

OBSAH

EDITORIÁL

<i>Vladimír JUHÁS</i>	5
-----------------------------	---

ŠTÚDIE

Hierarchické magisterium a akademická teologie

<i>David BOUMA</i>	7
--------------------------	---

Boh v Liste Filemonovi

<i>Juraj FENÍK</i>	19
--------------------------	----

Vytvořit opět pravé katolické klima. K recepci pontifikátu Benedikta XVI. se zvláštním přihlédnutím na katolickou církev v České republice

<i>Tomáš PETRÁČEK</i>	29
-----------------------------	----

Theological Aspects of the Celebration of Marriage in the Esztergom Tradition after the Council of Trent

<i>Andrej KRIVDA, Pavol HRABOVECKÝ</i>	43
--	----

Porovnanie emócie strachu v ponímaní antického Grécka s Knihou Judita

<i>Róbert LAPKO, Dušan DEMJANOVIC</i>	61
---	----

Identita človeka – možnosť alebo uskutočnenie?

„Otvorenosť“ a „uzavretosť“ ľudskeho bytia v existencializme

Pavla Straussa

<i>Peter Juan Pablo Mária BAKO</i>	74
--	----

RECENZIE

MOONS, Jos, ed. Witnesses of Synodality: Good Practices and Experiences. New York: Paulist Press, 2024, s. 149, ISBN 978-0-8091-5696-2.

<i>Martin Maďar</i>	91
---------------------------	----

LOFFELD, Jan. Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg: Herder, 2024. 191 s. ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83569-8.

Peter Čeřuch..... 93

SACKS, Jonathan. Týdenní čtení z Tóry. Leviticus: Kniha svatosti. Praha: P3K, 2023. 411s. ISBN 978-80-7667-032-7.

Peter Olexák..... 96

Ardissino, Erminia – SELMI, Elisabetta. Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2023. ISBN 978-88-9359-769-2.

Mirta Ćurković 98

CONTENTS

EDITORIAL

<i>Vladimír JUHÁS</i>	5
-----------------------------	---

STUDIES

Hierarchical Magisterium and Academic Theology

<i>David BOUMA</i>	7
--------------------------	---

God in the Letter to Philemon

<i>Juraj FENÍK</i>	19
--------------------------	----

To Create a True Catholic Climate Again. On the Reception of the Pontificate of Benedict XVI with Special Reference to the Catholic Church in Czech Republic

<i>Tomáš PETRÁČEK</i>	29
-----------------------------	----

Theological Aspects of the Celebration of Marriage in the Esztergom Tradition after the Council of Trent

<i>Andrej KRIVDA, Pavol HRABOVECKÝ</i>	43
--	----

Fear in ancient Greece and in the Book of Judith: A Comparison

<i>Róbert LAPKO, Dušan DEMJANOVIČ</i>	61
---	----

The Identity of man – Potentiality or Actuality?

„Openness“ and „Closure“ of Human Being in the Existentialism of Pavol Strauss

<i>Peter Juan Pablo Mária BAKO</i>	74
--	----

REVIEWS

MOONS, Jos, ed. Witnesses of Synodality: Good Practices and Experiences. New York: Paulist Press, 2024, s. 149, ISBN 978-0-8091-5696-2.

<i>Martin Mad'ar</i>	91
----------------------------	----

LOFFELD, Jan. Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg: Herder, 2024. 191 s. ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83569-8.

Peter Ceřuch..... 93

SACKS, Jonathan. Týdenní čtení z Tóry. Leviticus: Kniha svatosti. Praha: P3K, 2023. 411s. ISBN 978-80-7667-032-7.

Peter Olexák..... 96

Ardissino, Erminia – SELMI, Elisabetta. Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2023. ISBN 978-88-9359-769-2.

Mirta Ćurković 98

Aktuálne číslo Verba Theologica ponúka inšpiratívnu obsahovú rôznorodosť. Priestor dostali štúdie zo systematickej teológie, biblickej teológie, teológie liturgie i kresťanskej filozofie.

Český teológ, kňaz a pedagóg David Bouma je autorom prvej štúdie ponúkaného čísla. Jeho text skúma vzťah medzi hierarchickým magistériom a akademickou teológiou, pričom zdôrazňuje ich vzájomnú prepojenosť a význam spolupráce pre vitalitu a poslanie Cirkvi. Autor predstavuje historický vývoj úlohy biskupov a teológov ako učiteľov v Cirkvi a poukazuje na potrebu vzájomného rešpektu a porozumenia medzi biskupmi a teologickými fakultami. Článok sa zamýšľa aj nad súčasnými výzvami, najmä v kontexte akademickej slobody a autonómie teologických inštitúcií. Náročnosť dnešnej situácie si vyžaduje, aby biskupi mali kvalitnejšie vzdelanie v teológii, filozofii a antropológii, a mohli tak byť kompetentní partneri pre pozitívny dialóg s dnešnou spoločnosťou.

Juraj Feník, slovenský biblista, hľadá koncept Boha v najkratšom Pavlovom spise, v Liste Filemonovi. Hneď na začiatku nás autor prekvapí tvrdením, že v tomto Liste by sme ťažko hľadali zmienky o Bohu, pretože Boh sa tu v našom tradičnom ponímaní takmer nespomína. Zatiaľ čo niektorí autori dokazujú množstvo podôb Božieho konania, táto štúdia sa snaží ukázať, že v Liste Filemonovi jestvujú len štyri verše, ktoré používajú teologický jazyk. Napriek tomu autor chce ponúknuť teologický prínos tohto Listu.

Mediálne známy český kňaz a historik Tomáš Petráček predstavuje vo svojej štúdiu historický vývoj súčasného pápežstva so zameraním na úlohu pápeža vo vnútri Katolíckej cirkvi. V prvej časti analyzuje službu pápeža Benedikta XVI. v kontexte jeho predchádzajúcej teologickej a kuriálnej kariéry. Ťažiskom štúdie je hodnotenie toho, ako zvládol kľúčové úlohy na čele Katolíckej cirkvi. Druhá časť potom ponúka analýzu možných dôvodov, prečo je Benedikt XVI. taký populárny v českom katolíckom a všeobecne stredoeurópskom kontexte, čo kontrastuje s kritičkejšou reflexiou jeho odkazu v rodnom Nemecku. V závere ponúka podnety na ďalšiu reflexiu, vrátane otázky, či je vhodné pokračovať v problematickej praxi rýchlej kanonizácie pápežov minulého storočia.

Slovenské duo Andrej Krivda a Pavol Hrabovecký skúmajú vo svojej štúdiu teologický obsah manželského obradu po Tridentskom koncile. Porovnávajú ostrihomský sobášny obrad z roku 1625 s Rituale Romanum z toho istého obdobia.

Analýza poukazuje na textové a rituálne rozdiely, skúma teologické dôsledky týchto odlišností, pričom zdôrazňuje sakramentálnejšie chápanie manželstva v ostrihomskej tradícii, ktoré kontrastuje s právnickým prístupom rímskeho obradu. Je dobrým znakom tejto štúdie, že si všíma limity juridického jazyka západnej teologickej tradície a pobáda k neustálej konfrontácii so súčasnou antropológiou, aby teológia manželstva zohľadňovala sviatosťný vzťah dvoch ľudí ako spojenie vo vzájomnosti a láske, predovšetkým vo svetle učenia po Druhom vatikánskom koncile.

Druhou biblickou štúdiou tohto čísla je text Róberta Lapka a Dušana Demjanoviča, venujúci sa emócií strachu v starozákonnej knihe Judit. Emócia strachu podmieňovala správanie človeka nielen v čase vyhnanstva a zajatí biblického Božieho ľudu, ale aj v dnešných dňoch vlády režimov, diktatúr a ich rozpútaných vojen. Viac ako potenciálny ľudský strach z niečoho, čo by nám mohlo ublížiť, však v Biblii rozoznávame strach z Boha - bázeň pred Bohom. Starozákonná kniha Judit poskytuje čitateľovi nielen pozoruhodný pohľad na konanie postáv pod vplyvom strachu, ale chce čitateľa previesť od strachu k bázni a nádeji.

Peter Juan Pablo Mária Bako venuje svoju štúdiu slovenskému mysliteľovi, prozaikovi a esejistovi Pavlovi Straussovi. Text sa dotýka zaujímavej konfrontácie tomizmu s existencializmom. Aristotelovsko-tomistická filozofia prezentuje človeka ako nemennú bytosť. Mohli by sme povedať, že človek je bytosť a podstatne „uzavretý“ - bez možnosti ontologickej zmeny. Naproti tomu existencializmus hlása „otvorenosť“ ľudskej prirodzenosti. Esenciálna identita človeka sa chápe len ako plastická, premenlivá, nestála inštancia - a teda ako výraz subjektívnych rozhodnutí. Relevantnosť filozofických myšlienok Pavla Straussa spočíva v tom, že jeho presvedčenie je na jednej strane tomistické, na druhej strane sa jeho úvahy úzko zhodujú s existencialistickými myšlienkami. Straussov jedinečný prínos vidí autor v originálnej snahe zmieriť zdanlivo nezlučiteľné - uznať otvorený ontologický status človeka bez narušenia jeho uzavretej ontologickej povahy.

Súčasťou nového čísla sú aj recenzie, ktoré sledujú aktuálny knižný trh a ich témy. Verím, že naša ponuka osloví a inšpiruje čitateľa nielen svojím rôznorodým obsahom, ale aj odbornou pripravenosťou autorov jednotlivých textov. Prajem pokojnú lektúru.

Vladimír Juhás



Hierarchické magisterium a akademická teologie

Hierarchical Magisterium and Academic Theology

DAVID BOUMA

Karlova univerzita v Praze
Katolická teologická fakulta
Katedra systematické a pastorální teologie

Abstract

This article explores the relationship between the hierarchical magisterium and academic theology, emphasizing their interconnectedness and the importance of collaboration for the vitality and mission of the Church. The author analyzes the historical development of the role of bishops and theologians as teachers in the Church and points out the need for mutual respect and understanding between bishops and theological faculties. The article also reflects on the current challenges and tensions between the two, especially in the context of academic freedom and the autonomy of theological institutions. The author proposes principles for effective communication and cooperation that should form the basis for a constructive relationship between bishops and theological faculties. Finally, the article stresses the importance of dialogue and mutual aid in overcoming differences and achieving the common goal of strengthening the Church in contemporary world.

Keywords: Magisterium, Theology, Cooperation, Academic freedom, Dialogue.

Univerzitní teologie není všemi věřícími vnímána jako církvi přínosná. Mnozí by jistě rádi zopakovali tvrzení: „Univerzity s jejich studijními programy, kolegií, tituly a profesurami jsou plodem čirého pohanství a jsou církvi užitečné asi tak jako ďábel.“ Citát vyjmutý ze spisů Johna Wycliffa byl odsouzen na koncilu v Kostnici v roce 1415 a následně bylo toto rozhodnutí potvrzeno v roce 1418 papežem Martinem V. Může být chápáno jako nepřímý doklad toho, že si církev univerzit a jejich teologických fakult vážila už před více než 600 lety.¹ Pokud se přeneseme ze středověku do žhavé současnosti, stačí nahlédnout do Apoštolské konstituce *Veritatis gaudium*, abychom viděli, že se na spojení církve a teologických fakult nic nezměnilo, spíše naopak. Papež František v úvodu konstituce – a tento text pochází pravděpodobně z jeho vlastní ruky – teologické fakulty vášnivě a inspirativně povzbuzuje k odpovědnosti, aby se staly integrální součástí naléhavé globální mise církve.² V textu, jehož širším rámcem je vztah autority a svobody v církvi, se budu věnovat učitelské autoritě nositelů pastýřské odpovědnosti, totiž biskupů a papeže na jedné straně a svobodě teologů rozvíjet vlastní disciplínu na straně druhé.³ Cílem článku je přispět k lepšímu pochopení místa teologie a teologických fakult v životě církve.⁴ Vyjasnění vztahu mezi biskupy a teologickými fakultami – jak se domnívám – může české církvi i společnosti velmi prospět.⁵

Problematika

Po posledním koncilu se rozvinulo určité „třídní vědomí“ teologů, kteří se poté opakovaně ohrazovali proti zásahům hierarchie do autonomie teologických disciplín, provozu teologických fakult a rovněž svědomí badatelů. Jelikož samotný koncil položil důraz na učitelskou odpovědnost biskupů (srov. LG 22 a 25, DV 10), zatímco o obdobné roli teologů v církvi prakticky nic neřekl, vznikly pochopitelně vzápětí četné iniciativy a texty s cílem vztah teologů a biskupů hlouběji promyslet a předejít tak oslabování církve rozdělením a polarizací.

¹ Srov: DH 1179: „Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiae sicut diabolus.“ Citaci užívá Avery Cardinal Dulles: *Church and Society*, Fordham University Press: New York, 2008, s. 1.

² Jedná se – kromě zmiňovaného úvodu – o právní dokument, jímž Vatikán upravuje normy církevních fakult a univerzit: https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html

³ Strukturu textu koncipuji s přihlédnutím k přednášce Avery Dullese „Teaching Authority of the Church“ z knihy *Church and Society*, s. 16-26.

⁴ Každá z teologických fakult disponuje vlastními církevně schválenými statuty, která explicitně upravují práva a povinnosti teologů směrem k Velkému kancléři (tj. místnímu biskupovi) a naopak. Jak naznačují události posledních let na nejstarobylejší z nich u nás, statut sám nestačí, ale je třeba lidské, akademické a duchovní zralosti: https://www.ktf.cuni.cz/KTF-11-version1-statut_ktf_uk_cz_uz_2021_10_04.pdf

⁵ Svědectví o tom, jak spolupráce biskupa a fakulty oživovala po desítky let diecézi, podává Claudio Stercal: „« Al di là della teologia ». Carlo Maria Martini e la Facoltà Teologica“. IN: *Teologia* 45, 2020, s. 3-9. https://www.ftismilano.it/wp-content/uploads/sites/2/2020/06/01_Stercal.pdf

Z mého hlediska v tomto ohledu vyniká příspěvek, který v roce 1976 přednesl arcibiskup z Albi Robert Joseph Coffy na III. sympoziu evropských biskupů v Římě; velmi doporučuji seznámit se s textem v plném rozsahu na internetu.⁶ Pozdější marseillský arcibiskup a kardinál tu totiž skutečně do hloubky pochopil změny, jež přinesla konstituce *Dei verbum*, i její dopady na pokoncilní pojetí magisteria v čase teologického pluralismu. Jádrem jeho příspěvku pak spočívá v myšlence, že biskup nemůže být *promotor*, *moderator* a *custos* křesťanské víry, jak explicitně vyžaduje koncilní deklarace o biskupech *Christus Dominus*, nebude-li spolupracovat s teologií, a to včetně teologů akademických.

V témže roce pak vznikne text MTK s názvem *Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií*. Dokument obsahuje dvanáct tezí, z nichž některé neztratily ani po téměř 50 letech svou aktuálnost, ať už se týkají morálních a obecně lidských nároků, jež klade na biskupa výkon jeho autority (zdůrazňuje se „vyzařování osoby“ a pochopení „záležitosti“), nebo vztahu obou stran v duchu vzájemné pomoci („dialog představuje vynikající vzájemnou pomoc“).⁷

Toto období uzavírá Instrukce Kongregace pro nauku víry *Donum veritatis* (1990) s podtitulem *O úkolech teologů a poslání biskupů a jejich vzájemných vztazích*. Prefekt kongregace v úvodu prezentuje nové sebevědomí úřadu vzhledem k teologům, kterým však děkuje, že na koncilu biskupy inspirovali, ba dokonce vedli. Instrukce zdůrazňuje snahu přispět k pokoji v církvi, a zejména správnému chápání vztahu víry a rozumu. Pro teologii má být charakteristická její posteriorní povaha a sociální, resp. ekleziální charakter: „Pravda víry není dána izolovanému jedinci, ale Bůh s ní chtěl dát život určitým dějinám a určitému společenství.“ Vztah hierarchického magisteria a teologa je určen dvojím: „Teologie není jednoduše a jedinečnou funkcí učitelského úřadu Církve“ a rozvíjí se dvěma směry: „Jeden směr je zaměřen spíše navenek a usiluje o dialog s každým rozumným hledáním pravdy ve světě; druhý směr je zaměřen spíše dovnitř a snaží se o proniknutí do vnitřní logiky a hloubky víry.“ Dokument se rovněž nemíní zabývat otázkou církevního poslání teologa tím, že by vycházel z dualismu učitelství úřadu Církve – teologie, nýbrž v kontextu trojúhelníkového vztahu, jehož vrcholy jsou lid Boží jakožto nositel smyslu víry a jako všem společné místo celku víry, učitelství úřadu a teologie.⁸ Církev má být pro teologa životodárným prostředím, ve kterém

⁶ https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Relazione_Mons.Coffy_III_Simposio_Vescovi_Europei.pdf

⁷ MTK: *Vzájemný vztah mezi magisteriem a teologií* (1976), zde konkrétně teze 6 a teze 10.

⁸ Trojúhelníkový model je přiblížen následujícím způsobem: „Vývoj dogmatu v posledních 150 letech je nadmíru jasným projevem tohoto složitého vztahu: dogmata z let 1854, 1870 a 1950 byla možná, protože smysl víry je probudil, učitelství úřad a teologie jím byly vedeny a pomalu se ho snažily dostihnout. Tímto způsobem je již vyjádřena podstatná církevnost teologie. Teologie není prostě nikdy soukromou myšlenkou nějakého teologa. Jako taková by mohla znamenat jen velmi málo a rychle by upadla do nevýznamnosti.“

zapouští své kořeny. Relevantními pro něj jsou dva referenční body: metodologická přesnost a privilegované partnerství s filozofií, historií a humanitními vědami; na straně druhé má teologie také zapotřebí vnitřní účasti na životodárných zdrojích a životě Církve: víře, modlitbě, kontemplaci. Rámcem Božího slova se definuje kromě teologie rovněž učitelská služba v Církvi: „Toto Slovo, které předchází teologickému bádání, je mírou teologie a má zapotřebí svého zvláštního orgánu – učitelského úřadu, který Kristus svěřil apoštolům a skrze ně jejich nástupcům.“

Vyjadřuje rovněž naději, že dojde k vyjasnění rozdílu mezi rozumnými formami napětí a nežádoucím protikladem mezi teologií a učitelským úřadem.⁹

Náčrt problematiky bych rád zakončil odkazem na dokument Mezinárodní teologické komise *Teologie dnes: perspektivy, principy, kritéria* z roku 2011, jehož důležité akcenty shrnuje hned v úvodu překladatel. Jsou jimi přesah Božího slova nad slovem Písma, dále odlišení apoštolské Tradice od jejího kulturně a dobově podmíněného církevního vyjádření a v naší souvislosti obzvláště významné dialogické zaměření teologie vycházející z trinitárního vzoru.¹⁰

Narůstající rozdílnost

Po stručném nastínění problematiky, jak se vyvíjela od posledního ekumenického koncilu, zasaďme naše téma do širšího dějinného rámce a historického kontextu. Je zřejmé, že funkční distinkce mezi hierarchickým magisteriem a teologií se postupně profilovala v průběhu staletí. V rané církvi většina velkých teologů byla zároveň i biskupy: Irenej, Cyprián, Atanáš, oba Cyrilové, Jan Zlatoústý, Řehoř Naziánský, Řehoř Nysský, Hilarius, Ambrož, Augustin, oba velcí papežové, tedy Lev a Řehoř. Ti byli autory teologie, kterou bychom mohli nazvat biskupskou, od níž se teologie ne-biskupů (např. Justin, Klement Alexandrijský, Origenés, Tertulián a Efrém) příliš neodlišovala. Ve středověku se teologové biskupům vzdálili, zejména po příchodu univerzit na scénu. Jen nemnozí teologové se stali biskupy a jen nemnozí biskupové byli teologové. Teologové oné doby se nořili do vysoce technických otázek ohledně vztahů v Trojici, povahy posmrtného života, způsobu účinků svátostí a předurčení. O těchto otázkách diskutovali za pomoci instrumentáře aristotelské logiky a platónské a aristotelské metafyziky, a teologie se tak poněkud vzdálila kázání a pastorační praxi.

Jak teologie ve své specifické identitě sílila, hierarchické magisterium procházelo dalším vývojem a stávalo se méně pastorálním a více judiciálním. Papežové

⁹ Toto napětí by mělo snížit vědomí, že některé intervence učitelské služby nejsou doktrinární, ale pastorální a prudenciální, tedy jakási předběžná opatření, jež umožňují další zkoumání a změnu.

¹⁰ MTK: *Teologie dnes: perspektivy, principy, kritéria*; úvod překladatele C. V. Pospíšila str. 5 až 7. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_cs.pdf

a biskupové byli totiž ve středověku vystaveni značnému tlaku, aby podpořili teologické pozice jedné školy a odmítli názory školy konkurenční. Aby těmto požadavkům vyhovělo, zaměstnává se magisterium spekulativními otázkami, které měly pro obvyčejného věřícího jen malý význam.

Od 16. století se magisterium dále profiluje a nabývá zřetelné funkční identity. Stále častěji totiž stojí nad teologickými disputacemi a usiluje o to, aby nezpůsobily rozdělení. Tridentský koncil se snažil nepropojit se s žádným z teologických systémů, ať s tomisty, skotisty nebo augustiniány, a vyslovuje se jen ve věcech katolické víry. Když pak v 17. století přicházejí jednotlivé teologické školy s různými interpretacemi tridentského učení o milosti, římské magisterium deklaruje, že každý může zastávat své teoretické pozice, aniž by však obviňoval ostatní z hereze. Magisterium neopouští svou roli arbitra, ale častěji ji vykonává permissivním než restriktivním způsobem. Jinými slovy: uchovává naukovou tradici, ale zároveň garantuje teologům svobodu pěstovat vědu v hranicích a na hranicích tradice.

Současný význam magisteria

V 19. století se pojem magisterium zpřesňuje. Zatímco v předchozích staletích znamenal jednoduše úřad učitele nebo učitelskou funkci (a proto byl stejnou mírou vztahován k biskupovi i k teologovi), posouvá se nyní jednoznačně k významu reprezentace a výkonu oficiálního a veřejného učení církve. Magisterium se stává kolektivním podstatným jménem označujícím skupinu lidí, kteří mají právo hovořit za instituci a vyjadřovat její pozice. Teologové jsou naopak vnímáni stále více jako soukromé osoby, které za církevní instituci jako takovou mluvit nemohou. Výsledkem těchto dějinných, ekleziálních a ně navázaných sémantických procesů je dodnes trvajícím stav, kdy jsou magisteriem téměř výlučně míněny hierarchické autority.

Na konci 19. a na začátku 20. století proběhlo další terminologické vymezení. Do té doby totiž nebyla jasně rozlišena učitelská autorita od autority jurisdikční. Díky pracím teologů, jako byl Yves Congar, byly tyto důležité distinkce vyjasněny a 2. vatikánský koncil je potvrdil.¹¹ I když je učitel stejnou osobou jako ten, kdo řídí, je učitelská role od funkce řídicí odlišná. Učení cílí na intelekt a apeluje na vnitřní souhlas, kdežto biskupské (resp. papežské) řízení církve je adresováno vůli a vyžaduje v zásadě jen vnější konformitu.

Toto rozlišení nezůstalo bez praktických dopadů. Papežové a biskupové už nejsou vnímáni – jako to bylo ve středověku a na začátku novověku – jen jako ti, kdo rozsuzují znesvářené teologické školy. Mnohem častěji tvoří a rozvíjejí svou

¹¹ Srov. Dekret o pastýřské službě biskupů v církvi *Christus Dominus*, 2. kapitola; srov. konstituce o církvi *Lumen gentium*, čl. 25 až 27.

vlastní nauku, zejména s ohledem na pastýřskou službu svěřenému společenství. Tento typ učení najdeme v dokumentech posledního koncilu a v encyklikách současných papežů. Značný objem magisteriálního učení však může být vnímán jako problém. Co z něho musí věřící opravdu přijmout za vlastní?

Některé námitky

Dříve než přikročíme k tématu spolupráce mezi biskupy a teology a následně k právu teologů stavět se za určitých podmínek k magisteriu kriticky, věnujme se ještě krátce námitce, která potřebu magisteria v církvi zpochybňuje. Ano, někdo se může zeptat, proč je trvalá učitelská služba v církvi nutná. Zjevení přece proběhlo a zůstává dosvědčeno v kánonu Písma! Už letmý pohled do historie však ukazuje, že samo Písmo není bez dalšího zcela dostačujícím vodítkem pro víru. Už od prvních staletí bylo doplňováno vyznáními víry a naukovými vyjádřeními. Papežové a koncily se scházeli nad otázkami, jež vznikaly v okamžicích, kdy víra začala zapouštět kořeny v helénské půdě a interagovat s kulturou a filozofií antického světa. Z těchto důvodů je magisteria třeba v každém století – poselství Krista je přece hlášáno ve stále nových situacích a učitelé v církvi musí rozhodovat, zda jsou nové hypotézy a formulace s křesťanstvím kompatibilní. V katolické tradici je dokonce přítomno přesvědčení, že za výjimečných okolností uschopňuje Duch svatý papeže a koncily, aby určité otázky rozhodli definitivně.

V celé této oblasti má teologie, jak bude zdůrazněno ještě vzápětí, své nezastupitelné místo. Autor však – právě pro svou fundamentálněteologickou specializaci – musí podotknout, že úkolem teologů není vést církve. To je odpovědností pastýřů. Teologie nemůže jednoduše magisterium nahradit, dokonce by toho nebyla ani schopna. Uvažme jen, jak je těžké vytvářet konsensus mezi teology samotnými. Někdy bývá vnímán výkon učitelského úřadu s rozpaky, to však neznamená, že by církve nepotřebovala živý hlas magisteria, který by věřící uchovával v kontinuitě apoštolské víry. Můžeme být vděční, pokud Kristus posílá církvi pastýře a učitele, kteří mají kompetenci církve vést.

Pro plodný dialog mezi biskupy a teology je pochopitelně nutné, aby byli papežové a biskupové teologicky vzděláni. Kánon 378 Kodexu kanonického práva kvalitní teologické vzdělání od biskupů explicitně vyžaduje, stejně jako pevnou víru, dobré mravy, zbožnost, horlivost, moudrost, prozíravost a lidské ctnosti, to vše ve výjimečné míře.

Zároveň platí, že samotná teologická expertíza nikoho nepředurčuje pro výkon bytostně pastorační biskupské služby, a profesionální teolog nemusí být vždy nejlepším biskupem. Pro církve není nejdůležitější, aby se v ní hojněji objevovaly mimořádně komplexní osobnosti, nýbrž aby se její členové učili spolupracovat. Pro biskupy a teology to platí na prvním místě. Magisterium svůj pastorační mandát,

totiž vést církev ve stále nových výzvách a příležitostech, nemůže vykonávat jen ze svých sil.

Vzájemná asistence

I když jsou tedy úkoly magisteria a teologů odlišné, obě skupiny jsou na sebe navázány, navzájem se potřebují a z práce druhých mají zisk. Teologové závisí na magisteriu, neboť kréda a dogmata tvoří základ samotné teologické vědy. Teologie je reflexí víry církve, jak je předávána kánonem Písma a oficiálními prohlášeními ve věcech víry. Pokud by něco jako magisterium nebylo kredibilně přítomné v dějinách, mohly by tyto teologické základy včetně kánonu Písma degradovat. Pokud teologie čerpá z magisteria správným způsobem, stává se bohatší a podnětnější. Ignorovat či zamítat magisteriální učení znamená nepracovat se zdroji, které se nabízejí. Je samozřejmě možné v některém bodě s magisteriem nesouhlasit nebo se dožadovat upřesnění, ale prvotním instinktem teologa je magisterium vnímat a navazovat na něj.

Jedná se však o vztah oboustranný. Stejně jako teologie závisí na magisteriálních podnětech, tak naopak magisterium potřebuje teologii. Svým výzkumem teologové pomáhají úsudku církve uzrávat a biskupům a papeži připravují řadu podnětů a materiálů: identifikují problémy, formulují otázky, navrhuji odpovědi a pokoušejí se zohlednit výsledky neteologického bádání.

Nyní bych obecně koncipovaný text rád oživil konkrétním příkladem. Souvisí s univerzitou, na které jsem strávil několik let svých postgraduálních studií: Papežskou univerzitou Gregoriana. Nemá smysl rozvádět, jakou roli hrála tato jezuitská instituce pro magisterium římského biskupa a potažmo pro celou katolickou církev; uvažme třeba jen skutečnost, že 16 alumnů této školy se stalo papeži, že v akademicky neokysličené katolické teologii 19. století tvořila Gregoriana spolu s Tübingen čestnou výjimku atd.¹² Příklad, který jsem vybral, souvisí s posledním koncilem a urputnou počáteční diskusí, jak koncipovat konstituci o zjevení. Jak je známo, téma bylo předmětem sporu, jehož jednu stranu reprezentoval kardinál Ottaviani, a stranu konkurenční kardinál Bea. Ottavianím prosazované schéma *De fontibus revelationis* bylo koncilními otci kritizováno jako retardační nástroj biblických a teologických inovací a 20. listopadu 1962 papežem odmítnuto spolu s pokynem, aby speciální komise připravila návrh lepší. Otevřela se tedy příležitost, aby otcové hledali nový směr, jak ho následně vyjádřila konstituce *Dei verbum*. Zásadním podnětem při hledání této cesty se stala akademická událost, jež proběhla 22. listopadu 1962 v atriu Gregoriana. Jednalo se o obhajobu doktorské práce Norberta Lohfinka, SJ, které bylo přítomno 400 biskupů (sic!) a řada

¹² Význam školy pro církev shrnuje například řeč papeže Benedikta XVI. při návštěvě univerzity v listopadu 2006: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061103_gregoriana.html

kardinálů. Mladý jezuita tehdy prezentací a obhajobou brilantní doktorské práce o starozákonní knize Deuteronomium povzbudil důvěru koncilních otců v moderní biblistiku s katolickým profilem a obecněji zájem o hlubší promyšlení vztahu Bible a tradice. Koncilní loď nabrala nový kurs.¹³

Můžeme tedy předběžně shrnout, že přínos teologů pro magisterium je mnohotvárný a mnohostranný. Výsledky jsou převážně pozitivní a spočívají v přípravě cesty, ve vysvětlování magisteriálních prohlášení a v jejich případné obhajobě. To, co platí pro římské magisterium, lze do nemalé míry vztáhnout i na úroveň biskupských konferencí a jednotlivých diecézí. Pro poslední dvě jmenované bude v tomto ohledu významná probíhající synoda; už závěrečná zpráva nabízí řadu podnětů.¹⁴ V tuto chvíli je však třeba podtrhnout, že teologie musí mít příhodné podmínky a svobodu postupovat podle pravidel vlastním svým jednotlivým disciplínám, aby mohla své služby na různých úrovních církevnímu magisteriu nabízet.

Legitimní kritika

Služba teologie všem úrovním magisteria může v některých situacích zahrnovat pochopitelně rovněž kritiku. Odborný výzkum může poukázat na potřebnost změn v reformovatelném učení církve, případně poukázat na to, že způsob myšlení a pojmy užívané pro sdílení víry neodpovídají současnému poznání či vědě. Teolog má právo, a dokonce povinnost své názory přiměřeným způsobem projevit. V minulých staletích jsme byli svědky řady příkladů kritiky ze strany teologů, z nichž mnozí měli na pozdější oficiální učení církve velmi pozitivní vliv, byť předtím mnohdy museli snášet ústrky a odmítnutí. Vzpomeňme třeba na Friedricha von Hügela nebo Maurice Blondela v čase tzv. modernistické krize. Ještě za pontifikátu Pia XII. někteří vynikající teologové jako Henri de Lubac, Yves Congar, John Courtney Murray a Karl Rahner hájili pozice, které v té době magisterium odmítalo. Všichni zmiňovaní však prokázali lidskou zralost a trpělivost a byli následně rehabilitováni a přizváni jako spolupracovníci na 2. vatikánský koncil. Tyto příklady v žádném případě neumožňují negovat názor, že kritický pohled na magisterium může být někdy legitimní.

Rád bych na tomto místě vzpomenul tzv. Kolínské prohlášení, od jehož zveřejnění uplynulo letos 35 let. I když by si tato iniciativa, její ohlasy a dopady zasloužily samostatný článek, v naší souvislosti je třeba zmínit, že významným způsobem přispěla k budování vědomí odpovědnosti teologů a teoložek v rámci církevního

¹³ Pro zájemce více v prostém textu a kontextu významného životního jubilea Norberta Lohfinka: <https://www.herder.de/stz/hefte/archiv/144-2019/1-2019/ein-exeget-ortet-seine-wissenschaft-norbert-lohfink-sj-zum-90-geburtstag/>

¹⁴ https://cbk.cirkev.cz/public/media/files/46/source/orig/45819_231028-zaverecna-zprava-syntezy-ze-synodalniho-zasedani-biskupu-rijen-2023-cz-kor.pdf

společenství. Domnívám se, že tato deklaráce, jež kriticky reflektovala podobu biskupských nominací, vyjádřila pochybnosti o způsobu udělování licencí k výuce na teologických fakultách a vyjadřovala obavy, že magisterium se až příliš fixuje na některé detailní otázky ohledně sexuální a reprodukční morálky, stojí za opětovné přečtení a další úvahu v současném církevním kontextu.¹⁵

Teologové tedy mají právo a povinnost pokládat otázky a vyjadřovat pochybnosti jak ve vztahu k biskupskému, tak papežskému magisteriu; magisterium má stejně tak právo se ohradit, případně přejít výhrady mlčením. Doporučuji nahlížet na supervizní úkoly magisteria směrem k teologii pozitivně, pokud má jejich plnění patřičný právní rámec, transparentní komunikační a lidskou kulturu a pochopitelně evangelního ducha. Pak mohou nástroje jako *imprimatur* a *missio canonica* teologickou fakultu kultivovat a orientovat.

Otázka akademické svobody je však natolik rozsáhlá, že není možné se jí v rozsahu tohoto článku více věnovat. Připomeňme jen, že vliv hierarchie na akademickou instituci závisí na povaze a kanonickém statusu té které univerzity a fakulty. Není třeba zdůrazňovat, že v případě necírkevních fakult či fakult, kde platí souběžně civilní a církevní jurisdikce, je třeba nejen obzvláštní citlivosti a prozíravosti, ale zvláště vysoké komunikační a právní kultury. Je žádoucí, aby byl biskup ve vztahu k akademickému a obzvlášť teologickému prostředí spíše aktivním a pozitivním *promotorem*, než aby zastával méně šťastnou defenzivní roli (*custos*).¹⁶

Od obecného pohledu bych nyní opět rád přistoupil ke konkrétnímu příkladu. Inspirace, již chci nabídnout, pochází ze současného Německa. Na „sněmu“ teologických fakult¹⁷ na začátku letošního roku promluvil mohučský biskup Peter

¹⁵ Plný text znění lze najít např. na stránkách iniciativy *Wir sind Kirche*; cenná reflexe vzniku a dopadů „Kolínské deklarace“ s dvacetiletým odstupem od jednoho ze spoluautorů: Dietmar Mieth: *Eine durchwachsene Bilanz – Die „Kölner Erklärung“ von 1989 und ihre Wirkungen*. In: *Herder Korrespondenz* 2/2009. S. 65 ff. (https://www.wir-sind-kirche.de/files/875_HK_63_2009_02_Ss_65ff.pdf); k třicetiletému výročí deklarace: Michael Jacquemain, „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“ (KNA, 16.1. 2019) přístupné z <https://www.domradio.de/artikel/vor-30-jahren-wurde-die-koelner-erklaerung-veroeffentlicht>.

¹⁶ V tomto ohledu oceňuji iniciativu Benedikta XVI. směrem k akademické obci římské univerzity Sapienza (16. ledna 2008). Pontifik v ní zdůrazňuje, že biskup nemůže nepovzbuzovat k citlivosti k pravdě. Dle Benedikta XVI. je povaha a poslání biskupa spřízněné s povahou a posláním univerzity podobně jako křesťanská víra s rozumem. Tento vztah se pak má vyznačovat oboustrannou inspirací a společnou touhou po poznání a dobru. Zůstává paradoxem, že řeč, jež kromě jiného stojí za přečtení kvůli papežovu vymezení identit a vzájemného vztahu filozofie a teologie v celku univerzitních oborů, nakonec za pontifika čelil vicerektor univerzity, neboť Vatikán papežovu návštěvu z obavy z protestů učitelů a studentů odvolal. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2008/01/16/0030/00068.html>

¹⁷ Jednalo se o každoroční shromáždění členů sdružení katolických teologických fakult organizace *Der Katholisch-Theologische Fakultätentag e.V. (KThF)* ze dne 27. ledna 2024. Více ke KThF: <https://kthf.de>.

Kohlgraf.¹⁸ Ve své řeči hájil teologické fakulty před osočováním, že podléhají duchu doby, a zároveň vyjasnil, podle jakého principu mají interpretovat současnou kulturu. Rovněž je vybízel, aby kriticky reflektovaly současný stav církve a přispěly k její obnově, a stejně tak doporučil teologům a teoložkám, aby upřeli pozornost k tématu evropských hodnot. „Když teologie interpretuje čas a jeho znamení, není nutně dítětem takzvaného ducha doby, jak jí bývá mnohdy podsovováno... Duch doby, jež mnozí bičují, je různorodý. Je třeba jej vnímat a vykládat v duchu evangelia. Vnímám jeho veskrze různé stránky.“

Teologie nemá být podle biskupa Kohlgrafa populistická, ale znalkyní jednak Božího slova a tradice, ale samozřejmě také kultury a doby, ve které se rozvíjí. Zdůraznil, že počítá s pomocí teoložek a teologů v synodálním procesu světové a místní církve a rovněž s jejich nasazením za hodnoty demokracie, svobody a spravedlnosti. Teologie se nemá bát kritické konfrontace s duchem doby na jedné straně, na straně druhé má vnášet do církve z ducha doby to, co odpovídá evangelium. Teologické fakulty dále povzbuzoval, aby kladly otázky a otevíraly témata, jež jiné vědy ztrácí ze zřetele.

K specificky církevnímu poslání teologie zmínil následující: „Teoložky a teologové jsou propojeni s církví, jejíž konkrétní podobu kriticky reflektují. Považují za legitimní, že teologie podněcuje reformy, které jsou víc než kosmetickými úpravami. Jako biskup jsem srozuměn s tím, že se mnou nebudete jen souhlasit. Proším vás však, abych nebyl nahlížen pouze optikou moci a jejího zneužívání.“

V závěru pak zazněla slova, jež mohou být důležitá i pro náš český kontext: „Při vši rozdílnosti rolí plují biskupové a teologové na jedné lodi. Všichni cítíme, že se nás změny v církvi a společnosti dotýkají. Pro nás všechny jednoduše neplatí jen tak dál! Všichni jsme v nebezpečí, že zůstaneme ve své bublině.“

Závěr

Dovolte mi, abych pro přehlednost shrnul hlavní závěry článku do čtyř bodů, jež mají charakterizovat vztah hierarchického magisteria a akademické teologie, resp. vztah biskupa a teologické fakulty

- a) *Vzájemný respekt a porozumění*: biskup uznává vědeckou a pedagogickou expertizu členů fakulty a oceňuje jejich přínos teologickému výzkumu a vzdělávání. Fakulta naopak ctí biskupovu autoritu a odpovědnost za diecézi.
- b) *Efektivní a transparentní komunikace*: biskup a fakulta mají udržovat pravidelný kontakt a uskutečňovat otevřený a poctivý dialog. Tato

¹⁸ <https://de.catholicnewsagency.com/news/14953/bischof-kohlgraf-der-hinweis-auf-den-zeitgeist-ist-ein-totschlagargument>

komunikace prospívá naplňování poslání a cílů obou stran, zejména utváření vize teologického vzdělávání a spirituální formace věřících.

- c) *Oboustranná spolupráce*: biskup bezesporu může teologické fakultě nabídnout zpětnou vazbu, podněty a podporu, zatímco fakulta může na oplátku nabídnout kvalifikovanou asistenci biskupově pastorální službě. Kooperace obou stran může zvýšit teologické vzdělání a duchovní úroveň v diecézi.
- d) *Akademická svoboda a autonomie* teologické fakulty: Biskup do chodu fakulty zbytečně a netransparentně nezasahuje a necensuruje akademickou diskusi, teology však chrání před bigotními osobami a skupinami v církvi. Fakulta se naopak konstruktivně zapojuje do života diecéze a přispívá k naplňování pastoračních potřeb diecéze a k řešení aktuálních výzev v životě církve.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDIKT XVI., „Projev na římské univerzitě Sapienza“, 16. ledna 2008. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2008/01/16/0030/00068.html>
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Teologie dnes: perspektivy, principy, kritéria*. Překlad C. V. Pospíšila, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_cs.pdf
- ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE, *Závěrečná zpráva syntezy ze synodálního zasedání biskupů říjen 2023*. https://cbk.cirkev.cz/public/media/files/46/source/orig/45819_231028-zaverecna-zprava-syntezy-ze-synodalniho-zasedani-biskupu-rijen-2023-cz-kor.pdf.
- DULLES, Avery, *Church and Society*. New York: Fordham University Press, 2008.
- JACQUEMAIN, Michael, „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“, *KNA*, 16. ledna 2019. <https://www.domradio.de/artikel/vor-30-jahren-wurde-die-koelner-erklarung-veroeffentlicht>.
- KOHLGRAF, Peter, „Der Hinweis auf den Zeitgeist ist ein Totschlagargument“, *Catholic News Agency*, <https://de.catholicnewsagency.com/news/14953/bischof-kohlgraf-der-hinweis-auf-den-zeitgeist-ist-ein-totschlagargument>
- MIETH, Dietmar, „Eine durchwachsene Bilanz – Die ‚Kölner Erklärung‘ von 1989 und ihre Wirkungen“, In: *Herder Korrespondenz* 2 (2009): 65 ff. https://www.wir-sind-kirche.de/files/875_HK_63_2009_02_Ss_65ff.pdf
- Statut Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy*, 4. října 2021. https://www.ktf.cuni.cz/KTF-11-version1-statut_ktf_uk_cz_uz_2021_10_04.pdf

STERCAL, Claudio. „«Al di là della teologia». Carlo Maria Martini e la Facoltà Teologica“, In: *Teologia* 45 (2020), s. 3–9. https://www.ftismilano.it/wp-content/uploads/sites/2/2020/06/01_Stercal.pdf

Veritatis Gaudium. Apoštolská konstituce. Vatikán, 8. prosince 2017. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html

Doc. Mgr. David Bouma, Ph.D.

Katedra systematické a pastorální teologie

Katolická teologická fakulta

Univerzita Karlova v Praze

Thákurova 3

CZ 16000 Praha Dejvice

david.bouma@ktf.cuni.cz



Boh v Liste Filemonovi¹

God in the Letter to Philemon

JURAJ FENÍK

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra systematickej teológie

Abstract

One would be hard-pressed to find references to God in Philemon, for God is barely mentioned in Paul's shortest letter. Apart from two explicit references which use the noun θεός, the writing contains only two other allusions to God's activity. While some authors detect a number of echoes of God's doing in Philemon, this study, adopting a stricter methodology, argues that only four verses (3, 4, 15, 22) can be listed as instances of theological language. By analyzing those references to God, the article summarizes the theology of Philemon and sketches the theological contribution of this letter within Pauline literature.

Keywords: Agency, Father, Gift, God, Paul, Philemon, Separation

Pavlov najkratší list,² v ktorom sa apoštol píšuci z väzenia usiluje podnietiť svojho priateľa Filemona, pravdepodobne žijúceho v Kolosách, aby prijal otroka Onezima

¹ Výskum pre túto štúdiu bol podporený grantom APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diskurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla“ a VEGA 2/0015/22 „Recepcia biblickej rodinnej terminológie a motívov v slovanskom kultúrnom prostredí“.

² Nedávnu evaluáciu datácie a miesta kompozície Listu Filemonovi možno nájsť v M. Eugene BORING, „Philippians and Philemon: Date and Provenance,“ *CBQ*, č. 3 [91] (2019): 470-494.

ako jeho samého (v. 17), obsahuje minimálne množstvo zmienok o Bohu, o ktorom sa tu *expressis verbis* hovorí iba v dvoch veršoch (v. 3 a v. 4). Neprekvapuje preto, že napr. v anglosaskom svete je možné nájsť modernú rozpravu o NZ teológii bez osobitnej pozornosti postave Boha v rámci analýzy teológie Listu Filemonovi.³ Naproti tomu sa nedávno objavila štúdia k etike Listu Filemonovi, v ktorej je téma „Boh“ zahrnutá medzi sedem najčastejších motívov spisu.⁴ Je tomu tak aj z toho dôvodu, že teológiu Listu Filemonovi nevypĺňajú iba dve spomenuté výslovné zmienky o Bohu, ale aj pasívne formulácie *ἐχωρίσθη* (v. 15) a *χαρισθήσομαι* (v. 22), ktoré sú podľa všeobecnej odbornej mienky tzv. teologické pasíva a poukazujú na Božie konanie.⁵ Zaujímavou je štúdia k teológii listu v rámci známej série *New Testament Theology*. Jej autor na jednej strane viackrát hovorí o Božej vôli ako norme, podľa ktorej si má Filemon počínať pri zaobchádzaní s Onezimom, hoci spojenie „Božia vôľa“ sa v liste nenachádza.⁶ Na druhej strane ponúka trefnú teologickú interpretáciu Onezimovho odchodu od Filemona.⁷ V tejto súvislosti môže byť zaujímavé zmieniť sa o tom, že Fitzmyer, autor jedného z najmodernejších komentárov k Filemonovi, sa v rámci úvodu svojho komentára síce zaoberá postavou Boha a správne identifikuje verše 3, 4 a 15 ako inštanacie teologického jazyka, ale v. 22 nespomína.⁸

Cieľom tohto príspevku je analyzovať teológiu Listu Filemonovi pomocou rozboru uvedených štyroch miest s ich zmienkami o Bohu. Článok sa teda zameriava na teológiu spisu *stricto sensu*. Konkrétne podciele sú dva: aký obraz Boha vystáva z tohto spisu a ako reč o Bohu rezonuje s inými miestami v apoštolových listoch. Metodológiou pre tento podcieľ bude porovnanie s podobnou lexikou inde u Pavla.

Užším zameraním sa na štyri miesta, ktoré explicitne alebo implicitne hovoria o Bohu, sa tento príspevok odlišuje od článku Soardsa, čo je v spektre literatúry k Listu Filemonovi asi najznámejšia analýza teológie tohto spisu.⁹ Snahou autora

<https://doi.org/10.1353/cbq.2019.0141>

³ Frank J. MATERA, *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*, Louisville: John Knox, 2007, s. 211-216.

⁴ D. Francois TOLMIE, „The Ethics of the Letter to Philemon,“ *Neot*, č. 1 [54] (2020): 47-66, s. 57. <https://doi.org/10.1353/neo.2020.0011>

⁵ Nájdu sa však aj vedci, ktorí sa vôbec nezmenia o prítomnosti týchto pasívnych slovíčok v texte. Napr. Charles B. COUSAR, *Philippians and Philemon: A Commentary* (NTL), Louisville: John Knox, 2009, s. 103-105.

⁶ I. Howard MARSHALL, „The theology of Philemon,“ in *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (NTI), Karl P. Donfried – I. Howard Marshall, Cambridge: University Press, 1993, 175-195, s. 185-186.

⁷ Tamziež, s. 186.

⁸ Joseph A. FITZMYER, *The Letter to Philemon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 34C), New York: Doubleday, 2000, s. 37-38. <https://doi.org/10.5040/9780300261998>

⁹ Marion L. SOARDS, „Some Neglected Theological Dimensions of Paul’s Letter to Philemon,“ *Perspectives in Religious Studies*, č. 3 [17] (1990): 209-219.

je identifikovať výpovede súvisiace s aktivitou Boha a rekonštruovať tak teologický naratív listu.¹⁰ Problémom štúdie je však autorovo videnie teologických výpovedí aj tam, kde sa v skutočnosti nenachádzajú, čo sa dá ilustrovať na dvoch ukázkach. Podľa Soardsa sa Pavol vo v. 9 predstavuje ako ambasádor a väzeň Ježiša Krista, čo evokuje ideu Božej nadvlády a to dovoľuje tvrdiť, že Boh bol ten, kto urobil Pavla Ježišovým ambasádorom.¹¹ Hoci táto interpretácia môže byť teologicky správna, problém je v tom, že daný text (v. 9) neobsahuje formulácie, ktoré by ju priamo alebo nepriamo podporovali. Pavol tu nenaznačuje žiadne ustanovenie za ambasádora zo strany Boha a myšlienka je tak textu úplne vzdialená. Vo v. 21 hovorí Pavol o Filemonovej poslušnosti ako motivácii pre svoje napísanie listu (πεποιθὸς τῆ ὑπακοῆ σου ἔγραψά σοι). Drvivá väčšina autorov pod Filemonovou poslušnosťou rozumie jeho podriadenie sa Pavlovej požiadavke (prijat' Onezima späť). Soards, opierajúc sa o komentár O'Briena, však vo Filemonovej poslušnosti vidí poslušnosť Božej vôle, čo je čisto hypotetická úvaha bez opory v texte.¹² V skratke, slabosťou Soardsovho článku je premotivovanosť vidieť reč o Bohu aj tam, kde ju v skutočnosti ťažko identifikovať. Preto sa tento príspevok striktnejšie orientuje na analýzu už spomenutých veršov, v ktorých je reč o Bohu ľahšie identifikovateľnejšia.¹³

1. „Boh, náš Otec“ (v. 3)

Prvá zmienka o Bohu sa nachádza v pozdrave epistolárneho preskriptu (v. 3), kde Pavol zhromaždenej komunite¹⁴ želá milosť a pokoj od Boha, nášho Otca¹⁵ (ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν) a od Pána Ježiša Krista. Uvedené slová vykresľujú Boha v otcovskom vzťahu k „nám“, pričom referentom tohto zámena musí byť predovšetkým Pavol ako autor spisu a tí, ktorým je list adresovaný, ako pravdepodobne

¹⁰ SOARDS, „Some Neglected Theological Dimensions,“ s. 213.

¹¹ SOARDS, „Some Neglected Theological Dimensions,“ s. 215. Táto argumentácia je založená na domnelej náhrade pôvodného výrazu πρεσβευτής („ambasádor“) výrazom πρεσβύτης („starý“), čo je čítanie preferované v moderných komentároch a edíciách NZ.

¹² SOARDS, „Some Neglected Theological Dimensions,“ s. 216-217. Teologickú interpretáciu poslušnosti v tomto verši nedávno zastáva aj Timothy A. BROOKINS, „I Rather Appeal to Auctoritas: Roman Conceptualizations of Power and Paul's Appeal to Philemon,“ *CBQ*, č. 2 [77] (2015): 302-321, tu s. 319 n. 59.

¹³ Za zváženie stojí, či adjektívum ἀγαπητός ako epitet pre Filemona vo v. 1 nenaznačuje Božiu lásku v zmysle „milovaný Bohom“. FITZMYER, *The Letter to Philemon*, s. 86.

<https://doi.org/10.5040/9780300261998> túto možnosť nevyklučuje, no prikláňa sa k názoru, že toto slovo je skôr výrazom Pavlovej lásky k Filemonovi – Filemon je pre Pavla milovaný (priateľ). Tento článok sa prikláňa k Fitzmyerovmu čítaniu a nezahrne teda dané adjektívum ako ukážku teologického jazyka. Ako podporný argument možno uviesť, že Pavol by pravdepodobne použil konštrukciu ἀγαπητός θεοῦ (ako v Rim 1,7) alebo ἡγαπημένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ (ako v 1 Sol 1,4), ak by chcel poukázať na Božiu lásku k Filemonovi.

¹⁴ Za datívom plurálu „vám“ (ὑμῖν) sa skrýva nielen Filemon ako primárny adresát, ale aj ostatné postavy spomenuté vo vv. 1-2: Apfia, Archippus a všetci, čo patria do spoločenstva stretávajúceho sa v ich dome. Tak Pavol naznačuje, že hoci sa obsah listu dotýka v prvom rade Filemona, akékoľvek rozhodnutie o Onezimovi Filemon bude musieť vykonať v zodpovednosti voči ostatným členom spoločenstva.

¹⁵ Slovo „otec“ sa v Liste Filemonovi objavuje iba tu.

všetci, ktorých spája viera. Označenie Boha výrazom „otec“ sa v nespochybne-
ných listoch nachádza dvadsaťštyrikrát, z toho je jedenásťkrát kvalifikované zá-
menom „náš“, a to najmä v epistolárnych preskriptom (1 Sol 1,3; 1 Kor 1,3; 2 Cor
1,2; Gal 1,3,4; Flp 1,2; Rim 1,7; Flm 3). To ukazuje, že Pavlov úzus je predstaviť
Boha ako „nášho otca“ hneď v úvodných riadkoch listu. Zimmermann však zaují-
mavo uvádza, že Pavol typicky nerozvíja tematiku Božieho otcovstva v priebehu
listu.¹⁶ Elaboráciu otcovského vzťahu Boha k veriacim teda u Pavla nenájdeme.¹⁷
Pozadie označenia Boha ako otca sa dá vysvetliť rôznymi spôsobmi, no jeden zo
schodných návrhov pochádza od Woltera, ktorý hovorí, že ide o prenesenie me-
dziľudského oslovenia („otče“) na vzťah k Bohu a o výraz rešpektu.¹⁸

Funkciu spojenia „náš Otec“ možno stanoviť na dvoch úrovniach. Po prvé, dané
slová zapadajú do mozaiky rodinných metafor, ktoré slúžia na charakterizova-
nie vzťahov medzi jednotlivými osobami (v.1: „brat“ [Timotej pre Pavla]; v. 2:
„sestra“ [Aphia pre Pavla]; v. 7/v. 20: „brat“ [Filemon pre Pavla]; v. 10: syn/dieťa
[Onezimus pre Pavla]; v. 16: „brat“ [Onezimus pre Pavla a Filemona]). Z uve-
deného vyplýva, že motív Božieho otcovstva evokuje Pavlovo otcovstvo voči
Onezimovi – tak Boh, ako aj Pavol vystupujú v pozícii otca.¹⁹ Po druhé, osobné
zámeno ἡμῶν vo funkcii privlastňovacieho „náš“ poukazuje na fakt, že všetky po-
stavy menované v liste majú tohto spoločného otca. Božie otcovstvo sa vzťahuje
na všetkých týchto ľudí a vytvára z nich jednu rodinu. Rodinná metaforika teda
nedefinuje iba vzťahy na horizontálnej úrovni, ale aj na vertikálnej: Boh je otcom
všetkých ľudí uvedených v liste, ktorí sú tak medzi sebou bratmi. Zmienka o „na-
šom Bohu“ vo v. 3 podporuje rodinný aspekt listu a pozýva adresátov vnímať sa
ako deti tohto Otca.

2. „môj Boh“ (1,4)

Aj v Liste Filemonovi sa po epistolárnom preskripte (vv. 1-3) nachádza vďa-
kyvzdanie (vv. 4-7) signalizované slovesom εὐχαριστῶ. Kausalne participium
ἀκούων²⁰ (v. 5) s priamymi objektmi, ktoré nasledujú, udáva dôvod pre Pavlovo

¹⁶ Christiane ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 690), Leiden: Brill, 2007, s. 136. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158122.i-691>

¹⁷ Tým sa samozrejme nepopiera, že tematika Božieho synovstva je u Pavla prítomná (napr. Gal 4,6; Rim 8,15-17).

¹⁸ Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, s. 405.

¹⁹ Pre vzťah otec-syn aplikovaný na Pavla a Onezima, pozri Norman R. PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia: Fortress, 1985, s. 128-131; Christine GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136), Berlin: De Gruyter, 2005 s. 207-209. <https://doi.org/10.1515/9783110892963>
Pavlovo otcovstvo voči Onezimovi sa konštituovalo „splodením“ Onezima (v. 10 ἐγέννησα), čo je metafora pre privedenie k viere.

²⁰ O Filemonovej viere a láske Pavol pravdepodobne počul od Onezima. Prítomný čas participia môže naznačovať, že Pavol opakovane alebo kontinuálne počúva o Filemonovej viere a láske z úst Onezima.

vďakyvzdanie, a tým je Filemonova viera a láska.²¹ Objekt Pavlovej vďaky udáva formulácia τῷ θεῷ μου („môjmu Bohu“), ktorá sa v rámci epistolárnych preskriptov objavuje aj vo Flp 1,3; 1 Kor 1,4 a Rim 1,8, ako aj vo Flp 4,19 a 2 Kor 12,21.

Spojenie „môj Boh“ je Pavlovým prevzatím SZ hovorenia o Bohu, ktoré sa nachádza predovšetkým v niektorých žalmoch s charakterom individuálneho náreku alebo poďakovania (napr. Ž 3,8 „zachráň ma, môj Boh“; Ž 5,3 „vypočuj moje hlasné volanie, kráľ môj a Boh môj“; Ž 7,2 „Pane, môj Bože, k tebe sa utiekam“), ale aj v iných textoch (napr. Ex 15,2 „on je môj Boh“). Hoci je vo v. 1 uvedený ako spolu-odosielateľ aj Timotej, v liste prevažuje Pavlova osoba, čo vyjadrujú najmä formulácie v prvej osobe singuláru, a tento trend udáva hneď začiatok vďakyvzdania vetou εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου. Spojenie „môj Boh“ poukazuje na Pavlov silne osobný spôsob prežívania vzťahu k Bohu. Dané slová vyjadrujú, že aj vo väzení apoštol dokáže prežívať tento vzťah nanajvýš osobne a zároveň prezrádzajú, že aj ako kresťan Pavol považuje Boha Izraela za svojho Boha.

3. „bol oddelený“ (v. 15)

Okrem explicitných zmienok o Bohu sa v Liste Filemonovi nachádzajú dve alúzie na Božie konanie. Prvá z nich sa objavuje v rámci vv. 15-19, ktoré predstavujú jadro listu v tom zmysle, že Pavol tu formuluje svoju žiadosť adresátovi a to vetou „prijmi ho ako mňa samého“ obsahujúcou prvý imperatív v liste „prijmi“ (προσλαβῶν).²² Ten prezrádza, že Pavol Filemona prosí o prijatie Onezima a modelom pre toto prijatie je Pavlov vzťah k Filemonovi. Ten má otroka prijať tak, ako by prijal Pavla (ὡς ἐμέ). Primárnou témou vo vv. 15-19 je vzťah Filemona k Onezimovi.²³ Božie konanie sa skrýva za pasívnym slovesom ἐχωρίσθη („bol oddelený“) vo v. 15, ktorého gramatickým subjektom je Onezimus a logickým subjektom Boh. Podľa názoru drvivej väčšiny exegetov tu máme tzv. teologický pasív, ktorý vyjadruje, že oddelenie Onezima od Filemona spôsobil Boh.²⁴ Výnimkou, ktorá sa stavia proti chápaniu daného slovesa ako teologického pasívu, je nedávny

²¹ Hlavné sloveso εὐχαριστῶ je doplnené okolnostnou prechodníkovou vetou πάντοτε μινεῖαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, ktorou je vyjadrené, že Pavol vzdáva Bohu vďaky stále, keď si na Filemona (σου) spomína vo svojich modlitbách.

²² Komentátori sa všeobecne zhodujú, že tu máme kľúčovú formuláciu listu. Michael WOLTER, *Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon* (ÖTKNT 12), Gütersloh: Gütersloher, 1993, s. 269 („Höhepunkt“).

²³ Vo vv. 8-9 išlo o Pavlov vzťah k Filemonovi a vo vv. 10-12 o jeho vzťah k Onezimovi.

²⁴ Eduard LOHSE, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and Philemon* (Hermeneia), Philadelphia: Fortress, 1971, s. 202; Alfred SUHL, *Der Philemonbrief* (ZBNT 13), Zürich: Theologischer Verlag, 1981) s. 33-34; John BANKER, *A Semantic Structure Analysis of Philemon*, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1990, s. 38; Hermann BINDER, *Der Brief des Paulus an Philemon* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990) s. 60; WOLTER, *Der Brief an Philemon*, s. 269; James D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids: Eerdmans, 1996, s. 333; Hans HÜBNER, *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser* (HNT 12), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, s. 37; Rinaldo FABRIS, *Lettera*

komentár Pittu.²⁵ Autor správne pozoruje, že χωρίζω sa nikde u Pavla neobjavuje s Bohom ako subjektom a o Bohu nie je reč v centrálnej časti listu (vv. 10-20), čo však *a priori* neznamená, že by ἐχωρίσθη nemohol byť teologický pasív. Pitta navrhuje dosadiť Filemona ako autora akcie vyjadrenej slovesom ἐχωρίσθη. To by však znamenalo prisúdiť Filemonovi priamu zodpovednosť za odchod Onezima – on bol ten, kto otroka oddelil alebo vylúčil od seba. Túto interpretáciu však nepodporuje nič v kontexte listu a nezastávajú ju ani exegéti. Je preto logickejšie prikloniť sa k väčšine a interpretovať ἐχωρίσθη ako alúziu na Božie konanie.

Funkciou v. 15 je podľa Woltera pripísať pozitívny zmysel Onezimovmu vzdialeniu sa z Filemonovej domácnosti.²⁶ Verš je založený na kontraste medzi krátkou absenciou otroka a jeho vrátením sa natrvalo do vlastníctva jeho pána. Tento protiklad vytvárajú časové údaje „načas“ (πρὸς ὄραν)²⁷ a „navždy“ (αἰώνιον)²⁸ a slovesá vyjadrujúce oddelenie (ἐχωρίσθη) a obdržanie nanovo (ἀπέχρησεν). Štylistickou zvláštnosťou verša je kopulácia adverbia τάχα („snáď, azda“), kauzatívnej spojky γάρ („veď, lebo“) a kauzatívnej predložkovej väzby διὰ τοῦτο („preto“) na začiatku verša. Veta ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχρησεν („aby si ho navždy dostal“) v druhej polovici verša definuje účel Onezimovej neprítomnosti a vzťahuje sa na výraz διὰ τοῦτο („preto“). Príslovka τάχα („snáď, azda“) ako prvé slovo verša naznačuje skutočnosť, že Pavol nemá istotu o separácii Onezima od Filemona pre účel jeho trvalého návratu, ale pripúšťa ju ako možnosť. Apoštol jednoducho zvažuje, že odchod otroka od svojho pána – akokoľvek konkrétne vyzeral a z akéhokoľvek dôvodu sa udial – sa vďaka Božej agencii možno udial preto, aby Filemon znovu Onezima natrvalo obdržal. Verš 16 potom špecifikuje, že Filemon má Onezima prijať späť už nie ako otroka, ale ako milovaného brata. Pavol tak poukazuje na novú identitu, v ktorej sa Onezimus vďaka konverzii k viere ocitol – aj pre neho

ai Filippesi, *Lettera a Filemone: Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 11), Bologna: Dehoniane, 2000, s. 306; FITZMYER, *The Letter to Philemon*, s. 112.

<https://doi.org/10.5040/9780300261998>; Bonnie B. THURSTON – Judith M. RYAN, *Philippians & Philemon* (SacPag 10), Collegeville: Liturgical, 2005) s. 245; Murray J. HARRIS, *Colossians and Philemon* (EGGNT), Nashville: B&H, 2010, s. 230; Rosalba Paola MANES, *Lettera a Tito, Lettera a Filemone: Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 51), Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011, s. 90; Camille FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 11), Paris: Cerf, 2015, s. 228; Roy R. JEAL, *Exploring Philemon: Freedom, Brotherhood, and Partnership in the New Society* (Rhetoric of Religious Antiquity 2), Atlanta: SBL, 2015, s. 103. <https://doi.org/10.2307/j.ctt184qqf7>

²⁵ Antonio PITTA, *Lettera a Filemone: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici: Nuovo Testamento 14), Milano: Paoline, 2021, s. 116-118.

²⁶ WOLTER, *Der Brief an Philemon*, s. 269.

²⁷ Spojenie πρὸς ὄραν (Ján 5,35; 2 Kor 7,8; Gal 2,5) označuje krátky časový úsek. Tu v Liste Filemonovi sa vzťahuje na čas od Onezimovho odchodu až po jeho návrat k Filemonovi, a teda na čas jeho pobytu pri Pavlovi.

²⁸ Adjektívum αἰώνιον je tu použité v adverbiiálnom zmysle „navždy“ a vzťahuje sa na trvanie Filemonovho pozemského života. V celom liste absentuje eschatológia a to je hlavný dôvod pre postulát, že uvedené adjektívum nemožno chápať v eschatologickom zmysle. Pavol nechce povedať, že Filemon bude vlastniť otroka aj vo večnosti.

samého, aj pre Filemona je Onezimus brat (vo viere). Funkcia slovesa ἐχωρίσθη teda spočíva vo vyjadrení faktu, že Boh oddelil Onezima od Filemona, aby sa Onezimus vďaka Pavlovi stal kresťanom a mohol sa potom vrátiť k Filemonovi už ako brat. Dané sloveso poukazuje na Božiu prozreteľnosť, ktorá dovolila, aby sa Onezimus oddelil od svojho pána a tak sa mohol stretnúť s Pavlom, ktorý ho priviedol ku viere.²⁹

Sloveso χωρίζω sa v autentických listoch vyskytuje sedemkrát, najmä ako terminus technicus pre rozvod (1 Kor 7,10.11.15 [2x]). Dvakrát je použité v Liste Rimanom (8,35.39) na vyjadrenie myšlienky, že veriacich nič neodlúči od Božej lásky. V žiadnom z týchto veršov však aktérom oddelenia nie je Boh a všetky tieto texty vlastne zahŕňajú predstavu, že oddelenie je niečo negatívne. To ešte viac podčiarkuje jedinečnosť Flm 15, pretože tu Boh nepriamo vystupuje ako agent oddelenia, ku ktorému dochádza pre pozitívny cieľ. Hoci historicky išlo pravdepodobne o nejaký delikt Onezima voči Filemonovi, v Pavlovej optike komunikovanej slovesom ἐχωρίσθη je za Onezimovým odchodom Boh.

4. „vám budem darovaný“ (v. 22)

V rámci epistolárneho záveru Pavol vo v. 22 oznamuje svoj zámer prísť k Filemonovi a žiada ho, aby mu pripravil ubytovanie.³⁰ Apoštol si je vedomý, že Filemon má možnosti poskytnúť mu hosťovskú izbu vo svojom dome, v ktorom sa schádzala aj miestna cirkev, a imperatívom ἐτοίμαζε mu to doslova nariaďuje. Cieľom jeho návštevy je pravdepodobne overiť, ako Filemon zareagoval na Pavlovu žiadosť obsiahnutú v liste, teda ako sa zachoval k Onezimovi. V druhej polovici verša je formulovaná Pavlova nádej (ἐλπίζω), že vďaka modlitbám koloskej komunity im bude darovaný. Z form-kritickej stránky je text súčasťou toposu tzv. parúzie – oznámenia príchodu ku komunitě – a patrí tak medzi podobné state u Pavla, v ktorých apoštol oznamuje svoju túžbu navštíviť komunitu (napr. Rim 15,22-24; 1 Kor 16,5-7). Jeho funkciou je naznačiť, že komunikácia – nahradená listom – bude pokračovať.

Na vyjadrenie svojho prepustenia z väzenia a príchodu do koloskej komunity sa používa futúrne pasívne sloveso χαρισθήσομαι (dosl. „budem darovaný“),³¹ ktorého gramatickým subjektom je Pavol, ale logickým subjektom je Boh – on spôsobí,

²⁹ Viacerí autori túto skutočnosť výstižne komentujú. MARSHALL, „The theology of Philemon,” 186: „Paul sees a possible divine providence at work in the temporary separation of Onesimus from Philemon...” MATERA, *New Testament Theology*, 213: „Moreover, he suggests that the painful events that have transpired may have been part of God’s plan to bring Onesimus to faith...”

³⁰ Ak bol List Filemonovi napísaný v Efeze, išlo by približne o 160 km cestu do Kolós.

³¹ Na prepustenie (z väzenia) sa v NZ typicky používa sloveso ἀπολύω (napr. Lk 23,18; Sk 3,13). Toto sloveso sa síce nikde u Pavla nenachádza, ale apoštol ho určite poznal a mohol ho tu použiť. Voľba slovesa χαρίζομαι naznačuje, že apoštolovi nejde o formuláciu jednoduchého prepustenia.

že Pavol k nim príde ako dar. Ide teda opäť o *passivum divinum*,³² ktoré chce povedať, že Boh daruje Pavla koloskej cirkvi. Túto skutočnosť pekne zachytávajú viaceré preklady (SSV „dostanete mňa ako dar“; ROH „budem vám darovaný“; BOT „ma dostanete ako dar“; KJV „I shall be given unto you“; EIN „wiedergeschchenkt werde“), ako aj niektorí komentátori, napr. Osiek: „Paul’s way of saying that he is coming for a visit is charming: he hopes to be bestowed as a blessing or given as a gift to Philemon and his community ...“³³ Je pozoruhodné, že Pavol nehovorí o jednoduchom príchode do komunity, ako napr. v Rim 15,23 (ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς) alebo v 1 Kor 16,5 (ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς), ale vyberá sloveso χαρίζομαι vo forme teologického pasíva, aby vyjadril, že Boh im ho daruje. Predložková väzba διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν, ktorá modifikuje vetu χαρισθήσομαι ὑμῖν, špecifikuje, že sa to udeje vďaka ich modlitbám.³⁴

Sloveso χαρίζομαι – odhliadnuc od veršov, v ktorých sa používa vo význame „odpustiť“ (2 Kor 2,7.10; 12,13) – sa v autentických listoch Pavla vyskytuje nasledovne. V Rim 8,32 ním Pavol vyjadruje, že s vydaním Syna nám Boh daroval všetko (τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται). Podobne je tomu v 1 Kor 2,12, kde sa hovorí o tom, čo nám Boh daroval (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν). V Gal 3,18 ide o potomstvo, ktoré bolo Abrahámovi darované skrze prisľúbenie (δι’ ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός). Vo Flp 1,29 sa dokonca hovorí o udelení milosti trpieť pre Krista (ὑμῖν ἐχαρίσθη ... καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν). A vo Flp 2,9 Pavol píše o udelení najvyššieho mena Ježišovi (ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα). Z tohto prehľadu vyplýva, že Flm 22 je jediné miesto, kde sa pomocou slovesa χαρίζομαι opisuje Božie darovanie nejakej osoby (Pavla) iným osobám (koloskej komunite).³⁵ Pavol sa predstavuje ako dar od Boha pre Filemona a cirkev v jeho dome.

5. Zhrnutie

V krátkom Liste Filemonovi sa o Bohu výslovne hovorí iba dvakrát, no nachádzajú sa tu ešte dve nepriame formulácie Božieho konania. Článok sa zamerlal na tieto štyri výskyty teologického jazyka a tak sa odlišil od exegetických úvah, ktoré

³² Robert G. BRATCHER – Eugene A. NIDA, *A Handbook on Paul’s Letters to the Colossians and to Philemon*, New York: UBS, 1977, s. 132; WOLTER, *Der Brief an Philemon*, s. 280; FABRIS, *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone*, s. 313; MANES, *Lettera a Tito, Lettera a Filemone*, s. 95; FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, s. 237. Komentátori sa pri tomto slovese zvyčajne zastavia, ale napr. Peter STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975, s. 55 ho vôbec nekomentuje.

³³ Caroline OSIEK, *Philippians, Philemon* (ANTC), Nashville: Abingdon, 2000, s. 142.

³⁴ Nedá sa s istotou povedať, či modlitby za „darovanie“ Pavla už prebiehajú alebo tu Pavol o ne prosí. Text však naznačuje, že modlitby komunity sú podmienkou pre Pavlovo prepustenie z väzenia.

³⁵ Snáď ideovo najbližší NZ text sa nachádza v Sk 27,24, kde Pavol námorníkom opisuje nočné zjavenie anjela, ktorý mu oznámil, že ani on, ani jeho priatelia počas búrky nezahynú. Anjel to robí vetou κεχάρισται σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ, v ktorej – analogicky k Flm 22 – máme kombináciu slovesa χαρίζομαι, ktorého subjektom je Boh, a priameho objektu τοὺς πλέοντας. Boh Pavlovi daroval tých, čo sa spolu s ním plavia, a tak nikto z nich nezahynie.

sa snažia vidieť alúzie na Božie konanie aj na iných miestach listu. Portrét Boha v tomto liste sa dá zhrnúť nasledovne. Pre Pavla a všetkých adresátov listu je Boh otec (v. 3), ktorého otcovstvo z nich tak vytvára jednu rodinu. Pre Pavla je tento Boh jeho osobný Boh (v. 4), ktorému ďakuje za Filemona. Tento Boh dovolil, že Onezimus odišiel od Filemona, aby sa stal kresťanom a vrátil sa k nemu (v. 15). A tento Boh daruje Pavla koloskej komunite (v. 22). Z dvoch posledne menovaných veršov vyvstáva charakteristika Boha ako toho, kto spája ľudí tým, že istého človeka daruje iným – Onezima Filemonovi (hoci ich predtým oddelil) a Pavla celej komunite. Iba vo Flm 22 sa v rámci Pavlovho korpusu výslovne hovorí o človekovi ako o Božom dare (χαρισθήσομαι). Možno v tomto spočíva nenápadný príspevok Listu Filemonovi k Pavlovej teológii.

BIBLIOGRAFIA

- BANKER, John. *A Semantic Structure Analysis of Philemon*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1990.
- BINDER, Hermann. *Der Brief des Paulus an Philemon*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990.
- BORING, M. Eugene. „Philippians and Philemon: Date and Provenance.“ *CBQ* č. 3 [91] (2019): 470-494. <https://doi.org/10.1353/cbq.2019.0141>
- BRATCHER, Robert G. – Eugene A. NIDA, *A Handbook on Paul's Letters to the Colossians and to Philemon*. New York: UBS, 1977.
- BROOKINS, Timothy A. „‘I Rather Appeal to Auctoritas’: Roman Conceptualizations of Power and Paul's Appeal to Philemon.“ *CBQ* č. 2 [77] (2015): 302-321.
- COUSAR, Charles B. *Philippians and Philemon: A Commentary* (NTL). Louisville: John Knox, 2009.
- DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- FABRIS, Rinaldo. *Lettera ai Filippesi, Lettera a Filemone: Introduzione, versione e commento* (Scritti delle origini cristiane 11). Bologna: Dehoniane, 2000.
- FITZMYER, Joseph A. *The Letter to Philemon: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 34C). New York: Doubleday, 2000. <https://doi.org/10.5040/9780300261998>
- FOCANT, Camille. *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 11). Paris: Cerf, 2015.
- GERBER, Christine. *Paulus und seine ‚Kinder‘: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136). Berlin: De Gruyter, 2005. <https://doi.org/10.1515/9783110892963>
- HARRIS, Murray J. *Colossians and Philemon* (EGGNT). Nashville: B&H, 2010.

- HÜBNER, Hans. *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser* (HNT 12). Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- JEAL, Roy R. *Exploring Philemon: Freedom, Brotherhood, and Partnership in the New Society* (Rhetoric of Religious Antiquity 2). Atlanta: SBL, 2015.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt184qqf7>
- LOHSE, Eduard. *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and Philemon* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress, 1971.
- MANES, Rosalba Paola. *Lettera a Tito, Lettera a Filemone: Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 51). Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.
- MARSHALL, I. Howard. „The theology of Philemon.“ in *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (NTT). Karl P. Donfried – I. Howard Marshall. Cambridge: University Press, 1993, 175-195.
- MATERA, Frank J. *New Testament Theology: Exploring Diversity and Unity*. Louisville: John Knox, 2007.
- OSIEK, Caroline. *Philippians, Philemon* (ANTC). Nashville: Abingdon, 2000.
- PETERSEN, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- PITTA, Antonio. *Lettera a Filemone: Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici: Nuovo Testamento 14). Milano: Paoline, 2021.
- SOARDS, Marion L. „Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon.“ *Perspectives in Religious Studies* č. 3 [17] (1990): 209-219.
- STUHLMACHER, Peter. *Der Brief an Philemon* (EKK). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975.
- SUHL, Alfred. *Der Philemonbrief* (ZBNT 13). Zürich: Theologischer Verlag, 1981.
- THURSTON, Bonnie B. – Judith M. RYAN, *Philippians & Philemon* (SacPag 10). Collegeville: Liturgical, 2005.
- TOLMIE, D. Francois. „The Ethics of the Letter to Philemon.“ *Neot* č. 1 [54] (2020): 47-66. <https://doi.org/10.1353/neo.2020.0011>
- WOLTER, Michael. *Der Brief an die Kolosser, Der Brief an Philemon* (ÖTKNT 12). Gütersloh: Gütersloher, 1993.
- WOLTER, Michael. *Das Lukasevangelium* (HNT 5). Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- ZIMMERMANN, Christiane. *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont* (AJEC 690). Leiden: Brill, 2007. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004158122.i-691>

doc. Dr. Juraj Feník, S.T.D.

Teologická fakulta KU

Hlavná 89

041 21 Košice, SK

juraj.fenik@ku.sk



**Vytvořit opět pravé katolické klima. K recepci pontifikátu
Benedikta XVI. se zvláštním přihlédnutím na katolickou církev
v České republice**

**To Create a True Catholic Climate Again. On the Reception of
the Pontificate of Benedict XVI with Special Reference to the
Catholic Church in Czech Republic**

TOMÁŠ PETRÁČEK

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

Abstract

In this study the author examines the historical development of the contemporary papacy with a focus on the role of the Pope within the Catholic Church. In the first part, he analyses the ministry of Pope Benedict XVI in the context of his previous theological and curial career. The focus of the study is an assessment of how he has handled key roles as the head of the Catholic Church. The second part then offers an analysis of possible reasons why Pope Benedict XVI is so popular in the Czech Catholic and more generally Central European context, which contrasts with a more critical reflection on his legacy in his native Germany. It concludes by offering impulses for further reflection, including the question of whether it is

appropriate to continue the problematic practice of rapid canonization of popes of the last century.

Keywords: Papacy, Catholic Church, Benedict XVI., Czech Catholic context,

Ve všeobecném historickém povědomí platí, že jen málokterá instituce je ve svém vývoji natolik určována svým centrálním orgánem, jako je směřování a život katolické církve dán rozhodnutími jednotlivých papežů a stylem výkonu papežské moci vůbec. Zvláště v katolickém prostředí někdy dochází prakticky k redukci církevních dějin na dějiny papežství, což sice vychází z určité zkušenosti posledních dvou století, ale i zde platí jen do určité míry a omezeně.¹ V tomto příspěvku se chceme zamyslet nad místem a rolí papežství v celku církevních dějin na příkladu pokusu o zhodnocení pontifikátu Benedikta XVI. Jedná se po obecněji pojaté studii o proměnách papežství, jejichž výrazem je pontifikát papeže Františka², o další příspěvek do kategorie dějiny současnosti s vědomím všech limitů, které nedostatečný odstup sebou nese.

Cílem je reflexe výkonu papežské moci, ale ke komplexnějšímu a spravedlivějšímu posouzení je třeba se věnovat i roli, kterou ve vývoji katolické církve sehrál Joseph Ratzinger před svojí volbou, zvláště, když nejdlejší doba a dost možná i těžiště jeho vlivu na směřování církevního společenství leželo ještě před tím, při jeho působení po boku papeže Jana Pavla II., jako architekta tehdejšího duchovního a doktrinárního vývoje papežství. Některé části zde již byly pojednány, takže čtenáře odkazujeme na ně, především se to týká důležité otázky vztahu Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. k druhému vatikánskému koncilu a aktivitám, které k jeho recepci a výkladu inicioval po své volbě v roce 2005.³

Druhou zásadní otázkou, kterou si zde chceme položit, jsou kořeny a důvody masivní a hluboké obliby papeže Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. v některých vrstvách společnosti v postkomunistické Evropě a speciálně v českém katolickém prostředí, kde velký ohlas vzbudila jeho návštěva v Praze či Staré Boleslavi v roce 2009. Přestože Joseph Ratzinger i jako papež působil jako bytostně plachý introvertní intelektuál, budí ve světě jeho osobnost značné veřejné vášně. O rozporuplnosti jeho života, díla a odkazu svědčí kontrast mezi tím, jak nekriticky je uctíván v českém katolickém prostředí, což se naplno projevilo nejen po jeho zesnutí na konci roku 2022, a naopak soustavnou a ostrou kritikou, jíž byl a zůstává vystaven ve svém rodném Německu a která tak kontrastuje s nadšeným přijímáním

¹ Viz Hubert WOLF, *Krypta. Kapitoly z dějin římské církve od středověku po současnost*, Praha 2018, s. 63-92.

² Viz Tomáš PETRÁČEK, *Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu*. Verba Theologica 20/2021, č. 2, s. 7-20.

³ Viz PETRÁČEK, Tomáš, *Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.*, Verba Theologica 15/2016. č. 1., s. 5-24.

papeže Jana Pavla II. v polské katolické církvi. Proč právě v českém prostředí nachází tolik vstřícného přijetí až po bojovné sešikování za jeho odkazem, které neváhají někteří čeští církevní představitelé přetavit do nekompromisní kritiky mnichovského arcibiskupa kardinála Marxe a předsedy německé biskupské konference?⁴ Nejenže svojí emotivní apologii Benedikta XVI. znovu zopakoval kardinál Duka pro zahraniční média⁵, ale dokázal k nim přesvědčit i celou biskupskou konferenci.⁶

Jedním z důvodů je i řada nových výrazných historických studií, které vrhají nové světlo na charakter papežské moci a její roli ve vývoji katolické církve v moderní době. Zvláště cenné jsou ty, které se věnují vývoji církve před a po prvním vatikánském koncilu, protože mnohé, co dnes vnímáme jako typicky katolické a tradiční pojetí papežství a výkonu papežské moci, vzniklo a nabylo plné podoby během druhé poloviny 19. století.⁷ Týká se především výrazného posílení papežské role prosazením dogmatu o univerzálním jurisdikčním primátu a papežské neomylnosti, ale institucionálních proměn v tomto směru bylo mnohem více.⁸ Formální posilování role papežství šlo ruku v ruce s oddanou lidovou úctou vůči nositeli úřadu. I když se první náznaky kultu osoby papeže objevují u papežů Pia VI. (1775-1799) a Napoleonova vězně Pia VII. (1800-1823), k systematickému rozvoji se více hodila postava zbožného Pia IX., který k tomu využil nejdelší pontifikát dějin církve a celkové rozkolísání obrazu světa, v němž lidé hledali trvalé a neměnné jistoty, na které by se mohli upnout. Mýtus papeže vyznavače, zrazeného, trpícího vatikánského vězně, přispěl k „panickému přilnutí“ k papežství, takže se už Pius IX. stal „alegorickou postavou církve ohrožené ze všech stran“.⁹ Mluví se o „romanizaci“ či „papalizaci“ katolicismu. Portrét papeže se stává „povinnou“ výbavou církevních budov, jeho osoba k sobě přitahuje oddanost širokých mas věřícího lidu. Nástupci papežů a celá římská kurie v tomto trendu vytváření osobní vazby věřících ke konkrétnímu papeži i v posilování vnitrocírkevní moci systematicky pokračovali. Právě s tímto dědictvím nominálně takřka absolutní moci spojené se stejně závažnou odpovědností za vývoj církve se musí každý muž, který vyjde z konkláve jako nově zvolený *pontifex maximus*, vyrovnat, s respektem k tradičním limitům a pravidlům kuriálního výkonu moci.

⁴ Viz osobní dopis kardinála Duky s emotivním názvem Mnichovská zrada II., stažení: <https://www.dominikduka.cz/vyjadreni/prohlaseni-k-obvinenim-benedikta-xvi/>

⁵ <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/kardinal-duka-sieht-weltweite-medienkampagne-art-225501>

⁶ https://www.cirkev.cz/cesti-a-moravsti-biskupove-podporuji-benedikta-xvi-v-kauze-kolem-zneuzivani_4391

⁷ Například Peter NEUNER, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg-Basel-Wien 2019, s. 35-161.

⁸ Pečlivou analýzu zde nabízí Hubert WOLF, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 202047-152. <https://doi.org/10.17104/9783406755774>

⁹ Viz Bruno Horaist, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX*, Roma 1995, s. 59.

Od novátorského teologa do čela Kongregace pro nauku víry

Už jenom do druhého vatikánského koncilu a přímo na něm vykonal velmi mnoho. Žádný koncil nemá šanci uspět bez kvalitní předchozí a průběžné teologické práce a na tom se Ratzinger jako jedna z největších teologických nadějí a zároveň hvězd své doby (v 35 letech) podílel zásadně.¹⁰ V této fázi je razantně reformně orientován a ve svém přístupu nijak nezaostává za svými nejbližšími spolupracovníky, z nichž je na prvním místě třeba jmenovat Hanse Künga.¹¹ Někde má dokonce odvalu jít ještě dále, mluví o nutnosti opustit biskupské paláce, které vznikly ve zcela jiné době a odpovídají zcela jiné podobě církve, mluví o nutnosti smířit s menšinovým postavením křesťanů atd., vysvětluje, že papežské moci je přisouzena jen zdánlivě moc absolutní, protože je ve svém jednání a rozhodování vázán hlasem celé církve.¹²

Jak známo, v důsledku nenaplněných očekávání vložených do pokoncilního dění a kvůli převratným politickým a společenským změnám zcela změnil svůj přístup a z protagonisty koncilní reformy církve se stal jejím kritikem.¹³ Samotné kořeny a okolnosti jeho obratu budou velkým tématem pro budoucí historiky, zajímavé svědectví ostatně podal český myslitel Karel Floss.¹⁴ Od přelomu 60. a 70. let Ratzinger ztrácí víru v plynulý vývoj západní společnosti směrem ke znovuobjevení křesťanských hodnot a víry, začíná se silně vymezovat vůči emancipačním politickým proudům, ale také vůči teologii, která chce pokračovat v proměnách církve nastolených koncilem. Proto se přesouvá na univerzitu do bavorského Řezna, jako bytostný muž církve přijímá i hierarchické pověření a stává se na několik let rovnou arcibiskupem vlivné arcidiecéze Mnichov-Freising.

Paradoxně největší vliv na vývoj církve měl jako nejbližší dlouholetý spolupracovník papeže Jana Pavla II. poté, co ho povolal do čela Kongregace pro nauku víry (1981), historicky (byť po koncilu už ne formálně) nejvlivnější kongregace římské kurie. Kurie navíc zůstává stále do značné míry dvorskou společností, ještě důležitější než už tak vysoká formální pozice je osobní vliv na papeže a na jeho rozhodnutí. I když samotná kongregace po koncilu ztratila své dříve výsadní postavení a byla dokonce přejmenována, už jenom váha tradice rozdělení rolí na římské kurii a stále přetrvávající důraz na doktrinalitu katolické církve řadí nositele úřadu mezi nejvlivnější muže v čele římsko-katolické církve, jejichž vliv

¹⁰ K významu koncilu viz např. Gerald O'COLLINS, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*, Collegeville 2014. Dále John O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge (USA)- London 2008.

¹¹ Viz Hans KÜNG, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*. München 2004, passim.

¹² Bernward SCHMIDT, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg-Basel-Wien 2013, s. 273.

¹³ K různým fázím recepce koncilu a podílu kardinála Ratzingera na nich viz Massimo FAGGIOLI, *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York/Mahwah 2012.

¹⁴ Viz Karel FLOSS, *Bůh vždycky zatřese stávkou*, Praha 2011.

dalece přesahuje samotný úřad. Kardinál Ratzinger jako prefekt loajálně bránil linii vnitrocírkevně velmi konzervativního výkladu druhého vatikánského koncilu papeže Jana Pavla II., jež se projevila například v novém Kodexu církevního práva z roku 1983, který ještě umocnil papežský centralismus, římský dohled nad celou církví a z koncilních impulzů obsáhl jen velmi málo.¹⁵

Jako prefekt Kongregace pro nauku víry se podílel na přípravě mnoha magisteriálních dokumentů, z nichž řada má svoji trvalou hodnotu a přínos. Nutno ale konstatovat, že Ratzinger osobně a Kongregace pro nauku víry teologickou diskuzi nepodněcovali ani nemoderovali, ale do značné míry ji umrtvili. Stačí vzpomenout na zavedení neo-antimodernistické přísahy z roku 1998, která de facto brání kněžím a teologům svobodně se zabývat a veřejně diskutovat důležité otázky církevní praxe;¹⁶ dehonestované dílo a zničené životní dráhy celé řady teologů; kam patřila tak významná jména jako Jacques Dupuis, Peter Phan, Hans Küng, Charles Curran, Tissa Balasuriya, Anthony de Mello, Jon Sobrino, Michael Amalodoss, Roger Haight, Margaret Farley, Elisabeth Johnson, Ivone Gebara či Leonardo Boff, kteří byli vyšetřováni, napomenuti, marginalizováni či umlčeni.¹⁷

Ještě větší a trvalou škodou byla teologie redukována na komentování oficiálních církevních dokumentů a na dějiny teologie. To vše je prováděno přes velmi problematické postupy, skrze zákulisní jednání, ústní pokyny, několikrát se počká, až dotyčný zemře (jezuita a znalec východní spirituality Anthony de Mello), případně se jako vážně nemocný už nebude moci procedurálně a veřejně bránit atd.¹⁸ Velké emoce vyvolaly necitlivé zásahy v oblasti ekumenismu, například když v dokumentu *Dominus Iesus* používá terminologii druhého vatikánského koncilu v zužujícím významu, čímž vyvolal zbytečnou nevoli u ostatních křesťanských církví, kterým vzkázal, že jedinou skutečnou církví v pravém slova smyslu je výhradně ta katolická.

Joseph Ratzinger měl velký vliv na jmenování kontroverzních konzervativních biskupů zvláště v německy mluvících zemích, která vedla k následným skandálům a protestům v dotčených diecézích (Hans Groër, Wolfgang Haas a další). Celá řada zásahů měla dlouhodobě ničivé důsledky pro místní církve. Například teologicky ploché a nepřesvědčivé odsouzení latinskoamerické teologie osvobození (1984) vedlo k masivnímu odlivu věřících z katolické církve.¹⁹ Latinskoame-

¹⁵ Viz NEUNER, *Der lange Schatten des I. Vatikanums*, s. 163-185.

¹⁶ https://cs.wikipedia.org/wiki/Ad_tuendam_fidem

¹⁷ Viz dlouhý seznam teologů jen z jednoho nakladatelství, které na svém twitterovém účtu zveřejnil Robert ELLSBERG (@RobertEllsberg) v lednu 2023.

¹⁸ https://religionnews.com/2022/12/31/remembering-my-encounters-with-joseph-ratzinger-aka-pope-benedict/?fbclid=IwAR3KAyOYJQqIC_ixgTbgu-Bf564E0Anq6pkTsO8Fcqij-bmYAZh2FxWWcSP8

¹⁹ Srov. NEUNER, *Der lange Schatten des I. Vatikanums*, s. 198-204.

riční katolíci, kteří hledali konceptuální nástroje k boji za svá politická, sociální a lidská práva, odešli k radikálním levicovým hnutím, ti pak, kteří hledali hlavně útěchu a náboženské placebo (případně *prosperity gospel*), odešli k expandujícím letničním a evangelikálními společenstvím – to vše ke škodě katolické církve a její věrohodnosti v daných zemích.

Mnozí se dnes dojímají nad Ratzingerem jako nad pozorným plachým mužem tichého hlasu, který naslouchal druhým a měl o ně nelíčený zájem. Jsou žel i četná svědectví těch, se kterými jednal z pozice autority – ta vypovídají o tom, že pod mimikry jemného křehkého intelektuála, jenž se cítí doma ve své knihovně, při psaní knih a po večerech si preluduje Mozarta, se skrýval člověk s jasnou a vyhraněnou vizí církve a teologie, který se nijak nezdráhal při prosazování svých mnohokrát spíše ideologických názorů využívat mocenské nástroje, jež měl k dispozici, a to často problematickým, neférovým způsobem. Při konkláve v roce 2005 se mnozí podívovali nad smyslem Ratzingerovy volby – co mohl po dvaceti pěti letech v kurii jako spolutvůrce pontifikátu ještě církvi nabídnout? Jeho zdraví bylo už tehdy křehké a spíše se čekalo odmítnutí volby.

K bilanci pontifikátu Benedikta XVI.

Na první pohled se osm let trvající papežství Benedikta XVI. jeví jako doba bez nějakých dramatických momentů, změn a rozhodnutí. Papežství plnilo své institucionální povinnosti, papež jezdil sice méně, ale přece na zahraniční cesty. Pod povrchem se však odehrávalo hned několik dramát. Není přehnané konstatovat, že jako papež nenaplnil své poslání minimálně ve třech podstatných ohledech.

Selhal v tom vlastně prvotním, nejzákladnějším „manažerském“ úkolu papeže, totiž ve vedení a řízení římské kurie. Sice zdědil papežství ochromené dlouhou nemocí svého předchůdce, jako insider a vlivný muž pontifikátu jistě nepotřeboval čas, aby se zorientoval a jednal! Přesto za jeho působení dojde k masivnímu nárůstu počtu závažných skandálů, především finančních a v otázce sexuálního zneužívání, vypuknou boje frakcí na vatikánské kurii, dojde k rozsáhlým únikům do médií. Benedikt XVI. už neměl sílu toto vše řešit a čelit tomu, a proto rezignoval. Nejednalo se o promyšlený, svobodně učiněný krok, kdy by ze zdravotních důvodů předával církev v dobrém stavu svému nástupci – spíše šlo o přiznání, že na řešení nakupených problémů už neměl energii ani odvalu. Přesto právě odstoupení byl jednoznačně důležitý a pozitivní krok, velmi pravděpodobně to byla ta nejlepší věc, jakou jako papež vůbec udělal. Právě tímto činem se jednoznačně pozitivně zapsal do dějin katolické církve.

Druhým vážným problémem bylo, že jako papež nedokázal rozlišovat své role teologa a papeže. Hlavním problémem zde není vydávání „soukromých knih“ (trilogie *Ježíš z Nazareta*), ale vnučování a mocenské prosazování svých soukromých

teologických preferencí celé církvi. Na to nemá žádný papež právo, zde opravdu neleží podstata charizmatu Petrovy služby. Připomeňme jenom dvě záležitosti. První je nucování změny formulace ustanovení při slavení eucharistie v misálech, kde měla slova „za vás a za všechny“ povinně nahradit formulace „za vás a za mnohé“. Proti konsenzu katolických biblistů a proti vůli mnoha místních biskupských konferencí to Benedikt silově vynucoval. Většina místních církví, včetně české a německé, to vymlčela a oddalovala a je příznačné, že se o tom po jeho abdikaci už ani nemluví.

Patří tam i uvolnění pravidel pro sloužení mše ve starém, „tridentském“ ritu pro všechny kněze bez podmínek, bez přezkoušení ze znalosti ritu atd.²⁰ Ukázalo to, jak je papež odtržený od reálného života církve – vždyť velká část kněží v Evropě, natož mimo ni, už ani neumí dostatečně latinsky, aby toho byla důstojně schopna. Benedikt XVI. tím autoritativně vstupoval do práv místních církví a biskupů, nekonzultoval to s nimi, nerespektoval, že biskup má odpovědnost za liturgické dění ve své diecézi a nyní neměl právo ani ověřit, zda daný kněz ritus dostatečně zná. Nemluvě o tom, že to byl útok na de facto jediný plněji realizovaný plod koncilu, jimž byla liturgická reforma.²¹

Do třetice ale nejvýznamněji nenaplnil očekávání v hlavní roli papeže, kterou je číst znamení doby a vést církve dějinami směrem do budoucnosti. Fakticky hlavním tématem jeho pontifikátu byl „dialog“ s ultrakonzervativním a schizmatickým hnutím lefébristů, v němž navíc jeho velkorysá gesta vůči nim nebyla vůbec opětována, čímž jen posílil jalovou retro mentalitu v církvi, zvláště mezi seminaristy a duchovenstvem, podpořil i podobně laděné politické neokonzervativní a neotradicionalistické proudy v USA a řadě jiných zemí.²² O celé řadě jeho dalších kroků a opatření proti odkazu Druhého vatikánského koncilu bylo už i v češtině napsáno dost.²³ Benedikt se oblékáním a vystupováním stylizoval do role nového Pia X. (s prvky Pia IX.)²⁴, ale na to, aby se jím skutečně stal, neměl dost odvahy a síly. Z hlediska nutných změn katolické církve, její mentality, přístupů, otevřené debaty o vnitřních problémech tedy šlo o osm promarněných let. O jeho roli v tom největší problému, který ničí věrohodnost a autoritu církve a vede k odlivu věřících, tedy o otázce skandálů sexuálních zneužití v katolické církvi nechť

²⁰ Podrobně Petráček, *Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.*, s. 17-18.

²¹ Viz Massimo FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville MN 2012.

²² <https://www.bostonglobe.com/2022/12/31/opinion/pope-benedict-his-papacy-was-not-peak-his-influence/>

²³ Viz PETRÁČEK, *Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.* Verba Theologica 15/2016. č. 1., s. 5-17.

²⁴ K otázce katolického integrismu viz např. Tomáš PETRÁČEK, *Ateismus, modernismus, integritní katolicismus. K některým aspektům exkomunikace Alfreda Loisyho.* Verba Theologica 22/2023, č. 2, s. 7-25. <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.2.7-25>

pohovoří zasvěcenější, ale oproti předchozímu pontifikátu došlo k posunu směrem k lepšímu. Mezi pozitiva jeho pontifikátu patří nepochybně dialog s modernou a vědou a obhajoba vědecké racionality, přijetí osvícenství a sekularity státu, encyklopedická znalost tradice, respekt k židovské tradici a gesta s tím spojená.

Ani při hodnocení posledních deseti let života Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. žel nelze konstatovat jen pozitivní bilanci. Jako emeritní papež – což je mimochodem eklesiologicky velmi problematický titul, který si vytvořil sám – do značné míry nezvládal své bezprostřední okolí, především arcibiskupa Georga Gänsweina, který ho vmanipuloval do ostudných eskapád. Za všechny zmiřme kauzu (ne-)spoluautorství knihy o celibátu kardinála Roberta Saraha, z něhož se pak musel složitě a nepřesvědčivě vymlouvat. Další podobné příběhy, ovšem zdaleka ne všechny, pojednává například politolog Marián Sekerák.²⁵

Přestože při rezignaci sliboval, že se stáhne do ústraní a nebude veřejně vystupovat, několikrát to významně a nelogicky vůči úřadujícímu papeži porušil. Místo aby poté, co měl tři desetiletí zásadní vliv na dění církvi, nechal prostor svému nástupci, vstupoval do debat nikoli formou soukromé rady papeži či důvěrných memorand, ale veřejně, tak, že se jím mohli zaštitovat vnitrocírkevní odpůrci papeže Františka.²⁶ Vyvolal tím nutnost nějakým formálním dokumentem stanovit pravidla pro bývalé papeže po abdikaci na svůj úřad, aby k podobným excesům nedocházelo. Ještě více ale zamrzí i překvapivá nevelkorysost a vyslovená mstivost, když měl ve svém věku zapotřebí veřejně napadnout skoro 90 letého kolegu, německého teologa prof. Petera Hünermanna, což zpochybňuje obraz laskavého starce, jemuž jde jen o Boží věc.²⁷ Takových momentů se bohužel stala v posledních deseti letech celá řada. Dokonce ani jeho duchovní odkaz není prostý dosti podivného „zúčtování“ s některými představiteli vývoje biblické vědy²⁸, jimž vdčíme za naše výrazně prohloubené porozumění inspirovaným textům.

K příčinám a motivům obliby v českém katolickém prostředí

Existuje značný kontrast mezi převážně kritickou recepcí pontifikátu papeže Benedikta XVI. v západní Evropě a naopak velmi vstřícnou, až nekriticky nadšenou v postkomunistických zemích, zřejmě na prvním místě v prostředí české katolické církve, ale velmi důrazně se k jeho odkazu hlásil například i bývalý prezident Václav Klaus, který se účastnil pohřbu zesnulého papeže a kritizoval dle jeho mínění nedostatečně reprezentativní průběh, který neodpovídal významu a zásluhám Benedikta XVI..

²⁵ Viz <https://denikreferendum.cz/clanek/34757-posledni-dekada-benedikta-xvi>.

²⁶ Tomáš PETRÁČEK, *Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu*. Verba Theologica 20/2021, č. 2, s. 11-12.

²⁷ <https://www.katholisch.de/artikel/20936-huenermann-mein-brief-wurde-als-attache-auf-das-papsttum-gedeutet>

²⁸ https://www.cirkev.cz/duchovni-zavet-benedikta-xvi_19025

Vedle Jana Pavla II. se Benedikt XVI. projevuje jako identifikační postava katolicismu postkomunistických zemí, ale kořeny jeho popularity v středoevropském prostředí a jeho vliv se začaly budovat dávno předtím, než se stal papežem nebo kardinálem, například celou generaci československých katolíků ovlivnil jeho proslulý *Úvod do křesťanství*, který vyšel ještě před pádem komunismu, v roce 1982, v exilu, pašoval se do Československa a v brilantním překladu Vratislava Slezáka vyšel v několika dalších vydáních po demokratické revoluci.

Po roce 1989 vycházela v různých nakladatelstvích celá řada jeho spisů, nejen vyloženě teologické literatury, ale i kniha rozhovorů, velmi vlivné a oblíbené byly jeho publikace vztahující se k evropské identitě a hodnotám. V době návratu do Evropy středoevropských společností devadesátých let minulého století oslovoval jeho důraz na nezastupitelný přínos křesťanství a katolické církve pro vznik a vývoj evropské kultury a následně zásadní přínos západní civilizace k rozvoji celého lidstva. V postmarxistickém světě, který zpočátku hledal náhradní identitu či ideologii, poskytoval dovedně formulované odpovědi na základní otázky orientace v současném světě. Erudici a brilantnost myšlení kardinála Ratzingera nebylo možné neobdivovat. Co opět v postkomunistickém prostředí silně ovlivněným důrazem na přírodní vědy a technické disciplíny muselo rezonovat, byl jeho důraz na racionalitu, vědeckost, obrana objektivitu vědeckého poznání, které se dostávalo na Západě do konfliktu s postmoderním, relativistickým myšlením. Zvláště v oblasti etického jednání jeho odmítání relativistických postojů rezonovalo ve společnostech, které procházely rychlou a chaotickou proměnou.

Jeho popularitě určitě napomáhalo, že byl viditelnou ale diskrétní pravou rukou papeže celé generace, charizmatického Jana Pavla II., který zvláště v postkomunistické středovýchodní Evropě byl vnímán jako jejich papež, papež, který rozumí středovýchodní Evropě a který ji dodává sebevědomí a odhodlání k odklonu od komunistického uspořádání. Byl a je nepochybně vnímán jako součást defacto jakéhosi společného dvojpontifikátu Jana Pavla II. a Benedikta XVI., který trval třicet pět let a ovlivnil několik generací. Samozřejmě k nekriticky kladné recepci životního díla Benedikta XVI. přispěla skutečnost, že většina biskupů byla jmenována podle představ právě výše zmíněné dvojice, byly vybírány osobnosti, které odpovídaly jejich klerikální představě církve. Nicméně lepší teologické vzdělání a zřejmě i větší sebevědomí biskupů v západních zemích je disponovalo a disponuje k větší míře kritičnosti a samostatnosti ve vztahu k teologickému odkazu Ratzingera/Benedikta XVI., zatímco v případě středoevropských biskupů to často působí, jako by za něj schovávali, maskovali jím své nedostatky v teologickém vzdělání a myšlenkovou průměrnost.

Pontifikát a odkaz Benedikta XVI. ale rovněž vyhovuje konzervativnímu, identitárnímu založení velké části biskupů, církevních elit a jimi ovlivňovaných

duchovních, jak to vyjadřuje citát z knihy rozhovorů s Vittorem Messorim, který je v titulu této studie: „vytvořit opět pravé katolické klima“, či podobný požadavek „schopnost zřít se jisté pokoncilní, euforické solidarity se světem“.²⁹ Konvenuje jim svým způsobem elitní a estetické pojetí církve a křesťanství pro malé stáde, které je vnitřně semknuté a konsolidované, které se sytí především tradicí a uchování tradice je jejím hlavním posláním. Vybírají si ale z celku jeho tezí o malé církvi nikoliv ty pasáže, kde mluví o rezignaci na postavení, majetek a politický a společenský vliv, ale ty Ratzingerovy výpovědi, které jim potvrzují jejich přesvědčení o nepřátelském vnějším světě, o relativistickém liberalismu, od kterého nelze nic dobrého očekávat, jehož údajné odmítání křesťanství představuje nepřekročitelnou bariéru a vlastně zbavuje církevní elity odpovědnosti za rezignaci na poctivý dialog s moderním světem a snahou ho i misijně oslovit.

K tradičnímu autoritativnímu vidění církve patří i vlašný vztah k synodalitě, který v prostředí české katolické církve není nic nového, synodalita zde drsně a s mnoha dodnes citelnými následky narazila na bariéru klerikálního vidění církve už v přípravě a průběhu plenárního sněmování let 1997-2005.³⁰ Není náhodou, že dlouho významná část českých a moravských biskupů sdílela vidění světa a doslova i příspěvky mužů, kteří patří k dědictví pontifikátu Benedikta XVI., kam patří například kardinál Sarah, kardinál Burke či bývalý sekretář arcibiskup George Gänswein. K tomu patří i silně evropocentrické myšlení, které si nedokáže představit další rozvoj křesťanství bez dominance starověkého řeckého myšlení, odmítání teologie, která by se inspirovala současnými filosofickými proudy nebo se vážně zabývala formulací pravd víry odpovídající potřebám africké, asijské či jihoamerické církve.

Svoji roli jistě hraje i myšlenková strnulost: jednodušší než studovat nové teology, jejichž teze často vypovídají nepřijemnou pravdu a staví náročné výzvy, za všechny můžeme zmínit například mimořádně přesnou a hlubokou knihu německého teologa Jana Loffelda³¹, je jistě stále dokola opakovat teze posvěcené následnou papežskou autoritou, které potvrzují a posvěcují vlastní přesvědčení a obraz světa. K tomu patří i přetrvávající slabost a malé sebevědomí akademické teologie, která se projevuje i v malé míře kritičnosti oproti západní akademické teologii. Vědomí oblíbenosti Josefa Ratzingera/Benedikta mezi biskupy a elitami k větší odvaze při věcné reflexi také nepovzbuzuje. I tady lze očekávat značný posun směrem k větší zralosti a komplexnosti hodnocení s narůstajícím časovým

²⁹ Joseph RATZINGER, *O víře dnes: rozhovor s Vittoriem Messorim*, Praha 1994, s. 30,39.

³⁰ Srov. Tomáš PETRÁČEK, *Proměny uskutečňování a vnímání synodalit v dějinách katolické církve. Tři české synodální procesy 19.-21. století*. Verba Theologica 21/2022. č. 2, s. 18-22. <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.7-22>

³¹ Jan LOFFELD, *Wenn nichts fehlt, wo Gott nicht fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg-Basel-Wien 2024. <https://doi.org/10.5771/9783451835698>

odstupem. Ale bylo by chybou to redukovat jen na tyto motivy, protože významnou roli hraje i osobní charisma výsostného intelektuála a skromného muže, které Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. vyzařoval, a stejně tak i často blízké pojetí teologie, kde jde primárně o rozvíjení osobního vztahu k Bohu.

Potřeba další reflexe bez ukvapených kroků

Ve svém textu jsem se soustředil především na problematické aspekty jeho působení, které v českém a středoevropském prostředí nezazněly, nebo po mém soudu nezazněly dostatečně. Není to kompletní výpověď o životě a díle, jen dílčí pohled bez potřebného časového odstupu. Není pochyb o tom, že Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. byl zbožný kněz, biskup a papež, autor mnoha hlubokých děl velmi cenných pro duchovní život, jehož Úvod do křesťanství ovlivnil v řadě zemí celé generace. Trvale platný zůstane důraz na nutnost čerpání z tradice, připomínka, že žádné strukturální a institucionální reformy církev nespasí samy o sobě. Kdyby zůstal profesorem teologické fakulty, představoval by důležitý hlas v hledání cesty katolické církve a křesťanství do třetího tisíciletí. Tím, že převzal zásadní mocenské pozice v církvi, přijal obrovskou odpovědnost. Nakolik ji zvládl, nechť posoudí čtenář sám. Obávám se, že svým jednáním mnoha lidem přístup ke svému dílu zkomplikoval a uzavřel, což by byla rozhodně chyba. Kdyby nic jiného, do dějin papežství a katolické církve se rozhodně zapsal svojí abdikací. Pokud jde o zřejmě nejdůležitější úkol a roli papeže, číst znamená doby a vést církev do budoucnosti, aby mohla co nejlépe sloužit svému poslání hlásat evangelium a prostředkovat spásu, tady bude zřejmě hodnocení spíše kritičtější.

Asi nejvýznamnějším odkazem pro další reflexe výkonu papežské moci byly tři momenty. Prvním je neúspěch jeho snahy vyřešit současnými problémy církve částečným návratem k liturgickým, pastoračním a disciplinárním postupům předkoncilního období, problematicky skončila jeho vyjednávání se schismatickým kněžským bratrstvem sv. Pia X., kde jeho velkorysá vstřícná gesta nenarazila na stejnou míru dobré vůle na druhé straně. Ještě problematičtější uvolnění pravidel pro návrat „tridentské mše“ vedlo k mnoha patologickým projevům, které musel jeho nástupce s odstupem a nepopulárně korigovat, když vrátil biskupům pravomoc regulovat její slavení v diecézi. A podobných kroků lze najít celou řadu.

Druhým, jednoznačně pozitivním momentem byla jeho abdikace na papežský úřad, což do budoucna otevírá cestu pro následování ve chvíli, kdy nositel tak náročného úřadu ji nemá dostatek fyzických či psychických sil pro jeho adekvátní výkon. Opakovaně se vrací, že takové závěry pontifikátů bývají pro život církve velmi nebezpečné, vedou k zápasům frakcí na kurii, neprůhlednému rozhodování a ustrnutí vedení církve. Benedikt XVI. realisticky vyhodnotil svoji schopnost pokračovat a velikost narůstajících problémů a výzev a předal těžké břímě svému nástupci.

Třetí důležitý moment se bude nepochybně týkat postavení statusu a role papeže po odstoupení, kde už samotný pojem emeritní papež, pokračující rezidence v Římě a nošení papežského oděvu nepřispělo k uklidnění situace, naopak podpořilo kruhy nespokojené s nově zvoleným pontifem a odkazování na jediného skutečného „jejich“ papeže Benedikta XVI. Ten žel nesplnil své přísliby zcela ustoupit do pozadí, řadou velmi sporných kroků nadále zkoušel ovlivňovat dění v církvi. Zřejmě bude nutné stanovit pevná pravidla jednání a formalizovat postavení podobně jako tomu je u bývalých biskupů. Je zjevné, že pokušení vstupovat do dění, ovlivňovat vývoj církevního společenství, zvláště v této silné a zároveň už neodpovědné pozici, bylo a bude příliš velké.

Katolická církev v posledních desetiletích projevila mimořádnou vůli beatifikovat a následně svatořečit celou řadu papežů 20. století. Vzhledem k tomu, jak rychle postupovaly procesy s Janem Pavlem II., dalo se čekat, že se vzápětí objeví opět volání *Santo Subito*. V letech 2000-2022 byli blahorečeni a svatořečeni už tři koncilní a pokoncilní papežové (Jan XXIII., Pavel VI. a Jan Pavel II.). Jana Pavla I., který byl papežem jen 33 dní, blahorečil František v září 2022. Polovina z papežů 20. století už jsou svatí. Podle Massima Faggioliho je třeba tento trend z podstatných důvodů zastavit. Svatořečení papežů dnes znamená svatořečení papežství papežem ve Vatikánu, zatímco dříve byly procesy svatořečení ze strany Vatikánu kontrolovány méně a svatořečení papežů bylo výjimkou. Věc působí, že se papežství kanonizuje samo, nemůže proběhnout dostatečně hluboká a vyzrálá fáze rozlišování o vhodnosti konkrétního svatořečení. Působí to jako naivní snaha uchránit papežství před morálními a historickými soudy. Zásadním důvodem, soudí Faggioli, je i hluboká krize, ve které se církev nachází v souvislosti s klerikálním sexuálním zneužíváním. Způsob, jakým papežové řešili různé kauzy sexuálního zneužívání v minulosti, zůstane i v samotné církvi kontroverzním tématem. Měli katolická církev růst v rozlišování duchů a k uchování vlastní hodnověrnosti a elementární kredibility, jak ji k tomu vybízí papež František, musí v tomto období zastavit další svatořečení papežů.³²

I vzhledem k tomu, že se kriticky k podobným snahám postavil i předseda německé biskupské konference Georg Bätzing³³, bude zcela na místě vrátit se ke starým institucionálním principům, které stanovily povinnou lhůtu mezi zesnutím kandidáta a procesem beatifikace nejméně padesát let. Zvláště v případě papežů, vzhledem ke komplexitě jejich odpovědnosti a pravomocí a nemožnosti mít k dispozici všechny potřebné prameny a zdroje k zhodnocení jejich role a působení, se

³² Massimo FAGGIOLI, *Benedict XVI »santo subito«? The need for a moratorium on canonizing popes*, In: La Croix International, (12.1.2023), <https://international.la-croix.com/news/signs-of-the-times/benedict-xvi-santo-subito/17163>.

³³ <https://katholisch.de/artikel/42929-baetzing-gegen-sofortige-seligsprechung-von-benedikt-xvi>

to jeví jako naprosto oprávněný požadavek. Na velikosti života a odkazu těchto papežů to nic nemění, jen to dává čas dospět ke skutečně zralým rozhodnutím.

BIBLIOGRAFIA

Cirkev.cz, „Čeští a moravští biskupové podporují Benedikta XVI. v kauze kolem zneužívání“, https://www.cirkev.cz/cesti-a-moravsti-biskupove-podporuji-benedikta-xvi-v-kauze-kolem-zneuzivani_4391

Cirkev.cz, „Duchovní závěť Benedikta XVI.“, https://www.cirkev.cz/duchovni-zavet-benedikta-xvi_19025

Die Tagespost, „Kardinal Duka sieht weltweite Medienkampagne“, <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/kardinal-duka-sieht-weltweite-medienkampagne-art-225501>

DUKA, Dominik, „Mnichovská zrada podruhé“, <https://www.dominikduka.cz/vyjadreni/prohlaseni-k-obvinenim-benedikta-xvi/>

FAGGIOLI, Massimo, „For Pope Benedict, his papacy was not the peak of his influence“, <https://www.bostonglobe.com/2022/12/31/opinion/pope-benedict-his-papacy-was-not-peak-his-influence/>

FAGGIOLI, Massimo, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville, MN.: Liturgical Press, 2012.

FAGGIOLI, Massimo, *Vatican II: The Battle for Meaning*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2012.

FLOSS, Karel, *Bůh vždycky zatřese stavbou*. Praha: Vyšehrad, 2011.

HORAIST, Bruno, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX.*, Roma: École française de Rome, 1995.

LUKASSEK, Agathe, „Hünemann: Mein Brief wurde als Attacke auf das Papsttum gedeutet“, *Katholisch.de*, <https://www.katholisch.de/artikel/20936-huenermann-mein-brief-wurde-als-attacke-auf-das-papsttum-gedeutet>

KÜNG, Hans, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*. München: Piper, 2004.

LOFFELD, Jan, *Wenn nichts fehlt, wo Gott nicht fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2024.

<https://doi.org/10.5771/9783451835698>

NEUNER, Peter, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2019.

O'COLLINS, Gerald, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.

O'MALLEY, John, *What Happened at Vatican II*. Cambridge (USA)-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

PETRÁČEK, Tomáš, „Ateismus, modernismus, integrální katolicismus. K některým aspektům exkomunikace Alfreda Loisyho“, In: *Verba Theologica* 22, č. 2 (2023), s. 7-25. <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.2.7-25>

PETRÁČEK, Tomáš, „Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.“, In: *Verba Theologica* 15, č. 1 (2016), s. 5-24.

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

PETRÁČEK, Tomáš, „Proměny uskutečňování a vnímání synodality v dějinách katolické církve. Tři české synodální procesy 19.-21. století“, In: *Verba Theologica* 21, č. 2 (2022), s. 7-22. <https://doi.org/10.54937/vt.2022.21.2.7-22>

RATZINGER, Joseph, *O víře dnes: rozhovor s Vittorioem Messoriem*. Praha: Zvon, 1994.

REESE, J. Thomas, „My encounters with Joseph Ratzinger – and Pope Benedict XVI“, *RNS*, <https://religionnews.com/2022/12/31/remembering-my-encounters-with-joseph-ratzinger-aka-pope-benedict/>

SEKERÁK, Marián, „Poslední dekáda Benedikta XVI.“, *Deník Referendum*, <https://denikreferendum.cz/clanek/34757-posledni-dekada-benedikta-xvi>

SCHMIDT, Bernward, *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2013.

Wikipedie, „Ad tuendam fidem“, https://cs.wikipedia.org/wiki/Ad_tuendam_fidem

WOLF, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. München: C.H.Beck, 2020. <https://doi.org/10.17104/9783406755774>

WOLF, Hubert, *Krypta. Kapitoly z dějin římské církve od středověku po současnost*. Praha: Vyšehrad, 2018.

This study was supported by research project „Verhinderte Anpassung, nicht notwendige Konflikte: Zum Dilemma des Modernismus in MOE“, Forschungsprojekt 2024-2025 provided by Foundation Renovabis, Germany, Projekt-nummer CZ025339.

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



Theological Aspects of the Celebration of Marriage in the Esztergom Tradition after the Council of Trent

ANDREJ KRIVDA

PAVOL HRABOVECKÝ

Catholic university in Ružomberok
Faculty of Theology
Department of Practical Theology
Department of Systematic Theology

Abstract

This study examines the theological focus of the marriage ceremony in the Esztergom tradition following the Council of Trent. It compares the Esztergom marriage rite, as outlined in the *Rituale Strigoniense* of 1625 under Cardinal Peter Pázmány, with the *Rituale Romanum* of 1614. The analysis highlights key textual and ritualistic differences, particularly in marital consent, the blessing of rings, and the use of multiple languages. The study further explores the theological implications of these variations, emphasizing a richer, more sacramental understanding of marriage in the Esztergom tradition, contrasting with the more juridical approach of the Roman rite. The study also explores how the Esztergom ritual's use of "amare" in *Rituale Strigoniense* aligns better with contemporary theological views of marriage as a personal, sacramental union of love, especially in light of post-Vatican II teachings.

Keywords: Esztergom tradition, *Rituale Romanum*, Marriage Rite, *Rituale Strigoniense*, Marital Consent.

The history of Christian worship requires a proper understanding and analysis of the various liturgical books. These books help us to create a picture of the ritual forms and contents of the celebration and the religious life of the time. The *lex orandi*, found in these precious sources, is essential for theological reflection. *Rituale*, one of the liturgical books that occupies a privileged place, bears witness to different forms of popular religiosity and liturgical worship throughout various periods. The *Rituale* contains all the necessary texts for celebrating the rites outside the mass and the office, such as the other sacraments, ceremonies, and blessings that are not the bishop's responsibility. It is therefore a valuable source of information about liturgical and pastoral practice in a specific place at a specific time.¹

Before the Council of Trent, liturgical books were not published centrally in Rome, but by local archbishops-metropolitans for their ecclesiastical provinces. This was also the practice in the Archdiocese of Esztergom. To the most important and oldest written sources of the liturgical tradition in Hungary belong the *Codex Prayanus* (also known as the *Sacramentarium Boldvense*) and the *Codex Szelephényi* (also known as the *Codex Nitriensis Latinus*), both from the twelfth century.² There are other sources from the period after the printing press was invented that have been the subject of scientific research in recent years. Researchers have also focused on the liturgical books published in the Archdiocese of Esztergom and several diplomatic or critical editions of liturgical books have been compiled.³ Several studies have also analyzed the *Ritual of Esztergom*, but only from the point of view of printing history, linguistics or in the context of research on medieval liturgical music.⁴ A more comprehensive liturgical and historical analysis of the *Ritual of Esztergom* has not yet been carried out.

The sixteenth century was a time of significant change for the church in Hungary. Although the Ottoman threat was growing, the political authorities did not take it seriously. The Ottoman Sultan Suleiman crushed the hastily assembled Hungarian army at the Battle of Mohács on 29 August 1526, opening the door to Hungary

¹ Cassian FOLSOM, „I libri liturgici romani,” in *Scientia liturgica I.*, ed. Anscar Chupungco, Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 2003, p. 327.

² Polycarpus RADÓ, „De originibus liturgiae romanae in Hungaria saeculi XI,” *Ephemerides Liturgicae* 73 (1959): 299–309.

³ László DOBSZAY, *Az Esztergomi Rítus [The Rite of Esztergom]*, Budapest: Új Ember, 2024. Balázs DÉRI, *Missale Strigoniense 1484 id est Missale secundum chorum almæ ecclesiæ Strigoniensis, impressum Nurenbergæ apud Anthonium Koburger, anno Domini MCCCCLXXXIII (RMK III 7)*, Budapest: Argumentum, 2009. Miklós István FÖLDVÁRY, *Ordinarius Strigoniensis impressum pluries Nurenbergæ, Venetiis ed Lugduni annis Domini 1493–1520 (RMK III Suppl. I 5031, RMK III 35, 134, 165, 166, 238)*, Budapest: Argumentum, 2009.

⁴ Martin HRADNÝ, „Ostrihomský rituál a jeho slovenské texty [The Ritual of Esztergom and its Slovak texts],” *Duchovný pastier* 43 (1968): 41–44. Ágnes PAPP, „Retrospektív liturgikus-zenei forrásunk új megvilágításban: A 17. századi medvedics-rituále [Retrospective liturgical music source in a new light: The 17th century ritual of Medvedics],” *Magyar Zene* 51 (2013): 384–399.

to subjugate all Christian Europe. Most of the Hungarian army commanders, two archbishops and five bishops died in the battle, while the king died in his escape. The consequences of the Battle of Mohács were, therefore, catastrophic. The political map of Hungary was changed and the country lost its political and ecclesiastical leaders.⁵

The Catholic renewal began with Archbishop Ferenc Forgách (1607–1615). In 1611, the provincial synod was held, which was of great importance for the Catholic reform in the country.⁶ Following in Ferenc Forgách's footsteps, his successor, Archbishop Péter Pázmány (1616–1637), also convened several diocesan and provincial synods.⁷ Two of these are crucial for our research. The synod of 1629 obliged all parishes to use the *Ritual of Esztergom*, published in 1625. Subsequently, the provincial synod of 1633 decided to adopt the *Roman Missal* (1570) and the *Roman Breviary* (1568) and to abandon the liturgical books of the Province of Esztergom.⁸

The *Ritual of Esztergom*, however, was not affected by this regulation. This is because the *Roman Ritual* of Paul V, issued in 1614, was never fully obligatory and room was left for local ritual books issued by local archbishops.⁹ For this reason, the *Ritual of Esztergom* of 1625¹⁰ is an important source for the liturgical research of the so-called Rite of Esztergom. After the Council of Trent, the liturgical peculiarities of the Esztergom Province survived only in this ritual book. Pázmány drew inspiration from two earlier rituals, the *Ordo et Ritus* of 1560¹¹ and the *Agendarius* of 1583¹². He compiled a new ritual that was adapted to the *Rituale Romanum* (1614)¹³ and the decisions of the Council of Trent.

⁵ Vojtech NEPŠINSKÝ, *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu* [Liturgy in Slovakia during the Council of Trent], Banská Bystrica, Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998, pp. 15–16.

⁶ NEPŠINSKÝ, *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, pp. 75–77.

⁷ Paul SHORE, Péter TUSOR, „Péter Pázmány: Cardinal, Archbishop of Esztergom, Primate of Hungary,” *Journal of Jesuit Studies* 7 (2020): 526–544. <https://doi.org/10.1163/22141332-00704002>

⁸ Ján JALOVECKÝ, „Význam Trnavskej univerzity pre liturgiu v Cirkvi [The importance of the University of Trnava for the liturgy in the Church],“ in *Pamiatke trnavskej univerzity 1635–1777* [Commemoration of the University of Trnava 1635–1777]. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, pp. 220–240.

⁹ Adrien NOCENT, „I libri liturgici“. In *La Liturgia, panorama storico generale* (Anàmnese 2), Marietti: Genova–Milano, 2005, p. 180.

¹⁰ *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus*, Posonii, 1625.

¹¹ *Ordo et Ritus Sanctae Metropolitanæ Ecclesie Strigoniensis, quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent*, Viennæ, 1560.

¹² *Agendarius. Liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis Sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam Ecclesiasticis functionibus, parochi et alii curati in Dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur*, Tirnaviae, 1583.

¹³ *Rituale Romanum Pauli V. P.M. iussu editum*, Romae: Typographia Camerae Apostolicae, 1614.

In his introductory decree, Cardinal Pázmány mentions the two older liturgical books from 1560 and 1583, confirming the continuation of the tradition of publishing liturgical books. He also states that the ritual he composed conforms to the *Rituale Romanum* in all aspects, except for variations in the rite of the baptism of children and the practices in the celebration of marriage, which would be harmful to change.¹⁴

The rite of celebration of marriage contains local specificities that can provide insight into the perception of this sacrament in the context of the Esztergom ecclesiastical province. Previous studies have focused on the historical context and structural comparison of the *Rituale Romanum* (1614) and the *Rituale Strigoniense* (1625).¹⁵ This study focuses on a detailed comparison of the rite of the sacrament of marriage in these two rituals and a theological analysis of the differences found.

Comparison of the texts in the Roman and Esztergom Rituals

A key aspect of the research is the comparison of the texts of the marriage ceremony in the *Rituale Romanum* and the *Rituale Strigoniense*, which are presented in the following table.

RITUALE ROMANUM 1614 ¹⁶	RITUALE STRIGONIENSE 1625 ¹⁷
De Sacramento Matrimonii	De Sacramento Matrimonii
<i>The introduction contains the prescriptions and instructions for the parish priest to follow. It is a more comprehensive three-page text.</i>	<i>The introductory prescriptions and instructions are identical to the Rituale Romanum. The Rituale Strigoniense only omits the paragraph „Caveat autem Parochus...“, which advises against conferring a blessing on the bride and groom in the case of a second marriage (if it is a widower or a widow). The text provides announcements in Latin, Hungarian, German, and Slovak. In contrast, the Roman Ritual only gives instructions on how to make announcements in the local language.</i>

¹⁴ „...et quidem in Administratione Sacramentorum, per omnia Rituali Romano conformatum si modo excipias, primas Infantium Baptizandorum interrogationes, et peculiarem quamdam ab ipsa conversione gentis Hungaricae usitatam consuetudinem Matrimonio copulandi, quae sine offensione variari haud potuerunt.“

¹⁵ Andrej KRIVDA, „Comparative Analysis of the Ritual of Esztergom (1625) and the Roman Ritual (1614),“ *Religions* 14 (2023): 984. <https://doi.org/10.3390/rel14080984>

¹⁶ *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, ed. Manlio Sodi, Juan Javier Flores Arcas, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004, 144–148.

¹⁷ Andrej KRIVDA, Gabriel RAGAN, Lukáš SEKERÁK, *Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum. Corpus fontium Metropolitanae Ecclesiae Strigoniensis*, Ružomerok: VERBUM - vydavateľstvo KU, 2023, 23–35.

Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum	Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum
<p><i>Introductory rubric - after the announcements have been made, if no impediment has been identified, the pastor, wearing a rochet with a white stole, in the presence of three or two witnesses and relatives, asks the couple for their consent to marry (the ritual provides the Latin text but specifies that the questions are to be asked in the vernacular):</i></p>	<p><i>Introductory rubric - after the announcements have been made, if no impediment has been identified, the pastor, wearing a rochet with a white stole, in the presence of three or two witnesses and relatives, asks the couple for their consent to marry (rubric identical to the Rituale Romanum).</i> <i>Questions in Latin, Hungarian, German, and Slovak follow. The groom is asked first:</i></p>
<p>N. Vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem iuxta ritum Sanctae Matris Ecclesiae? Respondeat sponsus: Volo.</p>	<p>Sac: Quod est tibi nomen? Sponsus: Ioannes, vel N. Sponsa: Catharina, vel N.</p> <p>Sac. N. Interrogo te sub obligamine fidei tuæ Christianæ, fatearis vere, An cuipiam obligaveris te ad Matrimonium præter hanc honestam personam: /hunc honestum/ N. et an promiseris alicui alteri, quod velis eam ducere in Uxorem /eum accipere in Maritum/ Sp. Non.</p> <p>Sac. Amasne hanc honestam personam /hunc honestum/ N.? Sp. Amo.</p> <p>Sac. Visne illam /illum/ accipere in tuam legitimam Uxorem /tuum legitimum Maritum/? Sp. Volo.</p> <p>Sac. Rursum sub obligamine fidei ex te quæro, An non sit inter vos aliqua consanguinitas, Affinitas, cognatio spiritualis, vel quidpiam aliud, propter quod Matrimonio jungi non possitis? Sp. Non est.</p>
<p><i>Mox Sacerdos sponsam interroget:</i> N. Vis accipere N. hic praesentem in tuum legitimum maritum iuxta ritum Sanctae Matris Ecclesiae? Respondeat: Volo.</p>	<p><i>Deinde Sacerdos eodem modo interroget Sponsam, et illa respondeat, ut supra.</i></p>

<i>After a brief explanation on the how to give consent, the priest asks both parties to shake hands and says:</i>	
Ego coniugo vos in matrimonium. In nomine Patris, + et Filii, et Spiritus sancti. Amen.	
<i>The rubric allows this formula to be adapted to the custom of the concerned ecclesiastical province.</i>	
<i>Blessing of the ring follows.</i>	<i>His ita actis, jubeat Sacerdos Sponso et Sponsæ, ut Annulos suos ad altare ponant, et benedicat eos hoc modo.</i>
Benedictio Annuli	Benedictio Annulorum
Adiutorium nostrum... Qui fecit... Domine exaudi... Et clamor meus... Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.	Adiutorium nostrum... Qui fecit... Domine exaudi... Et clamor meus... Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo.
Oremus. Benedic + Domine annulum hunc, quem nos in tuo nomine benedicimus + ut quae eum gestaverit, fidelitatem integram suo sponso tenens, in pace, et voluntate tua permaneat, atque in mutua charitate semper vivat. Per Christum Dominum nostrum. R. Amen.	Oremus. Benedic Domine hos Annulos, quos in tuo nomine benedicimus: ut qui eos gestaverint, in tua pace consistant, et in tua voluntate permaneat, et in tuo amore vivant et senescant, et multiplicentur in longitudine dierum: Per Christum Dominum nostrum. Resp. Amen.
	Oremus. Creator et conservator humani generis, dator gratiae spiritualis: tu Domine, mitte Spiritum Sanctum tuum paraclitum de cælis super hos Annulos; ut armati virtute caelestis defensionis, illis qui eos portaverint, proficiant ad salutem. Per Christum Dominum nostrum. Resp. Amen.
<i>The priest asperses the ring with holy water; the groom takes the ring and places it on the ring finger of the bride's left hand while the priest says:</i>	<i>The priest asperses the rings with holy water and places the rings on the ring fingers of the right hand of the bride and groom, saying:</i>
In nomine Patris, + et Filii, et Spiritus sancti. Amen.	In nomine Patris, + et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.
	<i>If it is the bride's first marriage, even though the groom is a widower and has already been married, the priest bestows a blessing on the bride and groom:</i>

	Benedictio nubentium
	<p>V. Adiutorium nostrum... R. Qui fecit... V. Confirma hoc... R. A templo sancto... V. Benedictis sitis... R. Qui fecit mundum...</p>
	<p>Oremus. DEUS Abraham, DEUS Isaac, DEUS Jacob, bene+dic adolescentes istos, et semina semen vitæ in mentibus eorum: ut quidquid pro sua utilitate didicerint, hoc facere cupiant. Per Dominum nostrum JESUM Christum recuperatorem hominum, filium tuum unigenitum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti DEUS, per omnia sæcula sæculorum. Resp. Amen.</p>
	<p>Psalmus 127 Beati omnes qui timent Dominum: qui ambulant in viis ejus. Labores manuum tuarum quia manducabis: beatus es, et bene tibi erit. Uxor tua sicut vitis abundans: in lateribus domus tuæ. Fili tui sicut novellæ olivarum: in circuitu mensæ tuæ. Ecce sic benedicetur homo: qui timet Dominum. Benedicat tibi Dominus ex Sion: et videas bona Jerusalem omnibus diebus vitæ tuæ. Et videas filios filiorum tuorum: pacem super Israël. Gloria Patri. Sicut erat, etc.</p>
<i>The priest immediately adds a prayer:</i>	
<p>V. Confirma hoc... R. A templo... Kyrie el. Christe el. Kyrie el. Pater noster... V. Et ne nos inducas... R. Sed libera nos... V. Salvos fac... R. Deus meus... V. Mitte eis... R. Et de Sion... V. Esto eis Domine... R. A facie... V. Domine exaudi... R. Et clamor meus... V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo.</p>	<p>Kyrie el. Christe el. Kyrie el. Pater noster... V. Et ne nos inducas... R. Sed libera nos... V. Salvos fac... R. Deus meus... V. Mitte eis... R. Et de Sion... V. Esto eis Domine... R. A facie... V. Domine exaudi... R. Et clamor meus... V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo.</p>

<p>Oremus. Respice quaesumus Domine, super hos famulus tuos, et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste, ut qui te auctore iunguntur, te auxiliante servantur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.</p>	
	<p>Oremus. Respice, quaesumus Domine, super hanc conventionem de caelo sancto tuo; et sicut Tobiam et Saram, Angelo pacis comitante protegebas, ita et istos a mortifera daemorum infestatione protegas, et ab eis mentis et corporis adversitates repellas: ut munimine tuo protecti, laudent nomen tuum sanctum, quod est benedictum in saecula saeculorum. Resp. Amen.</p>
	<p>Oremus. Adesto Domine supplicationibus nostris; et institutis tuis, quibus propagationem humani generis ordinasti, benignus assiste: ut quod te auctore jungitur, te auxiliante servetur. Per Christum Dominum nostrum. Resp. Amen</p>
	<p>Oremus. Benedic + Domine JESU Christe hunc famulum et hanc famulam tuam, sicut benedixisti familias filiorum Israël per orationem Moysi, ut venientes per Mare rubrum, in conspectu Pharaonis salvi fierent, ita et hi in conspectu tuo salvi fiant in die iudicii. Per Christum Dominum nostrum. Resp. Amen.</p>

	<p>Benedictio Benedicat + vos DEUS Pater, custodiat vos JESUS Christus, illuminet vos Spiritus Sanctus: ostendat Dominus faciem suam vobis, et misereatur vestri; et convertat Dominus vultum suum super vos, et det vobis pacem omnibus diebus vitae vestrae; impleatque vos omni benedictione caelesti, in remissionem omnium peccatorum vestrorum, ut habeatis vitam aeternam in saecula saeculorum. Resp. Amen.</p>
	<p><i>The priest asks both of them to shake hands and wraps a stole around them, saying:</i></p>
	<p>Ego conjungo vos in Matrimonium, in nomine Patris +, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.</p>
	<p><i>Then, in accordance with the local customs the priest requires both of them to take an oath, placing their right hands on the relics. The bride and groom recite the oath separately, repeating the text after the priest. The text of the oath is given in Latin, Hungarian, German, and Slovak. Its complete Latin text is as follows:</i></p>
	<p>Sic me Deus adiuvet, Beata Virgo Maria, et omnes sancti Dei, quod hanc honestam personam amo, amando accipio in meam legitimam Uxorem, iuxta divinam ordinationem, et sanctae Matris Ecclesiae ritum, et quod illam non deseram, mea et illius vita durante, in ulla necessitate, ita me Deus adiuvet.</p>
	<p><i>After the oath, the priest asperses holy water on both of them and dismisses them.</i></p>
<p><i>Final rubrics - if the blessing of the newlyweds is to be conferred, the priest celebrates Mass for the bride and groom according to the Roman Missal. The Council of Trent seeks to preserve the various customs of different ecclesiastical provinces. After everything has been done, the parish priest records the details of the marriage in the official marriage register.</i></p>	<p><i>The final rubrics - as in the Rituale Romanum: if the blessing of the newlyweds is to be conferred, the priest celebrates Mass for the bride and groom, according to the Roman Missal. Once the ceremony is complete, the parish priest records all the details of the marriage in the official marriage register.</i></p>

The comparison shows that the *Rituale Strigoniense* rite is significantly more extensive than the *Rituale Romanum* rite, given the text's length. The *Rituale Romanum* itself, however, is intended to serve as a model that can be supplemented and adapted by individual provinces to align with their customs. The rubric at the end of the rite emphasizes this: "Caeterum, si quae Provinciae aliis, ultra praedictas, laudabilibus consuetudinibus et caeremoniis in celebrando matrimonii Sacramento utuntur, eas Sancta Tridentina Synodus optat retineri."¹⁸

Textual and ritual differences

The following differences in the *Rituale Strigoniense* rite emerge from the comparison:

- The text of the announcements and the marriage oath is provided in four languages: Latin, Hungarian, German, and Slovak. However, the *Rituale Romanum* requires these parts to be celebrated in the language of the people.
- The marital consent questions are more elaborate in the *Rituale Strigoniense*.
- Confirmation by the priest takes place at the end of the ceremony, just before the oath, unlike in the *Rituale Romanum*.
- Two rings are blessed and given to both the bride and the groom, whereas the *Rituale Romanum* foresees the blessing of the bride's ring. Additionally, the ring is placed on the left hand in the *Rituale Romanum* rite, while in the *Rituale Strigoniense* rite, it is placed on the right hand.
- Following the conferral of the rings a prayer blessing of the bride and groom is offered. In Roman tradition, the blessing usually occurs during the Mass for the couple. The *Rituale Strigoniense* also envisages it in the ceremony itself and subsequently in the Mass, if celebrated. This blessing is euchologically richer; it consists of five prayers and Psalm 127.
- The blessing of the bride and groom is followed by the priest's confirmation, during which the priest wraps the joined hands of the betrothed with a stole. This gesture is absent from the *Rituale Romanum*.
- The consent is accepted, followed by an oath, which is also not mentioned in the *Rituale Romanum*.

Therefore, the difference between the marriage oath and vow needs to be analyzed. It is also theologically interesting to examine the exchange of the rings and the insertion of the blessing of the bride and groom before the priest's confirmation.

¹⁸ *Rituale Romanum Pauli V. P.M. iussu editum*, p. 148.

Theological analysis of two forms of celebrating matrimony

First, it is important to confirm that both vow forms closely follow the theology of the Council of Trent (1545-1563). The Council of Trent can be understood as a response to the reformers' new theology while emphasizing the divine institution of marriage as a sacrament. Martin Luther argued against the sacramentality of marriage and claimed that it is simply a natural institution ordered to fight concupiscence, but the Council confirmed its divine institution by God and its elevation to the level of sacrament by Christ. The Council specifically referenced passages from Ephesians 5:25 and 5:32, emphasizing that the union between a husband and wife should mirror the relationship between Christ and his church. Consequently, marriage was considered one of the seven sacraments and was exclusively under the Church's jurisdiction.

At the same time, marriage was confirmed as a contract between husband and wife, which had to follow a canonical form for its validity. For the marriage to be considered valid, it had to follow a specific canonical form: "...after the announcements have been made, if no *impediment* has been identified, the pastor [...] in the presence of three or two witnesses and relatives, asks the betrothed for marital consent..." The investigation then proceeded by examining whether both man and woman fully understood the sanctity honour of this sacrament, and whether they were or promised to be in a marriage with someone else, and whether they were related by blood – everything following the conciliar teaching about the canonical form and validity of the marriage. Thus, during the marriage ceremony, the priest acted not only as a witness to a sacrament but also as an investigator and judge at a court hearing, which ruled over the official act of confirming the contract between two parties.¹⁹

The differences between these two forms are evident within the words of oath. While the tone and overall character of both the *Rituale Strigoniense* and *Rituale Romanum* follow the theology of the Council of Trent and its understanding of the juridical status of marriage, the nuances of wording in the *Rituale Strigoniense* rite introduces a slightly different emphasis on the character of marriage in this region, potentially reflecting a distinct theological perspective. When men and women are asked about their intention to enter into marriage freely, they are first asked about their love for their future spouse: "Amasne hanc honestam personam /hunc honestum/ N.?" (Do you love this honest person N?) These

¹⁹ The role of the priest in the celebration of the sacrament of marriage has historically evolved along with the theological conception of the sacrament. Particularly in the 15th and 16th centuries, we already see the profiled approaches of different regions – from the role of the formal witness, through that of the dispenser of blessings, to that of the confirmer of the union under God's authority. See Kenneth STEVENSON, *To Join Together. The Rite of Marriage*, New York: Pueblo Publishing, 1987, pp. 50–52.

words may suggest that, before a juridical act of confirming the marital contract, the couple must affirm the presence of a personal relationship and mutual love. In comparison to the *Rituale Romanum* rite, the *Rituale Strigoniense* rite offers a richer and more complex reality of matrimony celebration: it views matrimony not as an exclusively juridical act, but as an expression of personal relationship, a union of love. Viewed from this perspective, the theological emphasis on marriage as a sacrament has been preserved in our territory in a more noticeable way in both orthodoxy and orthopraxis. Based on the order of the questions in the vow, it can be concluded that the sacramentality was more important than the contract.

A similar distinction can be observed in the number of rings blessed during the marriage ceremony. The vow text in the *Rituale Romanum* specifies the blessing of a single ring, given by the groom to the bride, whereas the *Rituale Strigoniense* prescribes the blessing of two rings. The practice of giving one ring was preserved in Rome, probably as a relic of the ancient tradition, where the groom gave the bride a ring as a kind of deposit, a guarantee, and a sign of the marriage covenant.²⁰ However, in many regions of Europe, despite the natural influence of Rome, the custom of exchanging two rings (for both the groom and the bride) emerged, thus adding a different meaning to the gesture.²¹ Why might this be the case? While the Roman tradition emphasized rather a contractual side of marriage, symbolized by the groom giving the bride a ring so that a woman was conjoined to a man by the bond of obedience. The tradition in our region emphasized a more theological side of marriage. This could be reflected in understanding that there is one blessing that pours sacramental grace on both spouses alike, which was confirmed by the priest himself giving a ring to each of them in the same manner. Once again, the marriage celebration appears to have been understood more sacramentally than jurisdictionally in our countries.

Finally, based on the aforementioned and compared aspects of the two forms of the marriage vow, it is essential to consider whether and to what extent the *Rituale Strigoniense* rite aligns with the contemporary form of the vow in *Ordo celebrandi matrimonium, secunda editio* (1991), as well as to contemporary theology of marriage. The latter, since the Second Vatican Council, has been situated within a broader ecclesiological context.²²

²⁰ Pietro DACQUINO, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino: Elle Di Ci, 1984, pp. 116–117.

²¹ A practice attested e.g. since the 11th century in Spain. See Kenneth STEVENSON, *Nuptial Blessing*, London: Alcuin Club, 1982, pp. 93–94.

²² Gerhard Ludwig MÜLLER, *Dogmatika pro studium a pastorači*, Kostelní Vydří: Karmelitanské nakladatelství, 2010, pp. 775–776.

The Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* described marriage according to new personal anthropology and the “communio” theology:

“Christian spouses, in virtue of the sacrament of Matrimony, whereby they signify and partake of the mystery of that unity and fruitful love which exists between Christ and His Church, help each other to attain to holiness in their married life and in the rearing and education of their children. By reason of their state and rank in life, they have their own special gift among the people of God. From the wedlock of Christians there comes the family, in which new citizens of human society are born, who by the grace of the Holy Spirit received in baptism are made children of God, thus perpetuating the people of God through the centuries. The family is, so to speak, the domestic church.” (LG 11)

The Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (*Gaudium et spes* 48) also drew attention to the personal and ecclesiological importance of marriage in the *Lumen gentium*:

“Christ the Lord abundantly blessed this many-faceted love, welling up as it does from the fountain of divine love and structured as it is on the model of His union with His Church. For as God of old made Himself present to His people through a covenant of love and fidelity, so now the Savior of men and the Spouse of the Church come into the lives of married Christians through the sacrament of matrimony. He abides with them thereafter so that just as He loved the church and handed Himself over on her behalf, the spouses may love each other with perpetual fidelity through mutual self-bestowal.

Authentic married love is caught up into divine love and is governed and enriched by Christ’s redeeming power and the saving activity of the Church, so that this love may lead the spouses to God with powerful effect and may aid and strengthen them in sublime office of being a father or a mother. For this reason, Christian spouses have a special sacrament by which they are fortified and receive a kind of consecration in the duties and dignity of their state. By virtue of this sacrament, as spouses fulfil their conjugal and family obligation, they are penetrated with the spirit of Christ, which suffuses their whole lives with faith, hope and charity. Thus, they increasingly advance the perfection of their own personalities, as well as their mutual sanctification, and hence contribute jointly to the glory of God.” (GS 48)

In summary, conjugal love’s primary place is its cooperation with God’s love (GS 50). Thus, it is evident that the teaching of the Second Vatican Council emphasizes marriage as a life-giving *communio* of love as a reflection of the love between

Christ and the Church, which is a “form that qualifies ontologically communion between the spouses”.²³

One might expect that this theology would be reflected in the most tangible and concrete form in the newest ritual of matrimony; however, the contemporary form of the vow, for the most part, reflects the juridical tone of the *Rituale Romanum* in 1614. First, a priest asks questions about the intention of the couple: “N. et N., venistisne huc sine coactione, sed libero et pleno corde ad Matrimonium contrahendum? Estisne parati, Matrimonii viam sequentes, ad vos mutuo diligendos et honorandos, totius vitae decursu?” (N. and N., have you come here to enter into Marriage without coercion, freely and wholeheartedly? As you follow the path of Marriage, are you prepared to love and honour each other for as long as you both shall live?) After the interrogation, both exchange their mutual consent: “Ego N. accipio te N. in uxorem meam et promitto me tibi fidem servaturum, inter prospera et adversa, in aegra et in sana valetudine, ut te diligam et honorem omnibus diebus vitae meae.”²⁴ (I, N, take you, N, to be my wife. I promise to be faithful to you, in good times and in bad, in sickness and in health, to love you and to honour you all the days of my life.) Aside from legal statements of intent, which echo the theology of previous magisterial teachings, the term describing conjugal love – “diligere” – is perhaps the only word closely associated with the theology of the Second Vatican Council about personal communion of love between husband and wife, reflecting the love between Christ and the Church.

This is why it is unexpected that contemporary theology of marriage is better outlined by the *Rituale Strigoniense* than by the *Rituale Romanum* which developed into its new form of 1991. It is not only because the *Rituale Strigoniense* already at that time used the word expressing love, but also because this word reflected a relationship between man and woman on a level that is more common to theology today. It was not an expression of a legal relationship; rather, it was an expression of trust, will, emotions, even of an erotic bond since the verb “amare” has a very broad meaning: “to love, be in love, make love, have affection for, be attached to”. Despite not knowing the origin of this word within the *Rituale Strigoniense* and its precise meaning in the liturgy at that time, we know that there is no verb “amare” in the decrees of the 24th session of the Council of Trent regarding the marriage. The *Rituale Strigoniense* is an exception to Roman thinking about marriage – at least from what we see in the official decrees of the Council of Trent and the *Rituale Romanum*. However, the broader and personal meaning of love is closer to the theology of the Second Vatican council and the magisterium of the post-conciliar times that pay more attention to love as mutual, two-sided relationship that gives

²³ Franz COURTH, *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Brescia: Queriniana, 1999, p. 451.

²⁴ *Ordo celebrandi Matrimonium*, Civitate Vaticana: Typis Vaticanis, 1991, p. 17.

(agape) as well as receives (eros).²⁵ Pope Francis in his Post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* warns against very strict and limited understanding of marriage – especially focused exclusively on moral obligations or canonical elements – and insists on seeing the complex reality of marriage as a true path to happiness: “We have long thought that simply by stressing doctrinal, bioethical and moral issues, without encouraging openness to grace, we were providing sufficient support to families, strengthening the marriage bond and giving meaning to marital life. We find it difficult to present marriage more as a dynamic path to personal development and fulfilment than as a lifelong burden.”²⁶ Such contemporary understanding of marriage only supports a broader meaning of love that protects all the natural and supernatural elements of marital love and which we believe appeared within the *Rituale Strigoniense* by verb “amare” and which was for this precise reason put before other questions.

Conclusion

In this study, the marriage ceremony as outlined in *Rituale Romanum* (1614) and the *Rituale Strigoniense* (1625) following the Council of Trent was compared. The comparison revealed interesting differences not only in the rituals themselves but also in the eucharistic aspect, which were further examined in greater detail. The textual and theological analysis of the *Rituale Strigoniense* rite uncovered three essential aspects of the theology of marriage:

1. The *Rituale Strigoniense* rite, deeply ingrained in our region’s culture at the time, was characterized by less legalistic view of marriage and a more natural and/or supernatural understanding of marriage as a union of love.
2. The blessing and placing of two rings by a priest himself prove a different tradition than the juridical handing over of one ring in the Western Roman countries and demonstrates theological kind of equality between man and woman in the Church.
3. In the contemporary era of the post-Vatican II, the Esztergom ritual’s choice of the word “amare” still seems to be relevant since the magisterium of recent popes confirms the broader meaning of love not constraining marriage to

²⁵ The wide reality of Christian love as both “eros” and “agape” is well described by the Pope Benedict XVI in his encyclical letter *Deus Caritas est* (7): “Even if *eros* is at first mainly covetous and ascending, a fascination for the great promise of happiness, in drawing near to the other, it is less and less concerned with itself, increasingly seeks the happiness of the other, is concerned more and more with the beloved, bestows itself and wants to ‘be there for’ the other. The element of *agape* thus enters into this love, for otherwise *eros* is impoverished and even loses its own nature. On the other hand, man cannot live by oblation, descending love alone. He cannot always give, he must also receive. Anyone who wishes to give love must also receive love as a gift.”

²⁶ Pope FRANCIS, *Post-synodal apostolic exhortation Amoris Laetitia*, n. 37.

juridical elements and, thus, the *Rituale Strigoniense* offers a path to a wished renewal of marriage.

BIBLIOGRAPHY

Agendarius. Liber continens ritus et cæremonias, quibus in administrandis Sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam Ecclesiasticis functionibus, parochi et alii curati in Dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur, Tirnaviæ, 1583.

BENEDICT XVI., *Deus Caritas Est – Encyclical Letter*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

COURTH, Franz, *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Brescia: Queriniana, 1999.

DACQUINO, Pietro, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino: Elle Di Ci, 1984.

DÉRI, Balázs, *Missale Strigoniense 1484 id est Missale secundum chorum almæ ecclesiæ Strigoniensis, impressum Nurenbergæ apud Anthonium Koburger, anno Domini MCCCCLXXXIII (RMK III 7)*, Budapest: Argumentum, 2009.

DOBSZAY, László, *Az Esztergomi Ritus [The Rite of Esztergom]*, Budapest: Új Ember, 2024.

FÖLDVÁRY, Miklós István, *Ordinarius Strigoniensis impressum pluries Nurenbergæ, Venetiis ed Lugduni annis Domini 1493–1520 (RMK III Suppl. I 5031, RMK III 35, 134, 165, 166, 238)*, Budapest: Argumentum, 2009.

FOLSOM, Cassian, „I libri liturgici romani,” in *Scientia liturgica I.*, ed. Anscar Chupungco, Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 2003, pp. 263–330.

FRANCIS, *Post-synodal apostolic exhortation Amoris Laetitia*, Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2016.

HRADNÝ, Martin, „Ostrihomský rituál a jeho slovenské texty [The Ritual of Esztergom and its Slovak texts],” *Duchovný pastier* 43 (1968): 41–44.

JALOVECKÝ, Ján, „Význam Trnavskej univerzity pre liturgiu v Cirkvi [The importance of the University of Trnava for the liturgy in the Church],” in *Pamiatke trnavskej univerzity 1635–1777 [Commemoration of the University of Trnava 1635–1777]*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1935, pp. 220–240.

KRIVDA, Andrej – RAGAN, Gabriel – SEKERÁK, Lukáš, *Ritus celebrandi Matrimonii Sacramentum. Corpus fontium Metropolitanæ Ecclesiæ Strigoniensis*, Ružomberok: VERBUM - vydavateľstvo KU, 2023.

KRIVDA, Andrej, „Comparative Analysis of the Ritual of Esztergom (1625) and the Roman Ritual (1614),” *Religions* 14 (2023): 984.

<https://doi.org/10.3390/rel14080984>

MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Dogmatika pro studium a pastoraci*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

NEPŠINSKÝ, Vojtech, *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu [Liturgy in Slovakia during the Council of Trent]*, Banská Bystrica, Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998.

NOCENT, Adrien, „I libri liturgici“. In *La Liturgia, panorama storico generale (Anàmnesis 2)*, Marietti: Genova–Milano, 2005, pp. 129–183.

Ordo celebrandi Matrimonium, Civitate Vaticana: Typis Vaticanis, 1991.

Ordo et Ritus Sanctæ Metropolitanæ Ecclesie Strigoniensis, quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent, Viennæ, 1560.

PAPP, Ágnes, „Retrospektív liturgikus-zenei forrásunk új megvilágításban: A 17. századi medvedics-rituále [Retrospective liturgical music source in a new light: The 17th century ritual of Medvedics],“ *Magyar Zene* 51 (2013): 384–399.

RADÓ, Polycarpus, „De originibus liturgie romane in Hungaria saeculi XI,“ *Ephemerides Liturgicae* 73 (1959): 299–309.

Rituale Romanum Pauli V. P.M. iussu editum, Romae: Typographia Camerae Apostolicae, 1614.

Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus, Posonii, 1625.

SECOND VATICAN COUNCIL, „Dogmatic Constitution on the Church – Lumen gentium,“ in *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Northport, NY: Costello, 1996, pp. 350–426.

SECOND VATICAN COUNCIL, „Pastoral constitution on the church in the modern world – Gaudium et spes,“ in *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Northport, NY: Costello, 1996, pp. 903–1001.

SHORE, Paul – TUSOR, Péter, „Péter Pázmány: Cardinal, Archbishop of Esztergom, Primate of Hungary,“ *Journal of Jesuit Studies* 7 (2020): 526–544.

<https://doi.org/10.1163/22141332-00704002>

SODI, Manlio – FLORES ARCAS, Juan Javier, eds., *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

STEVENSON, Kenneth, *Nuptial Blessing*, London: Alcuin Club, 1982.

STEVENSON, Kenneth, *To Join Together. The Rite of Marriage*, New York: Pueblo Publishing, 1987.

SLLic. Andrej Krivda, PhD.

Faculty of Theology
Catholic university in Ružomberok
Hlavná 89
041 21 Košice
andrej.krivda@ku.sk

Dr. Pavol Hrabovecký, STD.

Faculty of Theology
Catholic university in Ružomberok
Hlavná 89
041 21 Košice
pavol.hrabovecky@ku.sk

** This paper is a result of the research project VEGA 1/0620/23 – “Matrimonium Strigoniense – research and critical edition of the Marriage Ceremony of the Esztergom Ritual (1625)”*



Porovnanie emócie strachu v ponímaní antického Grécka s Knihou Judita¹

Fear in ancient Greece and in the Book of Judith: A Comparison

RÓBERT LAPKO
DUŠAN DEMJANOVIČ

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra systematickej teológie

Abstract

One of the strongest emotions that condition a person's outward actions is fear. The Bible offers examples of a wide range of emotions experienced by characters, from joy to sorrow. More than potential human fear of something that might harm us, however, we recognize in the Bible the fear of God. The Book of Judith, written at a time of strong Hellenistic influence on the Jewish people, provides the reader with a remarkable insight into the actions of characters under the influence of an abundance, lack, or excess of fear. This article attempts to offer just such a perspective on the understanding of the emotion of fear in ancient Greece and its comparison with the Book of Judith.

Key words : Judith, Greece, Philosophy, Fear, Courage

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

Úvod

„Základným koreňom každého strachu je skúsenosť smrteľnosti a smrti. Preto je dôležité mať strach. Podľa Biblie iba múdri ľudia majú strach. Strach je uznaním toho, že sme smrteľní, a teda je skúsenosťou pravdy. Človek je naozaj smrteľný, ale je stvorený pre život, inak by nemal strach zo smrti.“² Leščinský sa vo svojich skriptách domnieva, že strach v Biblii sa spája so strachom zo smrti, naopak, postavy v gréckej tragédii sú naplnené strachom z osudu a neznámej budúcnosti, ktorý je porovnateľný s hrôzou bezmocného zvieratá. Strach vyjadrujú zborové piesne, ktoré vtiahnu divákov do deja. Ak Aristoteles v strachu vidí očistu, samotných básnikov viac znepokojuje neodvratnosť osudu. Strach je dôležitým motívom aj pri napomínaní. Je nevyhnutným základom úcty k ľudským aj božským autoritám. Zjavanie božskej moci vyvoláva strach, ktorý potom zmierňujú upokojujúce sebvýjadrenia božstva. Ľudské osoby môžu vyvolať rovnakú reakciu. Pri bežnom používaní sa teda strach môže odmietnuť, alebo sa môže prijať ako nevyhnutný tvárou v tvár, určitým štruktúram závislosti a sily.³

1. Strach v ponímaní antického Grécka

Vplyv emócií na správanie človeka, na jeho konanie navonok – vzťah mysle a tela –, skúmal už starogrécky filozof Aristoteles vo svojej slávnej *Etike Nikomachovej*, príp. v diele *O duši*. Spomedzi všetkých emócií, ktoré Aristoteles analyzoval, je strach najuniverzálnejší, viac či menej identický, a to nielen u ľudí všetkých kultúr, ale aj u vyšších živočíchov. Aristoteles definuje strach ako druh bolesti alebo nepokoja vyplývajúci z predstavy budúceho zla, ktoré je ničivé alebo bolestivé. Nie každého zla sa bojíme (napríklad či niekto bude nespravodlivý, ale skôr, akú veľkú bolesť alebo ničenie spôsobí). Rovnako sa bojíme vecí, ktoré sú blízko. Veď vecí, ktoré sú vzdialené, sa veľmi neobávame – napríklad keď hovorí, všetci ľudia vedia, že zomrú, ale pretože ešte smrť nie je blízko, tak sa príliš nestrachujú. Z Aristotelovej definície strachu vyplýva, že desivé veci sú práve tie, ktoré majú moc zničiť alebo spôsobiť škodu, s následkom intenzívnej bolesti. Podľa Aristotela to teda nie je bolesť, ktorej sa bojíme, ale skôr veci, predznamenávajúce niečo, napríklad jedovatý had – stopa hada, alebo charakteristický štrkajúci zvuk, sú desivé, pretože naznačujú, že had je nablízku. Strach zahŕňa poznanie a vyvodzovanie.

Proces identifikácie veci ako strašidelnej zahŕňa sofistikované sociálne úsudky. Medzi príčiny strachu Aristoteles zaraďuje napríklad hnev alebo nepriateľstvo zo strany ľudí, ktorí majú moc spôsobiť škodu alebo bolesť. Nenávisť alebo nepriateľstvo zahŕňa dispozíciu spôsobiť škodu, zatiaľ čo hnev je túžba po vnímateľnom

² Jozef LEŠČINSKÝ, *Proroci Izraela* (Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2007) 187.

³ Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, (ed.) *Theological dictionary of the New Testament*. (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985) 1156.

druhu pomsty. Schopnosť spôsobiť škodu teda sama osebe nie je desivá, pokiaľ ju nesprevádza nepriateľský zámer. Naopak, sebadôveru Aristoteles charakterizuje ako opak strachu, vyplýva z vedomia, že akýchkoľvek súperov môžeme urobiť slabými alebo priateľsky naladenými.

Vystrašený vojak vidí na obzore oblak prachu a spája ho s postupujúcou armádou. Myslí si, že armáda je nepriateľská a môže mu vziať život, ktorý si veľmi cení. Vytváranie týchto spojení je prácou rozumu (logos); zároveň pripravuje pôdu pre ďalšie cvičenie logos. Ako uvádza Aristoteles – strach robí ľudí pripravenými uvažovať. Mysliac si, že sú v nebezpečenstve, ľudia túžia po bezpečnosti a venujú sa praktickým otázkam („či urobiť to alebo ono?“). Aj to si vyžaduje logos, na ktorom zvieratá nemajú podiel. Podobne ako hnev, nenávisť, hanba a závisť, ani strach nebol pre Aristotela len akýsi inštinktívny odpor, ale sociálne podmienená reakcia, v ktorej vzťahy moci a úsudky týkajúce sa postavenia a postojev hrajú rozhodujúcu úlohu.

Strach je teda pre Aristotela bolesť alebo nepokoj vyplývajúci z dojmu budúceho zla. Tento dojem zahŕňa úsudok niečoho, čo už bolo vyhodnotené ako škodlivé – takýto dojem je znepokojujúci a jeho výsledkom je strach. Strach je teda len znepokojenie spojené s dojmom škodlivosti, rovnako ako hnev je túžba po pomste v reakcii na ujmu. Názory na to, čo predstavuje škodu, sa samozrejme môžu líšiť: Sokrates a neskorší myslitelia, ako stoici a epikurejci, popierali, že smrť je zlo, a pre toho, kto zastáva tento názor, blížiac sa smrť nie je dôvodom na strach. Ak však niekto považuje danú udalosť za škodlivú a jej hrozba je bezprostredná (napr. útok zo strany silného nepriateľa), potom sa jej človek bojí. Strach nie je znakom morálneho alebo iného nedostatku; je to len reakcia na reálne nebezpečenstvo. Aristoteles tvrdí, že nie je meno pre človeka, ktorý koná z nedostatku strachu, ale taký človek je buď šialený, alebo necitlivý voči bolesti.

V Homérovej Iliade je príbeh o tom, ako Hektor stojí sám pred hradbami Tróje a nervózne čaká, kým sa k nemu blíži Achilles na záverečný súboj po zabití Patrokla. Hektorova matka a otec sa ho márne pokúšali odradiť od toho, aby sa postavil tvárou v tvár svojmu silnejšiemu protivníkovi, ale Hektor je odhodlaný. Keby to bolo len kvôli bojovej cti, mohol by ustúpiť do bezpečia mesta, ale on sa hanbí za straty, ktoré spôsobil Trójanom tým, že udržiaval vojsko v poli aj po Achillovom návrate do boja, a tak namiesto toho, aby sa postavil tvárou v tvár trójskym mužom a ženám, radšej riskuje s Achillom. Nachádzajúc sa teda medzi hanbou a strachom, Hektor sa oddáva zvláštnym úvahám: predstavuje si, že by mohol odložiť svoju zbroj a sľúbiť Achillovi, že sa vzdá Heleny a všetkého trójskeho bohatstva v prospech Achájcov. Ale on vie, že takéto gesto je zbytočné. Spor medzi ním a Achillom prekročil pôvodnú príčinu vojny a Achilles – ako uvažuje – ho bez hanby zabije. A tak sa rozhodne bojovať, no keď Achilles prichádza

a jeho brnenie žiari ako slnko, zmocní sa ho chvenie, nemôže sa postaviť na nohy a v strachu uteká. Strach a vyhýbanie sa silnejšiemu súperovi je prirodzené, len hanba za predchádzajúce zlyhanie v úsudku - nie hanba za samotný útek - bráni Hektorovi hľadať útočisko medzi múrmi Tróje. Keď Nestor, obkľúčený Trójanmi, navrhol útek Diomédovi - najväčšiemu achájskemu bojovníkovi po Achillovi, Diomédes zaváhal pri pomyslení, že by sa Hektor mohol chváliť Trójanom, že on, Diomedes, bol zo strachu pred ním zahnaný na útek, ale nakoniec sa podvolil Nestorovmu dobrému úsudku a obrátil svoje kone na útek. Istý učenc k tomuto úryvku poznamenáva: „Včasný ústup neprináša hanbu“; to isté tvrdí aj Agamemnón.

V tomto prípade je nie je nič nevhodné na úteku pred škodou. Hektor, ochromený dvoma protichodnými emóciami, fantazíruje o spôsobe, ako si zachrániť život a zároveň si zachovať česť, ale hneď si uvedomí, že je to nemožné, a rozhodne sa stáť pevne na nohách. Achilles sa však blíži, a Hektorovo rozhodnutie, ktoré z počiatku podnietila hanba, ustupuje strachu (nebezpečenstvo, ako hovorí Aristoteles, je priblíženie toho, čo/kto naháňa strach, zatiaľ čo „veci, ktoré sú vzdialené, nie sú veľmi obávané“), a on sa vzchopí. Môžeme pripomenúť Aristotelovu definíciu emócií ako tých vecí, kvôli ktorým ľudia menia svoje názory a líšia sa v názoroch na ich úsudky.

Hektor však nie je zbabelec. Jeho strach je register Achillovej prevahy, ako by to vyjadril Aristoteles. Nebáť sa v jeho situácii by znamenalo nebrať do úvahy skutočnosti. Aj sám Achilles sa bojí (deisas), keď ho zastihne povodeň rieky Scamander: smrteľníci nemôžu normálne zvíťaziť nad rozzúreným bohom (Rieka bola pomenovaná podľa riečneho boha Scamandera. Rieka Scamander bola rieka, ktorá obklopovala Tróju. Boh Scamander sa v trójskej vojne postavil na stranu Trójanov.) Aristotelov kognitívny opis strachu, podľa ktorého je strach vyvolaný dojmom bezprostredne hroziacej škody, nám umožňuje oceniť Hektorovu reakciu na postupujúceho Achilla ako zlučiteľnú s odvahou. To, samozrejme, neznamená, že strach nikdy nie je znakom zbabelosti: ak nie je vlastná strana podradná, potom je strach dôkazom neprimeranej bojovnosti a sám Hektor vyčíta Polydamovi, že sa bojí.

1.1 Grécka terminológia emócie strachu

1.1.1 φοβέω

Základom φοβέω je sloveso φέβομαι - emócia strachu teda vyjadruje postoj utekania pred niečím. Staršie slovo pre strach je δέος. Je to obava, úzkosť, zatiaľ čo substantívum φόβος je hrôza alebo panický strach.⁴ Filozofia od svojho po-

⁴ V gréckej mytológii je Phóbos mocné božstvo, syn Área a boh vojny. V Sparte sa nachádzal chrám Phóbosa.

čiatku hovorí o strachu. Predsokratovci ostro kritizujú emocionálny strach. Reči o strachu z Boha sú vymyslené nato, aby ľudí vystrašili. Aristoteles tento strach, ktorý má fyziologické súvislosti, odlišuje od náležitej bázne alebo úcty. Podobne ako u Sokrata a Platóna ju vyvoláva ľútosť, keď ju vidíme u iných. Stoici definujú strach psychologicky ako iracionálnu emóciu, ktorej by sme mali odolávať. Skutočný vzťah k Bohu ako autorovi a otcovi nás oslobodzuje od emocionálneho strachu z Boha, strach z tyranov je nezmyselný, pretože sa musíme báť len toho, čo robíme sami sebe, a strach zo smrti je detinský. Aj epikurejci odsudzujú strach z budúcnosti a zo smrti. Napriek tomu má strach vo filozofii určité miesto. Tak Platón učí strachu z nesprávneho konania a strach z Boha je podľa neho vo výchove prirodzený. Plutarchos tvrdí, že strachu z Boha a strachu zo smrti sa nedá vyhnúť; dokonca aj Epikuros musí pripustiť, že smrť zvyčajne znamená bolesť, a odmietanie skutočného strachu z Boha vedie k falošnému strachu z povier. Vo všeobecnosti sa filozofia zhoduje v odmietaní emocionálneho strachu, ale ak má phóbos zmysel bázne alebo úcty, považuje ho za nevyhnutnú reakciu na nároky autorít a najmä bohov.⁵

1.1.2 εὐσέβεια

Podľa antických definícií **eusébeia**, **eusébein**, **eusébes** označujú: 1. úctivé správanie voči bohom, 2. voči rodičom a vlasti, 3. voči zosnulým. Okrem bohov mohli byť objektmi εὐσέβεια aj príbuzní, vládcovia, sudcovia, prísaha, zákon a dobro. Kým Platón považuje εὐσέβεια za službu bohom konaním dobra, ľudový názor ju stotožňuje s kultom, hoci často s istým zmyslom pre potrebu poznania a vnútorným postojom oddanosti. Starogrécki filozofi lokalizujú pravú εὐσέβεια do života podľa vôle bohov. Podľa Plutarcha pravá εὐσέβεια na rozdiel od povery očakáva od bohov to, čo je dobré. Znamená úctu k tomu, čo je veľké a vznešené, čo treba stotožniť s božským. Je to teda cnosť, ktorá nie je bezpodmienečným osobným záväzkom, ale ako bázeň pred čistým a vznešeným svetom božstva, ako kultové uctievanie a ako úcta k poriadkom.⁶ Rozhodujúca pre εὐσέβεια bola predovšetkým kultová činnosť. Dôležité je tu rozdelenie na súkromný a verejný kult. Starogrécky spisovateľ Xenofón charakterizuje bezbožného človeka ako človeka, ktorý neobetuje bohom ani nerešpektuje veštby. Z hľadiska obsahu sa súkromné a verejné kultové prejavy vo veľkej miere zhodné. Najvýraznejším dokladom každého obradu sú zasvätenia – pre verejný kult je najvýraznejším zasvätením stavba chrámov. Tak ako prítomnosť divadiel, lodeníc, hradieb, či prístavov svedčila o význame toho ktorého mesta, prítomnosť chrámu svedčila o jeho verejnom kulte. V antickej spoločnosti mali prvenstvo skôr verejné náboženské prejavy než tie

Zobrazuje sa v podobe vzbudzujúcej strach.

⁵ KITTEL – FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, 1156.

⁶ KITTEL – FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, 913.

súkromné. Hoci εὐσέβεια nepozná žiadnu dogmu, objavujú sa určité požiadavky na postoj, ktoré sa považujú za kritériá zbožnosti:

- presvedčenie o existencii a moci bohov (napr. neskorší grécky filozof Dión Zlatoušty tvrdil, že od vládcu sa žiada nielen uznanie, ale doslovne pevné presvedčenie o existencii bohov. Podobného názoru bol aj Porfýrios.)
- presvedčenie, že bohovia sa starajú o ľudí, vykonávajú spravodlivosť a trestajú nespravodlivosť (pôvodné presvedčenie o schopnosti bohov prinášať úžitok a škodiť sa pod vplyvom Platóna a stoicizmu mení v tom zmysle, že bohovia sú považovaní za darcov všetkého dobra, ktorí nikdy nemôžu ublížiť, pretože majú dobrú povahu.)

Starogrécki kňazi nemali čítať všetkých filozofov, ale venovať pozornosť len tým filozofom a ich dogmám, ktoré vedú k εὐσέβεια a učia, že bohovia existujú, starajú sa o záležitosti tohto sveta a v žiadnom prípade nespôsobujú škodu ľuďom a ich rodu.⁷

1.1.2.1 εὐσέβεια v chápaní Filóna Alexandrijského

Jedným z najznámejších predstaviteľov spojenia myšlienok Biblie a gréckej filozofie je Filón Alexandrijský (okolo 20 pr. Kr. – okolo 50 po Kr.). Ústrednou témou Filónových spisov je výzva k čnostnému životu. Historické bádanie o Filónovej etike je pomerne rozsiahle. V skutočnosti je však prác venovaných Filónovmu používaniu pojmu εὐσέβεια je málo a vlastne žiadne z týchto spracovaní εὐσέβεια u Filóna neukazuje dôležitú súvislosť tohto pojmu s jeho etickým diskurzom. Filón používa εὐσέβεια ako cnosť ekvivalentnú „múdrosti [σοφία] v službe Bohu“ alebo „poznaniu [ἐπιστήμη], ako slúžiť Bohu.“ V súlade s gréckym filozofickým zvykom je aj to, že Filón považuje εὐσέβεια za osobitný druh spravodlivosti voči bohom. V skutočnosti, keď Filón vymenúva niekoľko cností, má tendenciu umiestniť buď εὐσέβεια, ὁσιότης (svätosť), alebo θεοσέβεια (zbožnosť) hneď za δικαιοσύνη (spravodlivosť). Je to Filón, ktorý ako prvý opisuje εὐσέβεια ako kráľovnú (βασιλίσ) alebo vodcu (ἡγεμονίς) všetkých ostatných čností. V skutočnosti ani Platón, ani stoici takéto tvrdenie neuvádzajú. U Aristotela existujú výroky, v ktorých sa δικαιοσύνη často považuje za najväčšiu alebo najmocnejšiu (κρατιστής) z čností a že εὐσέβεια je buď súčasťou δικαιοσύνη, alebo jej sprievodným znakom. Dôvod, prečo Filón nazýva čnosť εὐσέβεια kráľovnou čností (ἡγεμονίς τῶν ἀρετῶν), je vlastne ten, že sa inšpiroval predovšetkým židovským Písmom. Filón sa osobitne zaoberá čnosťou εὐσέβεια v Prís 1,7, ktorá považuje bázeň pred PÁNOM za počiatok múdrosti a zbožnosť voči Bohu (εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν) za začiatok (ἀρχή) rozvážnosti.⁸

⁷ Theodor KLAUSER, (ed.) *Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1966) 986-989.

⁸ Nelida Naveros CORDOVA, *Philo's Εὐσέβεια and Paul's Πνεῦμα: The Appropriation and Alteration of Hellenistic and Greek Philosophical Traditions in Their Ethical Discourses* (Dissertations.

Filón nielenže prirovnáva εὐσεβεία k všeobecným kardinálnym čnostiam. V jeho etickom diskurze vlastnosti prisudzované čnosti εὐσεβεία nahrádzajú vlastnosti štyroch kardinálnych čností. Významná je aj skutočnosť, že Filón zámerne spája εὐσεβεία a ostatné čnosti s nehmotným svetom, mysl'ou (νοῦς) a rozumom (λόγος). Používa filozofický jazyk, aby svoju čnosť εὐσεβεία jednoznačne kvalifikoval ako božskú a nesmrteľnú a aby εὐσεβεία prisúdil výlučné právomoci, ktoré patria len Bohu. Ako taká εὐσεβεία ako zdroj etických prikázaní robí ľudskú dušu čnostnou; εὐσεβεία ako strom života poskytuje duši ostatné čnosti; εὐσεβεία ako protiklad bezbožnosti odvádza dušu od nerestí; εὐσεβεία ako najvyššia čnosť vedie dušu na cestu čnosti a správneho rozumu; εὐσεβεία ako božská vedie dušu k poznaniu a dokonalosti; εὐσεβεία dáva nesmrteľnosť a najneobyčajnejšia zo všetkých je εὐσεβεία, vďaka ktorej sa ľudská duša pripodobňuje Bohu. Podľa Filóna, tak ako je Boh pôvodcom alebo prameňom všetkého, čo existuje (aj samotnej čnosti), εὐσεβεία je tiež pôvodcom alebo prameňom čnostného života duše. Ako vlastnosť sa εὐσεβεία zaraďuje na prvé miesto v židovskom spôsobe života a v praxi etických prikázaní Mojžišovho zákona. Vo Filónovom etickom diskurze práve prostredníctvom praktizovania čnosti εὐσεβεία a prostredníctvom λόγος ľudská duša znovu získava božský status, status, ktorý Boh zamýšľal od začiatku. Vo Filónových spisoch je teda čnosť εὐσεβεία zámerne presunutá na nehmotnú a rozumovú úroveň, pretože je to čnosť rozumová (νοῦς), ale stále súčasť pozemskej sféry, sféry ľudských bytostí. Osobitné a vysoké postavenie sa prejavuje najmä v sérii Alegórie zákona a Otázky a odpovede.⁹

1.1.3 ἀσεβεία

Keď hovoríme o zbožnosti, nemožno obísť ani tému opaku. ἀσεβεία je odmietnutie uctievať mestských bohov alebo plniť kultové povinnosti. Starogrécki filozofi, ktorí odmietajú ľudové božstvá, sa tým previnili v myšliach ľudí. Pre Platóna ἀσεβεία zahŕňa nehodné predstavy o božstve a pre Epiktéta je ἀσεβεία odmietnutie uctiť si božské dary alebo prijať svoj božský údel. So zánikom mestského štátu a jeho oficiálneho kultu rozlišujú filozofi medzi ἀθεότης (popieranie oficiálnych bohov) a ἀσεβεία (prestúpenie nariadení). Toto rozlišovanie je dôležité pre kresťanov. Z tohto dôvodu ich pastorálne listy a 1Pt napomínajú, aby svojím správaním preukazovali εὐσεβεία, a tak vyvrátili pohanské obvinenie, že sú κακοποιός (1Pt 2,12).¹⁰ LXX oveľa viac používa zápornú skupinu ἀσεβ- ako skupinu εὐσεβ-, pretože zatiaľ čo druhá skupina je príliš slabá nato, aby vyjadrovala správnu bázeň pred Bohom, prvá skupina výborne slúži na vyjadrenie pohŕdania Bohom a jeho vůľou, ktorým sa vyznačujú ἀσεβής.¹¹ Pre Platóna existujú len tri príčiny bezbož-

Chicago: Loyola University, 2016) 2-5.

⁹ CORDOVA, *Philo's Εὐσεβεία and Paul's Πνεῦμα: The Appropriation and Alteration of Hellenistic and Greek Philosophical Traditions in Their Ethical Discourses*, 175-176.

¹⁰ KITTEL – FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, 914.

¹¹ KITTEL – FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament*, 915.

ných skutkov alebo bezbožných slov: 1. ak páchatel' neverí v existenciu bohov, 2. ak pripúšťa ich existenciu, ale nie ich starostlivosť o ľudstvo a ich spravodlivosť, 3. ak si myslí, že bohov možno upokojiť obetami a darmi nespravodlivých. Platón dokazuje ateistom existenciu božského tým, že sa odvoláva na učenie o duši ako princípe nadradenom telesnému a pôvodcovi všetkého pohybu, vrátane pohybov nebeských telies.¹²

2. Strach v Knihe Judita

V Knihe Judita môžeme rozpoznať niekoľko emócií postáv – od smútku až po radosť, od bezstarostnosti až po strach. Kniha bola napísaná v čase strachu Izraela o svoju budúcnosť. Ak Knihu Judita rozdelíme na dve časti, pričom predel tvorí vstup Judity na scénu v 8. kapitole, môžeme povedať, že prvej časti, teda veršom 1 – 7, dominuje téma strachu. V priebehu deja sa však pozície strachu menia – z tých, ktorí boli na začiatku odvážni, z tých sa stali vystrašení a z tých, čo sa na začiatku báli, sa stali odvážni. K tomu Rakel ponúka nasledujúcu tabuľku :¹³

nie strach	1,11
strach	2,28
strach	4,2
nie strach	5,23
Zľaknutie sa	7,4
strach	8,8
nie strach	10,16
nie strach	11,1
Zľaknutie sa	14,19
Zľaknutie sa	16,10-11

Celý príbeh sa začal tým, že národy sa οὐκ ἐφοβήθησαν (Jdt 1,11) pred Nabuchodonozorom. Táto trúfalosť bola potrestaná Holofernovou armádou, čo spôsobilo ó φόβος και ὁ τρόμος (Jdt 2,28a), ktorý dopadol na sedem miest (Jdt 2,28b). Správy o úspešnom ťažení Holofernej armády u susedných národov spôsobovali u Izraelitov ἐφοβήθησαν σφόδρα σφόδρα (Jdt 4,2), boli ἐταράχθησαν (Jdt 4,2) z obáv o Jeruzalem. Asýrčania sa οὐ γὰρ φοβήθησόμεθα (Jdt 5,23) Izraelitov, ktorí naopak, keď videli, aké množstvo asýrskych vojakov oproti ním stojí, boli ἐταράχθησαν σφόδρα (Jdt 7,4) a vyhlásili, že ani ich hlboké rokliny, ani vysoké hory neunesú takú ťarchu cudzích vojakov.¹⁴ Motív strachu, ktorý vidíme v Knihe Judita, je ironický. Čitateľ totiž vie, že národy by sa mali báť Nabuchodonozorovej moci. Na druhej strane však čitateľ tiež vie, že Izrael, ktorý sa ho zo začiatku bál, sa ho

¹² KLAUSER, *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, 989.

¹³ Claudia RAKEL, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg* (New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2003) 141. <https://doi.org/10.1515/9783110899986>

¹⁴ Toni CRAVEN, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (Chico: Scholars Press, 1983) 83- 84.

báť nemusel, pretože na konci príbehu ho čaká víťazstvo.¹⁵ Hoci autor spomenul veľký strach pobrežných národov ešte pred príchodom Asýrčanov na ich územie, takmer nič nepočujeme o ich reakcii na svätokrádežný útok na ich bohov. V skutočnosti, od zmienky o Arfaxadovi sa nedozvedáme takmer nič o reakciách rôznych národov, ktoré si Nabuchodonozor a jeho vojská podmanili¹⁶, jedine u Izraelitov, ktorých reakcie, obavy a modlitby sú značne dlho v knihe opísané. Podriadenie sa pobrežných národov a následné zničenie ich bohov a svätýň tu slúži ako varovanie pred nebezpečenstvami pokojnej kapitulácie. Aj keď sú Izraeliti ochotní vzdať sa svojej politickej nezávislosti, takáto kapitulácia bude znamenať aj vzdanie sa Boha a jeho chrámu. Ani veľká moc, ani priama kapitulácia proti Nabuchodonozorovej armáde nič nezmôžu, a tak sa Judita, aby uspela, bude musieť obrátiť na tretiu možnosť – klamstvo a zvädzanie spojené s vierou v Boha.¹⁷ V Knihe Judita je táto bázeň pred Bohom postojom, ktorý vyjadruje vzťah uznania a je spojený so vzájomnosťou a reciprocitou: Boh je naklonený tým, ktorí sa ho boja. Je veľmi dôležité, aby Judita dokázala, že je zbožná žena a dodržiava Tóru. V Jdt 8,1-8 je predstavená ako príkladný vzor zbožnej ženy – úryvok sumarizuje jej uvedenie do deja s odkazom na jej bázeň pred Bohom. To, že Judita je žena zachováajúca Tóru, ktorá dodržiava pravidlá stravovania aj v nepriateľskom tábore (porov. 12,1n.) je výrazom jej postoja, že dodržiava Tóru a zároveň sa bojí Boha. V tomto zmysle Pieseň o Judite interpretuje rozprávanie ako ponaučenie, že zachovávanie Tóry je zárukou úspechu pre Izrael. Motív úcty k Bohu rámcuje pasáž z Jdt 16, ktorá je kritická voči kultu s jasným odmietnutím náboženskej identity viazanej výlučne na kult obetovania a definovanie sa prostredníctvom neho. Teologická prevaha bázne pred Bohom vo vzťahu ku kultovej obete je tak v Pentateuchu, v žalmoch, ako aj v prorockej literatúre. Kultovo-kritická zložka, ktorá sa tu odhaľuje, nie je v rozpore s ostatným štýlom Knihy Judita, ako uvádza Carey A. Moore. Dodržiavanie Tóry a kultová kritika si nemusia protirečiť. Jdt 16 interpretuje Juditino dodržiavanie Tóry ako činnosť predchádzajúcu akémukoľvek kultovému obetovaniu.¹⁸

2.1 Stret Knihy Judita s helenizmom

Všetky dáta v Knihe Judita predpokladajú poexilové obdobie ako obdobie, v ktorom bola kniha napísaná. Viacero vlastností (ako napr. mená – Judita, Holofernes, Bagoas; zvyky – 2,7, „... pripravili zem a vodu...“; 4,15 „... na turbanoch mali popol ...“) naznačujú perzské obdobie. Na druhej strane obsahuje aj niektoré

¹⁵ Lawrence M. WILLS, *Judith: A Commentary on the Book of Judith* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2019) 180-181.

¹⁶ Rétorickou technikou, ktorou chcel autor Knihy Judita zdôrazniť Nabuchodonozorovu ohromnú moc, je opakovanie frázy (až 8x v prvých dvoch kap.) „všetky krajiny“. MOORE, *Judith*, 127. <https://doi.org/10.5040/9780300261790>

¹⁷ GERA, *Judith*, 162.

¹⁸ RAKEL, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg*, 155. <https://doi.org/10.1515/9783110899986>

helenistické elementy (zvyk nosiť vence – 3,7 alebo olivové vence – 15,13; oslavovať kráľa ako boha 3,8). Určité inštitucionálne usporiadania poukazujú na machabejské obdobie po roku 165 pr. Kr. (značná politická a vojenská moc veľkňazov 4,6); nadradenosť jeruzalemskej rady nad radu Izraela – 4,8 („... Izraeliti urobili, ako im nariadil veľkňaz Joachim ...“). Rovnako, podľa mienky viacerých biblistov na machabejské obdobie poukazuje vek, ktorého sa dožila Judita (16,23). Stopäť rokov totiž trvalo machabejské obdobie (168 – 63 pr. Kr.). Navyše v Knihe nájdeme viacero podobností Júdu Machabejského s Juditou. Najlepšou hypotézou je, že dej Knihy sa odohráva v Perzskom období (539 – 332 pr. Kr.) a napísaná bola v období Hasmoneovcov.¹⁹ Najskôr to bolo počas vládnutia Jána Hyrkána I. (135 – 104 pr. Kr.) alebo na začiatku vlády Alexandra Jannaeua (103 – 78 pr. Kr.).²⁰ Ak sa kedysi zdôrazňoval protiklad a konflikt medzi helenizmom a judaizmom v Palestíne, dnes sa všeobecne uznáva, že medzi vyššími vrstvami Židov v Jeruzaleme pred, počas a po hasmoneovskom období existovala značná znalosť gréckeho jazyka a literatúry.²¹

2.2 Judita a grécka filozofia²²

V Jdt 8,8 je Judita opísaná ako bohabojná, čo je čnosť pozitívna. Hlavná hrdinka je vo svojom čine radikálna, čo vôbec nekorešponduje s jej postojom modlitby v 9. kapitole, zato však má viaceré podobné črty s gréckou filozofiou. V Knihe Judita si môžeme všimnúť 5 rovín vplyvu gréckej filozofie :

- Juditino odhodlanie naznačuje grécku čnosť sebaovládania, zdržanlivosti (ἐγκράτεια).
- charakteristika chvastavých tyranov Nabuchodonozora a Holoferna odráža grécku filozofickú kritiku tyranov, čo vykazuje opak ἐγκράτεια - ἀκρασία.
- Judita, keď oslovuje starších Betúlie, hovorí odvážne, čo je vlastnosť παρρησία.
- Juditino rozdelenie času na minulosť, prítomnosť a budúcnosť odráža grécke filozofické chápanie času.
- Juditina kritika modlitby obyvateľov Betúlie je odrazom gréckych filozofických úvah o racionálnej modlitbe.

Hlavná hrdinka po celý čas vykazuje pozoruhodné prvky ἐγκράτεια. Počas celého deja neprejavuje jedinú známku spochybnenia správnosti svojho konania,

¹⁹ Carey A. MOORE, *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 40; Yale: University Press, 1985) 51. <https://doi.org/10.5040/9780300261790>

²⁰ MOORE, *Judith*, 67. <https://doi.org/10.5040/9780300261790>

²¹ Deborah GERA, *Judith* (CEJL; Berlin: De Gruyter, 2014) 94.

²² WILLS, *Judith*, 270-275.

jedinú známku pookušenia k ústupu. Judita svojim radikálnym postojom proti päťdňovému ultimátu rázne odmieta akékoľvek osobitné námietky o poľahčujúcich okolnostiach. Malé hriechy sú rovnako ťažké ako veľké, čo je v súlade so stoickou filozofiou (Jdt 8,30). Zatiaľ čo dvakrát Judita žiada Boha o silu (Jdt 9,9-10; 13,7), už sa medzitým nebojácne pustila do svojho odvážneho plánu. Svoju odvahu dokazuje napr. v 8,32, príp. neskôr v 10,9. Judita v 8. kapitole vystupuje ako filozof praktizujúci čnosť *παρρησία*, hoci tento výraz explicitne v knihe spomínaný nie je (niečo podobné, ako predviedol Achiór v 5. kapitole). Slovo *παρρησία* prešlo vývojom – od slobody prejavu aténskych občanov k slobode kynických²³ filozofov druhých provokovať, poučovať a čokoľvek im vyčítať. Ak sa pozrieme na kvality, ktoré zakladateľ kynizmu Antisténes opísal Diogenovi, tak vidíme kvality, ktorými oplývala Judita : σοφία, αὐτάρκεια, ἀλήθεια, παρρησία, ἐλευθερία.²⁴ Juditina drsná kritika modlitby starších Betúlie korešponduje s kritikou gréckej filozofie voči modlitbe obyčajných ľudí. Všetky školy gréckej filozofie kládli dôraz na vysoký štandard modlitby. Modliť sa nemohlo len tak, ale vždy len pre dobrú vec. Pre grécke náboženské predstavy bola charakteristická slobodná vôľa bohov – buď vypočujú modlitbu, alebo nie. Slobodnú vôľu zdôrazňuje aj Judita. Pri kritike testovania Boha pripomína tradíciu Izraela z púšte: „*Nepokúšajte Pána, svojho Boha, ako ste ho pokúšali v Masse!*“ (Dt 6,16), pričom tu vystupuje ako Mojžiš, kým starší Betúlie ako šomrajúci Izraeliti. V starovekom Izraeli by sa stanovovanie nejakého termínu Bohu nepovažovalo za veľké porušenie vernosti v porovnaní s reptaním Izraela na púšti, Judita však oba tieto aspekty prepája – ba možno sa dá povedať, že súčasné stanovenie ultimáta považuje za ťažší prečin. Judita sa, takpovediac, stáva gréckym filozofom svojim racionálnym prístupom k modlitbe. Jej skutočnou prosbou je: „*vzývajte ho, aby nám pomohol!*“ (Jdt 8,17), ktorá je

²³ Kynizmus alebo kynická škola alebo cynizmus je filozofický smer a jedna zo sokratovských škôl v antickom Grécku. Zakladateľom bol Antisténes, ktorý bol žiakom Sokrata v druhej polovici 5. storočia pred našim letopočtom. Za základ šťastia a cnosti pokladala opovrhovanie spoločenskými normami, odmietnutie bohatstva, slávy, všetkých zmyslových pôžitkov, dosiahnutie nezávislosti a vnútornej slobody. *Kynizmus*, [online]. [cit. 11.08.2024]. Dostupné na internete: <https://sk.wikipedia.org/wiki/Kynizmus>

²⁴ Keď Izraeliti sú oboznámení s Nabuchodonozorovými plánmi na vojnu, chce od nich, aby sa jej tiež zúčastnili, sú dostatočne odvážni – spolu s ostatnými susediacimi krajinami odmietnu. Neboja sa ho, pretože Izrael sa bojí jedine Boha. Keď sa však dopytujú o Holofernovi, zhrizia sa (Jdt 4,1-2). Začnú konať opatrenia, opevňujú sa, čo by niekto mohol interpretovať ako slabú vieru. No okrem vojenských príprav prebiehali aj modlitby či obrady (Jdt 4,9-15). Táto časť knihy dokazuje dobrý postoj k zbožnosti v časoch nepohody. Veci sa však zmenia, keď je Betúlia obliehaná a odrezaná od zdroja pitnej vody. Odvaha Izraelitov ochabuje a na predstaviteľov mesta tlačia, nech sa radšej Asýřčanom vzdajú. Benedikt OTZEN, *Tobit and Judith* (Londýn, New York: Sheffield Academic Press, 2002) 101-102. Judita mala všetky kvality: fyzickú príťažlivosť, inteligenciu, odvahu, sebadôveru. Napriek tomu, že podobnými parametrami môžeme označiť aj iné hrdinky v Starom zákone, Judita mala predsa len oproti nim navrch. Bola zbožná, a to nielen vo vnútri, ale aj navonok – pôst, modlitba, celibát, zachovávanie rituálnej čistoty (ako napr. v jedle) – , to sú vlastnosti, ktoré ostatné hrdinky, ako Mária (Mojžišova sestra), Debora, Jahel, alebo Ester, nemajú. Judita, tak ako naznačuje jej meno, je autorom predkladaná ako vzor odvážnej zbožnej Židovky, dôverujúcej v Boha. MOORE, *Judith*, 62.

podmienená filozofickým chápaním modlitby : „Ved' Boh nie je ako človek, ktorému sa možno vyhrážať, alebo ako syn človeka, na ktorého možno robiť nátlak“ (Jdt 8,16). Niekedy možno rozoznať rozdiel medzi jej slovami a stoickou modlitbou. Sama je definovaná ako bohobojná (Jdt 8,8), zatiaľ čo v modlitbe zvoláva na nepriateľov hnev Boha (Jdt 9,8). Taktiež tu žiada skôr o niečo konkrétne pre seba, než by mala žiadať o všeobecné dobro ako nejakú čnosť. Napriek tomu urobila veľký krok, aby komunita dodržiavala postoj stoického filozofa. Hoci vyzýva starších: „trpezlivo čakajme jeho záchranu a vzývajme ho, aby nám pomohol“ (Jdt 8,17), dodáva: „vyslyší náš hlas, ak je to jeho blahovôľa.“ (Jdt 8,17).²⁵

Záver

Knihá Judita poskytuje čitateľovi lekciu o nebojácnosti a o tom, že okrem Boha je človek oprávnený nebáť sa nikoho a ničoho. Judita, hlavná hrdinka, vystupuje ako silná hrdá žena, zachraňujúca národ – čo je pomerne paradoxné, keďže hneď po svojom nástupe na scénu v 8,2 (keďže Jdt 8,1 je Juditin rodokmeň) je spomenutá ako vdova, čo bola v SZ Izraeli sociálna skupina odsunutá na okraj spoločnosti. Neochvejná dôvera v Božiu pomoc z nej urobila nebojácnu bojovníčku, odhodlanú zachrániť vyvolený ľud. Jej konanie je prirodzenou reakciou na blížiacu sa nebezpečenstvo. Podľa Aristotela je strach nepríjemný pocit človeka z toho, že sa mu v budúcnosti potenciálne stane nejaká škoda. Nie je to teda žiaden prejav morálneho zlyhania, je to len jednoducho reakcia na hroziace nebezpečenstvo. Vplyv gréckeho prostredia na Knihu Judita je badateľný.

BIBLIOGRAFIA

- CORDOVA, Nelida Naveros. *Philo's Εὐσεβεια and Paul's Πνεῦμα: The Appropriation and Alteration of Hellenistic and Greek Philosophical Traditions in Their Ethical Discourses*. Dissertations. Chicago: Loyola University, 2016. (bez ISBN). Dostupné na internete: https://ecommons.luc.edu/luc_diss/2141
- CRAVEN, Toni. *Artistry and Faith in the Book of Judith*, Chico: Scholars Press, 1983. ISBN 0 – 89130 – 612 – 9.
- GERA, Deborah. *Judith*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014. ISBN 978–3–11–032304–7.
- KITTEL, Gerhard, FRIEDRICH, Gerhard. eds. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985. ISBN 978 – 0 – 802 – 82404 – 2.

²⁵ Jeden z najdôležitejších odkazov Judity v knihe je jej komunikácia smerom k maloverným starším mesta, že ľudské utrpenie nemusí byť len trestom od Boha za hriechy, ale aj testom našej vernosti – vernosti, v ktorej starší mesta zlyhali, keďže dávali Bohu akési ultimátum, pretože mu jednoducho neverili, že by mohol zasiahnuť. Testoval predsa aj ich predkov – Abraháma, Izáka i Jakuba (porov. Jdt 8,26). Deuteronomistické chápanie Izraela bolo: „keď si dobrý, darí sa ti, keď si zlý, trpíš“. Judita však prichádza s treťou možnosťou: „trpieť môžeš, aj keď si dobrý“. Vystupuje proti myšlienke odplaty za hriechy. MOORE, *Judith*, 63. <https://doi.org/10.5040/9780300261790>

KLAUSER, Theodor, ed. *Reallexikon für Antike und Christentum* 6. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1966. (bez ISBN)

LEŠČINSKÝ, Jozef. *Proroci Izraela*. Košice: Seminár sv. Karola Boromejského v Košiciach, 2007. ISBN 978-80-89138-86-9.

MOORE, Carey A. *Judith : a new translation with introduction and commentary*. New Haven, London: Yale University Press, 1985. ISBN 978-0-300-13995-2.

<https://doi.org/10.5040/9780300261790>

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956. (bez ISBN).

OTZEN, Benedikt. *Tobit and Judith*. Londýn, New York: Sheffield Academic Press, 2002. ISBN 0-8264-6053-4.

RAKEL, Claudia. *Judit - über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg*. Berlín, New York: Walter de Gruyter, 2003. ISBN 3-11-017926-1.

<https://doi.org/10.1515/9783110899986>

WILLS, Lawrence M. *Judith*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.

ISBN 978-0-8006-6105-2.

Články na internete:

Kynizmus, [online]. [11.08.2024].

Dostupné na internete: <https://sk.wikipedia.org/wiki/Kynizmus>

prof. Róbert Lapko, Th.D, PhD.

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89

041 21 Košice, SK

rlapko@gmail.com

ThLic. Mgr. Dušan Demjanovič

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta

Hlavná 89

041 21 Košice, SK

hermannjozef.d.demjanovic@gmail.com



**Identita človeka – možnosť alebo uskutočnenie?
„Otvorenosť“ a „uzavretosť“ ľudského bytia v existencializme
Pavla Straussa ***

**The Identity of man – Potentiality or Actuality?
„Openness“ and „Closure“ of Human Being in the Existentialism
of Pavol Strauss**

PETER JUAN PABLO MÁRIA BAKO

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Katedra etiky a estetiky

Abstract

Aristotelian-Thomistic philosophy has long presented man as possessing an unchanging being. The presence of this permanent being guarantees that the individual cannot escape his permanent identity, subjectivity, personal self, or his enduring human nature (essence, definition). We might say that man is essentially and substantially “closed” – without any possibility for ontological change. Existentialism, which proclaims the “openness” of human nature, radically breaks from this position. Essential identity is seen only as a plastic, changeable, impermanent instance – and thus, the product of subjective decisions and temporal creation. The relevance of Pavol Strauss’s philosophical ideas to the current issue lies in the fact that the beliefs of this Nitra-based philosopher are, on the one hand, explicitly Thomistic, while, on the other, his reflections align closely with existentialist ideas. Therefore, Strauss’s unique contribution lies in his original attempt to reconcile the seemingly irreconcilable – to acknowledge an

open ontological status of man without disturbing his closed ontological nature. In this sense, he distinguishes between two concepts: actualization and actuality.

Keywords: Being, Identity, Existentialism, Closure, Openness

Úvodné uvedenie do témy

Podľa aristotelovskej tradície nik nemôže povedať, že „dnes som viac, ako som bol včera“, tak ako ani nik nemôže povedať, že „dnes som tak trochu zomrel.“ Buď som alebo nie som. Buď mám bytie alebo nemám bytie.

Bytie je teda nemennou, stálou, danou zložkou ľudskej štruktúry/podstaty, ktorú bytie tvorí a zakladá, čím existujúcemu ľudskému tvorovi zaručuje svojbytnosť, subsistenciu, identitu. Tá je ľudská – čiže identita má rozumovú prirodzenosť. Bytie je teda pre ľudské súcno zárukou ako partikulárnej osobnej identity, subjektivity, osobného Ja, tak i všeobecnej ľudskej prirodzenosti, esencie, definície.¹ Preto nik nemôže povedať, že „dnes je *individuálne* Jožko Mrkvička viac Jožkom Mrkvičkom“, ale ani to, že „dnes je *všeobecne* človek Jožko viac človekom“. Bytie je v celej podstate ľudského súcna stabilné v individualite i všeobecnosti, t. j. v identite i v prirodzenosti. Tomáš Akvinský vyhlási, že „Bytie je niečo fixné a nehybné (stále) v súcne.“² V tomto zmysle je pre aristotelovský tomizmus *podstatná identita* osoby „uzavretá“ – čiže nepripúšťa žiadnu ontologickú zmenu, zmenu bytia v súcne.

Na druhej strane tu máme prúd existencializmu, ktorý hlása bytostnú „otvorenosť“ ľudskej štruktúry, podstaty, pretože niet ani stabilného bytia, ktoré by jej túto stálosť zaručovalo.³ Podľa otca existencializmu Jeana-Paula Sartra je bytie človeka „tým, čím nie je, a nie je tým, čím je.“⁴ Človek si svoje bytie – t. j. osobnú identitu spolu s jej prirodzenosťou (esenciou) – formuje až dodatočne na základe svojho slobodného konania. To Sartra priviedlo k zjednodušenej filozofickej formulácii, že v prípade človeka „existencia predchádza jeho esenciu.“⁵ Čiže: jednotlivec najskôr *existuje*, najskôr sa rodí, prichádza na svet, ale ešte sa neukázalo,

* Tento článok je súčasťou riešenia projektu APVV 22 – 0204 *Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti* na Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.

¹ „A keďže je veľkou dôstojnosťou subsistovať ako subjekt rozumovej prirodzenosti, sa preto každé individuum takejto prirodzenosti nazýva osobou.“ (AKVINSKÝ, *Suma Teologická*, I., q. 29, a. 3, ad. 2).

² „Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente.“ (AKVINSKÝ, *Contra Gentiles* I., kap. 20, n. 28, ad 4m obj.).

³ „Ontologickú otázku o bytí sebou samým je potrebné vymaniť z pred-pojatia, – ktoré sa nám stále ponúka vďaka prevládajúcemu spôsobu, akým hovoríme Ja –, že *bytie-sebou* je zotrvalo vyskytujúca sa vec.“ (HEIDEGGER, *Bytí a čas*, §64, 322-323, s. 362).

⁴ SARTRE, *Bytí a nicota*, s. 32.

⁵ „[...] človek je bytie, u ktorého je esencia predchádzaná existenciou; je bytie, ktoré nemôže nechcieť v rámci pestrosti rôznych okolností iné, než svoju slobodu [...]“ (SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, s. 70).

čo vlastne prišlo na svet. Individuál najskôr *je* a až neskôr *sa stane*. Pre existencialistov sa človek až postupne stáva človekom, sebaurčuje sa, autodeterminuje sa, sebauctvára sa, čiže má moc dať si postupne definíciu – seba(s)tvoriť sa. V tomto zmysle sa ľudské bytie v existencializme chápe ako plastická, premenlivá, nestála inštancia – a teda: ako plod a výsledok subjektívnych rozhodnutí a časovej tvorby. Na jednej strane tu teda máme metafyzický postoj tomizmu, ktorý kladie dôraz na „uzavretý“ ontologický status ľudskej osoby, na druhej strane smer ateistického existencializmu, ktorý jej priznáva „otvorený“ – slovami Heideggera „odomknutý“⁶ – ontologický status.⁷

Jedinečný prínos nitrianskeho konvertitu zo Židovstva, duchovného spisovateľa, lekára a filozofa MUDr. Pavla Straussa (1912-1994) do tejto témy spočíva v tom, že jeho prvé katolícke korene sa zakladajú na tomizme⁸, no paradoxne sa na druhej strane jeho reflexie priamo radia do myšlienok existencialistických⁹. Dokopy ústia a tvoria tzv. *teistický existencializmus*.¹⁰ Jedinečný prínos nitrianskeho mysliteľa teda chceme vidieť v pokuse o zmierenie nezmieriteľného, čiže uznanie *otvoreného* ontologického statusu človeka bez toho, aby tým narušil jeho *uzatvorený* ontologický status. Toto je zároveň i hypotéza nášho štúdia, ktorú chceme skúmať analyticko-komparatívnou metódou. Ide o analýzu Straussových diel, úvah, zamyslení, esejí, aforizmov a ich následnú komparáciu s filozofickými i teologickými prúdmi, z čoho sa má následne vyvodiť syntéza v podobe identifikovania základného postoj u skúmaného autora. Pavol Strauss ako teistický existencialista sa v tomto smere javí sľubne.

A hoci Strauss nemal nikdy v úmysle predstaviť nejaký filozofický koncept vo forme precízneho uceleného traktátu alebo systematického manuálu podľa presne rozklasifikovaných tematických celkov, predsa „ich dostatočne pregnanťne

⁶ „Pobyt je sebe samému vo svojej existencii autenticky či neautenticky odomknutý. [...] Odomknuté bytie je bytie súcna, ktorým samo je a ktorému ide o toto bytie.“ (HEIDEGGER, *Bytí a čas*, §65, 325, s. 364).

⁷ Na túto tému pozri napr.: DE FINANCE, J. *Conoscenza dell'essere. Trattato di ontologia*; DE FINANCE, J. *Saggio sull'agire umano*; LUCAS, L. R. *Cerchio triangolare. Identità, dignità e agire etico della persona umana*; MELCHIORE, V. *Essere persona. Natura e struttura*; SUBACCHI, M. *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo...*

⁸ Porov. Pavol STRAUSS, *Kolíška dôvery*, in *Zobrané literárne a mysliteľské diela*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 2009-2012, s. 261-262; Porov. tiež: BAKUŁA, „*Żywot eksperymentalny a filozofia twórczości Pavla Straussa*“, s. 15; FOGAŠ, *L'esperienza cristiana di Pavol Strauss (1912-1994)*, s. 128.

⁹ Slovenský filozof Ján Letz sumárne zdôrazňuje, že Strauss pravidelne pretavoval vo svojej duši rôzne témy „do svojho osobitného existencialisticky ladeného myšlienkového výrazu.“ Podľa Letza bol Pavol Strauss „existenciálne orientovaným filozofom krízy modernej kultúry.“ (LETZ, *Slovenská kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*, s. 83); Porov. tiež: „Strauss uvažuje v existenciálnych kategóriách, je blízko k existenciálnej filozofii, ak nie je existencialistom úplne.“ (PRUŽINEC, „*Filozofia spomienok. K filozofickej a literárnej metodológii Straussovho diela Človek pre nikoho*“, s. 157. <https://doi.org/10.17846/CL.2022.15.1.149-160>).

¹⁰ Podobne ako napríklad vo svetovom merítku: Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Simone Weil...

vyjadril esejistickou formou, ako to vidíme napríklad u G. Marcela.¹¹ Nesmieme preto zabudnúť na kontext doby a profesijných možností tohto „píšuceho lekára“, ktorý neraz vo forme diaristických zápiskov, aforistických zvolaní, retrospektívnych zamyslení, duchovných meditácií vtlačal do svojich textov aj istý nádych filozofickej hĺbky. Ako nitriansky lekár a mysliteľ priznáva: „Problém pravdy a jej poznania z hľadiska biologického a filozofického boli ústrednou túžbou môjho vnútra.“¹² Analýzou Straussových diel teda nevychádzame zo žiadnej systematickej filozofickej rozpravy, predsa však je to práve tento esejistický a diaristický štýl autora, ktorý ho ešte väčšmi približuje a identifikuje s filozofickým prúdom existencializmu.¹³

Existencializmus Pavla Straussa

A naozaj, existencialistické výroky nitrianskeho mysliteľa sú viac než len časté. V jednej knihe píše, že: „Človek sa len postupne stáva človekom“¹⁴, pričom jasne dodáva, že tu ide o rast, ktorý je „zacielený na dohotovenie vlastného bytia.“¹⁵ V ďalšej publikácii zas píše, že „keď sa človek stáva človekom, ešte ním nie je. Pre každého je to bod vo vesmíre času a určenia. A nevyvolateľný. Ale vždy možný redukcie.“¹⁶ V knihe *Človek pre nikoho* nitriansky esejista otvorene vyznáva existencialistickú tézu, že *existencia predchádza esenciu*, keď píše: „Vlastne som sa stratil sám v sebe. A musím [...] urobiť z prechodného ja esenciu bytia, z tieňa niečo trvalé ako socha, ktorá potrebuje pre svoju existenciu oči, čo ju postrehnú.“¹⁷ Vo všetkých týchto – a nespočetne ďalších – vyjadreniach nejde u Straussa iba

¹¹ LETZ, *Slovenská kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*, s. 85.

¹² STRAUSS, *Kolíška dôvery*, III, s. 291.

¹³ V medzivojnovom i v povojnovom období sa filozofia existencializmu stala akousi reakciou na svoju dobu. Ubolený človek potreboval vyjadriť tú iracionálnu skúsenosť vojny nejakým iným, nie tradičným spôsobom. Opustil preto príliš „vznesené“ systematické traktáty plné „teórie a rozumu“. Čisto rozumové a osvietenenské teórie sklamali ľudstvo v ich sľuboch, že mu prinesú blaho a šťastie. Práve naopak, ľudia sa stali účastníkmi nešťastia a bolesti, čo spôsobilo, že teóriám ľudia viac neverili. Preto si existencialistickí filozofi a myslitelia zvlášť uvedomili, že jediný spôsob, akým by bol človek ešte ako-tak schopný prijať odpovede na zmysel či nezmysel ľudskej existencie; na problém individuálnej slobody; na problematiku viny a zodpovednosti, rozhodnutia a voľby..., bolo práve cez umenie, hudbu, literatúru, poéziu, drámy, denníky, aforizmy, divadelné hry... V dielach existencialistov sa preto neprejavuje pohyb od najjednoduchších definícií predmetu k jeho čoraz úplnejšiemu a konkrétnejšiemu chápaniu, ako je tomu v prípade metódy teoretického myslenia. Ich tvorba sa skôr vyznačuje umeleckosťou. V tomto zmysle je pochopiteľné, že existencialistická epistemológia je akousi rebéliou voči extrémom racionálneho poznávania. Ani samotná pravda sa už viac nechápe ako gnozeologicko-epistemologická kategória, ale skôr morálna a sociálna. Z tohto dôvodu sa spôsob existencialistického filozofovania líšil od akademického myslenia. Pavol Strauss, pôvodom Žid, ktorý bol počas Druhej svetovej vojny prenasledovaný a zajatý nacistickými vojakmi, i neskôr počas komunizmu prenasledovaný pre vieru, sa aj preto svojím esejistickým, diaristickým a aforickým štýlom právom zaradzuje do tohto smeru.

¹⁴ STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 368.

¹⁵ Tamtiež, s. 371-372: „Rast je vždy a v každej oblasti zacielený na dohotovenie vlastného bytia. Rast je celý priestor medzi tým, akí sme a akí máme byť, ako sa vývojom zmeniť na seba.“

¹⁶ STRAUSS, *Kolíška dôvery*, III, s. 251.

¹⁷ STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 400.

o obrazné vyjadrenie, ktorým by chcel len metaforicky zdôrazniť dôležitosť osobného vývoja, dozrievania, rastu. V diele *Život je len jeden* sa takto vyjadruje: „Aby človek nebol metafyzickou haraburdou, musí si ozrejmiť svoju polohu vo svojom vnútornom vesmíre. Čo sa nutne premietne i navonok.“¹⁸ Ako udáva Ján Gallik: „Podľa Straussa je človek vo svojom vnútri každú chvíľu niečím a niekým iným.“¹⁹

Všetkými týmito vyjadreniami Pavol Strauss samozrejme nepodkopáva a ani neodmieta metafyzicko-tomistickú tradíciu stálej, fixnej, danej – slovom: *uzatvorenej* ľudskej štruktúry. Ako by skrátka povedal Strauss: „Nik nevypadne zo svojej podstaty...“²⁰ Predsa však v nej okrem uzatvorenosti identifikuje aj istý *otvorený* aspekt, ktorý je tiež konštitutívny. Tento rozpor sa u Straussa ukáže ako ľahko prekonateľný. V prvom kroku je však potrebné upresniť pôvodnú terminológiu filozofických pojmov *možnosť* a *uskutočnenie*, ktoré autor čiastočne preberá a originálne začleňuje do svojho slovníka. Oba pojmy totiž už od nepamäti vyjadrujú jedno podstatné rozlíšenie, ktoré neskôr bude stáť aj za existencialistickým vylúčením nemenného bytia (*téza Parmenida*) a uznaním výlučne len menného bytia (*téza Herakleita*) stotožňovaného s vôľou, slobodou, činom.

Možnosť a uskutočnenie

Aristoteles na začiatku svojho diela *Metafyzika* poznamenáva, že „Teraz ako aj v minulosti ľudia začali filozofovať cez údiv.“²¹ A naozaj, prví grécki iónski filozofi vychádzali z pozorovania vonkajšieho sveta, ktorého fungovaním boli natoľko očarení, že sa snažili hľadať *nemenný* princíp, základ či podstatu všetkých okolitých vecí – ich tzv. *arché*. Veľkým iónskym filozofom bol Herakleitos z Efezu, ktorý však posunul uvažovanie trochu ďalej. Nezamýšľal sa nad hmotným nemenným princípom, ale uvažoval nad pohybom, nad dianím, nad premenlivosťou vecí. Známy je jeho výrok *Panta rei – všetko plynie*. Podľa neho je tento svet i všetko v ňom existujúce vo svojej *podstate* nestále, podlieha ustavičnej zmene, a preto niet nemenného bytia.

Odpoveďou na Herakleita bola Eleátska škola, ktorej najdôležitejším predstaviteľom bol Parmenides. Parmenides považoval pohyb a zmenu, ktoré pozorujeme vo svete, iba za ilúziu a zdanie.²² Argument, o ktorý sa opieral, bol viac-menej tento:

- a) *Zmena predpokladá, že bytie vznikne z nebytia alebo z ničoho* (Zoberme si napr. pohár studenej vody, ktorú necháme na slnku až sa postupom času zohreje.

¹⁸ STRAUSS, *Život je len jeden*, II, s. 189.

¹⁹ GALLIK, „Mysliteľské dielo Pavla Straussa a Jozefa Tótha“, s. 50.

²⁰ STRAUSS, *Lekárske rekvie, III*, s. 131.

²¹ ARISTOTELES, *Metafyzika*, A 2, 982b, 12-13.

²² Porov. ZANATTA, *Profilo storico della Filosofia Antica*, s. 47.

Daná teplota vody predtým neexistovala, avšak teraz ju pozorujeme. Predtým v pohári nebola, teraz tu je. Prešla teda z nebytia k bytiu).

b) *Je však nemožné, aby bytie vzniklo z nebytia, lebo z ničoho nemôže vzniknúť niečo.*

A preto:

c) *Zmena nie je možná.* Hoci nám naše zmysly ukazujú premenlivý svet, ktorý podlieha neustálym zmenám, náš rozum nás učí, že zdanie klame.

Do tejto rozpravy sa neskôr zapojil i Aristoteles. Ten zaviedol doktrínu o *možnosti* a *uskutočnení*, pričom upozorňuje, že hoci je druhá premisa eleátskeho filozofa Parmenida správna (z *ničoho nevzniká niečo*), predsa sa mýlil hneď v úvodnej premise: že zmena vzniká prechodom z nebytia k bytiu.²³ Aristoteles namiesto toho ponúka inú alternatívu: zmena je prechodom *jedného druhu bytia* do *iného druhu bytia*. A konkrétne ide o prechod od *bytia-v-možnosti* (potencia) do *bytia-v-uskutočnení* (akt). Možnosť, že púčik na strome sa zmení na skutočné jablko, nie je absolútnym *ničím*, ale *čímśi* reálne prítomným. Táto možnosť je „zakódovaná“ vo veci. Ako by povedal Strauss: „I nebytie je forma bytia.“²⁴ Alebo: „Potenciálne bytie je bytie pred zrodom, ale je.“²⁵ A do tretice: „Možnosť je najdiskrétnejšia forma reality.“²⁶ Aristoteles nám teda predstavuje dva rôzne spôsoby bytia, pričom *bytie v možnosti* nie je absolútnym ničím alebo nebytím. Skôr ide o akýsi medzičlánok medzi nebytím a bytím. V tomto zmysle zmena teda nemusí implikovať prechod od absolútneho nič k niečomu (ako predpokladal Parmenides), ale skôr prechod od *možnosti byť niečím* k *bytiu tým niečím naozaj*; od jedného spôsobu bytia k druhému spôsobu bytia; od potencie k aktualizácii, čiže od možnosti k uskutočneniu. Povieme, že potencie (možnosti) sú *reálnymi črtami* danej veci, i keď zatiaľ neaktualizovanými.

Keď možnosť označíme za *reálnu črtu*, nemyslíme tým hocakú možnosť, ale len tú reálne *možnú* pre danú vec, pretože „mohúce je *niečo možné*, v určitej dobe a určitým spôsobom [...]“²⁷ Ide o determináciu možnosti. Z púčika sa môže stať ovocie, nie však kameň ani dinosaur, ani Herkules. Tieto nepatria k jeho reálnym možnostiam, potenciám, črtám. Každá vec má teda svoje *vlastné reálne črty* zvané *skutočné možnosti* – čiže *prináležiace* „bytia-v-možnosti“, pričom vôbec nie je

²³ S Aristotelovým postojom explicitne súhlasí aj Strauss. Porov.: „[...] z ničoho nie je nič, („ex nihilo nihil“), a keďže tu niečo je, nemôže byť z ničoho, ale bytie z bytia [...]“ (STRAUSS, *Odrátený hlas*, IV, s. 311; porov. tamtiež, s. 250).

²⁴ STRAUSS, *Neodoslané listy*, II, s. 258.

²⁵ Tamtiež, s. 298.

²⁶ STRAUSS, *Písanie bez konca*, VI, s. 134.

²⁷ ARISTOTELES, *Metafyzika*, kn. IX, kap. 5, 1048a, 8-9. Porov. tiež: „Ak je možné A, musí byť tiež možné B, pokiaľ sa medzi nimi predpokladá taký vzťah, že ak je A, je nutné taktiež B. Ak A a B sú medzi sebou v takomto vzťahu, a B nie je možné, tak nemôžu byť ani A a B k sebe v takom vzťahu, ako sa predpokladalo.“ (Tamtiež, kn. IX, kap. 4, 1047b, 23-26).

nutné, že všetky z nich sa aj uskutočnia, čiže že všetky prejdú z potencie do svojho uskutočnenia. Zo stromu sa napríklad môže vyrobiť stôl, stolička, socha alebo môže jednoducho len zhorieť na popol... Toto všetko sú reálne črty stromu, jeho reálne možnosti. Určite k nim však nepatrí možnosť vypariť sa pri 100°C, čo je zas možnosťou alebo potenciou vody. Z biologického muža sa môže stať lenivec i umelec, nezamestaný aj robotník, môže zostať slobodným mládencom alebo sa stať otcom detí, určite nie však matkou, ktorá ich porodí. Každému súcnu, nevyvímajúc to ľudské, teda prináležia jemu špecifické reálne možnosti, z ktorých sa niektoré aj naozaj môžu zrealizovať. Slovom Straussa: „Vyzeráme tak trochu ako mozaika našich možností. A sme aj ozvena našich túžob. Pozostávame z nezmerneho množstva zárodkov, a všetky nevyrastú.“²⁸ V momente, keď niektorá z *prináležiacich* možností naozaj vyrastie/zrealizuje sa, povieme, že prešla do svojho uskutočnenia.

Prechod od *možnosti* k jej *uskutočneniu* je však pre vec/súcno/bytie v skutočnosti už „druhým uskutočnením“. Celý predošle opísaný prechod potencie k svojmu aktu predstavuje totiž v danom súcne *druhú aktualizáciu*, ktorej už predchádzalo „prvé uskutočnenie“, „prvá aktualizácia“ alebo „prvý akt“. O čo ide? Konkrétna možnosť, že zo stromu sa stane napr. popol, vyplýva zo skutočnosti, že ten strom vôbec je – že je *uskutočneným*, čiže aktualizovaným stromom, skutočným bytím, konkrétnym súcnom. Neexistuje možnosť, že nastane nejaká zmena na popol, ak sa nemá čo zmeniť na popol. Najskôr treba *byť*, aby sa bolo možné *meniť*; najskôr musí niečo existovať (*prvý akt*), aby to „niečo“ mohlo vôbec mať nejaké črty, nejaké ďalšie možnosti (*potencie*); najskôr súcno *je* (skutočnosť strom – prvé uskutočnenie), až potom sa presné možnosti *tohto* súcna môžu aj reálne uskutočniť (zmena na popol – druhé uskutočnenie). Z tohto dôvodu každé *aktuálne* (prvé) *uskutočnenie* je podkladom, substrátom, nositeľom *možností* (potenciálnej zmeny, rozvoja, premeny).²⁹ Inými slovami: každá možnosť sa „priživuje“ (je závislá) na aktuálnom akte veci – na tom, čo aktuálne vec/bytie je (teraz v uskutočnení). V tomto zmysle platí, že *prvé uskutočnenie* (*ens actu* – aktuálne súcno) je predpokladom, základom a podmienkou *druhého uskutočnenia* (*potencia in actum* – možnosti, ktorá sa realizuje) v duchu tomistického výkladu, že „Nič nemôže prejsť z možnosti do uskutočnenia, iba ak skrze nejaké súcno, ktoré už je v uskutočnení.“³⁰

Súhrnne preto platí, že *bytie v možnosti* nie je absolútnym ničím, ale akýmsi „bytím v očakávaní“, ktoré sa priživuje na aktuálnom bytí. Strauss by tento metafyzický proces formuloval asi takto: „Nebytie je prípravou bytia. A bytie je prípravou

²⁸ STRAUSS, *Neodoslané listy*, II, s. 257.

²⁹ Porov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, kn. V, kap. 12, 1019a, 15-18.

³⁰ „Nihil autem reducitur de potencia in actum nisi per aliquod ens actu.“ (AKVINSKÝ, *Suma Teologická*. I, q. 79, a. 3, ad 3).

nebytia. Lenže sú rozličné bytia a rozličné nebytia. Sú bytia, ktoré sú čakaním na bytie alebo nebytie, a sú čakania, ktoré nie sú nebytím, ale bytím do života.“³¹

Prípad (rozštiepeného?) človeka

Povedať v prípade človeka, že *možnosti* (to ľudské) sa priživujú na aktuálnom *uskutočnení* znamená, žeencie vyrastajú z aktualizovaného *bytia*, zo skutočnosti, z identity [ktorá je *rozumovej (ľudskej) prirodzenosti* (esencie)]. Táto Aristotelovsko-tomistická zásada: „Možnosť vyrastá z (prvého) uskutočnenia“ – z aktu bytia – však u existenciatov neplatí. Pre nich možnosť nie je zakorenená v identite, v bytí, v (prvej) aktualizácii, ktorá má prináležiacu prirodzenosť (esenciu) – a vlastne v ničom. Nie je ako kvet, ktorý vyrastá z pôdy, ale vysí vo vzduchoprázdne. Pre nich možnosť nie je možnosťou bytia, pretože bytie/subjekt/podmet ako jej nositeľ neexistuje. Ten sa vyformuje až neskôr. A naozaj, z tohto dôvodu pre samotných existenciatov ani tak neplatí, že človek *má* slobodu (lebo niet podmetu/nositeľa), ako skôr že „človek je sloboda“³²; človek sa *nemení*, človek „je premena“³³... Sartre je v tomto smere neústupčivý: „Človek nemôže byť chvíľu slobodným a chvíľu otrokom: je celkom a neustále slobodný, lebo nie je. [...] sloboda – ako únik od bytia – nemôže vzniknúť *vedľa* bytia, akosi po jeho boku, alebo ako projekt v nadhľade nad ním: nedá sa ujsť z väzenia, do ktorého sme neboli zavretí.“³⁴ Pre existenciatov je bytie či subjekt väzením. Netreba si však z neho robiť starosti, pretože nikomu nehrozí. Existuje len voľnosť bez existencie bytia; existuje len sloboda bez svojho nositeľa; len proces, dianie, herakleitovské plynutie *bez základu*. A preto jediným nositeľom a základom akejkolvek možnosti je maximálne tak číre „nič“. Človek je „nič“. Nihilista Friedrich Nietzsche sa pýta: „Kto povedal, že musí vo všeobecnosti existovať niečo, čo myslí, a že myslenie je činnosťou a účinkom nejakého bytia, ktoré má byť jeho príčinou; že existuje nejaké Ja [...]?“³⁵ Všetko substanciálne, čo javí známky metafyzickej danosti, stability a fixnosti je len zdaním. Pre Aristotela ani Tomáša však aktualizácia „ničoho“ nie je možná. Je to ako tvrdiť, že nie na strome vykvitne jablko, ale len že vykvitne (vo vzduchoprázdne, z ničoho). A naozaj, išlo by o kreatívny tvoriteľský a božský akt, pri ktorom z ničoho vzniká niečo – čo nepripustila ani Parmenidova logika.

Pavol Strauss akoby súhlasil s oboma prúdmi: metafyzicko-tomistickým i existenciatistickým. Na jednej strane, v opozícii k Nietzsche, ktorého veľmi často cituje, Strauss kladie dôraz na stabilitu determinovanej identity, ohraničeného

³¹ STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 439.

³² SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, s. 39.

³³ Ide o názor španielskeho existenciatistu José Ortega y Gasset: Človek „je nekonečne plastická entita, s ktorou môžeme robiť, čo chceme, pretože pre seba nie je ničím, je potenciou byť všetkým. Bytie človeka nie je substancia, ktorá sa akcidentálne mení, naopak, jeho «substanciou» je zmena; je to nesubstanciálne bytie.“ (ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, s. 34).

³⁴ SARTRE, *Bytí a nicota*, 488; 535.

³⁵ NIETZSCHE, *Mimo dobro a zlo*, § 16.

bytia, danej subsistencie osobného Ja: „Ja je milosť sebauvedomenia zakliata v nevyhnutnosti bytia.“³⁶ V zmysle tejto nevyhnutnosti nič a nik „nezmení štruktúrnú podstatu ľudskej bytosti [...]. Bytie z absolútneho Bytia. Nezničiteľné bytie, v metamorfózach a v nekonečnej stálosti rastúce.“³⁷

Na druhej strane nitriansky filozof nešetří paradoxnými a otvorenými existencialistickými vyhláseniami typu: „Naše ľudské Ja je len vonkajšia nálepka“³⁸; „Kto sa nevie pretvoriť, nemôže ostať sebou“³⁹; „Sme, lebo sa meníme“⁴⁰; „Naša stála premena je zárukou našej trvácnosti. Každý vývoj smeruje k tomu, aby sme sa zmenili v seba.“⁴¹ V diele *Lekárske rekviem* túto podstatnú otvorenosť ľudského bytia/identity/subjektivity Strauss takto opisuje: „Ako je strom preniknutý do najvnútornejšieho svojho dreva princípom svojho bytia, je aj človek do najskrytejšieho temna svojho bytia preniknutý neohraničenými možnosťami svojho ja a všetkého stvorenia, čo sa potom prejaví v bežných alebo zvláštnych formách schopností.“⁴² Skrátka: prvé uskutočnenie, dané bytie, fixná podstata je otvorená pre druhé uskutočnenie: „Podstata sa chváli sama, a tým nastane presun i do aktuality.“⁴³ A naozaj, i samotný Tomáš Akvinský nám dovoľuje obdivovať ľudskú bytosť aj z perspektívy istej „konštitutívnej otvorenosti“ voči transcendentnu, ktorú Anjelský učiteľ nazýva „*potentia obedientiae*.“ Vďaka nej je jednotlivec uvedený „do nejakého vyššieho uskutočnenia, do ktorého nie je uvedený prirodzeným činiteľom.“⁴⁴ Strauss potvrdzuje reflektujúc svoju vlastnú interioritu: „Ak sa z nekonečného počtu možných možností bytia i nebytia realizovalo to ja, ktorým som, je základom najelementárnejšieho vzťahu nekonečné Ja, ktoré ho muselo umožniť a dvíha ho do dôstojnosti toho Najvyššieho, po ktorom večne bude túžiť. A všetko, čo sa tejto centripetálnej sile nepodriadi a netúži sa s ňou zjednotiť, je pomýlené a vedie iba k osobným a nadosobným krízam a katastrofám.“⁴⁵

Východisko z tejto obojstrannej charakteristiky ľudského bytia, a teda z paradoxne uzavretej a súčasne i otvorenej štruktúry ľudskej identity, by sme mohli nájsť

³⁶ STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 407.

³⁷ STRAUSS, *Život je len jeden*, II, s. 200.

³⁸ STRAUSS, *Zbytočný denník*, V, s. 136.

³⁹ STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 355.

⁴⁰ STRAUSS, *Život je len jeden*, II, s. 219.

⁴¹ STRAUSS, *Nežiť a žiť*, IV, s. 94.

⁴² STRAUSS, *Lekárske rekviem*, III, s. 172.

⁴³ STRAUSS, *Kvety z popola*, III, s. 190.

⁴⁴ Čiže „možnosť poslušnosti“. Akvinský vysvetľuje, že v ľudskej duši nachádzame dve pasívne potencie alebo dve trpné možnosti, ktoré čakajú na svoje uskutočnenie. Prvú uskutočňujú prirodzené činitele, druhú zase „prvý činiteľ, ktorý môže ktoréhokoľvek tvora uviesť do nejakého vyššieho uskutočnenia, do ktorého nie je uvedený prirodzeným činiteľom.“ („*alia vero per comparationem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore, in quem non reducitur per agens naturale.*“ AKVINSKÝ, *Suma Teologická*, III, q. 11, a. 1).

⁴⁵ STRAUSS, *Život je len jeden*, II, s. 198-199.

v Straussovej terminológii. Autor totiž rozlišuje medzi dvoma základnými pojmami: „uskutočnenie“ a „skutočnosť“.

„Uskutočnenie“ a „skutočnosť“

Rozlíšenie týchto dvoch pojmov potvrdzuje aristotelovsko-tomistickú zásadu, podľa ktorej nato, aby nastala zmena (*druhé uskutočnenie*), musí sa mať *čo meniť* (*prvé uskutočnenie*). Zatiaľ, čo výraz *prvá aktualizácia* by sa dal u Straussa na jednej strane jednoducho vystihnúť skráteným pojmom „uskutočnenie“, na druhej strane možnosť, ktorá dospela k zrealizovaniu, a tým prispela pre svojho *nositeľa/súčno/prvé-uskutočnenie* k jeho *druhej aktualizácii*, by sa dala vystihnúť pojmom „skutočnosť“. Tento rozdiel Pavol Strauss explicitne vysvetľuje v publikácii s príznačným názvom *Variácie o tom istom*, a to na príklade, v ktorom sa zvlášť stáva účinnou príčinou nových skutočností práve človek, jeho duch, ľudský úmysel: „Uskutočnenie nie je ešte skutočnosť. Je to nábeh a keď je preniknuté duchom, mení sa na realitu. Realita je pokus ducha prehlbiť náhodné v niečo, čo musí byť. Takže je prehlbovanie všetkého do novej a vyššej oblasti. Je to mimopersonálna prítomnosť. Zdvihnutá zo všetkého náhodného, a predsa zomknutá s bytím.“⁴⁶

Práve tým, že „uskutočnenie“ je zomknuté s bytím – s tým, čo *je*, automaticky nestráca na svojej stálosti, i keby na svojom povrchu nabralo tisícioraké podoby.⁴⁷ „Čo zhorí v žiare tvorivosti, zmení svoj vzhľad i svoj osvedčený ponor cez rôzne médiá, a predsa v tom istom ostáva tým istým. Podstatná zmena je vždy pod povrchom. Ale povrch sa stáva zárodokom zmeny v intenzite a sfarbení, ibaže vibruje ním starý zvuk. Len čo sa zmení, je tu. Žije svojím vnútrom. Lebo to prežije všetky metamorfózy.“⁴⁸ Tu platí, že akákoľvek *možnosť* podstatne otvára *prvé uskutočnenie* (na ktorom sa daná možnosť „priživuje“ alebo z ktorého „vyrastá“) pre *druhé uskutočnenie* zvané „skutočnosť“.

„Skutočnosť“ je prevedenie prvého uskutočnenia (cez možnosť) do druhého uskutočnenia. Toto prevedenie sa však nie vždy naplno vydarí, respektíve málokedy dokáže v sebe zrealizovať tú snubnú možnosť v jej neokypenej celistvosti. Preto je potenciálna možnosť – táto aristotelovská spojnica alebo medzičlánok medzi nebytím a bytím – pre Straussa vždy zaujímavejšia ako jej aktualizácia: „Zaujímavejšie je to, čo nie je, ako to, čo je. Skutočnosť ako forma úboho vytvorenej možnosti je asi preto vždy neuspokojivá, že sa v oduševnení z pokusov o jej realizáciu absorbuje väčšina síl, ktoré potom chýbajú vlastnému dielu.“⁴⁹ A hoci

⁴⁶ STRAUSS, *Variácie o tom istom*, V, s. 242.

⁴⁷ Porov.: „A tak všetko je, v nekonečných prechodoch a variáciách, v ustavičnom vynovenom sprítomnení, v nepremennom zrode svojich obmien, v tisícich podobách svojej stálosti, kruh v kruhu, priesečník všetkých priesečníkov, ohlušujúci výkrik vesmírneho ticha.“ (STRAUSS, *Amalgám*, II, s. 368-369).

⁴⁸ STRAUSS, *Kvety z popola*, III, s. 177.

⁴⁹ STRAUSS, *Písanie bez konca*, VI, s. 139.

je pre Straussa skutočnosť často v porovnaní s jej predošlou možnosťou neuspokojivá (nevynímajúc autorealizáciu samotného človeka⁵⁰), preda to neznamená, že sa o ňu netreba snažiť. Totižto, hoci je „zaujímavejšie“ to, čo ešte nie je – čiže možnosť, preda však *realita* je „krajšia“. A v prípade človeka to platí obzvlášť.⁵¹ Preto Strauss pripodobňuje zrealizované možnosti nesmiernej ľudskej imanencie k žiariacim „hviezdam“, zatiaľ čo tie nezrealizované k „čiernym dieram“. Na adresu bohatstva tohto „vnútorného vesmíru“ – čiže interiority človeka – nitriansky mysliteľ udáva: „Všetko je korunované výbuchom vedomia s imanentným útekom do zákutí krásy. A tak je človek i priepastný vesmír. Môže byť plný hviezd i čiernych dier, účastný vesmírneho dýchania, umierania, náhodný a nevyhnutný, živý sen a sen o zítí.“⁵²

Na základe Straussových textov by sme *možnosť* mohli spokojne nahradiť aj pojmom „sen“. Autor to viacnásobne priamo naznačuje.⁵³ Pokiaľ by sa táto možnosť naozaj zrealizovala a stala sa skutočnosťou (druhou aktualizáciou), hovorili by sme o „živom sne“. Naopak, *neživý sen*, čiže *neuskutočnenú možnosť*, by sme zas mohli poeticky označiť aj ako „pochovaný sen v neuskutočnenej noci.“ „Lenže život je aj možný ako tragédia tieňa. Ako útek znemožneného sna neuskutočnenej noci. Ako záblesk psychoidnej nespoznanej geniality v zdeformovanej skutočnosti. Nie noc je tmavá, ale sen.“⁵⁴

Prekvapujúcim faktom v tejto citácii zostáva, že hoci *neuskutočnená* možnosť by logicky nemala viesť ku skutočnosti, autor preda len kladie dôraz na aspekt ľudskej zodpovednosti, ktorá i z *neuskutočnenej skutočnosti* robí prinajmenšom akúsi „zdeformovanú skutočnosť“. Inými slovami: aj neprevedená možnosť do skutočnosti sa môže stať skutočnosťou, avšak „zneužitou a zohavenou“. Zvlášť tento výkričník platí v prípade autorealizácie samotného človeka: „[...] prekročiť uzavretosť a izolovanosť vymedzenej možnosti? Ako sa z takejto amorfnej štruktúry formuje budúci človek! Skutočnosť nikdy nie je hanba. Len zneužitá,

⁵⁰ „Ako sa stať tým, čím som mal byť? Úplná identita medzi určením a možnosťou je takmer nepredstaviteľná. Z toho vznikajú frustrácie, jednak z nepriazne doby, ale i zo zložiek autoagresie.“ (STRAUSS, *Kvety z popola*, III, s. 204; Porov. tiež: STRAUSS, *Odvrátený hlas*, IV, s. 402...).

⁵¹ „A tak i vyzretý človek je krajší vo svojej ohraničenosti ako rôsolovitá neogabanosť nevyspytateľných možností večne pubertálnych osobností.“ (STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 439).

⁵² STRAUSS, *Za mostom času*, IV, s. 177.

⁵³ Porov. tiež: „Život je ako snový zážitok. Či sa stalo to, čo sa inde a inému snívalo, a my sme len pasívne pohýnaní na tej snovej rovine? I úkony a rozhodnutia ako náhodné pasívne drapérie, a sami pred nimi hráme akoby improvizované divadlo. Pri všetkej žitej probabillite kliesnime si cestu vlastným nevyvolaným obrazom. A stáva sa to, čo by sme mohli chcieť. Z tisícich možností umocní nás chvíľa neuskutočnených pochyb. A z pochybností sa vybaví možnosť trvania. Čo zahatalo príval možnosti, ak nie preformovaný zásek cudzej vízie? Čím sa vysníva ten tušený sen? Sen nebol výlet z cudzích svetov, veď všetko je len jeden svet, i keď s prehnanou dúhou dimenzií. Opantaní nádejou sna snívame život v tisícich fazetách.“ (STRAUSS, *Odvrátený hlas*, IV, s. 389).

⁵⁴ STRAUSS, *Neodoslané listy*, II, s. 262.

zohavená skutočnosť je hanba, najmä keď sa danosti zdegradujú v záujme dobovej oportunity.”⁵⁵

I napriek takýmto hrozbám má človek vždy nádej, pretože kým žije, môžeme so Straussom povedať, že jeho „sen života o živote sa ešte neskončil“, k čomu však autor ihneď dodáva otázku: „Ale ako vystačiť pred náporom dejinnej spleť skutočnosti, skutočnosti rozloženého a rozložitého sveta a skutočnosti rozbehnutého vlastného vnútra s touto málokrvnou perspektívou, s touto tenkou pavučinou nad priepasťou uskutočnených a neuskutočnených možností?“⁵⁶ Odpoveď na túto existenciálnu otázku by sme mohli vyčítať napríklad z nasledovného Straussovho odporúčania: „Treba sa dostať do takého stavu, v ktorom je chvíľa premeny okamžite prijateľná.”⁵⁷ Ide o využitie tých imanentných možností, ktoré dajú podstatnému „prvému uskutočneniu“ jednotlivca punc nezahanbujúceho a pravdivého „druhého uskutočnenia“ – konečnej podoby, determinácie, obmedzenosti – slovom „stav vyhranenosti“⁵⁸ na konci jeho života, keď sa postaví pred smrť ako záverečnú bodku za súhrnom všetkých využitých premien: „Pre nás je možno skutočnosť cudzia predstava. A preto nie sme celkom my. Naša vystupňovaná skutočnosť môže byť vystupňovaný sen, tak ako naše sny môžu byť realitou iných svetov. A tak poplávame na ostrí noža cudzích predstáv do našich definitívnych zálivov. Stále sa žije na úver večnosti.”⁵⁹

„Vystupňované bytie“ a zmierenie protichodných pozícií

Na základe predošlej citácie zreteľne badať, že prechod od straussovského *uskutočnenia* ku *skutočnosti* – čiže od *prvej aktualizácie* k *tej druhej* – vedie k tzv. „vystupňovanej skutočnosti“. Ide o termín, ktorý vonkoncom nechce vyjadriť akýsi „úhyn“ či „zánik“ pôvodnej identity bytia (prvej aktualizácie). Toto základné bytie skôr dialekticky⁶⁰ zostáva dýchať v tom novom (v druhej aktualizácii), čo vyjadruje samotné adjektívum *vystupňované*.⁶¹ „Narodili sme sa. Ale či sme skutočne tu! Človek sa časom utvorí zo zárodkov zákona, ktorý je do neho vpísaný

⁵⁵ STRAUSS, *Život je len jeden*, II, s. 207.

⁵⁶ Tamtiež, s. 216.

⁵⁷ STRAUSS, *Lekárske rekvie*, III, s. 131.

⁵⁸ „Ale veď život a všetky jeho okolnosti ako vnímavosť, pocity, výmysly, nápady sú stále ako by v stave nedohotovosti a len tým, že sa stávajú, dostávajú akýsi stav vyhranenosti. Všetko je v stave podmienenosti, a tým, že si ho prisvojujeme, stáva sa zjavným. Akosi to reflektujeme zo svojej potenciality, cez našu apercepciu do stavu vo svetle možnosti. [...] Kým nepreložíme možnosť do reči dňa, je menej ako chimérou. A tie nevládnú len našim snom, ale i našim dňom.“ (STRAUSS, *Korešpondencia. Listy Júliusovi Rybákovi*, X, s. 262-263).

⁵⁹ STRAUSS, *Odvrátený hlas*, IV, s. 402.

⁶⁰ Porov napr. Straussov termín „dialektická spätosť a súradnosť“ v kontexte „vystupňovania bytia“. (STRAUSS, *Zákruty bez ciest*, II, s. 147).

⁶¹ Ide vskutku o častý pojem v Straussových spisoch a reflexiách. Porov. napr.: STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 398-399; STRAUSS, *Kolíška dôvery*, III, s. 296; STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 429; STRAUSS, *Lekárske rekvie*, III, s. 109; STRAUSS, *Kvety z popola*, III, s. 236-237; STRAUSS, *Nádhera nečakaného*, III, s. 547; STRAUSS, *Zákruty bez ciest*, II, s. 147...

a v ktorom vibrujú všetci ľudia všetkých národov, čo sú a boli obdobne štruktúrovaní, aby sa v ňom zmožli na vystupňované bytie. Tak sa človek pomaly môže stať človekom medzi všetkou tvrdosťou a bezohľadnosťou a medzi všetkou láskou a odpúšťaním.“⁶²

Inými slovami: tak ako „auto-tvorba“ je predchádzaná „vpísaným zákonom“, tak otvorenosť (sloboda) predpokladá uzavretosť (hranice) bytia. Skrátka: existencializmus neničí metafyziku, stojí na nej! Ako by povedal Karol Wojtyła, neskorší pápež a svätec: autodeterminácia vychádza z determinácie, vystupňovanie zo štruktúry, stupne bytia z metafyzickej jednoty. Ján Pavol II. vo svojom filozofickom článku z roku 1976 *Stupne bytia z perspektívy fenomenológie činu* zastáva tézu podobnú Straussovi, že ľudské empirické dané bytie (materiálno-somatická existencia) obsahuje na rozdiel od iných materiálno-somatických existencií vo svojej štruktúre aj isté stupne bytia, ktoré pre jednotlivca predstavujú možnosti k sebaurčeniu – autodeterminácii. Tá však zostáva zomknutá s metafyzikou. „Podstatná funkcia aktov vôle, či už ide o jednoduché chcenie, alebo o zložitejšiu voľbu vyplývajúcu zo súbehu motívov, nespočíva v inklinácii k predmetu (k hodnote ako objektu), ale v determinácii subjektu. Pojem «sebaurčenie» znamená, že človek ako subjekt svojho konania nielen určuje toto konanie ako jeho činiteľ (alebo ako «účinná príčina»), ale že týmto aktom súčasne determinuje aj seba samého. [...] Skutky] ho determinujú, ba dokonca ho neprestávajú determinovať i potom, čo pominuli. [...] Dovoľuje nám táto analýza vyvodiť nejaké závery týkajúce sa gradualizácie samotného bytia a diferenciacie stupňov bytia? Odpoveď sa zdá byť kladná. [...] Skúmanie problému gradualizácie ľudského bytia prostredníctvom analýzy ľudského konania (do značnej miery fenomenologickej) ukazuje diferenciaciu «stupňov bytia» v medziach metafyzickej jednoty človeka.“⁶³

Tam, kde Wojtyła hovorí o „mediach metafyzickej jednoty človeka“, tam Strauss hovorí o „hraniciach ontologických zákonov tvora tvoriaceho si slobodu určenia a bytia“. Inými slovami: každá „otvorenosť bytia“ – i tá existencialistická, ktorú Strauss za istých okolností nielen pripúšťa, ale priamo hlása – predpokladá podstatu, zákony štruktúry, t. j. vyrastá zo základu ohraničeného, čiže „uzatvoreného bytia.“ V opačnom prípade sú namieste nasledovné otázky: „Ako vymedziť teraz ontologickú hodnotu správania človeka, keď sa zatiaľ zmieta v neupravenej sieti vlastného poznávacieho procesu v sebe? Ako určiť zákony pre tvora tvoriaceho si slobodu určenia, bytia a poznania? Pričom je hlavný zákon slobody určenie jej hraníc? Lebo veď aj zákon začína byť zákonom tým, že ich zbadal, a tým ich

⁶² STRAUSS, *Človek pre nikoho*, III, s. 369.

⁶³ WOJTYŁA, „I gradi dell'essere dal punto di vista della fenomenologia dell'atto“ (1976). In: Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 1440-1444.

určuje. A život si kliesni cestu tým, že si ju i nevyberaným spôsobom vyberie. A predsa má i prúd v sebe symbol stálosti.“⁶⁴

Záver a zaradenie do globálneho kontextu

Súhrnne môžeme konštatovať, že Strauss je zaiste proti bezbrehej slobode neidentifikovateľného, bezpodstatného, neohraničeného, roztečeného herakleitovsko-sartrovského bytia. „Dialektické vystupňovanie bytia“ (resp. „skutočnosť“) totiž nie je *stvorenie* bytia z ničoty a ani *zánik* prvého stupňa (resp. „uskutočnenia“). Strauss, podobne ako Parmenides, metaforicky vysvetľuje, že každý premenlivý tok či prúd musí mať nielen východisko, ale i pevný základ – prameň, z ktorého vyviera. V tomto zmysle aj v otázke „zákona metamorfózy“ následne platí, že „z podzemných prameňov sa živia vždy možné prúdy.“⁶⁵ Autor potvrdzuje túto argumentáciu, zvlášť ak ide o bytostné otázky ľudskej osoby: „Premeňa je podstata stálosti. Len to trvá, čo si v prúde uchová podstatu. Stále sa mení a stále ostať tým istým – to je heslo správneho zrenia.“⁶⁶

Podobný pokus o zmierenie dvoch paradoxných postojov – metafyziky i existencializmu – badať aj na globálnej svetovej úrovni. Uzatvorená podstata substancie, ktorá neignoruje svoju konštitutívne otvorenú stránku, je napríklad vzorovo vyjadrená u španielskeho filozofa Xaviera Zubiriho. On bedlivo rozlišuje „medzi dvoma odlišnými vecami: *substancialitou* a *substanciálnosťou*“⁶⁷. „Substancialita“ vyjadruje *uzavretosť*, to, čo sa nemení, zatiaľ čo „substanciálnosť“ odzrkadľuje *otvorenosť* v transcendentálnej funkcii ľudskej štruktúry. V tomto druhom prípade však nejde o podstatnú otvorenosť voči *akejkolvek* realizácii, čiže „voči *inej* realite, ale o otvorenosť voči *vlastnej* realite...“⁶⁸. Inými slovami: ide o otvorenosť, ktorá mi neumožňuje stať sa *hocičím*, podľa aktuálnej emócie, vrtochu či nálady, ale (presne) tým, čím mi je *možné* stať sa (čo zapadá do reálnych možností ľudskeho tvora). Zubiri vysvetľuje: „Ľudská substanciálnosť je štruktúrne otvoreným konštruktom voči skutočnosti vlastného charakteru. Je to skutočnosť, ktorá sa musí zrealizovať transcendentálnym spôsobom. Toto je transcendentálnou funkciou štruktúry. Táto štruktúra obsahuje princíp, ktorého transcendentálnou funkciou je konštituovať ľudskú skutočnosť akoby realizáciou; princíp, vďaka ktorému sa konštituuje ako realizovateľná; princíp, skrze ktorý sa determinuje k zrealizovaniu; princíp, ktorým sa stáva časovo uskutočnená.“⁶⁹

V tomto bode by sa teda Strauss určite priklonil na stranu Xaviera Zubiriho. Tam, kde španielsky filozof rozlišoval medzi *substancialitou* a *substanciálnosťou*,

⁶⁴ STRAUSS, *Nežiť a žiť*, III, s. 75.

⁶⁵ STRAUSS, *Neodoslané listy*, II, s. 299.

⁶⁶ STRAUSS, *Zákruty bez ciest*, II, s. 108 ; Taktiež: *I. Aforistické diárium*, VI, s. 63.

⁶⁷ ZUBIRI, „L'uomo realtà personale“, s. 93.

⁶⁸ ZUBIRI, *Sobre el hombre*, s. 69.

⁶⁹ ZUBIRI, *Sobre el hombre*, s. 95.

tam zase nitriansky filozof rozlišoval medzi *uskutočnením* a *skutočnosťou*. Inými slovami, existencialistická filozofia Pavla Straussa by bola nesprávne, ak nie priam zlomyseľne interpretovaná, pokiaľ by sa chcela inkorporovať do rámca súčasných ideologických prúdov, ktoré zastávajú nepodloženosť, roztečenosť, vrtošivosť, premenlivosť podstaty, čiže hĺbky a pozadia ľudskej bytosti. Nejednen Straussov kritický aforizmus túto hrôzu dosvedčuje: „Je hrozné, akoby na jednej vete visel život. Je hrozné, keď na jednej nálade visí osud. Je hrozné, keď plody objektivity vyrastajú zo stromu subjektivity.“⁷⁰ Naopak, Straussov postoj, ktorý paradoxne pripúšťa či už uzatvorenosť alebo otvorenosť podstatnej identity, nachádza oprávnenosť vo svetle jeho antropologicko-metafyzického ponímania ľudskej štruktúry. Ide o ponímanie alebo chápanie, ktoré v takomto prípade vôbec nespochybňuje tomistickú celistvosť samotnej imanencie človeka. Toto je zároveň aj dôvod, pre ktorý považujeme nitrianskeho mysliteľa a jeho – zrejme neuvedomelý – pokus o zmierenie nezmieriteľného za hlboko aktuálny i prijateľný do súčasnosti. Čoraz častejšie sa totiž jednostranne a netolerantne uznáva len výlučnosť *voľného* existencializmu (otvorená existencia, sloboda, premena), bez minimálneho rešpektu voči často diskriminovanej *danej* metafyzike (uzavretá a stála identita, bytie, pravda) v duchu slov: „Bytie je škriepna skutočnosť. Vulgárna realita je škriepne príslušenstvo pravdy. Tí celkom múdri nič iné neuznávajú. O neviditeľných tieňoch skutočnosť vo svojom nepodvratnom realizme ani nie sú ochotní diskutovať. Vystačia s múdrosťou skepticizmu o nemožnosti dôkazov pravdy. Pravda, to je ich pravda.“⁷¹

BIBLIOGRAFIA

1. *Prvotné pramene:*

STRAUSS, Pavol, *Zobrané literárne a mysliteľské diela:*

II. *Hudba plaší smrť*, III. *Rekviem za neumieranie*, IV. *Skalpelom i perom*, V. *Ozveny vnútorných hlasov*, VI. *Aforistické iskrenie*, X. *Preklady a korešpondencia*, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 2009-2012. Knižný obsah jednotlivých zväzkov v abecednom poradí:

- — —, *Aforistické diárium I.*, VI.
- — —, *Amalgám*, II.
- — —, *Človek pre nikoho*, III.
- — —, *Kolíška dôvery*, III.
- — —, *Korešpondencia. Listy Júliusovi Rybákovi*, X.
- — —, *Kvety z popola*, III.
- — —, *Lekárske rekviem*, III.

⁷⁰ STRAUSS, *Odvrátený hlas*, IV, s. 313.

⁷¹ STRAUSS, *Nádhera nečakaného*, III, s. 559.

- — —, *Nádhera nečakaného*, III.
 — — —, *Neodoslané listy*, II.
 — — —, *Nežiť a žiť*, III.
 — — —, *Odvrátený hlas*, IV.
 — — —, *Písanie bez konca*, VI.
 — — —, *Variácie o tom istom*, V.
 — — —, *Za mostom času*, IV.
 — — —, *Zákruty bez ciest*, II.
 — — —, *Zbytočný denník*, V.
 — — —, *Život je len jeden*, II.

2. Druhotné pramene:

- AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa Theologiae I. a III.* In: www.corpusthomicum.org
- AKVINSKÝ, Tomáš. *Contra Gentiles I.* In: www.corpusthomicum.org
- ARISTOTELES, *Metafyzika*, Praha: Rezek, 2003.
- BAKUŁA, Bogusław. „Żywot eksperymentalny a filozofia twórczości Pavla Straussa”, in *Pavol Strauss a Katolícka moderna*, ed. Ján Gallik, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Fakulta stredoeurópskych štúdií. Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr, 2014, s. 15–22.
- DE FINANCE, Joseph. *Conoscenza dell'essere. Trattato di ontologia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987.
- DE FINANCE, Joseph. *Saggio sull'agire umano*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- FOGAŠ, Peter. *L'esperienza cristiana di Pavol Strauss (1912-1994). Spiritualità della vocazione medica*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2017.
- GALLIK, Ján. „Mysliteľské dielo Pavla Straussa a Jozefa Tótha”, in *Pavol Strauss a katolícka moderna*, ed. Ján Gallik, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Fakulta stredoeurópskych štúdií. Ústav stredoeurópskych jazykov a kultúr, 2014, s. 47–54.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, Praha: Oikymen, 2018.
- LETZ, Ján. *Slovenská kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy*, Krakow – Trnava: Spolok Slovákov v Poľsku. Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2010.
- LUCAS, Lucas Ramón. *Cerchio triangolare. Identità, dignità e agire etico della persona umana*, Siena: Cantagalli, 2016.
- MELCHIORE, Virgilio. *Essere persona. Natura e struttura*, Milano: Fondazione Achille e Giulia Boroli, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Al di là del bene e del male*, Milano: Adelphi, 1992.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema*, Madrid: Espasa-Calpe, S.A., Colección Austral, 1971.

- PRUŽINEC, Tomáš. „Filozofia spomienok. K filozofickej a literárnej metodológii Straussovho diela *Človek pre nikoho*“, in *Konštantínove listy* 15, č. 1 (2022): 149–160. <https://doi.org/10.17846/CL.2022.15.1.149-160>
- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota. Pokus o fenomenologickou ontologii*, Praha: Oikoy-menh, 2018.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*, Saint-Amand: Gallimard, 2008.
- SUBACCHI, Martina. *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2020.
- WOJTYŁA, Karol. „I gradi dell'essere dal punto di vista della fenomenologia dell'atto“ (1976), in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2003, s. 1437-1445.
- ZANATTA, Marcello. *Profilo storico della Filosofia Antica*, Soveria Mannelli (Catan-zaro): Rubettino, 1997.
- ZUBIRI, Xavier. „L'uomo realtà personale“, in *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*, Palermo: Col. Zubiri – Opere I, 1985.
- ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1986.

PhLic. Mgr. Peter Juan Pablo Mária Bako

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Štefánikova 67, 949 74 Nitra

Slovenská republika

pietro.bako@gmail.com

RECENZIE

MOONS, Jos, ed. Witnesses of Synodality: Good Practices and Experiences. New York: Paulist Press, 2024, s. 149, ISBN 978-0-8091-5696-2.

Práve sa skončila Synoda o synodalite (2021-2024). Či sa Katolícka cirkev stane viac synodálnou, ako si to praje pápež František a záverečný dokument Synody, bude závisieť od viacerých faktorov. Jedným z nich je, či sa tejto téme budú venovať teológovia a či ju budú posúvať dopredu konštruktívnou prácou. Práve o to sa snaží kolektív autorov v tejto knihe, ktorú zostavil holandský jezuita Jos Moons. Autor prednáša ekleziológiu na Katolíckej univerzite v Leuvene, no v auguste 2025 začne nový post na Boston College (USA).

V niektorých kruhoch prevláda názor, že synodalita je novotou v živote cirkvi, ktorá nemá podporu v tradícii. Táto kniha je dôkazom, že tomu tak nie je. Nájde sa v nej kapitoly o tom, ako sa synodálne spôsoby už dávno praktizujú u benediktínov, dominikánov, františkánov, jezuitov, v reholi uršulínok a v určitých komunitných praktikách v Afrike, Južnej Amerike a v Karibiku. Jedenásť kapitol predstavuje jedenásť príkladov, ako sa synodalita dáva do praxe v rôznych kontextoch, okrem tých spomenutých aj vo farnosti vo Washingtone, DC, v diecéze San Diego v Kalifornii a v Austrálii. Podporovatelia synodality sa v tejto knihe dozvedia, že mnoho z toho, čo bude potrebné nato, aby sa cirkev naučila synodálnym praktikám, už v cirkvi dlho existuje, hoci sa o tom málo vie.

Najviac ma zaujali kapitoly o synodálnych praktikách benediktínov, uršulínok, jezuitov a africkej praxe „palaver“ a „ubuntu.“ Hoci sa slovo „synodalita“ v Regule sv. Benedikta nenachádza, Rebekka Willekes zdôrazňuje, že to, čo sa ním myslí, je v centre života Benediktínov. Willekes je z rehole Cisterciánok a je opátkou kláštora Našej Pani z Klaarland v Belgicku. Jej kapitola sa zameriava na dva aspekty synodality: na kráčanie spolu a na spôsob rozhodovania. Pohyb je dôležitou témou v Regule sv. Benedikta. Slovo cesta (*via*) sa v nej nachádza 17-krát. Aj napriek tomu, že mnísi sľubujú stabilitu a ostávajú v kláštore, sú neustále v pohybe, na ceste k plnosti života a božej prítomnosti. V tomto zmysle sú neprestajnými pútnikmi, nie osamotení, ale jeden s druhým. Kráčanie spolu je teda hlboko zakorenené v spôsobe života Benediktínov. Aj spôsob, akým benediktíni robia významné rozhodnutia, má synodálne prvky. V takých prípadoch opát zhromažďuje *celú* komunitu. Každý je vyzvaný, aby sa vyjadril k danej veci. Nikto nie je vylúčený z procesu, ktorého podstatou je načúvanie a rozlišovanie. Opát má posledné slovo a rozhoduje. Nejde tu teda o bežný demokratický proces, kde názor väčšiny vyhráva. Tak ako pri synodálnom procese, ktorého svedkami sme práve

boli, primát pápeža sa nestráca. Načúvanie a rozlišovanie, ktoré konečnému rozhodnutiu predchádzajú, robia rozdiel.

Štvrtá kapitola sa venuje synodalite z perspektívy uršulínskej rehole. Sestry Laure Blanchon a Armida Veglio sa zameriavajú na participáciu ako štýl charakterizujúci uršulínsku spiritualitu a spôsob života. Synodalita je o participácii celej cirkvi na jej živote. Autorky opisujú, ako sú spoluzodpovednosť, spoločné rozlišovanie a rozhodovanie charakteristickými prvkami fungovania uršulínskych komunít. Kapitola približuje participáciu na dvoch konkrétnych príkladoch. Prvý sa týka kúpy auta pre komunitu deviatich sestier. Druhý príklad je o prepisovaní ústav uršulínskej rehole. Oba príklady poukazujú na to, že synodalita je procesom, v ktorom modlitba hrá dôležitú úlohu. Je to proces zahrňujúci hlasy všetkých. Nato, aby tento proces fungoval, je potrebné, aby ho niekto viedol. Synodalita si vyžaduje vedenie (*leadership*).

V piatej kapitole Jos Moons opisuje, ako Jezuiti praktizujú synodalitu. Jeho hlavnou myšlienkou je, že rozlišovanie v spoločenstve si vyžaduje špecifické praktiky a cnosti. Prvou z nich je vnútorná sloboda. Na spoznanie Božej vôle je potrebné vzdať sa svojich plánov, presvedčení, pocitov a myšlienok. Je nutné byť otvorený tomu, že Boh môže byť prítomný inde, než si myslíme. Synodalita si tiež vyžaduje takú slobodu alebo otvorenosť, vďaka ktorej Duch svätý môže prekvapiť niečím novým. Rozlišovanie tiež predpokladá schopnosť duchovnej sebareflexie. Je to proces, ktorý ma afektívny a racionálny rozmer. Autorov uzáver je, že praktizovanie synodality si vyžaduje dobre formovaných jednotlivcov.

V desiatej kapitole Anne Arabome predstavuje africkú prax „palaver“ ako formu a prax rozlišovania. Palaver označuje ľudskú komunikáciu, rozprávanie alebo výmenu názorov. Má veľa spoločného so synodalitou, lebo zahŕňa počúvanie, dialóg a radenie sa za účelom rozlišovania. Palaver je praktika snažiac sa dať priestor rôznym hlasom v spoločenstve v procese rozhodovania o dôležitej veci. Palaver je prepojený s konceptom „ubuntu“, ktorý rozoznáva a vyzdvihuje spolupatričnosť ľudí medzi sebou a vo vzťahu k prírode. Hlavnou myšlienkou v tejto kapitole je, že africké kultúry praktizujúce palaver a ubuntu praktizujú niečo veľmi podobné synodalite. Katolíci, ktorí majú záujem budovať synodálnu cirkev, sa z týchto praktík môžu nemálo naučiť.

Táto kniha je dôležitým prínosom do teológie synodality, lebo ukazuje, že prax synodality má v Katolíckej cirkvi hlbšie korene, než sa to často zdá, hlavne ak sa do pohľadu berie len cirkev na úrovni farností a diecéz. Kniha povzbudzuje v tom, že tí, ktorí sa chcú synodalite učiť, nemusia objavovať niečo úplne nové, ale môžu sa učiť z príkladov, kde je synodalita bežnou praxou.

Knihy napísané kolektívom autorov často pôsobia nevyvážené. Niektoré kapitoly sú silné svojím obsahom a používaním zdrojov, zatiaľ čo iné až tak nie. Tento nedostatok platí aj pre túto knihu. Napriek tomu *Witnesses of Synodality* významne

obohacuje diskusiu o synodalite. Dáva nádej, že existujúce semená synodálnej praxe môžu byť rozosiate na ďalších miestach, aby priniesli novú úrodu.

*Martin Maďar, PhD
Xavier University
Filozofická fakulta
Katedra teológie
Cincinnati, OH, USA
madarm@xavier.edu*

LOFFELD, Jan. Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg: Herder, 2024. 191 s. ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83569-8.

Nemecký pastorálny teológ Jan Loffeld pôsobí od roku 2019 ako riadny profesor na Tilburg School of Catholic Theology v holandskom Utrechte v odbore praktickej teológie. Tento biografický údaj hneď v úvode je dôležitý pre lepšie pochopenie empirického základu a kultúrno-spoločenského kontextu krajín (Nemecko a Holandsko), v ktorých sa uskutočňuje pastorálno-teologický výskum autora. Samotná publikácia je rozsahom nenápadná, ale svojím obsahom predkladá čitateľovi široké spektrum výsledkov rôznych štúdií a analýz, ale aj nových perspektív a výziev pre Cirkev v súčasnosti.

Loffeld podľa vlastných slov zámerne vytvára jednoduchú štruktúru knihy, aby ju urobil prístupnejšou čitateľovi (18). Jednotlivé podkapitoly sú napísané tak, že je možné ich čítať aj bez toho, aby bol dopredu známy celkový koncept knihy, keďže kapitoly nenadväzujú nevyhnutne na seba. To potom spôsobuje aj to, že sa niektoré výpovede opakujú, ale pre čitateľa to vôbec nie je rušivý faktor. Skôr naopak. Kniha pracuje s mnohými odbornými výrazmi, zvlášť z oblasti náboženskej sociológie, religionistiky a filozofie, pomáha si anglickými výrazmi, a preto je len dobré, ak sa niektoré vyjadrenia či tézy znova objavajú už v inom kontexte a takto pomáhajú pochopeniu celkovej výpovede knihy ako takej. Samotný autor pokladá svoju prácu skôr za esej alebo akýsi súhrn informácií, ktoré nazhromaždil v posledných rokoch svojej výskumnej činnosti (12). Centrálné témy tejto publikácie tvoria predovšetkým kategórie, ako sú transformácia, optimalizácia štruktúr a pastoračnej činnosti Cirkvi, náboženský indiferentizmus, sekularita. Samotný cieľ tejto publikácie je stanovený autorom už v predslove, keď ho formuluje výrazom „Third Mission“ (12), čo vo vedeckom žargóne vyjadruje spracovanie vedeckých poznatkov pre prax, no zároveň je to aj korelatívny vzťah teórie

a praxe, keď sú skúsenosti z praxe pokladané za vedecky relevantné a potrebné, hodnotné pre ďalší výskum.

Kniha je rozdelená na 5 samostatných častí, ktoré čitateľa oslovia už samotným nadpisom. Prvé tri časti ponúkajú teoretické poznatky z rôznych vedných disciplín a pokúšajú sa analyzovať vzťah súčasnej západoeurópskej neoliberalnej spoločnosti a kultúry k Cirkvi a jej členom. Posledné dve kapitoly sa pokúšajú, vychádzajúc z predošlých výstupov, otvárať nové perspektívy a ponúkať impulzy pre pastoračnú činnosť Cirkvi v súčasnosti.

V prvej kapitole knihy sú predstavené procesy a schémy, ktoré tvoria súčasť vnútrocirkevnej diskusie, snažiacej sa reflektovať prebiehajúcu transformáciu spoločnosti, jednotlivca a ich vzťahu k Cirkvi, k náboženstvu a religiozite ako takej. Popri paradigme transformácie je predostretá paradigma optimalizácie, ktorú na rozdiel od transformácie môže Cirkev do istej miery ovplyvniť a naprogramovať. Autor sa tu snaží konfrontovať niektoré teologické alebo cirkevné predpoklady, tézy s realitou a pýtať sa na ich relevantnosť i platnosť. Tu sa dostáva aj k formulácii najväčšej výzvy pre kresťanstvo 21. storočia, ktorou sú podľa neho mnohoraké a veľmi komplexné fenomény indiferentizmu a sekularity(18). Kategórie, ako sú indiferentizmus, apa-theismus, generácia *Nones*, sebatranscendencia vychádzajú z najnovších sociologických štúdií a pokúšajú sa o zachytenie či analýzu prostredia, s ktorým sa Cirkev konfrontuje. Tieto fenomény sú zároveň istou neznámou, vytvárajú akýsi prázdny priestor, kde sa nedá aplikovať doterajšia pastoračná prax alebo niektoré teologické interpretácie.

Práve v druhej časti sa pokúša Loffeld ukázať na príklade niektorých pastoračných aktivít Cirkvi, ako sú vo vyššie spomínaných procesoch transformácie neúčinné alebo nefunkčné. Optimalizácia štruktúr a pastoračnej činnosti Cirkvi, aplikovaná na aktuálne podmienky a možnosti Cirkvi, je síce nevyhnutná, ale nepostačuje, môže isté procesy spomaliť, oddialiť, ale nie zastaviť. (83). Autor to dokladá na viacerých príkladoch, ktoré sú hodné hlbšej reflexie.

V tretej časti sa autor pokúša načrtnúť analýzu týchto dôvodov. Chce ozrejmiť to, že kresťanstvo ako náboženstvo vykúpenia a zjavenia so svojou ponukou života v plnosti (porov. Jn10,10), ktorý je Božím darom človeku, nenachádza u mnohých ľudí priamu, či dokonca žiadnu odozvu. Inými slovami, človek už nečaká od Cirkvi, že jej ponúkne či sprostredkuje život v plnosti. Tejto téze venuje osobitnú kapitolu, kde tvrdí, že pre mnohých ľudí dnešnej doby je život v plnosti možný aj bez Boha (100). Namiesto toho má človek pre život v plnosti rôzne alternatívy – perfektné a zdravé telo sa stáva v istom zmysle seba-transcendenciou, podobne ako mu stačí k naplneniu života dôvera v riešenie problémov skrze vedecké stratégie a postupy(101). Z toho vyvstáva dôležitá, ak nie vyslovene podstatná otázka: Je teda možné človeku poznačenému sekularitou túžiť po Bohu, byť schopný Boha alebo ho pokladať za zdroj šťastia a spásy, naplnenia?(19)

V predposlednej časti autor analyzuje dôsledky vyššie spomenutých procesov

a fenoménov. Neponúka však, ako by sa mohlo očakávať, riešenia a záchranné mechanizmy, ale ponúka témy a impulzy na diskusiu, pričom sa snaží otvárať nové perspektívy. Spomedzi všetkých načrtnutých schém, ktoré v sebe nesú charakter premenlivosti, nestability a potrebnej zmeny, vidí Loffeld *diakoniou a rituál* (vo význame cirkevných rituálov a slávení sviatostí a svätenín) ako miesta istej stability, rešpektu, uznania a komunikácie so sekulárnou spoločnosťou (151). Okrem iného je pre Cirkev nevyhnutné naučiť sa klásť nové otázky (126), vedieť sa zmieriť s ukončením istých zaužívaných skutočností a schém v pastoračnej praxi Cirkvi (114), ktoré stratili svoju životaschopnosť. To sú len niektoré z uvedených perspektív a impulzov na zamyslenie a hlavne na diskusiu, ktorú je potrebné viesť v danom kultúrno-spoločenskom a cirkevnom kontexte.

Posledná kapitola je istým špecifikom, keďže predstavuje niektoré otvorené otázky a témy pre prostredie a situáciu Cirkvi v Nemecku.

Pri celkovom pohľade na knihu Jana Loffelda je možné povedať, že spĺňa všetky potrebné kritériá vedeckej činnosti pastoračnej teológie ako vedy. Autor sonduje prostredie, kultúrny a spoločenský kontext Cirkvi v západnej Európe a zároveň pracuje interdisciplinárne a pomáha si pri analýzach výsledkami rôznych štúdií z iných vedných disciplín, ako sú (náboženská-) sociológia, religionistika a filozofia, ktoré môžu byť pre čitateľa neraz prekvapivé, ak nie šokujúce. Ako už bolo vyššie spomenuté, autor primárne nedáva odpovede, ale vŕhne čitateľa do diskusie, ponúka impulzy na zamyslenie a otvára nové perspektívy, ktoré môžu byť osožné pre pastoračnú prax Cirkvi v súčasnosti. Výsledky svojich pozorovaní však nenecháva iba v rovine diskusií, ale pokúša sa aj o teologickú reflexiu a ukotvenie tém v teologických kategóriách, popritom je stále v kontakte s odkazom Druhého vatikánskeho koncilu, predovšetkým s poslanstvom konštitúcie o Cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et spes*.

Samotná lektúra predloženej publikácie je pre bežného čitateľa náročná, keďže autor používa pomerne akademický slovník, čo je dôsledkom aj vyššie uvedených vedeckých štúdií a analýz z rôznych vedných disciplín integrovaných do textu.

Knihy je veľmi vhodná pre teológov a študentov teológie a pre každého, kto pracuje v pastoračii a hľadá príčiny a vysvetlenia pre niektoré prvky sekularity a sekulárnej spoločnosti, ktoré ovplyvňujú pastoračnú prax a život veriaceho jednotlivca i Cirkvi. Hoci autorom predložené témy a pastoračné prostredie v Nemecku a Holandsku sú v mnohom rozdielne od slovenských reálií, postupná transformácia spoločnosti a života jednotlivcov a k tomu primeraná, či nevyhnutná potreba zmien neminie ani Cirkev na Slovensku.

Dr. Theol. Peter Celuch
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologická fakulta, Košice
 peter.celuch@ku.sk

SACKS, Jonathan. Týdenní čtení z Tóry. Leviticus: Kniha svatosti. Praha: P3K, 2023. 411s. ISBN 978-80-7667-032-7.

Pri istej príležitosti Jonathan Sacks povedal, ako sa od svojho učiteľa Nahuma Rabinovitcha naučil, že v „Tóre sa nachádza odpor voči jednoduchým odpoveďiam na ťažké otázky“ (<https://rabbisacks.org/videos/rabbi-sacks-on-his-personal-rebbe-rabbi-nachum-rabinovitch-jinsider/>). Z tohto tvrdenia urobil svoju životnú filozofiu a stal sa jedným z najuznávanejších a najsledovanejších interpretov judaizmu dnešnej doby, ale aj náboženstva ako celku. Týdenní čtení z Tóry, resp. Covenant and Conversation, ako sa v origináli nazýva päťzväzková séria esejí rabína Sacksa, ukazuje, prečo je tomu tak. Lord Jonathan Henry Sacks (židovským menom Ja' akov Cvi) je autorom tridsiatich piatich kníh, medzi rokmi 1991 – 2013 zastával funkciu vrchného rabína Veľkej Británie a Commonwealthu, získal množstvo svetových ocenení, prednášal na významných univerzitách, v roku 2005 bol povýšený do šľachtického stavu a v roku 2009 sa stal doživotným členom Snemovne lordov britského parlamentu. Zomrel 7. novembra 2020.

V roku 2005 vydalo pražské vydavateľstvo P3K výber jeho komentárov k Prvej knihe Mojžišovej (Genesis). Po dlhej prestávke sa v roku 2020 dostalo k prekladu druhej knihy, no tam už išlo o kompletný preklad originálu a v roku 2023 vyšiel komentár ku knihe Levitikus. Celá séria Covenant and Conversation je dobrá, ale táto kniha je výborná. Zrejme vďaka nej dostal rabín Sacks za Covenant and Conversation národnú cenu za židovskú knihu (American National Jewish Book Award for Covenant & Conversation).

Táto kniha Tóry je však súčasnej kultúre najvzdialenejšia a úplne sa jej vymyká. Nájsť si cestu k témam, ktoré sa v nej riešia, môže byť pre moderného čitateľa veľmi ťažké. V knihe Levitikus sa veľa nedeje a (až na dve výnimky) chýbajú v nej príbehy. Začína vymenovaním rôznych druhov obetí, teda praxe, ktorá sa už takmer dve tisícročia nevykonáva. Intenzita, akou sa venuje otázkam rituálnej čistoty a nečistoty, akoby patrila do úplne inej doby a dnes nemá praktické uplatnenie. Rabín Sacks poznamenáva, že je skutočne ťažké vžiť sa do jej obáv. A napriek tomu je Levitikus jedným z najdôležitejších textov judaizmu. Židovské vzdelanie tradične začínalo knihou Levitikus. Od dôb, keď vznikol Talmud, pristupovali židovské deti najprv k štúdiu tejto knihy. Uvádza ich do sveta Božieho slova a vôle. Židovskí učenci chceli a hovorili, aby tento text bol prvý, ktorý sa zapíše do židovských hláv a sŕdc. V tejto knihe sa prvý raz objavil príkaz: „Budeš milovať svojho blížneho ako seba samého“ či nie menej dôležitá mravná zásada: „Milujte ho [cudzinca] ako seba, veď aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine.“ Levitikus tiež zakazuje pomstiť sa a prechovávať nenávisť, čím sa jasne stavia proti psychopatológii nenávisťi a násilia. Dokonca prináša jednu

z najpozoruhodnejších myšlienok vôbec, totiž že sme povolaní k svätosti, a to z toho dôvodu, že Boh je svätý. Levitikus učí, že „neexistuje láska bez ochoty obetovať sa“ (s. 34).

Rabín Sacks vo svojich esejach prepája tradičné texty a problémy 21. storočia. Na praktickejšej, no nie menej hlbokšej, úrovni prichádza s návrhom infraštruktúry spravodlivosti a rovnosti v politických a hospodárskych vzťahoch. Poznomenáva, že „vo vesmíre existuje ekológia mravov“ (s. 52). Východiská nachádza v zložitej knihe Levitikus, kde sa vymedzujú práva medzi zamestnancom a zamestnávateľom. Okrem toho ide o knihu, ktorá sa snaží poľudštiť otroctvo, čo uviedlo do pohybu dlhý historický proces, až nakoniec dospel k jeho zrušeniu. Levitikus hovorí tiež o odpustení dlhov a vrátení dedičných pozemkov v päťdesiatom, teda jubilejnom roku. Tento text inšpiroval medzinárodnú iniciatívu *Jubilee 2000* či „sen“ pápeža Františka v súvislosti s blížiacim sa jubileom 2025. Ale aj Američanov, keď v roku 1776 vyhlásili nezávislosť a vo Philadelphii rozozvučali Zvon slobody. Použili na ňom slová verša „Vyhláste v zemi slobodu všetkým jej obyvateľom“ (Lv 25, 10). Levitikus treba chápať zo židovskej perspektívy. Je kľúčom k pochopeniu Ježišovho poslania, ktoré je ústredným prvkom kresťanskej viery. Biblická literatúra často pracuje s princípom zrkadlovej symetrie (chiasmus) vo forme ABCBA. Vo všetkých takto štruktúrovaných častiach je vrchol umiestnený uprostred, nie na konci. Sacks predstavuje v tomto kľúči Levitikus ako centrálnu knihu Pentateuchu. Je osou, okolo ktorej sa otáčajú ostatné knihy Tóry. V tejto knihe najjasnejšie zaznieva hlas kňazov. Sacks ho považuje za jeden z najdôležitejších. Vyhlásenie na hore Sinaj v Knihe Exodus: „Budete mi kráľovstvom kňazov, svätým národom“ (Ex, 19, 6), je podľa neho programovým vyhlásením pre židovský národ. Stretávame sa v ňom s kňazským povolaním bez znižovania významu prorokov. Boh povoláva svoj ľud k roli kňazov, nie prorokov. Prorokov nebolo veľa. Zapalovali oheň, no udržiavali ho kňazi. Práve to robí z rabínov pokračovateľov prorokov. Samotný „návoz, akým židovská tradícia nazýva Mojžišove knihy – Tóra – je kňazské slovo“ (s. 14). Mojžiš, hlavná postava kníh od Exodu až po Deuteronomium, nebol kňazom. Sacks vyslovuje mienku, že judaizmus nemožno pochopiť bez počúvania hlasu kňazov. Dôraz pritom kladie na množné číslo „hlasov“, teda na mnoho rôznych hlasov, resp. konverzáciu. Prečo je to tak, vysvetľuje v celej svojej knihe. A je to práve vnútorná rozmanitosť, zložitá harmónia a občasný nesúlad, ktorý dodáva jeho knihe esejí dynamiku.

Zaiste, moderní čitatelia môžu považovať knihu Levitikus, zameranú na rituály a obety, za čosi cudzie, no rabín Sacks upriamuje pozornosť na to, že „kňazský rituál je choreografia lásky“ (s. 263). Predstavuje judaizmus, ktorý „nie je len poézia, ale aj próza, nielen oheň romantickej lásky, ale aj každodenná láskavosť manželstva, nielen viera v transcendentného Boha, ale aj spôsob, akým berie vieru a prenáša ju do každodenného života“ (s. 267). Posledné eseje skúmajú aspekty

nádeje, ktorá odlišuje judaizmus od tragických kultúr a tiež sa v nich autor venuje židovsko-kresťanským vzťahom. Je to veľmi dobrá, inteligentne napísaná kniha. Pre jej plné porozumie treba však urobiť ešte niečo navyše. Povedal to rabín Hillel svojmu žiakovi: „Vezmi Levitikus a študuj!“

doc. PhDr. Peter Olexák, PhD.
Katedra histórie
Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1B, 034 01 Ružomberok
peter.olexak@ku.sk

Ardissino, Erminia – SELMI, Elisabetta. Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2023. ISBN 978-88-9359-769-2.

Roku 2023 vydalo rímske vydavateľstvo Edizioni di storia e letteratura v knižnej edícii „Donne Fedi Culture“ (Ženy. Vierovyznania. Kultúry), ktorú vedú historičky Liviana Gazzetta a Alessia Lirosi, vzácnu publikáciu *Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna* (Zjavenia. Spisba žien a pre ženy v Taliansku počas prvej modernej doby). Úsilie editoriek pritom sledovalo cieľ „zdokumentovať a objasniť dedičstvo žien, ktoré boli aktívne v nábožensko-devocionálnom prostredí v Taliansku medzi 16. a 17. storočím“ (Ardissino, s. 9). Vychádzali pritom z faktu, že dejiny talianskej literatúry nevenujú rozsiahlu pozornosť ženám – spisovateľkám, hoci ich tvorba a účasť v kultúrnej sfére sa ukazuje oveľa bohatšia a pestrejšia, než im bolo doteraz uznané. Zvlášť zanedbávaná bola ešte donedávna reflexia tvorby žien píšucich o náboženskej, resp. devocionálnej téme. Publikácia sa preto usiluje zmapovať biele miesta v danej oblasti skúmaním tematicky podobne koncipovaných textov a pozýva čitateľov k zahĺbeniu sa do ich podstaty.

Editorický zámer Erminie Ardissino a Elisabetty Selmi sa zrkadlí aj v členení zväzku na štyri časti: I. Mystika, II. Zbožnosť, III. Poézia a IV. Pre ženy. V prvej časti dostávajú zaslúžený a potrebný priestor talianske mystičky. Autorky a autori jednotlivých esejí – G. B. Zarri, A. Lirosi, S. Fortin, M. Kučerková, O. Pelosi, A. Vetuli, Ch. Coletti – vovádzajú čitateľov do prameňov inšpirácie, spirituality a mystického poznania na Slovensku, až na Máriu Magdalénu de' Pazzi, väčšinou neznámych mien: Elena Duglioli, Battistina Vernazza, Giovanna Maria della Croce, Isabella Cristina Berinzaga a i. Subtílnymi analýzami zasadenými

do náležitých dejinných, kultúrnych aj rehoľných kontextov osvetľujú slovesný prejav a poetiku osobnej duchovnej cesty jednotlivých žien. Do zákulisia nepochybne udivujúcej náboženskej praxe súdobých divadelných herečiek a tiež života a zakladajúcich aktivít niektorých kongregácií nás pozývajú príspevky v druhej časti z pera autoriek M. Giuliani, S. Laiena, I. Harvey, F. Guiducci. Jadro úvah v tretej časti podnietili básne, básnické zbierky, ale i pasáže v duchovných kancionáloch poetiek ako Leonora Bernardi, Maria Albergetti, Vittoria Colonna či Pietra Margherita del Sale. Ich tvorbu aj recepčné impulzy približujú vo svojich prácach V. Cox, E. Ardissino, M. Leonardi, Ch. Cassiani, E. Carinci. Komplementárny pohľad na tému ponúkajú eseje autoriek P. Ugolini a M. Chiarla, ktoré sa zamýšľajú nad konštituujúcimi prvkami dobovej básnickej tvorby. V poslednej štvrti časti nám M. Cardillo, P. Pucci a D. Zardin v svojich príspevkoch približujú nemenej zaujímavý fenomén – texty určené ženskému obecenstvu, a to napríklad v podobe príručiek či usmernení. Keďže ich autormi sú muži, umožňujú nám nazrieť do dobového i patriarchálneho chápania ženskej zbožnosti a rôznych situácií tak životného, ako aj religiózneho charakteru (napr. vdovstvo).

Možno konštatovať, že eseje o talianskej ženskej spisbe a spisbe pre ženy, sústredené v tejto publikácii, skladajú relevantné svedectvo o dedičstve, ktoré vpísali do dejín literatúry, náboženskej kultúry i dejín Cirkvi ženy rôznym spôsobom aktívne na poli devótnosti. Nesporne ide o impozantné monografické dielo, obsahom aj rozsahom (516 s.), ktoré nám čitateľom, umožňuje nazrieť i po za zrejmý, predpokladaný obsah do menej evidentných významov, utajovaných medzi riadkami a – slovami Elisabetty Selmi – „prejsť rôznymi rovinami s cieľom sústrediť pozornosť na spôsoby, reč, kódy, prostredníctvom ktorých sa vyjadrovala a ustaľovala ženská náboženská kultúra“ (s. XXII).

Uznaním kvality tohto literárnovedného počínu je napokon aj recenzia, ktorú napísal renomovaný bibliista Gianfranco Ravasi (1942) a ktorú 18. augusta tohto roku uverejnil ekonomicko-finančno-politický denník „Il Sole 24 Ore“. Kardinál Ravasi v úvode svojho zamyslenia nadväzuje na dielo príbuznej povahy *Scrittrici mistiche italiane* (Marietti, 1988; slov. Talianske mystické spisovateľky), ktoré spolu s medievalistom Claudiom Leonardim (1926 – 2010) vydal znalec náboženskej literatúry, kapucínsky mních pôvodom z Ticina, Giovanni Pozzi (1923 – 2002). Podotýka pritom, že v prípade ženskej spisby ide o *marginalizované* literárne dedičstvo, hoci sa vyznačuje vycibrenosťou a genialitou. Ravasi, v súlade s Pozzim, namietá, že by u týchto žien išlo výlučne o spracovanie sentimentálnej témy *nuptiarum* so synom Božím, a zdôrazňuje vo vzťahu k ich spisbe existenciu „systematických a občas až sofistických intuícii teologického rázu“.

Tematické ladenie príspevkov i celková kompozícia knihy nás pozoruhodným spôsobom vedú od analýzy časovo vzdialenejšej ženskej literatúry 16. a 17. storočia k poznaniu seba samých ako ľudských bytostí. Písanie, ktoré sa miestami javí ako nedostatočný prostriedok na vyjadrenie vlastného stretnutia s Božou

láskou, má okrem svedeckej polohy aj referenčnú povahu – chce byť inšpiráciou pre iných v otázkach hľadania podobných skúsenosti. Vo svojej podstate je vyústením potreby inšpirovať, stať sa súčasťou vyššej, transcendentnej reality a sakrálny sily, ktorá hýbe človekom bez ohľadu na jeho rodovú príslušnosť. Ako píše jedna z autoriek, nitrianska vedkyňa Magda Kučerková: „Receptívny postoj zoči voči Božiemu zjaveniu spôsobuje radikálne umenšenie Ja, resp. úplné vzdanie sa seba samého“ (86). Otvorením sa Bohu a jeho následným prenikaním do našich existencií, srdc a myslí, ktoré sa pretavuje do mystického písania, sa človek mení na Božiu súčasť, prekračuje vlastné, ľudsky obmedzené zmysly a podstaty, a to mu umožňuje čerpať z večného zdroja vitálnej energie.

Mirta Čurković, Ph.D.
Katedra romanistiky a germanistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
mcurkovic@ukf.sk

RÁDLO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ

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