavia aj to málo, čo mali, za vyznanie viery svojich blízkych.⁵²

⁴⁷ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 91 – 92.

⁴⁸ Porov. Robert C. FARRELL. Saint Cyprian's ideas on „love thy neighbour“, s. 186.

⁴⁹ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 93.

⁵⁰ Tamiež, s. 94.

„Docens scilicet et ostendens non manus lauandas esse sed pectus et sordes intrinsecus potius quam extrinsecus detrahendas, uerum qui purgauerit quod est intus eum quoque id quod foris est repurgasse et emundata mente cute quoque et corpore mundum esse coepisse.“ – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 2, s. 374.

⁵¹ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 99 – 100.

⁵² KACZMAREK, *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartagini*, s. 130.

Celú stať o konaní dobrých skutkov zakončil radostným povzbudením, aby sme statočne vytrvali až do konca a sústredili svoju pozornosť na nebeské odmeny: „Aká bude, najdrahší bratia, tá sláva tých, ktorí dobročinne pracujú – aká veľká a vysoká bude radosť, keď Pán začne počítať svoj ľud a rozdeľujúc za naše zásluhy a dobré skutky sľúbené odmeny, dávať nebeské veci za pozemské, večné veci za časné, veľké veci za malé; aby nás predstavil Otcovi, ktorému nás obnovil svojím posvätením...“⁵³ Cyprián na adresu dobrých skutkov, na ich skutočnú existenciu v Cirkvi napísal, že dobré skutky sú „veľkou útechou pre veriacich, zdravým strážcom našej bezpečnosti, ochranou nádeje, ochranou viery, liekom na hriech“.⁵⁴ Pri nepozornom čítaní tohto Cypriánovho diela môže vzniknúť názor o autorovom zastávaní mienky, že svoje hriechy môžeme odčiniť dobrými skutkami. Toto dielo chcelo skôr povzbudiť veriacich k vytrvalosti vo viere, než k zmiereniu. Dobré skutky mali pomáhať kresťanom vytrvať vo viere, aby nemuseli niesť vinu za hriech.⁵⁵

Almužna a námietky proti nej

Dôležitú časť svojej práce Cyprián venoval konaniu milosrdných skutkov, kde sa sústreďoval hlavne na dávanie almužny.⁵⁶ Pri ich opodstatnení poukázal na biblické citácie o almužne. Začal citáciou Sir 22, 12 a prísloviami (Pris 21,3). Pokračoval Šalamúnom, ktorý povzbudzoval ku konaniu almužny.⁵⁷ Cyprián použil aj prosopologickú exegézu, aby zdôraznil, že Duch Svätý prikázal dávať almužnu v Žalme 41, 2. Ďalej citoval Daniela (Dan 4, 24), potom aj Tobíáša (Tob 12, 8-9). Cyprián použil aj príklad, ako Boh odmenil dobré skutky Tabity, ktorá zomrela, ale Peter ju vzkriesil. V závere siedmej kapitoly Cyprián pripomína (Lk 16, 11-12) a poukazuje aj úprimný záujem Zacheja vrátiť to, čo zobral nespravodlivo druhým (Lk 19, 9). Pripomína dôležitosť perly (Mt 13, 45). V siedmej a ôsmej kapitole Cyprián poukázal na evanjelia, v ktorých citoval Kristove slová u evanjelistu Matúša (Mt 6, 19- 21), (Mt 13, 45-46), (Mt 19, 21) a (Lk 12,33).

⁵³ „Quae illa erit, fratres carissimi, operantium gloria, quam grandis et summa laetitia, cum populum suum Dominus coeperit recensere et meritis adque operibus nostris praemia promissa contribuens pro terrenis caelestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna praestare, obferre nos patri cui nos sua sanctificatione restituit...“ – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 26, s. 394.

⁵⁴ „Praeclara et diuina res, fratres carissimi, salutaris operatio, solacium grande credentium, securitatis nostrae salubre praesidium, munimentum spei, tutela fidei, medella peccati“ . – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 26, s. 394.

⁵⁵ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 100.

⁵⁶ Porov. Dôraz pri poskytovaní pomoci bol postavený na princípe, že pomoc sa má poskytovať len tým, ktorí tú pomoc naozaj potrebovali a nedokázali si ju zabezpečiť. Z tejto pomoci boli vylúčení tí, čo si prácou mohli zaistiť potrebné živobytie. Zaujímavý prípad riešil Cyprián v prípade istého herca, ktorý sa zriekol svojho zamestnania, ktoré boli nezlučiteľné s morálnymi princípmi veriaceho človeka. Cyprián dovolil, aby mu Cirkev pomáhala, pokiaľ si nenájde inú prácu. – CYPRIANUS. *Epistula LXII*.

⁵⁷ Porov. „Pre rozkaz (zákona) ujmí sa chudobného a v jeho nedostatku ho neprepúšťaj naprázdno!“ (Sir 29, 13).

Po biblickom predstavení potreby dávania almužny sa Cyprián zaoberal aj bežnou námietskou proti jej dávaniu, a teda že človek nebude mať dosť peňazí na živobytie pre svoje deti. Cyprián opäť apeloval sv. Písmom a zdôraznil, že Bohu treba dať prednosť ako deťom a rodičom (Dt 33, 9; Mt 10, 37; 1. Jn 3,17). Cyprián potom predstavil vyššie uvedené citáty s príbehom o Eliášovi a vdove (1 Kr 17). Vdova nenechala jedlo pre svojho syna ani pre seba, ale dala všetko Eliášovi, aby zjedol, koľko chcel. Cyprián na príklade tejto ženy ilustroval túžbu dávať almužnu a konať skutky milosrdenstva, aj keby to znamenalo, že deti by ostali bez životných potrieb. V sedemnástej kapitole Cyprián použil príklad Eliáša, ktorý konal ako predobraz Krista tým, že zázračne poskytoval dostatok potravy, aby sa najedol najprv Eliáš a až potom vdova a jej deti.⁵⁸

Ďalej Cyprián odpovedá na námietku, že niektorí majú doma veľa detí, a preto sa nemôžu podieľať na dávaní almužny. Takýchto Cyprián povzbudzuje, že práve oni sa majú ešte viac namáhať, pretože sú otcami mnohých sľubov. Tým, že majú viac detí, musia aj viac prosiť Pána za odpustenie hriechov svojich detí. Podľa Cypriána „*hriechy mnohých musia byť vykúpené, svedomie mnohých očistené a duše mnohých oslobodené*“.⁵⁹ Cyprián povzbudzuje, aby sa veriaci usilovali získať si Boha, ktorý je večným a nemenným Otcom duchovných obetí. Navyše, je zradným a nespravodlivým otcom ten, kto sa neusiluje o pravú zbožnosť svojich detí. Za príklad statočného otca dáva Tobiáša⁶⁰ a predstavuje ho ako príklad rodiča, ktorý pre kresťanov bol vzorom almužny, čo potvrdzujú aj jeho ďalšie povzbudivé slová: „*Po všetky dni svojho života pamätaj, syn môj, na Pána a neopováž sa zhrešiť a prestúpiť jeho príkazy! Konaj dobro po všetky dni svojho života a nechod' po cestách neprávosti! Ak sa budeš usilovať o pravdu, budeš mať úspech vo svojich dielach ako všetci, čo konajú spravodlivosť. Svoj majetok používaj, syn môj, na skutky milosrdenstva! Nikdy neodvracaj svoju tvár od chudobného, aby sa neodvrátila Božia tvár od teba! Konaj skutky milosrdenstva, syn môj, podľa toho, koľko máš! Ak máš veľa, dávaj z toho viac; ak máš málo, neboj sa konať dobro aj z mála! Tak si pripravíš dobrý poklad na deň núdze. Veď milosrdenstvo oslobodzuje od smrti a chráni pred cestou do temnôt*“ (Tob 4, 5-10)

Strach

Cyprián pri praktickom vnímaní celej problematiky konania milosrdných skutkov poukázal aj na skutočnosť, že kresťania by sa nemali nechať ovplyvniť strachom, ktorý by im bránil v konaní skutkov milosrdenstva. Pomáha si Šalamúnom (Pris 28, 27), tiež apoštolom Pavlom (2 Kor 2, 9-10 a 9:12). Takisto Matúšom (Mt 6,

⁵⁸ Porov. CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 16 – 17, s. 385 – 387.

⁵⁹ „...plures sunt pro quibus Dominum deprecaris, multorum delicta redimenda sunt, multorum purgandae conscientiae, multorum animae liberandae“ . – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 18, s. 387.

⁶⁰ Porov. „A teraz vám, deti, nariaďujem: Slúžte Bohu úprimne a robte, čo sa mu páči. Aj svoje deti učte, aby žili spravodlivo a preukazovali milosrdenstvo, aby pamätali na Boha a zvelebovali jeho meno úprimne a z celej svojej sily v každom čas“ . – (Tob 14, 8)

31-33) a Lukášom (Lk 18, 29-30). Boh sa vždy staral o svoj ľud, takže by sa nemali báť, že upadnú do chudoby (Prís 10,3; 28,27; Mt 5,26). Podobne učil aj Pavol, že kresťania by sa nemali báť, ak stratia svoj majetok tým, že budú slúžiť iným (1 Tim 6,7-10). Napokon, kresťania by sa nemali báť umenšenia svojho majetku prostredníctvom štedrosti. Pre dôkaz sa Cyprián obrátil na Príslovia 10,3 ako axiómu platnú pre cirkev: „*Pán nezabije hladom spravodlivú dušu.*“⁶¹ Vo svojom texte ďalej poukázal na starostlivosť Boha, ktorý krmil aj Eliáša na púšti havranmi a Daniela chránil v levovej jame (1 Kr 17; Dan 6). Zároveň aj Kristus povedal povzbudzujúce slová, keď hovoril o nebeskom vtáctve, ktoré neseje ani nežne, ani nezhrmažďuje do stodôl a Boh ako starostlivý otec sa o nich stará, pričom zdôraznil, že „*vy ste cennejší ako oni*“ (Mt 6, 26). Túto problematiku nakoniec Cyprián uzatvára konštatovaním, že by sme nemali dovoliť, aby nás klamstvo a úzkosť ospravedlňovali konať svoju povinnosť v konaní dobrých skutkov, ktoré sa stávajú pokladom v nebi (Lk 12,20).⁶²

Problémom strachu z dobročinnosti sa špecificky venoval Stevan Hobfoll.⁶³ Navrhol podľa modelu troch stresových činiteľov, že je možné opísať niektoré správanie veriacich a ich nedôveru v almužnu, ktoré možno kategorizovať nasledovne:

Prvý stresový činiteľ treba pripísať riziku straty zdrojov, predstavujúce – na ekonomickej úrovni – vnútorný dôsledok činnosti, ku ktorej Cyprián povzbudzuje kresťanov. Konkrétne to vidíme na jeho vyjadrení: „*Bojíte sa, že sa vám možno minie majetok, ak začnete dávať na dobročinnosť a štedro z nej čerpať?*“

Druhým stresovým faktorom je úzkosť z chudoby, ktorú v poslucháčoch vyvolávala prax almužny. Spôsobili to Cypriánove slová, keď sa pýtal, či sa boja toho, že ak budú štedro dávať almužnu, prídu o svoj majetok, a tak sa sami dostanú do biedy? V tomto prípade by už išlo o stratu nielen jednej časti zdrojov, ale úplnej ekonomickej krízy a padnutia do triedy biednych.

Tretím faktorom stresu je ten, ktorý je spojený s víziou budúcnosti. Možno ju identifikovať v nedôvere veriacich k almužne, nedôvere založenej na povinnosti zaručiť budúcnosť detí. Autor nakoniec svoju tézu uzatvára názorom, že spoločným základom tohto trojitého stresu je kolísavý pocit bezpečia.⁶⁴

Bohatí kresťania

V štrnástej a pätnástej kapitole sa Cyprián osobitne obrátil na bohatších kresťanov. Citoval slová zmŕtvychvstalého Krista z knihy Zjavenia (Zjv 3,17-18) ako

⁶¹ „*Non occidit fame Dominus animam iustam.*“ – Porov. CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis.* – CSEL. 3/1, kapitola 11, s. 382.

⁶² Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 96 – 97.

⁶³ Porov. Steven, E. HOBFOLL, *Stress, Culture, and Community. The Psychology and Philosophy of Stress.* New York 1998, s. 51 – 87.

⁶⁴ Porov. Miroslaw MEJZNER. *Vantaggio o perdita?*, s. 53 – 54.

príkaz bohatým kresťanom, aby konali skutky milosrdenstva a tak mohli dosiahnuť skutočné bohatstvo.⁶⁵ Ako výčitku bohatým kresťanom, že nedávajú almužnu, Cyprián v pätnástej kapitole podal ekleziologický výklad príbehu o chudobnej vdove a jej štedrosti (Lk 21, 1-4). Zdôraznil skutočnosť, že vdovy mali dostávať almužnu a v tomto prípade bola chudobná vdova štedrá – dávala sama almužnu. Preto Kristus dokonca chválil chudobných za ich almužnu. O čo viac by mali bohatí kresťania dávať almužnu takýmto biednym ľuďom?⁶⁶ Túto udalosť s chudobnou vdovou uzatvára konštatovaním, že „tým sa ukázalo, že ten, kto sa zľutuje nad chudobnými, požičiava Bohu“.⁶⁷ Cyprián sa v myšlienke, že Boh je nám dlžníkom pri dávaní almužny, vrátil aj v šestnástej kapitole, kde zdôraznil: „Lebo ak dávaním almužny chudobným požičiavame Bohu – aj keď sa to dáva tomu najmenšiemu, dáva sa to Kristovi –, niet dôvodu, aby niekto uprednostňoval pozemské veci pred nebeskými, ani aby vyzdvihoval ľudské veci pred božskými.“⁶⁸

Cyprián sa potom v kapitolách dvadsaťjeden až dvadsaťtri vrátil k nabádaniu bohatých kresťanov v prospech dobročinnosti. Ak boli pohania ochotní minúť veľa peňazí za nejaké pozemské odmeny, o koľko viac by mali byť kresťania ochotní minúť za nebeské odmeny? Ľudia s vysokým postavením v grécko-rímskom svete mohli sledovať rímske cirkusy, ale Boh a jeho anjeli sledovali cirkev. Cyprián v skutočnosti tvrdil, že rímski úradníci, ktorí dohliadali na hry, míňali veľa času a peňazí na udalosti, ktoré prakticky slúžili ako dar satanovi. Autor sa ďalej pýtal, o koľko viac by mali bohatí kresťania ochotne dávať svoje peniaze ako dar Bohu, aby pomohli chudobným v cirkvi. V dvadsiatej tretej kapitole Cyprián aplikoval na svoju cirkev Kristovo učenie o poslednom súde v Matúšovi (Mt 25, 31-46), z ktorého vyplýva, že bohatí kresťania by mali dávať almužnu, pretože im to prikázal Ježiš Kristus.⁶⁹

Posledné tri kapitoly (kap. 24-26) Cyprián uzavrel napomenutím kresťanov, aby konali skutky milosrdenstva a dostali tak nebeskú odmenu. Na kartáginskú cirkev Cyprián aplikoval Pavlovo nabádanie Galaťanom: „Kým teda máme čas, robme dobre všetkým, ale najmä členom rodiny veriacich.“ (Gal 6, 10) Cyprián poukázal na cirkev v prvom storočí ako príklad pre kresťanov v treťom storočí (Sk 2-4).

⁶⁵ „Lebo hovoríš: »Som bohatý, zbohatol som, nepotrebujem nič« – a nevieš, že si biedny, poľutovaniahodný, chudobný, slepý a nahý. Radím ti: odo mňa si kúp zlato vyskúšané ohňom, aby si zbohatol, a biele rúcho, aby si sa zaodel a aby nebolo vidieť hanbu tvojej nahoty, i masť, ktorou si potrieš oči, aby si videl“. – (Zjv 3,17-18)

⁶⁶ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 97.

⁶⁷ „... ut magis ac magis possit esse manifestum quia qui miseretur pauperis Deo faenerat“. – Porov. CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 15, s. 384 – 385.

⁶⁸ „Si enim Deus eleemosynis pauperum faeneratur et cum datur minimis Christo datur, non est quod quis terrena caelestibus praeferat nec diuinis humana praeponat“. – Porov. CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 16, s. 386.

⁶⁹ Porov. CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 24, s. 392 – 393.

Kresťanom pripomenul, že napodobňujú Boha, keď dávali almužnu, pretože bol vždy štedrý.⁷⁰

Cyprián poslednú kapitolu zakončil radostným povzbudením, aby sme statočne vytrvali až do konca a sústredili svoju pozornosť na nebeské odmeny: „Aká bude, najdrahší bratia, tá sláva tých, ktorí dobročinnne pracujú – aká veľká a vysoká bude radosť, keď Pán začne počítať svoj ľud a rozdeľujúc za naše zásluhy a dobré skutky sľúbené odmeny, dávať nebeské veci za pozemské, večné veci za časné, veľké veci za malé; aby nás predstavil Otcovi, ktorému nás obnovil svojím posvätením...“⁷¹ Cyprián na adresu dobrých skutkov, na ich skutočnú existenciu v Cirkvi napísal, že dobré skutky sú „veľkou útechou pre veriacich, zdravým strážcom našej bezpečnosti, ochranou nádeje, ochranou viery, liekom na hriech“.⁷²

Záver

Literárna tvorba Cypriána z Kartága, ktorú sme sledovali z pohľadu charitatívnej činnosti, je predstavená predovšetkým v jeho diele *De opera et eleemosynis*, ale o niečo v menšej miere aj vo vyššie uvádzaných dielach.

Vybrané Cypriánove spisy poukazujú na dôležitosť konania dobrých skutkov, osobitne dávanie almužny. To pokladá v živote kresťanov, ako aj v pastoračnej službe biskup za kľúčové. Teologicko-pastoračný pohľad dokumentuje skutočnosť, že Cypriánovo prvé zapojenie sa do almužny bolo motivované jeho náboženskou skúsenosťou z vlastného obrátenia a jeho osvojením si Písma ako motívu správneho konania. Oslovila ho myšlienka lásky k blížnemu a dávania bez očakávania odplaty. V polovici tretieho storočia sme svedkami organizovaného spôsobu, akým sa kresťanská komunita v Kartágu starala o svojich menej majetných členov. Istý problém tu však predstavovali bohatší členovia komunity, ktorí svoju dobročinnosť uskutočňovali v menšej miere. Dôvod videli aj v tom, že ak budú štedrý k chudobným, zmenší sa ich bohatstvo a v budúcnosti môžu trpieť núdzou a nedostatkom. Preto Cyprián hľadal aj iné dôvody motivácie, ako bolo Písmo, a preto zdôraznil aj odmenu za almužnu v podobe modlitieb príjemcov za spásu svojich dobrodincov a tiež uistenie, že Boh sa stará o tých, ktorí podporujú iných. Navyše Cyprián pripomenul bohatým laickým kresťanom v meste, že odmenou od Boha za ich skutky lásky bude biela koruna, rovnako ako odmena za vernosť počas prenasledovania (mučeníci) bude červená koruna.

⁷⁰ Porov. MILLS, *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, s. 99 – 100.

⁷¹ „Quae illa erit, fratres carissimi, operantium gloria, quam grandis et summa laetitia, cum populum suum Dominus coeperit recensere et meritis adque operibus nostris praemia promissa contribuens pro terrenis caelestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna praestare, obferre nos patri cui nos sua sanctificatione restituit...“ – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 26, s. 394.

⁷² „Praeclara et diuina res, fratres carissimi, salutaris operatio, solacium grande credentium, securitatis nostrae salubre praesidium, munimentum spei, tutela fidei, medella peccati“ – CYPRIANUS. *De opere et eleemosynis*. – CSEL. 3/1, kapitola 26, s. 394.

Cyprián používal almužnu a starostlivosť o chudobných v širšom náboženskom kontexte požiadaviek evanjelia a prísľubu večného života, ale zároveň to použil ako spoločensko-politický nástroj na zabezpečenie svojej biskupskej autority hlavne v čase, keď bol mimo Kartága.

Cyprián zároveň z dôvodu únavného prenasledovania dával nádej na zmierenie s Cirkvou aj tým kresťanom, ktorí neboli verní a prijali možnosť návratu prostredníctvom modlitby a pokánia. Toto pokánie zahŕňalo dobré skutky ako almužna a priama starostlivosť o chudobných a biednych.

Z uvedeného vyplýva, že toto dielo nie je len všeobecným pojednaním o otázke almužny, ale zároveň poukazuje na prínos toho, kto almužnu dáva. Vzťahuje sa iba na jeden typ almužny, a to tých, ktorí sa musia venovať almužne, aby boli očistení od svojich hriechov. Cyprián si bol veľmi dobre vedomý toho, že sa nesažal povedať všetko, čo sa dalo povedať o almužne, ale zaisťoval, aby sa jeho konkrétne komentáre dali zaradiť do charitatívnej činnosti.

Svojím obsahom a štýlom sa podobá viac pastierskemu listu. Hoci obsahuje teologickú argumentáciu a predpokladá všeobecný kontext, zároveň dokumentuje, že biskup v Kartágu je zapojený do vykonávania svojej pastoračnej práce s veľkou horlivosťou pastiera.

Z diela *Opere et Eleemosynis* sa vôbec veľa nedozvieme o Cypriánovom pôsobení čoby biskupa pri vykonávaní svojej pastoračnej starostlivosti pre chudobných, ale viac o dôležitosti poznania náuky konania almužny. Ale jeho *Epistulae* (Listy) už ponúkajú konkrétnejšie obraz o jeho pastoračnom konaní. Treba tiež zdôrazniť, že Cyprián dokázal rýchlo reagovať na meniace sa okolnosti a situácie pri realizovaní charitatívnej činnosti.

Plodná činnosť biskupa z Kartága nepochybne priniesla svoje ovocie tak za jeho života, ako aj v neskoršom období v Cirkvi v Afrike. Svedčí o tom takmer o dve storočia neskôr sv. Augustín, keď napísal, že: „*svätá matka Cirkev počíta biskupa Cypriána medzi niekoľko pozoruhodných mužov veľkej milosti, tak pre jeho obranu jednoty Cirkvi, ako aj pre jeho zbožnosť, ako aj dobročinnú lásku*“.⁷³

⁷³ AUGUSTINUS. *Scriptorum contra Donatistas*. Michael PETSCHENIG. Sancti Aureli Augustini. Scripta contra Donatistas, pars. I., in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* – CSEL 51, 6. kapitola, 2,3, s. 299. – „*Inter raros et paucos eccellentissimae gratiae viros numerat pia mater Ecclesia.*“

BIBLIOGRAFIA

- AUGUSTINUS. *Scriptorum contra Donatistas*. Michael PETSCHENIG. Sancti Aureli Augustini. Scripta contra Donatistas, pars. I., in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* – CSEL 51, 6. kapitola, 2,3.
- BERARDI, Caterina, Celeste. La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano, in *Auctores Nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica 1.*, Cattedra di Letteratura cristiana antica, Foggia 2004.
- BUGUCKI, Mateusz. Problemy duszpasterskie w listach św. Cyprian, in *Studia Theologica Varsaviensia* 9/1, 197.
- BURNS, J. Patout Jr. *Cyprian the Bishop*. Routledge, London, 2002.
<https://doi.org/10.4324/9780203469873>
- CAMPENHAUSEN, Hans Von. *The Fathers of the Latin Church*. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- CAPONE, Alessandro. Lectio Cypriani: De opere et eleemosyni, in *Classica et Christiana* 8/2, 2013.
- CUTAIA, Roberto. La pandemia e l'elemosina di san Cipriano, in *L'osservatore Romano*, 17.2.2021.
- CYPRIANUS (Carthagensis). *De opere et eleemosynis*. Guilelmus HARTEL. (ed). S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* – CSEL. Vol. III., pars I, Vindobonae 1868.
- CYPRIANUS. (Carthagensis). *Epistulae*. Guilelmus HARTEL, G. (ed). S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* – CSEL. Vol. III., pars II., Vindobonae 1871.
- DOWNS, David, J. Prosopological Exegesis in Cyprian's De opere et eleemosynis, in *Journal of Theological Interpretation* 6.2 (2012), s. 280.
<https://doi.org/10.2307/26421416>
- DROBNER, Hubertus, R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: Oikoymen, 2011.
- DUNN, Geoffrey, D. The White Crown of Works: Cyprian's Early Pastoral Ministry of Almsgiving in Carthage, in *Church History*. Cambridge University Press. Volume 73, Issue 4, 2004. <https://doi.org/10.1017/S0009640700073029>
- DUNN, Geoffrey, D. Cyprian's Care for the Poor: The Evidence of De Opere et Eleemosynis, in *Studia parvistica*, vol. XLII. Leuven – Paris – Dudley, Ma 2006.
- EUSEBIUS, Pamphili. *Církevní dějiny*. Praha 1988.
- FARRELL, Robert, C. Saint Cyprian's ideas on „love thy neighbour“, in *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 19. Universidad de Navarra, Facultad de teología. Pamplona 1991.
- GALLICET, Ezio. Cipriano e la Chiesa, in *La concezione della Chiesa nell'antica letteratura cristiana*. Genova, 1986.

- GALLICET, Ezio (ed). *Cipriano di Cartagine. La Chiesa: Sui cristiani caduti nella persecuzione; L'unità della Chiesa cattolica; Lettere scelte*. Milano: Paoline Editoriale Libr, 1997.
- HIERONYMUS, GENNADIUS, ISIDORUS. *Dějiny křesťanského písemnictví. (De viris illustrisibus)* 53, Preklad: Jan, M. Heller. Praha: vydav. Herrmann and synové, 2010.
- HIŠEM, Cyril. *Cirkevné dejiny – starovek*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2012.
- HOBFOLL, Steven, E. *Stress, Culture, and Community. The Psychology and Philosophy of Stress*. New York 1998.
- HUEBNER, Sabine, R. The “Plague of Cyprian”: A revised view of the origin and spread of a 3rd-c. CE pandemic, in *Journal of Roman Archaeology*, Volume 34, Issue 1, Cambridge University, June 2021. <https://doi.org/10.1017/S1047759421000349>
- KACZMAREK, Tomasz. Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana, in *Studia Włocławskie 2*, Wrocław: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1999.
- LICHNER, Miloš – KARABOVÁ, Katarína. *K prameňom ranokresťanskej latinskej tradície*. Trnava: Dobrá kniha, 2017.
- MASSINELLI, Georges. *For Your Sake He Became Poor: Ideology and Practice of Gift Exchange between Early Christian Groups*. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110723946>
- MEJZNER, Mirosław. Vantaggio o perdita? Le facce della misericordia nel De opere et elemosynis di Cipriano, in *Gregorianum – 98/1*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2017.
- MILLS, David, F. *Extra Ecclesiam Nulla Salus: The Relationship between Ecclesiology and Soteriology for Cyprian of Carthage*. A Dissertation presented to the Faculty of The Southern Baptist Theological Seminary. Louisville 2001.
- MIGNE, Jacques, P. *Patrologie cursus completus*. Paris 1844.
- MORDEL, Štefan. *Svedectvo Cypriána o živote a viere prvých kresťanov: život a dielo svätého Cypriána, biskupa a mučeníka*. Spišská Kapitula-Spišské Podhradie: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2003.
- MURA, Gaspare. (ed.) *La teologia dei Padri. Profili bio-bibliografici dei Padri, Indici*. vol. 5. Città Nuova 1987.
- PANKIEWICZ, Ryszard. Pieniądz w działalności publicznej św. Cypriana, in „*Vox Patrum*”, Lublin Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II., 10/1990, tom. 19.
- POIRIER, Michel. (ed.). *Cyprien de Carthage. La Bienfaisance et les Aumônes*. Sources chrétiennes 440. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- PONTIUS, *Vita Cypriani*, 10 (CSEL, III 3, C): Oleksandr KASHCHUK. The Early Christians in the Face of Epidemics, in *Studia Ceranea* 11, 2021. <https://doi.org/10.18778/2084-140X.11.31>

QUASTEN, Johannes. *Patrology, Volume II., The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Christian Classics, Westminster, Maryland, 1986.

SZRAM, Mariusz. Surowość czy miłosierdzie? Postawa Cypriana z Kartaginy wobec proble mów osób duchownych na podstawie jego korespondencji, in *Saeculum Christianum*, tom. XXVII, Lublin Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II., 2/2020. <https://doi.org/10.21697/sc.2020.27.2.2>

TURNER, Henry, Ernest, W. *The Pattern of Christian Truth. A Study in Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*. London: Mowbray, 1954.

prof. ThDr. Štefan Lenčíš, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89, 041 21 Košice

stefan.lencis@ku.sk



**Drama politiky a otázka společného dobra
podle Gastona Fessarda¹**

**The Drama of Politics and the Question of the Common Good
according to Gaston Fessard**

Jiří BAROŠ

Masarykova univerzita v Brně
Fakulta sociálních studií
Katedra politologie

Abstract

Recent years have witnessed a growing interest in the category of common good. This has led many scholars to reappropriate the paradigmatic conceptualizations of common good in the long history of this concept. This paper deals with a sophisticated analysis of common good proposed by the French theologian Gaston Fessard, whose ideas strongly influenced not only the French debates about this concept, but also Jorge Maria Bergoglio's thought. These two authors share an emphasis on the dynamic character of common good, which can only be ultimately achieved by relating it to the Infinite. Their vision of (political) reality is dialectical; they emphasize antinomies and tensions omnipresent in human life. In the first part of my article, I focus on Fessard's thematization of the dramatic character of political life and the dynamics of the emergence of political authority, whose main aim is to mediate the common good. The second part is dedicated to a thorough analysis of Fessard's distinction between the content and form of the common good. Particularly, I pay attention to his understanding of liberalism and

¹ Text vznikl v rámci grantu Lidská práva a welfarismus (GA23-06790S).

human rights. In the end, I show the uniqueness as well as the relevance of his philosophical analysis to contemporary issues.

Keywords: Authority, The common good, Church, Gaston Fessard, Human rights, State

Individualismus západních společností, spojený s jevy jako samota a nenaplněnost nejhlubších tužeb člověka, vedl některé katolické myslitele k odmítnutí liberální vize světa a k hledání alternativ. Intelektuálním hrdinou se pro tyto nespokojené katolíky často stává belgicko-kanadský filozof Charles De Koninck (1906–1965), který ve 40. letech v opozici vůči tehdy vlivnému (maritainovskému) personalismu hájil robustní koncepci *společného dobra*.² Jejich nejvýraznějším představitelem je cisterciácký mnich Edmund Waldstein, jemuž se podařilo vytvořit kruh spřízněných autorů, s nimiž sestavil již dva svazky pojednání o společném dobru a jeho vztahu k modernímu státu, respektive časné moci.³ V analytické politické a právní teorii, jež dominuje anglosaské akademické produkci, byla zase určující debata ohledně chápání společného dobra v díle vlivného zakladatele *nové teorie přirozeného práva*, oxfordského profesora právní filosofie Johna Finnise.⁴

O společném dobru existují různé národní diskurzy, v nichž jako určující autority, k nimž se účastníci debaty vztahují, nevystupují autoři typu De Konincka, Maritaina či Finnise (a nakonec sv. Tomáše Akvinského; všichni zmínění autoři z jeho díla vycházejí a část sporu je o tom, jak nejlépe uchopit tento pojem v díle andělského doktora). Asi nejzajímavější je debata francouzská, v níž originální pojednání o společném dobru vytvořil v obtížných podmínkách druhé světové války francouzský jezuita Gaston Fessard (1897–1978). Bohužel tento aspekt jeho díla není mimo jeho vlast příliš znám, a proto bych rád v našem prostoru toto bílé místo zaplnil.

² Charles DE KONINCK, „De la primauté du bien commun contre les personalistes,“ in *Œuvres de Charles De Koninck II. 2*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2010 [1943], s. 105–225. Jelikož člověk může sdílet společné dobro s ostatními, jde o dokonalejší dobro než čistě jen individuální dobro. Personalisté, kteří kladli nad společné dobro osobu, tento primát společného dobra podle De Konincka zatemňují. Blíže k této diskuzi srov. Jiří BAROŠ, „Krise liberální demokracie a pojem společného dobra,“ *Studia theologica* 20, č. 2 (2018): 129–149. <https://doi.org/10.5507/sth.2017.089>

³ Waldstein svou pozici označuje za *integralismus*, neboť politická vláda musí člověka směřovat k jeho poslednímu cíli. Jelikož je tento cíl nadřazený jakýmkoliv pozemským cílům, musí být časná moc podřízena duchovní moci. Viz Edmund WALDSTEIN – Peter KWASNIEWSKI (eds.), *Integralism and the Common Good. Vol. 1: Family, City, and State*, Brooklyn: Angelico Press, 2021; *Integralism and the Common Good. Vol. 2: The Two Powers*, Brooklyn: Angelico Press, 2022.

⁴ K dobrému shrnutí této debaty srov. George DUKE, „The Common Good,“ in *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, eds. George Duke – Robert P. George, Cambridge: CUP, 2017, s. 369–396. <https://doi.org/10.1017/9781316341544.014> Ke kritice Finniseva pojetí společného dobra viz Jiří BAROŠ, „Společné dobro: minimalistické, instrumentální, či robustní?“ *Studia theologica* 25, č. 2 (2023): 191–213. <https://doi.org/10.5507/sth.2023.028>

Existuje ovšem i další důvod, proč se dnes věnovat Fessardovi. Měl totiž značný vliv na myšlení papeže Františka,⁵ jehož dílo přineslo katolickému sociálnímu myšlení mimořádné impulsy.⁶ Papeže ovlivnil především Fessardův výklad ignaciánských exercicií,⁷ z něhož zdědil důraz na dialektické myšlení, jež spočívá v syntéze protikladů. Mezi hlavní prvky Fessardovy dialektiky⁸ patří trojí polarita, a to mezi pánem a rabem, mužem a ženou, Židem a pohanem, což Fessard rozvíjí ve svém navazujícím díle.⁹ Tato trojí dialektika mu umožňuje číst historické události; skrze tuto metodu je pak schopen porozumět opozici mezi marxismem a národním socialismem či progresivismus marxistických křesťanů.¹⁰ V katolicismu vidí možnost dosáhnout jednoty protikladů (lat. *coincidentia oppositorum*); tato syntéza není možná jen na základě (imanentních) sil rozumu, ale může k ní dojít pouze díky intervenci (transcendujícího) tajemství. Eschatologický příslib jednoty má nutně dramatický, agonistický, charakter; člověk si ji sám není schopen dát, jen Kristus mu ji může přinést.¹¹

Fessard je tak podobně jako papež František nesmírně citlivý ke všem napětím, které se vyskytují v realitě životě. Soustřeďuje svou pozornost na konflikty, které se neustále objevují ve světě politiky. Proto má jeho pojednání o společném dobru specifický charakter. Ač má jeho vize společného dobra jako u dalších katolických

⁵ Italský filozof Massimo Borghesi zmiňuje ve své intelektuální biografii Jorge Maria Bergoglia jako jeho hlavní inspirační zdroje Fessarda, Ericha Przywaru, Henriho de Lubaca, Romana Guardiniho (a kromě nich pak i v dílech věcech Augusta del Noce, Michela de Certeaua, Hanse Urse von Balthasara či Luigiho Giussaniho) a samozřejmě různé latinskoamerické myslitele (především Alberta Methola Ferrého). Srov. Massimo BORGHESI, *The Mind of Pope Francis*, Colledgeville: Liturgical Press, 2018.

⁶ K významu papeže Františka pro katolickou sociální nauku viz Radovan ŠOLTÉS, „Štíri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka,“ *Verba theologica* 20, č. 1 (2021): 68–87. Šířeji k různým aspektům myšlení papeže Františka viz např. Pavel FRÝVALD-SKÝ, „Protiklady života a katolická jednota. Romano Guardini v myšlení papeže Františka a Benedikta XVI.,“ *Communio* 22, č. 4 (2018): 63–82; Josef MIKULÁŠEK, „‘I Dream of a Church...’: Certain Principles from Pope Francis on the Development of the Church,“ *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 9, č. 1 (2019): 63–81

<https://doi.org/10.14712/23363398.2019.6> Robert SVATONĚ, „Společně kráčet již znamená vytvářet jednotu. Ekumenismus v pojetí papeže Františka,“ *Studia theologica* 21, č. 4 (2019): 149–173 <https://doi.org/10.5507/sth.2019.035> Pavel ŽENÍŠEK, „Setkání a vycházení: Dva koncepty papeže Františka vhodné pro missio církve v dnešní době,“ *Studia theologica* 24, č. 4 (2022): 91–108. <https://doi.org/10.5507/sth.2022.040>

⁷ Gaston FESSARD, *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*, Olomouc: Refugium, 2004 [1956].

⁸ Tu nelze ztotožňovat s hegliánskou dialektikou, ač Fessard, spolu se svým přítelem Alexandrem Kojěvem, patřil ve své době mezi největší znalce Hegela. S ním ovšem pracoval tvůrčím způsobem a jeho dílo představuje jednu z nejlepších kritik Hegela ze strany katolických myslitelů. Viz např. Gaston FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris: Puf, 1990. <https://doi.org/10.3917/puf.fessa.1990.01>

⁹ Gaston FESSARD, *De l'actualité historique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.

¹⁰ Pro důkladný rozbor těchto aspektů Fessardova myšlení viz François LOUZEAU, *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, Paris: Puf, 2009. <https://doi.org/10.3917/puf.louz.2009.01>

¹¹ BORGHESI, *The Mind of Pope Francis*, s. 83.

autorů harmonizující charakter, jedinečnost jeho díla spočívá v důrazu na drama-
ta a napětí lidského života. Cílem tohoto článku bude ukázat katolickému sociál-
nímu učení zvláštní přínos Fessardovy dynamické koncepce společného dobra.
V první části svého příspěvku se zaměřím na dynamiku politického života, na to,
jak se v něm objevuje společné dobro, abych potom blíže rozebral jeho strukturu.
Fessard totiž rozebírá hlavní kategorie či formy společného dobra originálním
způsobem.

Dynamika politického života a společného dobra

Podobně jako francouzský filozof Yves Simon, který je autorem jednoho z dopo-
sud nejlepších pojednání o politice v tomistické tradici,¹² spojuje Fessard společ-
né dobro s existencí politické autority. Podle Simona se každá společnost skládá
z množství odlišných osob, a proto je třeba zajistit určitou jednotu ve společném
jednání. Toho je možno dosáhnout jen za pomoci autority. Fessard ve své knize
nejprve vychází z etymologie pojmu autority, z níž vyplývá, že úkolem autority
je nechat (něco) (vy)růst.¹³ Autorita zároveň dává něčemu vzniknout a současně
tomu umožňuje dojít naplnění. Jde o dynamický fenomén, který vytváří a zdoko-
naluje pouto, jež spojuje lidské bytosti. Fessard nicméně nechce své úvahy posta-
vit na sémantickém obsahu pojmu autority, v realitě hledá její původ a cíl.¹⁴

V základu jakékoliv autority je podle Fessarda faktická moc, která se projevu-
je jako síla, jež si podrobuje druhého. Může jít jak o brutalitu loupežníka, tak o
(magnetickou) přitažlivost světce. U obou je principem jejich vlivu síla, která však
postupně – skrze vliv zvyků a pravidel – nabývá právní háv. Moc má tendenci se
institucionalizovat zvláště tehdy, kdy způsob života vzniklý na základě podroben-
í se moci odpovídá potřebám jejích subjektů. Z faktické moci se stává moc práva,
která si ovšem vždy ponechává úzký vztah s fakticitou. Každá suverénní moc má
totiž původ v boji na život a na smrt a neuchovává se nakonec jinak než skrze
vítězství. Síla sama ovšem nemůže právo vytvořit; je potřeba, aby lidi spojila sdí-
lená touha po lepším životě, který se začíná ztělesňovat v podřízení se autoritě.
Ta se však nikdy zcela nezbavuje vazby na radikální úzkost z možnosti (násilné)
smrti. Zde ovšem Fessardova analýza nekončí, protože jinak by měla blíže než ke
katolickým soupeřům k Thomasi Hobbesovi nebo Carlu Schmittovi, u nichž
tyto fenomény (strach z nebytí a možnost boje) hrají určující roli.¹⁵ Fessard podob-
ně jako oni upozorňuje, že zrodu práva vždy předchází využití síly; právo a síla
spolu mají niterný vztah. Zároveň říká, že existuje ještě další pojmání autority,

¹² Yves SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: Notre Dame UP, 1951.

¹³ Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun. Aux fondements de la société*, Paris: Ad Solem, 2015 [1944], s. 48. Dále cituji jen jako „ABC“.

¹⁴ Dále sleduji ABC, s. 50–57.

¹⁵ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Praha: OIKOYMENH, 2009 [1651]; Carl SCHMITT, *Pojem politič-
na*, Praha: OIKOYMENH, 2013 [1932].

a to jako hodnoty. Dochází k originálnímu (a paradoxnímu) závěru: cílem autority, jež se snaží o rozvoj sociálního pouta, je to, aby sama zmizela, tj. aby jí už nebylo potřeba.¹⁶ Tak například autorita učence míří k tomu, aby přivedla své žáky k poznání pravdy (tj. na svou či vyšší úroveň). Podstata autority rodičů nad dětmi spočívá ve výchově k dospělosti. Jak učenec, tak rodič se stávají zprostředkovateli určitého dobra. Umožňuje-li autorita jednotlivcům na tomto dobru participovat, dospívá ke svému cíli.¹⁷ Vytváří totiž pouto spojující dvě bytosti (nositele autority a podřízeného), ale také fakticitu a právo (a též to univerzální a individuální, pravdu a dobro).¹⁸ Toto pouto je podle Fessarda poutem lásky, jelikož je založeno na reciproční výměně konkrétních dober a umožňuje vzájemné uznání zúčastněných osob.¹⁹

Fessardovy úvahy lze aplikovat i na fenomén politické autority (tj. nejen na autoritu učence či rodiče). To, že má autorita chtít svůj vlastní konec, ale neimplikuje, že by nebyla ve světě politiky potřeba. Stejně jako Simon neočekává, že by lidé

¹⁶ V tomto odstavci budu sledovat ABC, s. 57–67.

¹⁷ Fessard to názorně rozebírá i na příkladu vztahu lékaře a pacienta. Tento vztah směřuje k pacientovu zdraví, a to skrze uplatnění lékařova poznání. Dobro pacienta (tj. jeho zdraví) se stává potvrzením lékařova vědění. Pokud léčba proběhne úspěšně, mohou se oba cítit naplněni. Obnovené zdraví lze chápat jako společné dobro pacienta i lékaře. V jejich interakci tak hrají zásadní roli hodnoty, a to pravda a dobro. K jejich uskutečnění ale může dojít jen tehdy, když jsou lékař a pacient ochotni hrát svou roli. Vztah pravdy a dobra nezávisí na jejich svobodě, a proto lze říct, že společné dobro je přesahuje, zahrnuje a komunikuje se jím (tj. je *diffusivum sui*). Viz ABC, s. 69 a 72.

¹⁸ Vztah učitele a žáka totiž směřuje k něčemu univerzálnímu (k pravdě), která se nabízí jednotlivcům (jako dobro). Pakliže autorita umožňuje jednotlivcům růst, spojuje se *univerzální a individuální*. Lékař komunikuje univerzální pravdu (lékařské poznání) a nabízí ji jako léčbu, tj. jako individuální dobro pro pacienta, který má za úkol ji řádně užít. V politické společnosti se potřeba univerzální naplňuje negativně jako únik před nebytím, či pozitivně jako touha po lepším životu (tj. je o zajištění bezpečnosti, spravedlnosti a prosperity).

¹⁹ ABC, s. 73. Jeden z anonymních recenzentů (s odkazem na francouzského filosofa Emmanuela Levinase a evangelia) položil zajímavou otázku, zda lze reciproční vztah považovat za vztah lásky, neboť ta má především kenotický charakter. Též mu přišlo, že existuje rozdíl mezi láskou jednotlivých osob a vztahem autority, jelikož ten druhý nemá osobní rozměr. K tomu je třeba říct následující: reciprocita souvisí s láskou do té míry, do které láska souvisí s fenoménem daru. Láska, tj. skutečnost, že jsem milován a že mohu někoho milovat, je *dar* (jenž ve mně vyvolává vděčnost, tj. i radost a potěšení z toho, že se mi dostalo dobro, po němž jsem toužil). A obdržíme-li dar, tak navzdory vší nezištnosti dárce je dar pozvánkou k *reciprocitě*, tj. ke svobodnému přijetí daru. Přírozeně tak vzniká reciproční výměna různých dober, čímž se vytváří *společenství*. Sociální reciprocita je proto autentickou částí křesťanského pojetí politiky – viz John MILBANK a Adrian PABST, *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*, London: Rowman & Littlefield, 2016. Dovolává-li se recenzent kenotického charakteru křesťanské lásky, je třeba poukázat na to, jak subtilně je *kenoze* zakomponována ve Fessardově pojetí autority. Jejím úkolem je totiž vytvářet, rozvíjet a zdokonalovat pouto mezi lidmi. Má se o to snažit tak, aby nakonec nebyla sama potřeba. Podobně jako Kristus nelpěl na svém božství, ale vzal na sebe lidskou formu (Fil 2, 6–9), měla by se politická autorita ponížít a stát se služebníkem lidí tím, že jim bude zprostředkovávat společné dobro. Viz blíže Hugh GILLIS, „Gaston Fessard and the Nature of Authority,“ *Interpretation* 16, č. 3 (1989): 455. Jak ještě bude patrné z dalšího výkladu, celá logika Fessardova argumentu (stopující dynamiku společného dobra) směřuje k univerzálnímu společenství lásky, v němž se právě skuteční onen osobní rozměr, na nějž poukazuje recenzent. Ostatně, katolická nauka v tomto kontextu připadně hovoří o sociální lásce (či přátelství).

při společném jednání dosáhli jednoty smýšlení, a tak by se bez autority obešli.²⁰ Jeho důvody jsou ovšem jiné než Simonovy. Podle Fessarda se lidé vždy mohou (pyšným zneužitím své svobody) poutu lásky vzepřít, a proto si autorita musí zachovat svůj posvátný charakter toho, kdo má moc nad životem a smrtí. V běžných časech ovšem autorita získává lidi na svou stranu spíše tím, že jim zajistí, aby se měli lépe; ukazuje se jako „plodná“, rozhojňující bytí.²¹

Zprostředkovat lidem společné dobro, které umožňuje lidem dosahovat dokonalosti,²² – to podle Fessarda nejlépe vyjadřuje podstatu autority.²³ Projevuje se to při výkonu jakékoliv (vždy nějak nedokonalé) autority a připomíná jí to její opravdový cíl. Nesměřují-li vládnoucí k tomuto cíli, brzy je začnou občané nenávidět. Aby mezi vládci a ovládanými mohlo vzniknout společenství, musí být zajištěna rovnost všech osob a řád spravedlnosti, tj. faktická moc se musí otevřít univerzalitě práva. Politická autorita nicméně směřuje ještě dál, a to k *lásce*²⁴ (jakožto *konkrétnímu univerzálnu*²⁵), která je nejhlubší podstatou společného dobra a zdrojem vši spravedlnosti. V lásce se završuje náš růst, a proto je to nejvyšší hodnota. Umožňuje též obnovit vazby, jež byly zpřetrhány, neboť před jednotou, již láska působí, všechna rozdělení blednou.²⁶ V prvé řadě je uskutečněna v univerzálním společenství, jež ztělesňuje duchovní aspekt společného dobra. Tímto společenstvím je církev, a proto se jí politická autorita musí nechat řídit a směřovat ke zdroji společného dobra. Jinak hrozí, že se všechna partikulární společná dobra obrátí ve svůj protiklad – ve společná zla; nevztahují-li se ke svému zdroji, jsou tato dobra kolísavá. Které formy společného dobra ale Fessard rozeznává? Poté, co jsem načrtl příběh toho, jak společné dobro v dramatické realitě (politického) života vzniká, se nyní obrátím k systematickému rozboru tohoto klíčového pojmu katolického sociálního učení.

²⁰ SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 19–35.

²¹ K tomuto aspektu viz též Ferdinand ULRICH, „Gott unser Vater,“ *Communio* 4, č. 1 (1975): 29–38.

²² Tradiční tomistická doktrína je, že občané dosahují dokonalosti tím, že preferují vyšší dobro (tj. společné dobro) nad nižšími (tj. partikulárními dobry). Viz Jiří BAROŠ, „Whose Public Reason? Which Justification of Laws? A Natural Law Response,“ *Revue de métaphysique et de morale* 112, č. 4 (2021): 519. <https://doi.org/10.3917/rmm.214.0507>

²³ Dále v tomto odstavci vycházím především z ABC, s. 76–80.

²⁴ Existuje velká blízkost mezi Fessardovým a Františkovým uvažováním o lásce. Ta se sice utváří v hloubi srdce každého člověka, ale vyvádí ho vždy ze sebe směrem k druhému člověku. To papež označuje jako „zákon extáze“, jež se nemůže omezit na malé uzavřené skupinky, ale pobízí nás k univerzálnímu společenství. FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*. *Encyklika o bratrství a sociálním přátelství*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2021, s. 56 a 59.

²⁵ Tento pojem hlouběji vysvětluji v závěru druhé části článku.

²⁶ Gaston FESSARD, „Collaboration et résistance au pouvoir du prince-esclave,“ in LOUZEAU, *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, s. 665.

Struktura společného dobra

Známý francouzský fenomenolog Jean-Luc Marion ve své knize úvah nad „kato-lickým momentem“ dnešní historie uvažuje o katolících jako o jedinečném spo-lečenství, jež je schopno vnést do hry univerzálně. Tím, že překračuje konflikty a střety (zájmů, ideologií a identit), které dramaticky ohrožují jednotu politické společnosti. Ta přestává být opravdovým společenstvím, jelikož nedrží pohroma-dě. Katolíci ovšem mají se společenstvím zkušenost; jejich originalita není dána ničím jiným než touto skutečností.²⁷ Podle Mariona se současným (demokratic-kým a osvíceným) společenstvím nedostává jeden podstatný faktor – společné dobro. To je něco jiného než soubor individuálních dober, představuje to spo-lečenství, které je samo o sobě dobrem, ba dokonce prvním dobrem mezi všemi dobry. Marion se zde dovolává Fessardovy analýzy stupňů společného dobra,²⁸ jelikož podle něj umožňuje tento pojem nejadekválněji pochopit.

Ve Fessardově díle lze nalézt rozlišení mezi obsahem a formou společného dobra. Tyto analýzy se navzájem doplňují. Jeho rozbor obsahu společného dobra je sice mimořádně zajímavý, ale není tak originální jako jeho rozbor kategorií či forem (respektive Marionových stupňů) společného dobra. Jde-li o obsah společného dobra, Fessard rozlišuje jeho tři hlavní prvky:²⁹ (1.) *existenci a bezpečnost* (z toho plyne jednota a koheze společnosti i možnost směn, které jsou důležité pro život skupiny); (2.) *řád práva* (tj. celek právních norem a institucí, které umožňují tyto směny, a nakonec i rozvoj členů společnosti; předpokladem řádu práva je jistý pojem spravedlnosti a výkon autority); (3.) *hodnotu a ideál*, které stojí za existencí sociálního pouta a lidí, jež spojuje (jde tak o hodnoty a ideály, které se daný lid pokouší realizovat a ztělesňovat; mnohdy nabírají formy historického poslání či mise určitého společenství; představují nejzazší důvod toho, proč riskovat svou existenci a bezpečnost).

Jednotlivé prvky společného dobra Fessard využil jako výchozí bod pro řešení palčivého problému správného vztahu k vichistickému politickému režimu. Ten na jednu stranu zajišťoval samotnou existenci francouzského lidu a jeho bezpeč-nost, na druhou stranu však rezignoval na ideály a hodnoty francouzského náro-da, mezi něž patřil též požadavek spravedlnosti spočívající v obraně spojeneckého národa (Polska), který byl napaden ze strany Německa.³⁰ Vichistický režim navíc musel přijmout hodnotový řád nacismu za svůj. Ač Fessard nezpochybňoval pří-měří mezi Francií a Německem,³¹ nepovažoval za legitimní vzdát se hodnot, jež

²⁷ Jean-Luc MARION, *A Brief Apology for a Catholic Moment*, Chicago: The University of Chicago Press, 2021, s. 84. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226691398.001.0001>

²⁸ Tamtéž, s. 66–67.

²⁹ FESSARD, „Collaboration et résistance...“, s. 654 a 674.

³⁰ François LOUZEAU, „Contenu et forme du bien commun: De Gaston Fessard aux exigences du temps present,“ *Archivio di filosofia* 84, č. 1–2 (2016): 244.

³¹ FESSARD, „Collaboration et résistance...“, s. 713.

ospravedlňovaly vstoupit do války a oponovaly kolaboraci s nacismem. Pro občany z toho podle něj plynula následující vodítka pro jednání: měli poslouchat všechny normy, které směřovaly k zajištění bezpečnosti lidu a právního řádu, což by umožnilo obnovit hodnoty národa. A měli též povinnost oponovat všem normám, které byly v rozporu s těmito hodnotami či se přímo odvozovaly z (nacistické) koncepce světa, nepřátelské ke křesťanským hodnotám.³²

Vrátíme-li se ještě k obecnější diskuzi nad Fessardovým pojetím obsahu společného dobra s jeho třemi zakládajícími prvky, lze říct, že jejich výčet do jisté míry odpovídá tomu, co katoličtí autoři obvykle zmiňují: tak například harvardský teoretik práva Adrian Vermeule, když shrnuje prastarou tradici přirozeného práva a novověkou tradici *raison di stato*, zmiňuje mír, spravedlnost a hojnost.³³ Zatímco tato tři dobra prostupují Fessardovými prvními dvěma prvky obsahu společného dobra, jeho třetí prvek (*hodnota a ideál*) je originálnější, byť někteří současní autoři o tomto uvažují podobně. Například americká teoložka Jean Porterová považuje společné dobro za výraz specifické sady ideálů a sdílených cílů určitého společenství. Jinak řečeno, zahrnuje „sadu ideálů, očekávání a hodnot, skrze něž dané společenství vyjadřuje své kolektivní ideály pravdy, dobry, krásy a hospodárnosti.“³⁴ Definujeme-li společné dobro tímto způsobem, nabízí nám to vhodný analytický nástroj pro porozumění cílům jednotlivých společností; nedává nám však odpověď na otázku, zda by měla společnost usilovat právě o tyto ideály, a ne o jiné, tj. nemáme standard, jak tyto ideály hodnotit. Ale, jak jsme viděli výše, Fessard určitý standard hodnocení nabízí, když hovoří o nejzazším zdroji společného dobra i dynamice jeho dosahování, a proto se musíme podívat na jinou komplementární část jeho díla. V ní se rozbor pojmu společného dobra přímo pojí s dramaty a napětími politického života. Citlivost k dialektické struktuře společného dobra je možno považovat za silnou stránku úvah tohoto francouzského teologa.

Fessardovým největším přínosem je jistě analýza kategorií společného dobra.³⁵ To často pojímáme, v protikladu k zvláštním zájmům, jako prosperitu společnosti, tj. jako souhrn (soukromých a veřejných, hmotných i duchovních) dober, která společnost integrují. Fessard pro to používá pojem dobro společenství (*Bien de la communauté*), které představuje konkrétní a objektivní totalitu. V tomto dobru nachází potřeby a touhy členů společenství své naplnění. Tato forma společného dobra zůstává partikulární; ač překračuje egoismus zvláštních skupin, jde nakonec jen

³² Tamtéž, s. 734.

³³ V dnešní době k tomu přidává zdraví, bezpečnost a ekonomické zabezpečení. Tradice *raison di stato*, která v podmínkách moderních společností navazuje na klasickou tradici přirozeného práva, se snaží definovat cíle, o něž by měl konstitucionalismus usilovat. Tyto cíle specifikují nejobecnější princip společného dobra, o jehož naplnění by mělo jít každému státu. Adrian VERMEULE, *Common Good Constitutionalism*, Cambridge: Polity, 2022, s. 7 a 31.

³⁴ Jean PORTER, *Ministers of the Law*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, s. 159.

³⁵ Dále vycházím především z ABC, s. 81–85.

o prosperitu určité společnosti.³⁶ Ale nesmíme zapomínat, že podle Fessarda je v člověku ještě hlubší touha po něčem univerzálnějším. Společné dobro se proto musí univerzalizovat, aby bylo vlastněno všemi stejně. Tímto způsobem vzniká společenství dobra (*Communauté du bien*), v němž je každému umožněna a zajištěna účast na jakémkoliv možném dobru, a to formou uznání univerzálních lidských práv.³⁷ Člověk se jich může dovolávat proti partikularismu společenství, které by se chtělo (před dynamikou univerzálna) uzavřít.

Společenství dobra představuje subjektivní a univerzální formu společného dobra.³⁸ Lidská práva, jež garantuje, ovšem zůstávají abstraktní: je třeba vymezit jejich obsah, což se děje v opozici vůči různým (omezujícím) vazbám, v nichž se člověk nachází (rodině, práci, národu). Vůči nim musejí být člověku garantovány různé svobody. Liberalismus si klade za hlavní úkol hájit tento subjektivní aspekt společného dobra proti jeho aspektu objektivnímu. Politické autority se naopak pokoušejí smířit svobodu s univerzálním bratrstvím, a to skrze zákony, které považují za výraz obecné vůle a rozumu. Společné dobro ovšem takto není nijak materiálně vymezeno; stává jen nástrojem postupného rozpouštění vazeb různých společenství uvnitř státu. Jediným vodítkem pro vymezení společenství dobra totiž zůstává svoboda, respektive systém individuálních svobod. Ty se však mohou dostat mezi sebou do konfliktu, který nakonec lze řešit jen tak, že převáží vůle většiny. Ovšem její představa společenství dobra je nutně vzdálena ideálu přehlasované menšiny. Obsahem této představy se navíc stává zvláštní vize dobra společenství, jež je mnohdy jen maskou, za níž se skrývá prosazování vlastních zájmů. Za účelem vymezení této představy většina vystupuje jménem *státu*; na druhé straně potom stojí *společnost*, v níž společenství dobra získává svůj tvar prostřednictvím myriády koordinačních vztahů, které uvnitř ní vznikají. Ač Fessard věnuje napětím přítomným ve vztahu mezi státem a společností mimořádnou pozornost,³⁹ rád bych se nyní již zaměřil na třetí formu společného dobra,

³⁶ ABC, s. 115.

³⁷ O tom, že univerzální aspekt společného dobra má nakonec primát nad aspektem partikulárním, svědčí to, že se tato práva nabízí celému lidstvu jako základ a prostředek jednání jednotlivců. Viz ABC, s. 116.

³⁸ Dále sleduji ABC, s. 85–90.

³⁹ ABC, s. 91–102. Fessard tu zavádí ještě pojem národa, který se ve své partikularitě odlišuje od univerzalizujících pojmů státu a společnosti. Především však ukazuje, že v liberálních společnostech se objevují dvě různé strany: jedna upřednostňuje společnost nad státem (tj. dobro společenství slouží společenství dobra), zatímco druhá to má naopak (tj. společenství dobra slouží dobru společenství). Tyto dvě skupiny se střídají u moci, byť podle Fessarda nakonec musí strana společnosti zvítězit. Diskutuje v tomto kontextu i osudy socialistických stran a komunismu, jehož materialistické pojetí společenství dobra považuje za perverzi společného dobra. Materiální věci totiž vždy více rozdělují, než spojují. Strukturálně vždy proti sobě stojí dobro (spočívající ve) společenství a zlo (spočívající v) rozdělení. Viz ABC, s. 117.

jímž je první dvě formy propojující (resp. jejich vztah zprostředkující) dobro společenství (*Bien de la Communion*).⁴⁰

Je-li každá z prvních dvou forem sledována na úkor té druhé, dochází k narušení, ba zničení sociálního pouta. Naopak, dobro společenství a společenství dobra by se měla vzájemně podporovat: partikulární společenství by jako veřejný zájem mělo chápat i respekt k lidským právům a každý by měl užívat svá práva tak, aby zajistil dobro společenství. Obecněji řečeno, politická autorita se musí pokoušet zprostředkovat vztah univerzální a partikulární, tj. spojit dobro společenství a společenství dobra. A členům společenství musí jít o toto specifické pouto, které je spojuje, aniž by z nich činilo zaměnitelné veličiny. Pouze tímto způsobem totiž mohou naplnit svou sociální existenci – integrací do duchovního a zároveň tělesného společenství. Všechny tři kategorie společného dobra, jež působí v nespočtu lidských vztahů (jako např. učitel–žák, muž–žena v rodině, ale i pán–rab, který stojí na počátku politiky), odkazují na sebe navzájem; v jejich hře by nakonec mělo dojít k vyřešení všech protikladů, tj. ke smíření v univerzálním společenství lásky. Společného dobra v plném slova smyslu není podle Fessarda možno dosáhnout jen na základě horizontálních interakcí mezi lidmi, nýbrž lidské společenství musí vejít do vztahu s *konkrétním univerzálním*, jež je principem vertikální interakce Boha a lidstva.⁴¹

Fessard uznává, že se moderní společnost musela emancipovat z područí církve; přesto podle něj člověk nesmí odmítnout, ve jménu autonomie, závislost svých voleb na posledním cíli. Odmítnutím závislosti svých voleb by se zbavila možnosti působení *konkrétního univerzálního*, jež vertikálně zprostředkovává společné dobro. Tato absence se potom projevuje v nemilosrdné ekonomické konkurenci, respektive v pokusech regulovat svět za pomoci univerzálních liberálních principů. Tím se ovšem univerzální společné dobro nestane něčím konkrétním, naopak hrozí (univerzální) rozdělení.⁴² Kruciólní se proto stává otázka hledání univerzálního společného dobra, které by umožňovalo garantovat nepochybné zisky liberálních společností (např. lidská práva).⁴³ Tento aspekt Fessardova díla velmi rezonuje s důrazem papeže Františka na potřebu univerzálního rozměru bratrské lásky a sociálního přátelství,⁴⁴ které uznává hodnotu každé lidské osoby a její prá-

⁴⁰ O této formě společného dobra budu dále mluvit jako o společném dobru v plném slova smyslu. V následujícím odstavci sleduji ABC, s. 102–113.

⁴¹ Dále v článku sleduji ABC, s. 118–124.

⁴² To podle Fessarda prohlubují dvě zvrácené reakce na problémy liberálního světa – nacismus a komunismus. Ty sice správně proti abstraktnosti liberálního řádu hledají *konkrétní univerzální*, ovšem činí to špatným způsobem, neboť jen zbožšťují určité aspekty reality. Viz blíže François LOUZEAU, „*Bien commun universel et rôle de l'Église*,“ in *Dialectique du bien commun. La persnée politique de Gaston Fessard*, eds. François Louzeau – Jean-Claude Monod – Émilie Tardivel, Paris: Hermann, 2022, s. 23–24.

⁴³ Tamtéž, s. 21.

⁴⁴ FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*, s. 15 a 64–65.

vo žít důstojně a plně se rozvíjet. Podobná je u nich i myšlenka, že ač lidé musí usilovat o jednotu, nejsou si ji schopni sami dát, ale může je spojit jen Bůh. Jen On je schopen překonat všechny protiklady.⁴⁵

Úkolem náboženského společenství je reprezentovat pouto mezi Bohem a člověkem a ukázat, jak hluboko proniká vztahy mezi lidmi.⁴⁶ Skrze ně můžeme chápat pojem *konkrétního univerzálna*: mezi člověkem a Bohem vzniká společenství, které je nadáno intimitou rodiny, ale zároveň se rozprostírá mezi všechny lidi. Boží otcovství jeho prostřednictvím vytváří mezi lidmi bratrství překračující všechna rozdělení, což je opět myšlenka, která rezonuje v díle papeže Františka⁴⁷ či jejich dalšího jezuitského spolubratra Henriho de Lubaca.⁴⁸ Ve společenství církve se naplňují nejhlubší lidské touhy po společenství s Bohem, který je ustavil; toto Boží ustavující gesto se v něm neustále musí zpřítomňovat. Jeho členové pak musí podporovat dobro tohoto univerzálního společenství, jehož určujícím principem je láska jeho zakladatele.⁴⁹ Skrze Ducha lásky tak vzniká univerzální a konkrétní (resp. to nejuniverzálnější a zároveň nejkonkrétnější) společenství lidí s Ježíšem Kristem, aby mohl být Bůh všechno ve všem (1 Kor 15,28). Církev se nabízí lidem jako jediné společenství, které je způsobilé vyřešit problém společného dobra. Ten je akutní, protože lidstvo hledá způsob svého sjednocení. Proto nelze církev nikdy odsunout do soukromé sféry, jak by si přáli mnozí příznivci sekularismu.⁵⁰

Za praktickou implikaci církve považuje Fessard to, že člověk musí uznat svou stvořenost; církev na druhou stranu musí uznat lidská práva, protože jen jako osoba, která je nositelkou těchto práv, je člověk povolán ke společenství Božího dobra.⁵¹ A zároveň je třeba respektovat všechna společenství (tj. rodinu, zaměstnání anebo národ), jimiž člověk na cestě ke svému určení prochází.⁵² Ale člověk své určení na tomto světě nenachází, a proto společenství Božího dobra zde dosahujeme pouze částečně. Proto zůstáváme v zajetí různých napětí, která charakterizují náš pozemský život. Týkají i politiky, tj. vztahu duchovní a časné autority,

⁴⁵ ABC, s. 123–124; BORGHESI, *The Mind of Pope Francis*, s. 61.

⁴⁶ V tomto odstavci vycházím hlavně z ABC, s. 124–129.

⁴⁷ Papež zdůrazňuje, že (univerzální) bratrství mezi lidmi má svůj nejhlubší důvod v otevřenosti Otci; bez něho budou pokusy o bratrství křehké a nestálé. FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*, s. 147.

⁴⁸ Viz jeho překrásné úvahy o církvi, již považuje za dovršení duchovního sjednocení lidstva. Církev se na jednu stranu dotýká nejhlubšího nitra člověka, na druhou stranu shromažďuje všechny do svého klína. Viz Henri DE LUBAC, *Katolicismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995 [1965], s. 21–37.

⁴⁹ Kromě lásky se zde Fessard vrací i k pravdě, protože v církvi se plně realizuje i vztah učitel–žák; Bůh nám totiž též zjevuje pravdu a zároveň se zjevuje jako absolutní láska. ABC, s. 128. Viz též LOUZEAU, „*Bien commun universel et rôle de l'Église*,“ s. 26.

⁵⁰ Tamtéž, s. 19.

⁵¹ V tomto odstavci dále sleduji ABC, s. 129–135.

⁵² Fessard si totiž všimá toho, že se člověk stává osobou jen ve společenství; ale společenství je na druhou stranu opravdové jen tehdy, když se v něm jeho členové stávají osobami. Společenství se nikdy nesmí uzavírat do sebe, protože člověk má v sobě otevřenost vůči celku.

faktické síly a právní moci. I samotná církev má na tomto světě svá omezení: je plná hříšníků, ale zároveň v ní probleskuje Boží milost, která je schopna smířit člověka s Bohem, lidi mezi sebou navzájem, jakož i pnutí lidské duše. Celý život církve směřuje k obnově pouta lásky mezi člověkem a Bohem. Proto je podle Fessarda tak důležité, aby byla uznána pravá povaha církve.

Závěr

Viděli jsme, že dialektice společného dobra odpovídá dialektika autority.⁵³ Obě dvě se pohybují směrem k lásce, tj. k sjednocujícímu Duchu. Pochází-li od Boha veškerá moc (Řím 13,1), musí se k němu i vracet, tj. musí k němu vše směřovat. Fessard svou knihu završuje úvahou, že dialektika tohoto pohybu reprodukuje momenty života Nejsvětější Trojice. Církev pak rozlévá tento život mezi lidi, a proto vlastní i klíč k tomu, jakým způsobem může člověk dojít ke smíření: díky působení Božího Ducha. To neznamená, že by popírala nutnosti politického a ekonomického života. Vymezuje se však vůči všem partikularismům, neboť vyznává univerzální nadpřirozené bratrství, které je založeno Božím otcovstvím. Nepřestává pamatovat na Boží příslib, že se v ní můžeme pozvednout ke svobodě Božích dětí (Řím 8,21). Máme-li tuto zkušenost svobody, můžeme pak i chápat, v čem společné dobro opravdu spočívá: v účasti na Kristově mystickém těle, v níž veškerá autorita nachází svůj cíl a naplnění.

Fessard své úvahy završuje odkazem na nejhlubší teologická tajemství. Trojiční prvky jeho díla by jistě stály za rozvinutí ve světle *trinitární ontologie*, která se v poslední době dostává do centra teologických debat. Chce nahlížet celou skutečnost z perspektivy sebezjevení trojjediného Boha; vnitřní život Trojjediného totiž souvisí s vnitřní strukturou stvořené skutečnosti, protože tu existuje určující vztah stvořitelské Trojice a stvoření.⁵⁴ Ač Fessard jistě podněty k rozvinutí těchto rovin nabízí, například když pojímá způsob vztahování se Boha Otce, Syna a Ducha svatého k dějinám stvořené skutečnosti jako vzor pro imitaci ze strany lidí v jejich jednotlivých rolích,⁵⁵ zůstává tu další prostor pro další rozpracování tohoto aspektu jeho díla. Ústřední pro něj jistě je naše povolání do společenství osob v Nejsvětější Trojici, ale vlastní analýzu *trinitární perichoreze*⁵⁶ nenabízí. Přece jen

⁵³ Dále syntetizují ABC, s. 137–143.

⁵⁴ Eduard FIEDLER, „Nové trinitární ontologie,“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 103.

<https://doi.org/10.5507/sth.2020.057>

⁵⁵ Vládcové by měli napodobovat nezištnost Boha Otce ve službě společnému dobru jim podrobených lidí, zatímco ti by měli napodobovat zřeknutí se veškerých nároků Syna při službě nadřazeným, což by zajistilo společné dobro. K sjednocení lidí však může dojít jen v Duchu lásky. ABC, s. 126 a 137. Viz též Fessardovy ignaciánské úvahy o tepu trojičního života či o trojiční mystice ve struktuře *Cvičení* v knize *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*, s. 226 a 279.

⁵⁶ Tj. jednoty (vzájemného přebývání) osob v Trojici. K ní srov. např. Ctirad V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal, Karmelitánské nakla-

je jádrem jeho uvažování rozbor dynamiky politického života jako důležité části stvořené skutečnosti, jež dialekticky odkazuje na zprostředkující význam bohočlověka pro řešení v politice trvale přítomných napětí. Málakdo se může rovnat Fessardovi v hloubce pochopení dramatické povahy politické reality. Současní historici uznávají také důležitost jeho role při pokusech zformulovat roli katolické církve v sekulárním světě.⁵⁷

V tomto článku jsem se zaměřil na Fessardovu tematizaci dynamiky politického života a roli společného dobra, jehož obsah a formu Fessard rozebírá. Východiskem mi přitom bylo především jeho neystematičtější dílo na dané téma, během druhé světové války připravená kniha *Autorita a společné dobro*, ovšem poukázal jsem na mnohé další práce, které Fessardovy myšlenky přebírají, rozvíjejí či je mezi nimi jistá intelektuální blízkost. V tomto ohledu vyniká hlavně dílo papeže Františka. Jak Fessard, tak František si všímají různých napětí, která vznikají v politickém životě, a pro oba má křesťanství klíč k řešení problému společného dobra.

Fessardovo dílo jako celek, jakož i Františkovy politické projevy a spisy se soustřeďují na nezbytnost správného úsudku ve vztahu ke světu politiky. To je pro křesťany velký úkol, protože možná až příliš často v tomto selhávají, neboť neberou logiku fungování politického světa dostatečně vážně. Přesto však jejich vztah ke světu politiky zůstane paradoxní, protože je *eschatologický* – jsou totiž orientováni na konečný cíl (tj. Boha), k němuž vztahují i veškerou realitu.⁵⁸ Francouzská filozofka Émilie Tardivel v tomto kontextu upozorňuje, že to neznamená, že cílem křesťanů je ustavit křesťanský stát. Měli by hájit autonomii směřování politické moci, jejímž cílem je především hledání pozemského míru.⁵⁹ K tomu mají křesťané svým podílem přispívat (Řím 12,18), tj. nemají toto směřování potlačit ve prospěch vyššího duchovního cíle. Pozemský mír je tu předně proto, aby lidé mohli využívat svou svobodu, a to zvláště náboženskou svobodu, která je první mezi svobodami.⁶⁰ V politickém řádu, který zajišťuje mír a svobodu, je tak otevřena možnost hledat a vztahovat se k vyššímu, poslednímu cíli, který zajišťuje smíření mezi lidmi. Bez tohoto smíření nelze očekávat ani zajištění míru a náboženských svobod v politických režimech, a proto má naše otevřenost vůči Tajemství i svůj politický význam. A to jiný, než se domnívají integralisté, kteří zdůrazňují, že

datelství, 2007, s. 391–410.

⁵⁷ Sarah SHORTALL, *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-Century French Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2021. <https://doi.org/10.4159/9780674269613>

⁵⁸ Émilie TARDIVEL, *Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien*, Paris: Ad Solem, 2015, s. 82.

⁵⁹ K tomu viz Gaston FESSARD, *Pax Nostra. Examen de conscience international*, Paris: Cerf, 2022 [1936].

⁶⁰ TARDIVEL, *Tout pouvoir vient de Dieu*. s. 90.

církev musí být konečnou autoritu nad sekulárními věcmi. Navazující článek by mohl rozsáhleji ukázat přesvědčivost fessardovské pozice.

BIBLIOGRAFIE

- BAROŠ, Jiří, „Krise liberální demokracie a pojem společného dobra,“ *Studia theologica* 20, č. 2 (2018): 129–149. <https://doi.org/10.5507/sth.2017.089>
- BAROŠ, Jiří, „Společné dobro: minimalistické, instrumentální, či robustní?“ *Studia theologica* 25, č. 2 (2023): 191–213. <https://doi.org/10.5507/sth.2023.028>
- BAROŠ, Jiří, „Whose Public Reason? Which Justification of Laws? A Natural Law Response,“ *Revue de métaphysique et de morale* 112, č. 4 (2021): 507–524. <https://doi.org/10.3917/rmm.214.0507>
- BORGHESI, Massimo, *The Mind of Pope Francis*, Collegeville: Liturgical Press, 2018.
- DE KONINCK, Charles, „De la primauté du bien commun contre les personnalistes,“ in *Œuvres de Charles De Koninck II. 2*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2010 [1943], s. 105–225.
- DE LUBAC, Henri, *Katolicismus*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995 [1965].
- DUKE, George, „The Common Good,“ in *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, eds. George Duke – Robert P. George, Cambridge: CUP, 2017, s. 369–396. <https://doi.org/10.1017/9781316341544.014>
- FESSARD, Gaston, *Autorité et bien commun. Aux fondements de la société*, Paris: Ad Solem, 2015 [1944].
- FESSARD, Gaston, „Collaboration et résistance au pouvoir du prince-esclave,“ in LOUZEAU, François, *L'anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, Paris: Puf, 2009, s. 629–802.
- FESSARD, Gaston, *De l'actualité historique*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- FESSARD, Gaston, *Dialektika Duchovních cvičení Ignáce z Loyoly*, Olomouc: Refugium, 2004 [1956].
- FESSARD, Gaston, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris: Puf, 1990. <https://doi.org/10.3917/puf.fessa.1990.01>
- FESSARD, Gaston, *Pax Nostra. Examen de conscience international*, Paris: Cerf, 2022 [1936].
- FIEDLER, Eduard, „Nové trinitární ontologie,“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 101–124. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.057>
- FRANTIŠEK, *Fratelli tutti*. *Encyklika o bratrství a sociálním přátelství*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2021.
- FRÝVALDSKÝ, Pavel, „Protiklady života a katolická jednota. Romano Guardini v myšlení papeže Františka a Benedikta XVI.,“ *Communio* 22, č. 4 (2018): 63–82.

- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Praha: OIKOYMENH, 2009 [1651].
- GILLIS, Hugh, „Gaston Fessard and the Nature of Authority,” *Interpretation* 16, č. 3 (1989): 445–463.
- LOUZEAU, François, „Bien commun universel et rôle de l’Église,” in *Dialectique du bien commun. La pensée politique de Gaston Fessard*, eds. François Louzeau – Jean-Claude Monod – Émilie Tardivel, Paris: Hermann, 2022, s. 15–37.
- LOUZEAU, François, „Contenu et forme du bien commun: De Gaston Fessard aux exigences du temps présent,” *Archivio di filosofia* 84, č. 1–2 (2016): 233–246.
- LOUZEAU, François, *L’anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, Paris: Puf, 2009. <https://doi.org/10.3917/puf.louz.2009.01>
- MARION, Jean-Luc, *A Brief Apology for a Catholic Moment*, Chicago: The University of Chicago Press, 2021. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226691398.001.0001>
- MIKULÁŠEK, Josef, „‘I Dream of a Church...’: Certain Principles from Pope Francis on the Development of the Church,” *Acta Universitatis Carolinae Theologica* 9, č. 1 (2019): 63–81. <https://doi.org/10.14712/23363398.2019.6>
- MILBANK, John – PABST, Adrian, *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*, London: Rowman & Littlefield, 2016.
- PORTER, Jean, *Ministers of the Law*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- POSPÍŠIL, Ctirad V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal, Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- SCHMITT, Carl, *Pojem politična*, Praha: OIKOYMENH, 2013 [1932].
- SHORTALL, Sarah, *Soldiers of God in a Secular World: Catholic Theology and Twentieth-Century French Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2021. <https://doi.org/10.4159/9780674269613>
- SIMON, Yves, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: Notre Dame UP, 1951.
- SVATOŇ, Robert, „Společně kráčet již znamená vytvářet jednotu. Ekumenismus v pojetí papeže Františka,” *Studia theologica* 21, č. 4 (2019): 149–173. <https://doi.org/10.5507/sth.2019.035>
- ŠOLTÉS, Radovan, „Štyri princípy sociálneho spolužitia v súčasnej dobe podľa pápeža Františka,” *Verba theologica* 20, č. 1 (2021): 68–87.
- TARDIVEL, Émilie, *Tout pouvoir vient de Dieu. Un paradoxe chrétien*, Paris: Ad Solem, 2015.
- ULRICH, Ferdinand, „Gott unser Vater,” *Communio* 4, č. 1 (1975): 29–38.
- VERMEULE, Adrian, *Common Good Constitutionalism*, Cambridge: Polity.
- WALDSTEIN, Edmund – Peter KWASNIEWSKI (eds.), *Integralism and the Common Good. Vol. 1: Family, City, and State*, Brooklyn: Angelico Press, 2021.

WALDSTEIN, Edmund – Peter KWASNIEWSKI (eds.), *Integralism and the Common Good. Vol. 2: The Two Powers*, Brooklyn: Angelico Press, 2022.

ŽENÍŠEK, Pavel, „Setkání a vycházení: Dva koncepty papeže Františka vhodné pro missio církve v dnešní době,“ *Studia theologica* 24, č. 4 (2022): 91–108.

<https://doi.org/10.5507/sth.2022.040>

Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D.

Katedra politologie

Fakulta sociálních studií

Masarykova univerzita v Brně

Joštova 10

602 00 Brno

baros@fss.muni.cz

RECENZIE

HRABOVECKÝ, Pavol/MAĎAR, Martin (eds.). Vydajte dôvod vašej nádeje. Vybrané témy z fundamentálnej teológie. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2023, s. 302, ISBN 978-80-7325-573-2.

Kniha *Vydajte dôvod vašej nádeje* prináša prehľad kľúčových tém fundamentálnej teológie, ktoré našli svoje nové premyslenie na II. vatikánskom koncile a v nasledujúcom teologickom vývoji. Autormi textov sú traja českí a traja slovenskí autori, ktorí sa pokúsili stručne a zároveň obsahovo hutne predstaviť niekoľko oblastí svojho teologického odboru.

Predslov „na cestu“ napísal Lubomír Žák. Fundamentálnu teológiu označil za disciplínu stojacu medzi cirkvou a svetom, ktorá sa ako dcéra apologetiky zrodila na II. vatikánskom koncile a ktorej konštitučným dokumentom je encyklika Pavla VI. *Ecclesiam suam* z roku 1964. Kniha je určená teológom a študentom teológie, ako aj všetkým záujemcom o poznanie podstaty kresťanskej viery – zvlášť tým, čo túžia viesť dialóg v rámci cirkvi, ale aj so svetom za jej hranicami.

Fundamentálna teológia je skutočne teológia základná, nie však preto, žeby bola akýmsi teologickým šlabikárom. Prv ako by mala „niečo“ zvestovať, si kladie základné otázky: Prečo vôbec môže „niečo“ zvestovať, aké má východiská a tiež aké prostriedky, aby jej zvestovanie bolo verné svojmu pôvodcovi, ale aj intelektuálne obhájiteľné a kultúrne zrozumiteľné. Že v prípade fundamentálnej teológie nejde len o akademické cvičenie, ale o projekt pre život, svedčí názov publikácie *Vydajte dôvod vašej nádeje*, prevzatý zo slov *Prvého listu Petrovho*: „Buďte vždy pripravení dať odpoveď každému, kto by vás žiadal o zdôvodnenie nádeje, ktorá je vo vás“ (1 Pt 3,15).

Kniha je rozdelená na šesť samostatných kapitol. V 1. kapitole Karel Skalický a František Štěch podávajú prehľad o dejinách fundamentálnej teológie. Ako uvádzajú, robia to z vtácej perspektívy, teda ponúkajú pohľad ponad dve tisícročia kresťanstva a jeho reflexie. Kresťanstvo bolo od svojich počiatkov nútené k apológii voči vonkajšiemu ohrozeniu. Ako apologetiku na rozdiel od apológie označujú *teóriu obrany*, teda myšlienkové systémy, ktorých potreba sa objavila na prahu novoveku s nástupom reformácie a konceptov osvietenského rozumu. Za prechod od apologetiky k fundamentálnej teológii autori označujú situáciu na II. vatikánskom koncile, zvlášť diskusiu okolo osnovy textu *O prameňoch zjavenia*: „Dei verbum tak predstavuje vyššiu teologickú syntézu, ktorá ponúka bohaté a komplexné porozumenie téme zjavenia. Dôsledkom toho bolo, že cirkevná

teológia opustila klasickú apologetiku a vydala sa cestou fundamentálnej teológie“ (s. 44-45). Pokoncilové obdobie sa stalo plodným obdobím fundamentálnej teológie, ktorá si našla miesto medzi empirickými vedami a teológiou a súčasne sa stala disciplínou, „nesmierne citlivou na premeny kultúrneho prostredia a na nové prúdy myslenia“ (s. 59).

Autorom 2. kapitoly, venovanej téme zjavenia a viery, je Josef Mikulášek. Božie zjavenie poznávané a prijímané náboženskou vierou je základným kameňom kresťanského vyznania (s. 72). Na rozdiel od učenia I. vatikánskeho koncilu v dekrétu *Dei filius* súčasná katolícka teológia nezužuje zjavenie len na Božie hovorenie, ale podľa konštitúcie II. vatikánskeho koncilu *Dei verbum* ho chápe aj ako konanie, ktoré „nastáva v dejinách a samo je tými dejinami“ (s. 80). Nejde len o sumu informácií, Božie zjavenie je udalosťou darovania sa Boha samého prostredníctvom Ježiša Krista a Božieho Ducha (s. 87). V súvisi s týmto chápaním Božieho zjavenia sa na II. vatikánskom koncile posunulo aj chápanie viery, ktorá sa rodí a rozvíja ako interpersonálny vzťah, pričom sa poslušnosť viery nevníma v prvom rade ako poslušnosť rozumu a vôle, ale ako slobodné pripodobnenie sa Ježišovi Kristovi – jeho nasledovanie (s. 106).

Autorom 3. kapitoly, ktorá sa venuje vzťahu Písma a tradície, je František Štěch. Písmo umiestňuje medzi zjavenie a cirkev a v mene fundamentálnej teológie vysvetľuje otázky pravdivosti biblických textov, ich kanonicity, autority a interpretácie. Zásadné je, že Písmo nemožno identifikovať so zjavením – je svedectvom (s. 122). V katolíckom chápaní Písmo úzko súvisí s tradíciou, pričom tradícia nie je uväznením v minulosti, ale život, vývoj a zmena sú samy základnými komponentmi kresťanskej tradície (s. 148-149). F. Štěch uvádza viacero kritérií, ktoré sformulovala fundamentálna teológia na rozpoznanie autentickej tradície.

Ako ďalšiu dôležitú tému fundamentálnej teológie predstavuje vo 4. kapitole Pavol Hrabovecký magistérium ako službu cirkvi pri autoritatívnom učení viery. Autor popisuje vývoj v chápaní magistéria, ktoré sa vzťahovalo na rôzne stupne učiacej autority až po jeho temer výlučnú koncentráciu na autoritu pápeža a biskupov. K presnejšiemu pochopeniu tejto služby významne prispel II. vatikánsky koncil. Konštitúcia *Dei verbum* potvrdila, že učiteľský úrad cirkvi je podriadený Božiemu Slovu (DV, čl. 10), s čím úzko súvisí jeho hlavná úloha „nábožne počúvať, sväto zachovávať a verne vykladať to, čo bolo odovzdané“ (s. 179). P. Hrabovecký predstavuje v texte jednotlivé subjekty a formy učiteľského úradu, ako aj jeho objekty a úrovne. Pre niekoho bude nové poukázanie na tri rozličné autority v jednom učiteľskom úrade: magistérium, *sensus fidelium* a teológia (s. 203), pričom je cenné vysvetlenie ich kompetencie a vzájomných vzťahov.

Piata kapitola, ktorej autorom je Vladimír Juhás, je venovaná hermeneutike v teológii. „Každý teológ je zároveň hermeneutom, čo vo svojom dnešku zrozumiteľne hovorí o Ježišovi Kristovi“ (s. 215). Autor poukazuje na vývoj hermeneutiky v novoveku od Friedricha Schleiermachersa až po Hansa-Georga Gadamera, ako

aj na posun v období medzi I. a II. vatikánskym koncilom. Hermeneutický prístup sa neuplatňuje len v snahe o porozumenie biblickému textu, ale aj v ostatných oblastiach teológie, všade, kde sa chceme verne a zároveň aktuálne stretnúť s výpoveďou viery pre svoj život. V nadväznosti na potrebu hermeneutiky sa autor venuje otázkam, ako vôbec možno hovoriť o Bohu, čím teológia vôbec je, akým nebezpečenstvám sa musí vyhýbať a akú váhu má dogma. „Teológia musí byť čestným pokusom o priblíženie, kde sa neurčuje, kto a čo je Boh, ale vždy sa znovu pýta, aký je Boh“ (s. 240).

Autorom 6. kapitoly o metóde v teológii je Martin Maďar. „Bežne sa uznáva, že ako vidíme, predurčuje, čo vidíme. To ako označuje metódu“ (s. 252). Počnúc II. vatikánskym koncilom sa v katolíckej teológii opustila neoscholastická metóda, ktorá nezačínala otázkou, ale tézou (a obchádzala Písmo) a dôraz sa položil na „pramene“ (Sv. písmo a otcov cirkvi). Zjavenie sa opäť stalo skúsenosťou stretnutia s Bohom (s. 268), pričom sa dejiny prijali za *locus theologicus*. Namiesto jednej metódy nastúpila pluralita teológií a metód (s. 273), uznala sa hodnota ľudskej skúsenosti, historické vedomie i kritické štúdium Písma (s. 275). Z novších teologických metód autor bližšie predstavuje transcendentálnu metódu, ako ju rozvinuli Karl Rahner a Bernard Lonergan. Krátko predstavuje aj metódu *Kritika-Znovuobjavenie-Rekonštrukcia a Pozoruj-Zhodnosť-Konaj*, viac zohľadňuje prax. Táto metóda, ktorá značne inšpirovala konštitúciu *Gaudium et spes*, je blízka aj pápežovi Františkovi a teológii oslobodenia. Na záver autor spomína teóriu koreláciu, ktorej úlohou je kritický dialóg medzi minulosťou a prítomnosťou.

Dielo *Vyďajte dôvod vašej nádeje* je v našom teologickom prostredí vítaným počínom, predstavujúcim súčasné témy a spôsoby teologickej práce. Pre záujemcov, ktorí by sa chceli s problematikou hlbšie oboznámiť, autori ponúkajú bohaté odkazy na použitú a odporúčanú literatúru. (V citovanej literatúre možno nájsť aj odkazy na niektoré texty slovenských a českých teológov, ktorí tvoria v duchu koncilovej teológie.) Celkom na záver P. Hrabovecký a M. Maďar vizionársky naznačujú, že najbližšou možnosťou na rozvoj fundamentálnej teológie je stav cirkvi po ukončení práve prebiehajúcej Synody o synodalite – napr. otázky o spolupráci laikov na správe cirkvi či o ich účasti na vývine záväzného učenia. Napokon, vzorom pre teológiu je „sám Kristus, ktorého kráčanie s dvoma učeníkmi do Emauz bolo o počúvaní, o pýtaní sa, o skutočnom záujme, o zodpovedaní rozumovej túžby a v neposlednom rade o zapálení srdca“ (s. 300).

Dr. theol. Karol Moravčík
Teologické fórum – FK
Bratislava
km@teoforum.sk

LETZ, Róbert – MAKYNA, Pavol. Andrej Hlinka. Autorská bibliografia. Bratislava: Post Scriptum, 2022. 164 s. ISBN 978-80-8218-048-3.

Pramene predstavujú nevyhnutný základ pre objektívne štúdium a hlbšie poznanie osobností a doby, v ktorej pôsobili.

Podľa všetkého prvý kto začal systematicky vyhľadávať a zapisovať texty Andreja Hlinku, ale aj spisbu o ňom, bol bibliotekár a pracovník Liptovského múzea v Ružomberku – Pavol Stano. Od štyridsiatych rokov 20. storočia systematicky sa venoval spracovávaniu osobnej pozostalosti Andreja Hlinku, ktorá sa po jeho smrti dostala do tejto inštitúcie. Práve na základe jeho „lístkového“ súpisu autori doplnili doterajšie bibliografie.

K sumarizačným prácam a editovaniu bibliografie Andreja Hlinku došlo i v minulosti. Napríklad pred rokom 1991 skupina pracovníkov Slovenskej národnej knižnice v Martine vyexcerpovala 1768 záznamov, z čoho 1186 zápisov tvorili práce o Hlinkovi a 581 textov, ktorých bol autorom Hlinka. Autori vtedajšieho výskumu zozbierali publicistickú tvorbu tohto slovenského kňaza a politika po roku 1918. Avšak Hlinka publikoval minimálne od roku 1893, kedy mu vyšiel prvý známy príspevok v Národných novinách. Súpis článkov Andreja Hlinku vytvoril i autorský kolektív na Katolíckej univerzite v Ružomberku (OLEXÁK, Peter – SAFANOVIČOVÁ, Anna. *Antológia časopiseckých a novinových článkov Andreja Hlinku*. Martin: Matica slovenská, 2013).

Každý, kto spracovával osobnosť katolíckeho kňaza Andreja Hlinku, vie, o akú publikačne aktívnu postavu išlo. Hlinka písal a tvoril štyridsaťpäť rokov. Jeho texty boli nielen obsahovo, ale i žánrovo mimoriadne pestré. Tvorili ich preklady, zamyslenia, homílie, politické články, prejavy, hospodárske štúdie, oznamy, správy, zostavovateľské práce a pod. Publikoval v takmer všetkých domácich periodikách, ktoré v jeho dobe vychádzali. Hlinkove články sa objavovali i v zahraničí, a to tak v politických ako aj náboženských periodikách. Tu však ťažkosti pri sumarizačnej práci Hlinkovej bibliografie nekončia. Okrem svojho mena sa podpísal viacerými pseudonymami (Alfa, Kostolan, Lipták, Mešťan, Pravdomil, Výborník, Väzeň) či iniciálami (A. H., Ah). Navyše niektoré texty zostali nepodpísané, čo sa výskumník dozvie až po prečítaní iných Hlinkových textov alebo listov, kde buď iní alebo on sám sa priznáva k niektorým anonymným príspevkom. Ďalší a možno najdôležitejší prínos práce spočíva v jej metodológii, pretože historici musia overovať a oddeľovať skutočné texty (pramene) od podvrhov. Musia podrobiť kritickej metóde všetky pramene vťahujúce sa k osobnosti a udalostiam, o ktoré sa zaujímajú. Preto nestačí sa uspokojiť iba s tlačenými textami, ktoré sa zvyčajne nachádzajú v knižniciach, ale musia sa vybrať do archívov a prepracovať sa hromadou nepublikovaných rukopisov.

Hlinka mal dlhodobo blízko k tlačenému slovu. Vybudoval tlačiareň, kde sa tlačili stranické noviny, knihy, teologický časopis, kalendáre, almanachy, ročenky,

katolícke náboženské časopisy. Niektoré periodiká sám založil a potom do nich prispieval.

Hlinka nebol iba autorom textov, ale aj veľkého počtu rozhovorov, ktoré vychádzali v zahraničí. V Ružomberku na fare ho vyhľadávali novinári z rôznych európskych krajín a Spojených štátov Amerických. Ale vzhľadom na aktuálny dobový kontext väčšina rozhovorov vyšla v Maďarsku. Možno povedať, že 2022 záznamov, ktoré sa nachádzajú v autorskej bibliografii Andreja Hlinku sú dôkazom jeho bohatej publikačnej a autorskej aktivity, ale tiež dávajú tušiť náročnosť komplexného uchopenia takéhoto rozsiahleho diela.

Práca dvojice slovenských historikov Róberta Letza a Pavla Makynu koriguje a dopĺňa doterajšie bibliografie o nové zistenia. Ich dlhoročné archívne výskumy, spojené s intenzívnym a podrobným skúmaním tvárou v tvár historickým prameňom, integrita fundovaných historikov, vyznačujúcich sa presnosťou a konzekventnosťou, je zárukou kvality diela. V spojení s prameňmi, bádateľskými schopnosťami a správnym porozumením textov ich práca môže prispieť k porozumeniu života a diela Andreja Hlinku a jeho nezaujatému sumarizovaniu.

Keďže medzi historikmi platí, že osobné texty skúmaných protagonistov, ktoré vyšli spod ich pera, umožňujú preniknúť do ich myslenia, upozorňovať na pramene je najlepším metodologickým spôsobom ako pochopiť nejakú osobnosť a priblížiť sa k historickej pravde.

Predmetom tohto recenzovaného diela nie sú fikcie, ale pramene. Kvôli lepšiemu prehľadu zostavovateľa bibliografie rozdelili Hlinkove výstupy na: 1. Samostatné publikácie, 2. Príspevky v samostatných publikáciách, 3. Preklady, 4. Články, 5. Prejavy, 6. Interview a publikované pramene.

Autori v závere prinášajú stručnú analýzu, v ktorej sa objavuje štatistický údaj, respektíve hodnotiace konštatovanie, že „*prvý kulminačný bod*“ v Hlinkovej publicistike predstavovala Černovská tragédia v roku 1917 a „*druhý*“ vznik ČSR v roku 1918 (s. 122). Dodajme, že k jeho produktívnym rokom patrili celé dvadsiate roky 20. storočia, no po nich nasledoval postupný útlm, čo bolo spojené, ako tvrdia aj autori, so zhoršovaním Hlinkovho zdravotného stavu a poklesom jeho verejných aktivít.

Práca je výbornou pomôckou, ktorú ocenia bádatelia, ale i verejnosť nakoľko poskytuje prehľadný a panoramatický pohľad na tvorbu Andreja Hlinku.

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

KEENAN, James F. A History of Catholic Theological Ethics. Mahwah, NJ: Paulist, 2022, 434 s. ISBN 978-0-8091-5544-6.

Väčšina kroník a historických kníh sa zameriava na príbehy o pápežoch a pannoníkoch, schizmách alebo o svätých. Naopak, Keenanov prístup v predloženej publikácii predstavuje intelektuálnu históriu o osobnostiach, ako boli Augustín, Abelard či Alfonz Liguori. James Keenan, jezuitský kňaz a morálny teológ na Boston College, ktorý je známy ako učiteľ i spisovateľ s celosvetovým ohlasom. Hneď na začiatku však odmieta, že by bol historikom. Ako sám píše: „Morálna pravda neunikne dejinám“ (2). „Teologická etika“, vysvetľuje Keenan, „nie je morálna teológia ako taká. Predstavuje skôr integráciu klasickej morálnej teológie (ako bola kodifikovaná a vyučovaná v seminároch po Tridentskom koncile) s oblasťami sexuálnej, sociálnej a lekárskej etiky, ktoré vznikli v 19. storočí (ale v skutočnosti už v 17. storočí) a ktoré sa dodnes rozširujú a rozvíjajú. Tento komplexnejší, inkluzívnejší pohľad,“ píše Keenan, „dnes nazývame teologickou etikou“ (xiv).

Inými slovami, samotný vznik teologickej etiky podčiarkuje jednu zásadnú lekciiu, a to že pokrok je podstatným prvkom tradície. Táto tradícia zostáva zakotvená v učení evanjelií, pričom je rozpracovaná v princípoch a metódach, ktoré sa vyvíjali po stáročia. A tento pokrok nie je zmenou pre zmenu alebo zmenou v snahe dosiahnuť určitý výsledok či agendu, ako sa mnohí obávajú. Ide skôr o pretvorenie v snahe o svätosť – proces, ktorý nevyhnutne reaguje na ľudí a okolnosti každej doby. „Snažím sa dať zmysel tomu, prečo v rôznych obdobiach vznikali, upadali a zanikali konkrétne spôsoby uvažovania o morálnom živote,“ hovorí Keenan, „a prečo ich následne nahradili iné témy, postoje a metódy.“ Je to história, ktorú „netvorili veľmi úspešní ľudia, ale skôr inovátori“ (xiv).

Keenanovo rozprávanie príbehov týchto inovátorov a úspešných ľudí pokračuje v jednotlivých ôsmich kapitolách knihy, ale aj jeho objasnenie pôvodu morálnej teológie v Písme a v živote prvých kresťanov, ktorí ani len nemali písané evanjeliá. Je dôležité pamätať na to, že viera sa najprv prejavovala etikou lásky, ktorá pravdepodobne stála za počiatčným rastom cirkvi. Cenné sú však aj rôzne školy morálneho myslenia, ktoré sa neskôr vyvinuli a z ktorých sú dnes niektoré natoľko zahmlené starovekými prímiesami či súčasnými predsudkami, že nám bránia pochopiť, prečo sa ujali a prečo mali kedysi hodnotu. Keenanova rozprava o manualistickej tradícii je nevyhnutne kritická, ale aj láskavá, a jeho obhajoba kazuistiky mi umožnila lepšie pochopiť a viac si vážiť túto často kritizovanú metódu. To isté platí aj o konceptoch, ktoré Keenan v knihe predstavuje, medzi ktoré patrí napríklad vnútorné zlo – koncept, ktorý sa používa (a zneužíva) v mnohých súčasných politických diskusiách medzi katolíckmi. Chcete porozumieť prirodzenému zákonu, konsekvenčializmu alebo proporčionalite? Rozdielu medzi probabilizmom a probabilliorizmom? Keenanova kniha ich zrozumiteľne predstavuje

a poskytuje tak jasne definície i kazuistiku, ktorá pre čitateľa (ale aj študentov katolíckej teológie) bude cenným prínosom.

Postupná fixácia na všetko, čo súvisí so sexom ako kategóriou samotných hriechov, za ktorej izoláciou stojí rigidný absolutizmus a ktorá svojou dominanciou v duchovnom živote veriacich vyniká, je podľa Keenana pozoruhodná a poľutovaniahodná. „Stačí si povšimnúť, že sa dievčenským šatám a mužským spermiami venovalo viac pozornosti ako atómovým zbraňam, aby sme pochopili, ako veľmi boli manualisti vzdialení svetu, ktorý sa snažil vymaniť z druhej svetovej vojny,“ píše Keenan (57). Rovnako poučný, ale aj deprimujúci je pohľad na rozvoj učenia o ľudských právach, ľudskej dôstojnosti a sebaurčení ako reakcii na hrôzy imperiálneho kolonializmu. Pripustenie skutočnosti, že si tento vývoj vyžiadal toľko úsilia, trval tak dlho a musel čeliť takému odporu v cirkvi, je alarmujúce. Zároveň by nás však malo inšpirovať v našich dnešných zápasoch.

Hovoriť o tomto všetkom zaujímavým a prístupným spôsobom je kľúčom k ďalšiemu Keenanovmu hlavnému zisteniu, a to tomu, že sa tak morálna teológia, ako aj sociálna etika rozšírili z výlučnej domény duchovných a svedníkov medzi všetkých veriacich, učiteľov i žiakov. Táto zmena bola taká dramatická (a potrebná) ako žiadna iná v dejinách cirkvi. Navyše je táto zmena dôležitá aj pre laikov. Keenan opisuje „učeníctvo“ (16) ako základnú identitu moderného kresťana, pričom vychádza z výzvy Druhého vatikánskeho koncilu katolíkom každého povolania, aby na túto výzvu pri formovaní spoločnosti odpovedali aktívne – a nielen pri príprave duše na omšu. V istom zmysle sme teraz všetci teologickými etikmi. A vždy sme nimi boli. „Každý ľudský čin je morálnym činom,“ ako povedal Tomáš Akvinský; alebo, ako hovorí Keenan: „Bežný život je vecou morálnej úvahy, úmyslu a konania.“ (17)

Keďže sa snažíme plniť toto poslanie, mimoriadne dôležité je aj Keenanovo preformulovanie pojmu hriechu, ktorý je v kresťanoch každej tradície už tak dlho zakorenený. „Hriech,“ tvrdí, „je zlyhanie v snahe milovať“ (84). Hriechy z opomenutia sú teda rovnako závažné ako hriechy z konania, ktorými sa zvyčajne zaoberáme, a hriech nie je ani tak o našich slabostiach, ako o našich silných stránkach, ktoré sme nevyužili na to, aby sme milovali blížneho; je o tom, že sme si tento hriech ani len neuvedomili. Morálna teológia bola založená na „úsilí o svätosť“, píše Keenan, „a nie na vyznávaní hriechu“ (22). Táto cesta pretvorenia je pritom rovnako spoločná aj individuálna a v každom prípade skôr dialogická, než aby zahŕňala memorovanie série predpisov. Pri všetkej genialite stredoveku, poznamenáva, predstava hriechu, ktorá sa v týchto storočiach objavila, „sa v skutočnosti týkala nesprávnych činov, ktorým sotva môžeme zabrániť“ (22). V tých storočiach, píše Keenan, „mizne z oblasti morálnej teológie láska“ a dokonca aj skutky milosrdenstva sa zameriavajú skôr na hriechne správanie, než na milosrdenstvo, ako ho vidí Boh: „ochotu vstúpiť do chaosu druhého“ (21).

Dnes všetci čelíte výzve, aby ste prehodnotili kategórie morálnej teológie v ich vzájomnej väzbe: vzťah medzi milosťou a slobodou, medzi svedomím, dobrom, cnosťami, tomistickou prudenciou a duchovným rozlišovaním, vzťah medzi prírodou a kultúrou, medzi pluralitou jazykov a jedinečnosťou agapé. Toto kolektívne prehodnotenie je vítané a potrebné, ale vyžaduje si sprievodcu pre zmätených v tejto čoraz viac globalizovanej cirkvi a našom vzájomne závislom svete. James Keenan napísal vademecum, ktoré potrebujeme aj na Slovensku na to, aby sme sa na túto cestu vydali zodpovedne a verne.

*doc. ThDr. Radoslav Lojan, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
radoslav.lojan@ku.sk*

URAM, Jozef: Byť človekom. Filozofická antropológia. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2023. s 137. ISBN 978-80-89481-66-8.

Kňazský seminár sv. Gorazda v Nitre koncom roku 2023 vydal knižnú publikáciu *Byť človekom*. Jej autorom je PhDr. Jozef Uram, PhD., katolícky kňaz Banskobystrickej diecézy a pedagóg na Katedre kresťanskej filozofie a historických vied Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.

Kniha je vhodná pre študentov teologických fakúlt, ale aj študentov na fakultách humanitných odborov, ktorí vstupujú do sveta filozofických problémov. Predstavuje problém antropológie z filozofického pohľadu, ale zároveň sa opiera aj o kresťanskú tradíciu, ktorá sa nespochybniteľne podpísala na chápaní hodnoty a dôstojnosti človeka v našom kultúrnom priestore. Autor sa snaží hľadať pravdu o človeku a neuspokojí sa len s fragmentovaným pohľadom, aký ponúkajú prírodné vedy. Ucelený pohľad na človeka je totiž cieľom filozofickej antropológie. Dielo predstavuje interdisciplinárne spracovanie danej problematiky a ukazuje sa byť vhodné ako vysokoškolská učebnica, čo bolo aj zámerom autora. Je výsledkom jeho dlhoročnej pedagogickej činnosti. Skladá sa z 11 kapitol, ktoré na seba postupne nadväzujú.

V úvodnej kapitole je predstavené výnimočné postavenie človeka medzi ostatnými tvormi a taktiež načrtnutá metóda, podľa ktorej sa bude postupovať. Ako najvhodnejší sa autorovi javí fenomenologický prístup (1. kapitola). Ďalšia téma

sa venuje psychickým aktivitám človeka, vychádzajúc z poznatkov o ľudskom živote (2. kapitola) a o biologickej evolúcii (3. kapitola). Autor potom prechádza k ľudskému poznaniu vo všeobecnosti. Zmieňuje sa najprv o zmyslovom poznaní, avšak pozornosť venuje zvlášť rozumovému poznaniu, keďže ľudské poznanie je zmyslovo-rozumové. Na tomto mieste autor zdôvodňuje nemateriálny rozmer ľudského intelektu (4. kapitola). Odtiaľ sa čitateľ dostane k ďalšej bytostnej charakteristike človeka a ňou je chcenie. Je tu analýza vôle, čiže rozumovej tendencie, ako aj zdôvodnenie slobody, nachádzajúc argumenty proti rôznym formám determinizmu. Vôľa nachádza svoje naplnenie v láske, ktorá je tým najpozitívnejším vyjadrením slobody (5. kapitola). Afektivita a pocity sú neoddeliteľnou súčasťou človeka, sprevádzajú totiž jeho poznanie a chcenie. Emócie sú špecifickým vyjadrením afektivity a majú aj svoj mechanizmus (6. kapitola).

V nasledujúcej kapitole sa autor zaoberá problematikou telesnosti človeka. Ľudská bytosť je vteleným duchom: predstavuje sa ako bytie existujúce vo svete skrze svoje telo. Ľudské telo vyjadruje interioritu človeka; veď človek nedokáže ináč vyjadriť svoje vnútro ako práve cez svoje telo. Aj sexualita tu poukazuje na jednotu duchovného i telesného rozmeru (7. kapitola). Ďalšia kapitola ukazuje, ako je človek bytostne nasmerovaný k iným ľuďom. Nadväzuje s nimi vzťah skrze empatiu a komunikuje s nimi prostredníctvom jazyka. Masa, spoločnosť a spoločenstvo predstavujú tri špecifické formy ľudského združovania sa (8. kapitola). Následne autor načrtáva istú metafyziku ľudskej bytosti, analyzujúc ju ako osobu. Neprijateľné sa tu ukazujú aktualistické teórie, ktoré odmietajú osobu ako permanentný subjekt. V tejto kapitole nájdeme taktiež zmienku o substanciálnej jednote človeka a tiež o hodnote a transcendentnej dôstojnosti ľudskej osoby (9. kapitola). Podčiarknuť transcenciu a duchovnosť ľudskej bytosti, javí sa tu ako nevyhnutné venovať pozornosť aj pôvodu ľudského ducha každého jednotlivca. Filozoficky tu neobstojí ani emanácia božstva a ani splodenie ľudského ducha rodičmi. Pre autora racionálne akceptovateľné zostáva jedine stvorenie ľudského ducha. Následne je odmietnutá možnosť preexistencie ľudského ducha vzhľadom na telo, ako aj možnosť, žeby nový organizmus jestvoval skôr, než by bol sformovaný ľudskou dušou. Teda človek je človekom od počatia (10. kapitola). Nakoniec autor ukončí filozofické skúmanie človeka témou smrti a možnosti transcencie človeka. Vedecký prístup k smrti a zadefinovanie mozgovej smrti sú síce dôležité, ale celý problém nevyriešia, pretože smrť presahuje biologickú sféru. Čitateľ tu nájde tradičné dôkazy reálnej osobnej nesmrteľnosti: fenomenologický, metafyzický, psychologický a mravný. Analýza spôsobu nášho vyjadrovania sa o nesmrteľnosti v rámci kresťanskej tradície tvorí súčasť záverečnej témy. V kresťanstve má totiž nesmrteľnosť dialogický charakter (11. kapitola). Kniha je bohato doložená citátmi z diel filozofov, nielen od klasikov antickej filozofie či od Tomáša Akvinského, ale aj od viacerých súčasných mysliteľov, predovšetkým tých s fenomenologickým prístupom. Z didaktického hľadiska sú

jednotlivé kapitoly čo do rozsahu veľkosťou podobné, aby bolo možné v rámci jedného stretnutia venovať sa vždy jednej ucelenej téme a takto podporiť aj eventuálnu diskusiu v skupine.

O každej kapitole by bolo možné písať samostatné diela; autor sa však usiloval zrozumiteľným spôsobom predstaviť tie najdôležitejšie témy, od ktorých závisí koherentný, ako aj dobre zdôvodnený pohľad na človeka. Každá téma predstavuje akoby časť veľkolepej mozaiky zobrazujúcej človeka.

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Katedra filozofie a európskych štúdií

radovan.soltes@unipo.sk

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

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ