OBSAH

EDITORIÁL *5*

ŠTÚDIE

Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu
Tomáš PETRÁČEK *7*

Pápež Lev Veľký a primát
Miloš LICHNER – Stanislav OREČNÝ *21*

Ježíšovo zmrtvýchvstání v současné německé teologii
David BOUMA *39*

Judita – prototyp odvážnej vdovy
Dušan DEMJANOVIČ – Róbert LAPKO *49*

Communio-Mystagogie-Religiöse Diversität. Fundamentaltheologische Konkretionen zur Schulpastoral
Bernhard SCHÖRKHUBER *59*

Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínské literatury. Historické a sociologické perspektivy
Marie ROUBALOVÁ – Roman KRALIK – Miroslav TVRDOŇ – Hedviga TKÁČOVÁ – Patrik MATURKANIČ – Ľubomír HLAD *82*

RECENZIE

NELSON, Eric: The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God, Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, 218 stran, ISBN 9780674240940.
Ondřej Havelka *107*

JORGENSON, Kiara A.; PADGETT, Alan G. (edit.): Ecotheology. A Christian conversation. Michigan : Grand Rapids 2020, s.248, ISBN 9780802874412.
Dalibor Ondrej *110*

ANDOKOVÁ, Marcela: Čierna som, a predsa krásna, Tyconiov výklad Piesne piesní 1, 5. Bratislava: IRIS, 2020, 226 s. ISBN 978-80-8200-033-0.
Peter Olexák *112*

MATURKANIČ, Patrik Prokop: Pastoral practice in the light of the 21st century. Morrisville: Lulu Publishing Company 2021, s. 236, ISBN 978-1-326-55825-3.
Anton Ďatelinka *114*

CONTENTS

EDITORIAL *5*

STUDIES

Breaking the limits. The current changes of papacy in historical context
Tomáš PETRÁČEK *7*

Pope Leo the Great and the Primacy
Miloš LICHNER – Stanislav OREČNÝ *21*

The Resurrection of Jesus in Contemporary German Theology
David BOUMA *39*

Judith - the prototype of a brave widow
Dušan DEMJANOVIČ – Róbert LAPKO *49*

Communio-Mystagogy-Religious Diversity. Fundamental theological concretions on school pastoral care
Bernhard SCHÖRKHUBER *59*

Unintentional attack on woman and its legal consequences according to Tanakh and Rabbinic literature: Historical and Sociological Perspectives
Marie ROUBALOVÁ – Roman KRALIK – Miroslav TVRDOŇ – Hedviga TKÁČOVÁ – Patrik MATURKANIČ – Ľubomír HLAD *82*

REVIEWS

NELSON, Eric: The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God, Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, 218 stran, ISBN 9780674240940.
Ondřej Havelka *107*

JORGENSON, Kiara A.; PADGETT, Alan G. (edit.): Ecotheology. A Christian conversation. Michigan : Grand Rapids 2020, s.248, ISBN 9780802874412.
Dalibor Ondrej *110*

ANDOKOVÁ, Marcela: Čierna som, a predsa krásna, Tyconiov výklad Piesne piesní 1, 5. Bratislava: IRIS, 2020, 226 s. ISBN 978-80-8200-033-0.
Peter Olexák *112*

MATURKANIČ, Patrik Prokop: Pastoral practice in the light of the 21st century. Morrisville: Lulu Publishing Company 2021, s. 236, ISBN 978-1-326-55825-3.
Anton Ďatelinka *114*

EDITORIÁL

Milí čitatelia, v jesennom čísle nášho časopisu vám predstavujeme šesť štúdií s rozličným obsahovým zameraním a v rubrike recenzií niekoľko zaujímavých typov z knižnej ponuky teologickej literatúry.

V prvej štúdii popisuje známy český teológ a historik Tomáš Petráček tvarovanie cirkvi a pápežstva v období pontifikátu Františka. Pojem univerzálnosť je síce silným konceptom katolíckej teológie, ale v praxi bol chápaný skôr ako univerzalizmus 19. storočia. Zatiaľ čo Cirkev mala v dejinách často tendenciu integrovať svet do seba, pápež František sa snaží pavlovsky zjednotiť všetko v Kristovi. Nechce sa stať obeťou identizmu, ktorý sa vymedzuje voči ostatným, ale symbolom spoluúčasti a jednoty, aby čím viac ľudí pozval na spoločné kráčanie k Dobru, Pravde a Pokoju. Snaží sa o relektúru koncilových tém, ktoré boli roky odsúvané nabok. Nechce však robiť akékoľvek reformy bez zmeny mentality Cirkvi. Túto zmenu vníma ako najpodstatnejšiu.

Druhá štúdia z pera slovenského patristu Miloša Lichnera a ďalšieho slovenského autora Stanislava Orečného ponúka analýzu niektorých teologických aspektov, súvisiacich s témou vývoja primátu, v diele Leva Veľkého. Autori vychádzajú predovšetkým z Levových *sermones*, kde si všímajú postavu Petra, no nezameriavajú sa ideologicky len na jeho prednosti, ale aj zlyhania, čím je dosiahnutá vyváženosť textu. Téma primátu je vždy dvojznačná. Na jednej strane, ak je vyvážená, je silným jednotiacim prvkom všetkých kresťanských cirkví. Ak je však na druhej strane preexponovaná juridickou mocou, môže pôsobiť rozdeľujúco a byť podstatnou prekážkou v ekumenických snahách. Veríme, že aj tento text predstavujúci Petra ako prvého v láske bude malým prídavkom k veľkej jednote, ktorá je túžbou mnohých.

Český teológ David Bouma sa venuje náročnej téme viery a kresťanskej reflexie – zmŕtvychvstanie Krista. Optikou štyroch rôznych autorov (H. Verweyen, H. Kessler, J. Ratzinger, K. Berger) načrtáva niekoľko možných spôsobov interpretácie tejto teologickej udalosti v dejinách. Treba dávať pozor na to, aby sa bezinterpretačným prístupom nestal z tejto základovej skutočnosti kresťanstva iba bezzubý príbeh. Udalosť zmŕtvychvstania síce nevieme empiricky uchopiť, ale úlohou celej teologickej tradície je v danom čase ju vždy aktuálne teologicky vysvetľovať. A práve o to sa pokúša táto štúdia.

Postavenie ženy a vdovy v spoločenských okolnostiach starého Izraela je témou slovenských biblistov Róberta Lapka a Dušana Demjanoviča. Najprv sa všeobecne venujú právam i bezpráviu žien, ktoré stratili manžela. Žalmy veľmi ťaživo popisujú ich situáciu, no zároveň garantujú pomoc zo strany Boha. V druhej časti popisujú Juditu ako archetyp silnej ženy a hrdinky, ktorá motivovala vtedajšiu spoločnosť k väčšej citlivosti pre solidaritu. Podobné texty môžu byť zdravou korekciou dnešnej spoločnosti, kde sa s násilím na ženách stretávame pomerne často.

Rakúsky teológ a pedagóg Bernhard Schörkhuber sa pokúša preniesť teologické koncepty do pedagogickej praxe. Teológia nemá ostať len na úrovni rozumovej reflexie, ale musí prenášať svoje úvahy do školských prostredí, ktoré sú dnes sociologicky, kultúrne a nábožensky veľmi rôznorodé. Katechéza však nemôže byť len vo forme vyučovania, ale predovšetkým vo forme zakúšania komúnia, solidarity, pomoci, prijatia a uzdravenia z rôznych zranení.

Posledná štúdia, ktorá je výsledkom výskumu širšieho kolektívu (Marie Roubalová, Roman Kralik, Miroslav Tvrdoň, Hedviga Tkáčová, Patrik Maturkanič, Ľubomír Hlad), poukazuje podobne ako náš biblický článok, na popstavenie ženy v spoločnosti, avšak v prameňoch Tanachu a ostatnej rabínskej literatúre. Analýzou spomínaných textov hľadajú autori spôsoby ochrany právne ohrozených žien, čo môže byť rovnako dobrou motiváciou pre pestovanie spravodlivého postoja k bezmocným a slabým v našej spoločnosti.

Milí čitatelia, verím, že si z našej ponuky budete môcť vybrať tému, ktorá je vám blízka a obohatí vaše zimné čítanie.

Vladimír Juhás

Tomáš PETRÁČEK

Prolamování limitů
K současným proměnám papežství v historickém kontextu

Abstract
This study deals with several phenomena of the pontificate of Pope Francis in its historical context. It reflects some major recent works on the topic and discusses the shift in the priorities of current papacy towards global Catholicism and the systematic interest in the social, economic, and geographical margins of contemporary world. It examines the limits of the pontificate seen in vigorous opposition within the church and the post-resignation papacy of Benedict XVI. It also deals with the pope's relation to the Second Vatican Council and his approach to resolving intra-church crises and tensions, as well as his efforts to restore the credibility and authority of the Catholic Church.
Keywords: modern papacy, globalisation, pontificate of pope Francis, sex abuse crisis, Second Vatican Council.

Krátce po skončené konkláve se vždy objeví řada publicistických i odborných prací, které se pokouší vystihnout osobnost nově zvoleného papeže, odhalit co nejvíce z jeho minulosti a díky tomu naznačit, co od něj lze v nové pozici očekávat, jaké budou jeho priority a strategie. Zvláště v moderní době, kdy význam papežské moci uvnitř katolické církve dosáhl formálně a institucionálně svého historického maxima[1], což je ještě zesíleno obratným pohybem v roli globální celebrity a využíváním pozorností médií nejen na četných zahraničních cestách, jimiž vynikal např. Jan Pavel II., je pozornost logická a očekávatelná. V současnosti je už tak vysoký zájem zesílený i obecně neklidnou a měnící se dobou a řadou krizí, jimiž prochází západní svět, společnost a samotná katolické církev, ale vlastně všechny tradiční historické církve a jejich odkaz. Po nějaké době se objevují další práce, která se pokouší o přesnější charakterizace pontifikátu na základně již učiněných rozhodnutí a vydaných dokumentů. Mají velký význam i proto, že mohou pomoci porozumět, o co papeži jde, jaké cíle sleduje, co všechno musí zohlednit a respektovat, jaké je jeho herní pole.[2] Předpokladem k úspěšnému zvládnutí takového úkolu je ovšem co možná dokonalá znalost

[1] Srov. Wolf, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, passim.
[2] Viz např. Zulehner, Paul M., *Církev jako matka a pastýřka. Pastorační kultura papeže Františka*, Praha 2019. Englisch, Andreas, *Bojovník ve Vatikánu. Papež František a jeho odvážná cesta*, Praha 2017.

dějin papežství, včetně okolností institucionálního fungování římské kurie, kvalitní teologická průprava, dobrý vhled do současných nejen personálních poměrů uvnitř sv. stolce, což jsou všechno kvality, které by měli mít vatikánisté či vatikánologové, kteří komentují dění okolo papežství, a k tomu je ještě zapotřebí snaha skutečně porozumět, nezaujímat předem dané vyhraněné ideologické vidění. Není pochyb, že po více než osmi letech pontifikátu papeže Františka současná situace umožňuje vznik takové dílčí prozatímní bilance.

Za základ a východisko reflexe některých současných trendů nám poslouží nedávna publikace *The Liminal Papacy of Pope Francis*,[3] která se zaměřuje především na úsilí papeže Františka brát vážně výzvy globalizace jako hlavní a základní úkol papežství v současné době. Snáší argumenty nejen pro to, že Františkův pontifikát se odehrává ve zlomové, přechodové době, ale rovněž, že právě jeho papežství je v mnoha ohledech hraniční a přechodové. Je Františkův pontifikát součástí procesu konce tridentského modelu církve a papežství, anebo už znamená začátek nové éry? Italský historik a teolog Massimo Faggioli studoval v Itálii a Německu, působil dvanáct let ve slavném boloňském institutu pro dějiny II. vatikánského koncilu,[4] v oblasti koncilů obhájil svoji disertaci a leží zde i těžiště jeho další odborné práce.[5] Od studijního pobytu v Bostonu (2008) působí v USA, nyní na katolické Villanova University v Pensylvánii. Faggioli se vypracoval mezi nejvýznamnější vatikanisty na světě, komentuje dění v katolické církvi pro nejvýznamnější noviny a televize v anglosaském světě a pravidelně píše do prestižních tiskovin jako *La Croix International* či *Huffington Post*. Je autorem oceňovaných a úspěšných knih o moderních dějinách katolické církve, nejvýznamnější z nich se týkají recepce II. vatikánského koncilu,[6] především jeho liturgické reformy[7] jako jeho zásadní části. Italský původ a formace mu dávají vynikající vhled do tak italského fenoménu, jakým papežství a kurie jsou, působení v USA a mezinárodní přednášková činnost mu umožňují potřebný odstup a globální nadhled.

Směrem ke skutečně globálnímu katolicismu

K překročení některých hranic došlo už samotným jeho zvolením a opakovaně se o nich mluvilo: první jezuita, první Latinoameričan, není ani akademik, ani diplomat, ani člen kurie. Zřejmě mnohem důležitějším faktorem je skutečnost, že

[3] Massimo Faggioli, *Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Glogal Catholicity*, New York, 2020.

[4] *Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII.*

[5] Massimo, Faggioli, *ll vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna 2005.

[6] Massimo Faggioli, *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York/Mahwah 2012.

[7] Massimo Faggioli, T*rue Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville MN 2012.

je to první papež, který se narodil a vyrostl v megalopoli, navíc na jižní polokouli a v důležitém migračním centru. Před vstupem do řádu žil několik let v běžném zaměstnání, má zkušenosti se ženami jako svými rovnocennými spolupracovnicemi. Jako první papež nemá problém se světem jako globálním multikulturním a multináboženským velkoměstem, kde křesťanství žije bez privilegované pozice jako jedno náboženství mezi ostatními, dokonce to vítá a promýšlí cesty, jak se v něm církev může pohybovat. Jeho základní naladění je městské, kosmopolitní a pluralitní, což na rozdíl od mnoha jiných církevních představitelů, zvláště ve střední Evropě, nevnímá automaticky jako ohrožení a synonymum sekularizace. Urbanizace se mu naopak jeví jako výzva a příležitost pro církev.[8] Dodejme, že z historického hlediska je to ostatně stejná situace jako prvních třistapadesát let dějin křesťanství v římském impériu, tedy jakýsi přirozený habitat, ve kterém se církev zrodila a kde dokázala získat významnou část populace pro evangelium, aniž by k tomu potřebovala mocenskou podporu státu.[9]

František je prvním papežem, který skutečně počítá s globálním světem a vyvozuje z toho nutné závěry. V době studené války se Sovětským svazem se církev stala ideologickým pilířem svobodného světa, František navíc zdědil církev po atentátech 11. září 2001, kdy neokonzervativní narativ vidí církev jako pevnou součást ideologické a politické antimuslimské aliance. Za Benedikta XVI. prošla církev re-evropeizací, tento papež měl oproti Janu Pavlu II. distancovanější postoj vůči mezináboženskému dialogu, stejně jako ekumenismu, a pokoušel se o ještě pevnější provázání církve a západní kultury. Není náhodou, že největší odpor vůči Františkovi pochází z kruhů, které se bojí jeho projektu odzápadnění katolické církve ve prospěch posílení vlivu a autonomie vyjádření víry dalších center církevního života v Latinské Americe, Africe či Asii.[10]

Na rozdíl od svých dvou předchůdců totiž František nevidí podstatné spojení mezi osudem křesťanské víry v Evropě a budoucností katolické církve na světě. Podle něj by řeckolatinské paradigma mělo hrát vlastní specifickou, ale už nikoli exkluzivní roli v církvi, která hledá skutečně univerzální katolicitu. Je třeba jednat inkluzivně a integrovat i další kulturní a jazykové kánony světové církve. Globalizace nemusí znamenat vnucení a dominanci západní modernizace. Obnovený jezuitský globální étos, který vtiskl řádu zesnulý generál Pedro Arrupe[11] a jezuitu Bergoglia formoval, se naplňuje ve Františkově doceňování diverzity a plurality jazyků, kultur a projevů křesťanské zkušenosti v církvi a odvahou hledat nová vyjádření.

8 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 178.

9 Srov. Petráček, Tomáš, *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*, Praha 2016, s. 16-17.

10 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 29, 111, 35, 41.

11 Viz např. Arrupe, Pedro, *Pokojně v protikladech*, Olomouc 2003.

František, podobně jako Jan XXIII., sdílí směřování církve ke skutečné katolicite. Prosazuje antiideologický katolicismus, jiné pojetí katolicity než univerzální prosazení instituce, ale naopak osvobození od kulturního a historického sebeuspokojení. František rozhodně nemá stejnou ambici jako Jan Pavel II. udělat ze své rodné církve model a vzor prosazovaný pro celou církev.[12] Františkův mnohostranný ekumenismus, v němž je respektovaným partnerem, jehož pojí osobní přátelství s pravoslavnými, židovskými, muslimskými či letničními a evangelikálními představiteli, vede k prolamování teologických a geopolitických bariér. Pokud jde o vztahy mezi církvemi, navštěvuje různé země a zdůrazňuje ekumenismus krve pronásledovaných křesťanů různých církví a konfesí.

Původní očekávání a úkol

Hraniční byla i situace, do které byl František na konkláve zvolen papežem.[13] Dá se mluvit o dlouhém společném pontifikátu jeho dvou předchůdců trvajícím 35 let, kdy těsná spolupráce dvou silných osobností žel končí sérií skandálů: sexuální zneužívání, medializované boje frakcí na kurii, stále větší odliv věřících v Evropě, rostoucí izolace Vatikánu uvnitř církve i vůči světu. Konkláve roku 2013 hledalo muže, který dokáže vyřešit institucionální rozvrat bez dramatických rozhodnutí narušujících institucionální *status quo*.[14] František jako jezuitský provinciál, arcibiskup a nepochybně zkušený církevní administrátor se k tomu zdál být ideálním kandidátem. Stal se ale papežem v kritické době masivní ztráty autority a hodnověrnosti církevních institucí.[15] Navíc jsou problémy církve i částí celkové krize západního světa.

Benediktovo rozhodnutí abdikovat bylo přinejmenším z části vynuceno neschopností zvládnout řízení kurie, přesto, jak ukázaly následné roky, problém je hlubší a jde přes hranice jednoho pontifikátu.[16] Všichni papežové 20. století bez výjimky narazili na problém reformy a řízení římské kurie, každý svým stylem se o něco pokusil a narazil. František deklaruje, že výhradním posláním kurie je přenos poselství z římského centra do celé církve, a naopak pozorné naslouchání hlasům z místních církví. Stejně jako v minulosti Řím by měl být především místem syntézy a setkání mezi univerzální církví a impulzy z místních církví. Mnoho katolíků čeká viditelnou reformu kurie, což ale odráží technokratickou mentalitu, kterou František nesdílí. Vystupuje proti světskému kultu papeže, nechce být vnímán jako superstar, osamělý hrdina či divotvůrce, který všechno,

[12] Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 50.
[13] K papežské volbě viz Wolf, Hubert, *Konkláve: Tajemství papežské volby*, Praha 2018, s. 133-176.
[14] Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 39.
[15] Viz Pedotti, Christine, *Faut-il faire Vatican III?*, Paris 2012, s. 36-40, 88-90.
[16] Srov. Englisch, *Bojovník*, s. 277-333.

hned a rázně vyřeší.[17] Je přesvědčený, že o budoucnosti církve se nerozhoduje na římské kurii, ale v jednotlivých místních církvích. Zda budou mít právě oni odvahu převzít odpovědnost a přijít s novými odpověďmi na současné výzvy. I katolicismus si zahrává s nebezpečnou tendencí spoléhat na jediného muže, na papeže. Žijeme v době kultu silných vůdců v politice a společnosti.[18] František se tomu brání, odmítá jednat podle této logiky, a proto opakovaně volá po decentralizaci a nutnosti provést ji zezdola. Překonat tuto mentalitu pasivního čekání a delegování vlastní odpovědnosti a iniciativy na římskou kurii po dvou staletích posilování papežské centralizace a budování kultu osoby papeže bude běh na dlouhou trať.

Problém sexuálního zneužívání je mnohostranný a složitý, netýká se jen samotných zločinů a jejich krytí, ale podle Faggioliho jasně ukázal na neudržitelnost církevního modelu pontifikátu Jana Pavla II. a Benedikta XVI., který podceňoval místní a národní rovinu. Proto František v reakci na krizi jednak vytvořil nový centrální orgán, jednak svolal summit biskupů a povzbuzoval k reakci na místní a národní úrovni. Kauza zneužívání se stala testem, zda katolická církev v novém světě obstojí, testem, který nejde zamlčet, obejít, odložit. Ke svému vyřešení určitou míru centralizace jistě vyžaduje, ale papež se pohybuje v situaci, kdy většina biskupů byla jmenována a povyšována na základně jiných církevních priorit. Při Františkově pojetí církve přitom nemůže být odpovědí na nerovnováhu a zneužití moci v církvi mocenský zásah.[19]

Ve stínu postrezignačního papežství

František je první papež nové éry, v níž už neplatí absolutně paradigma papežství na doživotí, což je typicky monarchický až imperiální prvek. Mezi podceňovaná omezení jeho pontifikátu nesporně patří i nedokončený přechod, neuzavřený pontifikát papeže Benedikta, jehož rezignace umožnila zvolení kardinála Bergoglia.[20] Navíc Benedikt XVI. přijal titul emeritní papež, překvapivě neodložil papežský šat ani jméno a žije i nadále ve Vatikánu, ačkoli mnozí hned na začátku doporučovali, aby změnil místo pobytu a zabránil tak možným zmatením. Na rozdíl od jejich předchůdců v minulých staletí tak sledujeme výkon papežské služby v situaci, kdy pontifikát Benedikta XVI. není v očích církve historicky uzavřen, nelze říci, že by skutečně a definitivně skončil 28. února 2013.[21] Dochází k incidentům problematizujícím a relativizujícím jeho skutečné stáhnutí se do

17 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 141,146,151.
18 K nástupu autoritářských tendencí viz např. Snyder, Timothy, *Cesta k nesvobodě: Rusko, Evropa, Amerika*, Praha 2019.
19 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 153.
20 K novému fenoménu papežské rezignace Wolf, Hubert, *Konkláve*, s. 189-208.
21 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 2.

ústraní, například medializované odmítnutí napsat předmluvu do vatikánské knižní řady o teologii papeže Františka v březnu 2018 či problematický a odborníky silně kritizovaný článek o kořenech sexuálních skandálů v církvi z dubna 2019, které identifikoval zcela jinak než jeho nástupce.

Vůči úřadujícímu papeži působily velmi nekolegiálně až bezohledně intervence do připravované amazonské synody a aféra „spoluautorství" na knize o kněžském celibátu od kardinála Saraha, chaos zvyšují neprofesionální veřejné výstupy osobního sekretáře Georga Gänswaina. Škoda, že výslovné potvrzení emeritního papeže: „papež je pouze jeden", které zaznělo v rozhovoru 1. března 2021,[22] nezaznělo mnohem dříve a mnohem razantněji především v jeho okolí a mezi jeho fanatickými obdivovateli, pro které zůstává jediným „skutečným" papežem, „jejich" papežem. Do budoucna se jistě bude muset hledat role pro bývalé papeže, neboť je pravděpodobné, že papežové budou i nadále odstupovat. Benedikt a jeho spolupracovníci tak nicméně spíše ukázali, čeho se vyvarovat, aby nedošlo k poškozování papežovy role. Pokud se mluví o prodlouženém pontifikátu či postrezignačním papežství, je to velká zátěž pro úřadujícího skutečného papeže a zhoršuje se tím mediální obraz katolické církve.[23] Každý papež se musí vyrovnávat s odkazem svého předchůdce, dokončit, ukončit či modifikovat jeho projekty, ale poprvé se tak děje za jeho života a přítomnosti, a to dokonce i mediální.

Nesnesitelná samozřejmost koncilu

Papež František je rovněž první papež, který byl na kněze vysvěcen po II. vatikánském koncilu a neúčastnil se ho.[24] Ačkoli ho necituje často, nebo převážně jen odkazy a aluzemi, koncil je pro něj samozřejmost, faktum. Na rozdíl od svého předchůdce nevidí v koncilu něco, co se má reinterpretovat, či dokonce revidovat, ale co je třeba naopak odhodlaně naplňovat a rozvíjet.[25] K rozvíjení koncilních impulzů patří jeho opakované zásady: čas je důležitější než prostor, realita je důležitější než ideje, odmítání vnímat církev jako exkluzivní a elitní skupinu. Koncil chápe celostně jako transformativní událost, nikoliv jen jako soubor dokumentů k intepretaci.[26] Sám jedná stejně, vzpomeňme na řadu gest doprovázející jeho slova, jako například hned v roce 2013 obřad umývání nohou na Zelený čtvrtek vězňům včetně muslimské ženy, či návštěva uprchlického tábora na ostrově

[22] https://www.vaticannews.va/cs/vatikan/news/2021-03/benedikt-xvi-papez-je-pouze-jeden.html

[23] Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 15.

[24] K významu koncilu viz např. O'Collins, Gerald, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*, Collegeville 2014. Dále O´Malley, John, *What Happened at Vatican II*, Cambridge (USA)- London 2008.

[25] K tomu také Zulehner, Paul M., *Papež František a jeho reforma církve*, Praha 2016, s. 21-28.

[26] Srov. Hünermann, Peter, Kritéria recepce II. vatikánského koncilu, in: *Theologica* 2 (2012), no. 2, pp. 35-57

Lampedusa. Do podobné kategorie patří zahájení jubilejního Roku milosrdenství ve Středoafrické republice. To vše je součástí jeho snahy o re-kontextualizaci církve jako nástroj boje proti probíhající de-kontextualizaci, tedy ideologizaci a virtualizaci zkušenosti a formulací víry. Snaha po rekontextualizaci učení víry ve své vlastní tradici znamená úsilí obnovit schopnost slyšet i jiné hlasy, dosud ve vnitrocírkevním diskurzu umlčované či ignorované.[27]

Už samotná skutečnost, že František je plně koncilní či pokoncilní katolík, mění charakter debaty o koncilu. Církevní magisterium pod jeho vedením už nemá potřebu integrovat prvky protikoncilního tradicionalistického narativu do vnímání koncilu. Proto v roce 2019 rozpustil komisi *Ecclesia Dei*, založenou roku 1988 pro dialog s lefébvristy, a udělal z ní pouze sekci v rámci Kongregace pro nauku víry, což představuje jeden z nejdůležitějších zásahů do struktury římské kurie vůbec. Byl to jasný signál, že tradicionalisté sice mohou mít předkoncilní liturgii, ale nemohou mít protikoncilní doktrínu a mentalitu, což platí i pro nepočetné, ale velmi hlasité tradicionalisty uvnitř církve.

František se nechce utopit v nekonečných debatách o hermeneutice koncilu[28], jak jsme toho byli svědky během pontifikátu Benedikta XVI., ale chce hledat odpovědi na současné globální výzvy katolicismu. Klade proto důraz na zkušenost jako zdroj poznání a učení církve, snaží se o reinkulturaci papežství v současném světě. I proto jezdí na zahraniční cesty mnohem častěji mimo Evropu než jeho předchůdci a i v rámci evropských zemí pak tam, kde jsou katolíci menšinou (Albánie, Švédsko, Bulharsko), místo obrany v minulosti dobytých prostor vyhledává setkání s těmi tam venku, za branami. Zatímco Benedikt hledal inspiraci v teologii středověké mnišské tradice, v reakci na globalizaci formuluje František teologii pro současné multikulturní a nábožensky pestré velkoměsto. Identifikuje nové výzvy jako vytvoření teologie migrace v době krize národních států, teologie kultury uprostřed krize multikulturalismu, a konečně teologie vědy v době vlny scientistního dogmatismu a náboženského fundamentalismu, což ovšem byla jedna z priorit také Benedikta XVI., která zazněla například i při jeho české návštěvě v roce 2009.

Tváří v tvář otevřené i skryté opozici

Asi žádný papež nečelil tolik otevřené kritice uvnitř církve jako František.[29] Souvisí to s úkolem vést církev v době geopolitických zmatků a chaosu, církev, která se vnitřně stala komplexnější, rozdělenější, pestřejší, více postkonfesionální

[27] Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 58, 67.

[28] K tomu viz Petráček, Tomáš, Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI., in: *Verba Theologica* 15/2016. nr. 1. p. 5-24

[29] Viz příznačný titul práce z pera respektovaného italského vatikanisty - Marco Politi, *František mezi vlky: tajemství jedné revoluce*, Brno 2015.

a transkonfesionální než kdykoli v minulosti. Oproti svým dvěma předchůdcům se mnohem méně staví do pozice soudce a posuzovatele, ale snaží se naplnit roli stavitele mostů (*pontifex*). Přesto ke střetům stále znovu a znovu dochází a hlasitost dobře organizované a konzervativními nadacemi štědře financované opozice části katolických kruhů, které se doslova prezentují jako ti katoličtější než sám papež, ukazuje na přelomový význam jeho pontifikátu. Faggioli soudí, že opozici lze rozdělit na tři kategorie: teologická opozice trvá na platnosti podle nich neměnitelného církevního a doktrinálního paradigmatu dvojpontifikátu Jan Pavel II. / Benedikt XVI. Odpor proti Františkovi jde také často z relativně malého okruhu odpůrců II. vatikánského koncilu. Okolo hnutí odporu proti exhortaci *Amoris laetitia* se také vytvořila organizovaná opozice vůči papežskému učitelskému úřadu.[30] Institucionální opozice brání *status quo* v církvi, především v kurii, a brání i jen samotné debatě o systémových a strukturních změnách. Konečně sociálně-politická opozice brání změně pastoračních priorit a přenosu důrazu na chudé, protože vnímá Františkův pontifikát jako hrozbu pro privilegovanou pozici západní civilizace a možný konec katolicismu jako západního náboženství. Od počátku pontifikátu lze pozorovat nepřijetí Františka v konzervativních kruzích v USA, Polsku a dalších zemích, protože papež má mnohem širší agendu než úporné kulturní války ohledně sexuálních pravidel.

Důležitý je i celkový kontext. Pontifikát spadá do doby stále viditelnější a rostoucí krize ekonomické a politické globalizace, do věku hněvu, kdy povstávají reakcionářská, šovinistická, nacionalistická a izolacionistická hnutí. Církev nemůže předstírat, že se jí to netýká, naopak, právě i to je příčina narůstajících napětí uvnitř církve. Hněv je patrný na různých stranách také uvnitř katolické církve, jak mezi tradicionalisty, tak mezi progresivními katolíky frustrovanými nenaplněnými nadějemi na reformu po II. vatikánském koncilu.

K tomu patří i zápas o odmítnutí trendů k sektářskému katolicismu. Katolicismus si musí podržet svoji univerzalistickou tvář a zájem o všechny lidi, o lidstvo jako celek. Je ale patrné, že vrátit džina ultramontanismu do láhve je mimořádně těžké, je potřeba více decentralizovat a redefinovat službu papeže takové univerzální církve, jak k tomu už vyzval Jan Pavel II., ale bez dalších skutečných kroků. Proto František například vrátil biskupským konferencím kontrolu nad překlady liturgických textů v roce 2017[31], což je na první pohled drobné, ale důležité a nosné gesto a posun.

Změna stylu a dokonce i geografie se týká i změny papežova bydliště v rámci Vatikánu, stejně jako rezignace na červené střevíce a letní sídlo, což jsou

[30] Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 20, 131, 183.

[31] V Motu Proprio "Magnum Principium", srov. https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/09/09/0574/01279.html

srozumitelná znamení rezignace na imperiální a politické papežství.[32] K tomu patří i desakralizace samotné osoby papeže a nový, méně konfrontační vztah s modernou. Dodejme, že v tom mu velmi úspěšně sekundují právě jeho odpůrci uvnitř církve svými soustavnými, agresivními a často vulgárními útoky. František je připraven na rozchod se středostavovským, pohodlným, buržoazním křesťanstvím 19. a 20. století. Proto jeho ochota v exhortaci *Amoris laetitia* reflektovat nepřikrášlenou skutečnost, tedy komplikovanou sociální a ekonomickou realitu mnoha párů a rodin v současném světě. [33]

Interpretovat jádro křesťanství z perspektivy periferií ale neznamená přijmout progresivní západní teologii. František prosazuje neideologický a nenostalgický přístup ke koncilu i ke všem dalším tradicím církve. Vše ve jménu důležitého posunu ve prospěch pastorality. Celkově se snaží odzápadnit vnitrocírkevní diskurz, příliš zacyklený sám do sebe. Snaží se odideologizovat teologickou debatu, prolamovat různé druhy omezení, do kterých se církev sama v minulosti uzavřela.[34] Navenek, ale i uvnitř: přehrady mezi klérem a laiky, starými řády a novými duchovními hnutími, mezi farní a kategoriální pastorací. Ale už jeho důraz na rodinu a distance od západního individualismu ukazuje, jak neodpovídající je nálepka „liberální katolík", kterou mu někteří dávají.

Paradigma pastorality

František je první papež, který se skutečně odvážil prosazovat církev pro chudé a otevřeně se vyslovoval proti sociopolitickému *status quo*. Existují četné paralely mezi pontifikáty Františka a Jana XXIII.: důraz na chudé a snaha dokládat své pojetí církve osobním svědectvím, větší zohlednění geografického a historického kontextu vývoje papežství, důvěra vůči koncilním a synodálním prvkům církevního života. Oba vyznačuje přesvědčení, že církev se má nechat vést spíše evangeliem než církevními normami a předpisy, jejich teologický návrat k tradici jde až k samému zdroji, k evangeliu. Oba staví do středu života církve paradigma pastorality.[35] Pastorační péče o marginalizované vyžaduje novou schopnost jít do krajností v papežské službě, a to nejen symbolickými gesty, ale rovněž v papežově učitelské službě. Funkce biskupa Říma se stala posláním zastávat, spojovat a vykládat hlubinné duchovní proudy uvnitř globální církve, k čemuž už mu nestačí jen institucionální vůdcovství. Typickým výrazem této snahy je například využití tak středověké instituce, jako je jubilejní rok, pro vyjádření jedné z priorit jeho pontifikátu, důrazu na Boží milosrdenství.[36]

---

32 Srov. Zulehner, *Papež František a jeho reforma církve*, s. 31-42.
33 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 85, 91.
34 Na to upozorňuje i Zulehner, *Církev jako matka a pastýřka*, s. 122-123.
35 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 22.
36 Srov. Zulehner, *Církev jako matka a pastýřka*, s. 17-39.

František nechce hledat pomoc politické moci pro ochranu a podporu církve, protože to s sebou v dějinách vždy neslo podřízení církve státu. Výslovně odmítá konstantinovský model církve a každé pojetí katolicismu jako impéria, ať už politického, kulturního, nebo civilizačního. To vůbec neznamená, že by byl apolitický, naopak – na mezinárodní rovině riskuje mnohem více než jeho předchůdci. Zatímco pontifikát Benedikta XVI. se vyznačoval teologickým aktivismem, ten Františkův naopak politickým.[37] Je to dáno i proměnami a nestabilitou světového dění.

Politicky není František zastánce liberálního řádu, který vytvořil neoliberální hospodářský systém, opakovaně mluví o nutnosti vytvořit ekonomický systém, který „nezabíjí", ale na druhou stranu odmítá demagogická a zjednodušující řešení neonacionalistických a populistických postojů antisystémových politických hnutí. Františkova kritika kapitalismu a ekonomické globalizace není ani antiglobalistická, ani se nestaví proti internacionalismu.[38] Antiglobalistické trendy jsou nebezpečím i pro křesťanský pohled na svět a člověka a vedou ke zničení stále potřebnější solidarity na mezinárodním i vnitrostátním poli.[39] Sám přitom kritizuje globalizaci lhostejnosti. Charakter globalizace se podle něj musí proměnit, ale bez ní a bez účinné spolupráce není možné čelit zásadním problémům lidstva.[40] Jako lék proti církevnímu a politickému populismu chápe synodalitu, nebojí se laiků jako aktivních účastníků procesu tvorby rozhodnutí v církvi – tento postoj se ale zrovna potkává s masivní krizí vlastních demokratických procesů v politice a společnosti.

František odmítá koncept střetu civilizací[41] a z ní vyplývající zahraniční politiky a zneužívání křesťanství k její službě, jako jsou strategické aliance mezi církví a politickými proudy. Podle Františka má mluvení o křesťanských kořenech Evropy nejednou triumfalistické, či dokonce koloniální a paternalistické podtóny, zvláště jako součást protimigrantské a protimuslimské rétoriky.[42] Co František špatně snáší, jsou protidemokratické a autoritářské proudy uvnitř církve a zpochybňování konceptu lidských práv. Přestože přesouvá pozornost ke globálnímu Jihu a nevidí trvalou prozřetelnostní roli Západu či USA, má pro Evropu důležité úkoly: je to kontinent, kde se zrodil koncept lidských práv a důstojnosti, místo hledání spravedlivějšího ekonomického modelu, kde se pojímá křesťanská víra

37 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 163.

38 Viz základní rysy poslední encykliky - Papež František. Fratelli tutti. Encyklika o bratrství a sociálním přátelství. Praha 2021.

39 K tomu viz Štica, Petr, *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*, Červený Kostelec, 2010, s. 201-221.

40 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 88-89, 115, 176.

41 K překonání binarity myšlení viz Burda, František, *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*, Brno 2016, s. 47-61.

42 Faggioli, *Liminal Papacy*, s. 163.

jako služba životu, ale už není prostorem pro žádné koloniální resentimenty.[43] Jestli je nyní doba pro zvláštní roli Ameriky v dějinách lidstva a křesťanství, pak to nejsou Spojené státy, ale Latinská Amerika a nástup chudých jako skutečných aktérů do dějin.

Transitivní papežství

Stejně jako celá západní civilizace i její historicky nejstarší instituce, mezi které patří katolická církev a právě papežství, procházejí obdobím turbulentních změn. Volba papeže Františka byla pokusem dát církvi představitele, který ji dokáže vnitřně konsolidovat a vyvést z řady slepých uliček, do kterých se buď sama vmanévrovala či do nich byla dynamikou vývoje zavedena. Místo očekávaného opatrného stylu zvolil nový papež riskantní cestu změnu způsobu výkonu funkce a především zásadní změnu jazyka a komunikace.[44] Ačkoliv mu mnozí vyčítají, že nemá odvahu pustit se do zásadních strukturních a institucionálních reforem typu změny celibátní disciplíny a otevření možnosti působení ženatých kněží v římsko-katolické větvi katolické církve, které se mnohým jeví zcela připravené a nazrálé[45], on sám dává přednost změně mentality církve jako celku, která musí reformní akty předcházet. Nové víno, obnovené a prohloubené pojetí, formulování a prožívání křesťanské víry si pak nutně spontánně vynutí odpovídající změny na formální a institucionální rovině.

Domnívám se, že svoji roli hraje i to, že si dobře uvědomuje, že jedna taková dílčí změna by v jeho věku znamenala nutnost věnovat prakticky celý zbytek svého pontifikátu institucionálnímu zvládnutí, vstřebání takové změny a na nic jiného by už nezbyl čas a síly. Sám František místo toho dává přednost tomu spouštět procesy, zahájit dlouhodobé změny myšlení, které přinesou své plody sice později, ale o to jistěji, pokud jsou opravdu nosné a správné.[46] Nabízí svou vizi církve a jejího života a služby a ve velkorysé důvěře přenechává rozhodnutí o razantním, institucionálně potvrzeném cestou reforem, vykročení na tuto cestu svým nástupcům, včetně možnosti směřování korigovat, nenásledovat nebo naopak výrazně akcelerovat a prohloubit. I v tomhle je František osvobodivě evangelijní, důvěřující Bohu na rozdíl od mnoha představitelů konzervativního tábora s jejich úpornou snahou nejednou velmi problematickými prostředky bránit v minulosti dobytý prostor a vše kontrolovat, aby se zabránilo možným „nebezpečným" změnám.

---

43 Podobné motivy předchozích papežů analyzuje Linden, Ian, *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II*., New York 2009, s. 279-281.

44 Srov. Zulehner, *Papež František a jeho reforma církve*, s. 65-105.

45 Wolf, Hubert, Celibát, Brno 2020, s. 124-145.

46 K různým typům reforem viz Seewald, Michael, *Reform. Dieselbekirche anders denken*, Freiburg i.Br. 2019, s. 111-150.

Myšlení a přístupy papeže Františka nejsou „liberální“, ale v původním slova smyslu radikální. Rozhodnost, s níž otvírá církvi nové prostory, lze nejpřesněji charakterizovat právě tímto slovem. Klíčové pro budoucnost církve je pro něj překonat onu sebeochromující sebestřednost a vykročit na cestu, především směrem na okraj společnosti, do hraničních oblastí lidské existence a lidského myšlení, tam, kde lidé potřebují nejvíce pomoci a kde nejvíce potřebují slovo naděje, sdílení a blízkost. Klade důraz na důsledné následování evangelia (evangelium sine glossa) ve stopách muže, jehož jméno si zvolil jako své papežské.[47] V této snaze rozhodně není osamělým, ale vyjadřuje a ztělesňuje snažení silné generace církevních představitelů, teologů a myslitelů, duchovních a věřících, kteří v mnoha místních církvích promýšlejí novým a evangelijním způsobem život církve a formy služby v jeho stylu.[48]

Dnešní situace papežství je díky proměnám církve v novověku a moderní době vyostřena oproti středověku. Jak postupně papežství ztrácelo světskou moc v podobě církevního státu a vliv na utváření křesťanské Evropy po reformaci, tak naopak systematicky zvyšovalo své pravomoci nad vnitřním životem církve až k dosažení nominálně prakticky absolutní moci, která koncentruje zákonodárnou, výkonnou i soudní moc v církvi, včetně kontroly nad místními církvemi.[49] Z převzetí takové míry moci v církvi plyne ale rovněž skoro absolutní odpovědnost za církev, což je břemeno, které nutně vede ke nebezpečí vzniku komplexu potřeby zachraňovat církve, jenž se ještě více týká římské kurie, a nutně komplikuje přiměřenou, efektivní a uměřenou službu univerzální církvi. Situaci ještě komplikuje rozvoj kultu osoby papeže, který dosáhl netušených rozměrů a v souvislosti s rozvojem komunikačních prostředků a posunu mentality postmoderní doby dělá z papeže jednu z globálních mediálních celebrit, jejíž každé gesto, slovo a část oblečení vyvolává zájem a debatu.

Poslání papeže a naplněním jeho zcela unikátní a specifické služby spočívá v službě rozlišení a moderování vývojových a adaptačních trendů, v pečlivém rozeznávání zrna od plev, v trpělivosti počkat, aby čas ukázal, který z nových trendů prokáže svoji nosnost a který nikoliv, v odvaze rozloučit se s formami zbožnosti, myšlení a pastorace, které pro svoji nesrozumitelnost již neoslovují, ve schopnosti vynášet z pokladnice staré i nové věci, které církev v daný historický moment potřebuje. Ve schopnosti využít svého historicky vzniklého postavení a globálního statusu k hlásání evangelia a oslovení lidstva, ale zároveň ponechat

[47] Srov. Zulehner, *Papež František a jeho reforma církve*, s. 27-28.

[48] Například v českém prostředí knihu Prokeš, Josef, *Pán se stará*. Praha 2019 či četné publikace salesiánského kněze Ladislava Heryána či kněze a bioetika Marka Váchy.

[49] K trendům zvláště 19.-20. století a jejich vlivu na současnou podobu církve viz Neuner, Peter, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg-Basel-Wien 2019, s. 187-227.

prostor pro hledání forem inkulturace křesťanské zvěsti nejen v prostředí misijních církví, které ale už nyní hrají mnohem důležitější roli než v minulosti, ale rovněž k oslovení sekularizované společnosti kdysi aspoň symbolicky a institucionálně dominantně křesťanského Západu. Každé papežství, každý konkrétní pontifikát je ze své podstaty nutně transitivní. Rozhodujícím faktorem je skutečnost, zda vede k obnově či její přípravě, či zda naopak přináší stagnaci a umrtvuje obnovné procesy uvnitř církve. Co můžeme již nyní konstatovat, je otevření prostoru pro hledání nového tvaru křesťanství a církve pro třetí tisíciletí, navázání rovnocenného dialogu s těmi venku a konečně odhodlaná snaha obnovit elementární kredibilitu a důvěryhodnost církve po vlně skandálů nejen ohledně sexuálního zneužívání. Do vytvořeného prostoru je ovšem nutné vstoupit a odvážně a kreativně ho využít. Základní linie a směřování, vzor i příklad k tomu papež František nabízí.

Bibliografia:

ARRUPE, Pedro. *Pokojně v protikladech*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2003.

ANON. *Benedikt XVI. Papež je pouze jeden.* Dostupné na internete: https://www.vaticannews.va/cs/vatikan/news/2021-03/benedikt-xvi-papez-je-pouze-jeden.html

BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2016.

ENGLISCH, Andreas. *Bojovník ve Vatikánu. Papež František a jeho odvážná cesta*. Praha: Grada, 2017.

FAGGIOLI, Massimo. *Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Glogal Catholicity*. New York: Orbis Books, 2020.

FAGGIOLI, Massimo. *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*. Bologna: il Mulino, 2005.

FAGGIOLI, Massimo. T*rue 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.

FRANCISCUS. *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio "Magnum Principium" Quibus nonnulla in can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur*. 09. 09. 2017. Dostupné na internete: https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/09/09/0574/01279.html

HÜNERMANN, Peter, 2012. Kritéria recepce II. vatikánského koncilu. In: *Theologica* roč. 2, č. 2, s. 35-57.

LINDEN, Ian. *Global Catholicism. Diversity and Change since Vatican II*. New York: Oxford University Press, 2009.
NEUNER, Peter. *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2019.
O´MALLEY, John. *What Happened at Vatican II*. Cambridge (USA)/London: Harvard University Press, 2008.
O'COLLINS, Gerald. *The Second Vatican Council. Message and Meaning*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.
PAPEŽ FRANTIŠEK. *Fratelli tutti. Encyklika o bratrství a sociálním přátelství*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2021.
PEDOTTI, Christine. *Faut-il faire Vatican III?*. Paris: Editions Tallandier, 2012.
PETRÁČEK, Tomáš, 2016. Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI. In: *Verba Theologica* roč. 15, č. 1, s. 5-24.
PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma. Odkaz druhého vatikánského koncilu*. Praha: Vyšehrad, 2016.
POLITI, Marco. *František mezi vlky: tajemství jedné revoluce*. Brno: Barrister & Principal, 2015.
PROKEŠ, Josef. *Pán se stará*. Praha: Portál, 2019.
SEEWALD, Michael. *Reform. Dieselbekirche anders denken*. Freiburg i.Br.: Herder, 2019.
SNYDER, Timothy. *Cesta k nesvobodě: Rusko, Evropa, Amerika*. Praha: Paseka, 2019.
ŠTICA, Petr. *Migrace a státní suverenita. Oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.
WOLF, Hubert. *Celibát*. Brno: Prostor, 2020.
WOLF, Hubert. *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert.* München: C.H. Beck Verlag, 2020.
WOLF, Hubert. *Konkláve: Tajemství papežské volby*. Praha: Prostor, 2018.
ZULEHNER, Paul M. *Církev jako matka a pastýřka. Pastorační kultura papeže Františka*. Praha: Vyšehrad, 2019.
ZULEHNER, Paul M. *Papež František a jeho reforma církve*. Praha: Vyšehrad, 2016.

prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.
Katedra kulturních a náboženských studií
Pedagogická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62
CZ 500 03 Hradec Králové III
tomas.petracek@uhk.cz

Miloš LICHNER – Stanislav OREČNÝ

Vybrané teologické aspekty chápania úlohy a postavenia rímskeho biskupa v diele pápeža Leva Veľkého[1]

Abstract
This study analyzes selected theological aspects of the perception of the role and position of Roman bishop in the works of early Christian Pope St. Leo the Great. We hereby continue in the exploration of post-Augustinian heritage with special attention to the homiletic work of the Church fathers. We intend to analyze the sermons of Leo in chronological order, considering his arguments to be the capstone of early Christian (ancient Christian) ecclesiology.
Keywords: Leo the Great, pontifical primate, Catholic Church, patristic/ patrology.

Úvod

Prvý vatikánsky koncil publikoval dve konštitúcie: Dogmatická konštitúcia *Dei Filius* bola schválená na 3. zasadnutí , ktoré sa uskutočnilo 24. apríla 1870, a venuje sa témam o Bohu Stvoriteľovi, o Božom zjavení, viere a rozumovom poznaní a na konci sa nachádza záverečný apel pápeža na zodpovedných veriacich, aby urobili všetko na ochranu Cirkvi pred omylmi. Druhá dogmatická konštitúcia *Pastor Aeternus* bola schválená na štvrtom zasadnutí, ktoré sa konalo 18. júna 1870. Táto sa *zaoberá* pápežským primátom a pápežskou neomylnosťou.[2] Text tejto druhej konštitúcie vyvolal závažné rozpory medzi teológmi a mal za následok založenie schizmatickej Starokatolíckej cirkvi a je podnietený odporcami tejto konštitúcie, z ktorých viacerí tvrdili, že tak v prípade primátu, ako aj neomylnosti ide o stredovekú náuku, ktorá nie je zdokumentovaná v starovekej Cirkvi. V predkladanej štúdii sa sústreďujeme na pápežský primát a téme pápežskej neomylnosti sa budeme venovať v inej štúdii.

Štúdia je zacielená na analýzu vybraných teologických aspektov chápania úlohy a postavenia rímskeho biskupa v diele pápeža sv. Leva Veľkého. Jeho považujeme za zavŕšiteľa raného vývoja chápania pápežského primátu v západnej Cirkvi. Lev Veľký (* okolo roku 400 – † 10. novembra 462) je jediným pápežom z obdobia pred vládou Gregora Veľkého (540 – 604), ktorého takmer celé dielo sa

[1] Príspevok je výstupom k projektu APVV-17-0001 *Komentár ku Knihe žalmov II a III*, 2018.
[2] Porov.: LICHNER, M.: *Prvý vatikánsky koncil (1869 – 1870) v kontexte histórie a teológie Katolíckej cirkvi. Preklad koncilových dokumentov, Sylabu omylov a úvodná monografická štúdia*. Trnava : Dobrá kniha, 2021.

doteraz zachovalo. Dnes za autentické uznávame 97 homílií (*sermones*)[3] a 173 listov (*epistulae*).[4] Pripomeňme, že z obdobia spred Leva sa nám zachoval iba úryvok z vianočnej homílie pápeža Libéria v diele sv. Ambróza *O pannách*.[5]

O živote Leva Veľkého máme iba zlomkovité informácie, pochádzajúce najmä z jeho listov a niekoľko informácií nachádzame v *Liber Pontificalis* (I 236 – 241).[6]. Narodil sa okolo roku 400 (resp. v posledných rokoch 4. storočia). Nie je však celkom isté, či to bolo v Toskánsku, alebo – azda ešte pravdepodobnejšie – v Ríme, v rodine pochádzajúcej z Toskánska. Počas pontifikátu pápeža Celestína I. (422 – 432) bol Lev vysvätený za arcidiakona a podľa svedectva Jána Kasiána už v mladom veku zastával dôležité miesto v rímskej kúrii. Po smrti predchádzajúceho pápeža Sixta III. (19. 8. 440) ho v jeho neprítomnosti zvolili za nového biskupa Ríma a konsekrovaný bol po svojom návrate 29. 9. 440. Zomrel 10. novembra 461 v Ríme vo veku približne 60 rokov.[7]

Prekladaná štúdia sa bude opierať o Levove homílie (*sermones – tractatus*[8]). Homílie totiž považujeme za podstatné kvôli pochopeniu vývoja starokresťanskej

[3] 96 ak pripustíme s Grysonom, že *tr*. 84 bis nepochádza od Leva, ale od autora zo 6. storočia. (GRYSON, R.: *Répertoire général des auteurs ecclésiastique latins de l'Antiquité et du haut Moyen Age* (5e éd. Mise a jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller de B. Fischer et H. J. Frede), Vetus Latina 1/15, I-II, Fribourg-en-Brisgau, Herder, II, Herder, 2007, s. 625.

[4] LICHNER, M.: Predchalcedónska soteriologická kristológia pápeža Leva Veľkého v kontexte dobových teologicko-kultúrnych diskurzov. In: *Slavica Slovaca* 1, roč. 53 2018, s. 3 – 19. Ako sme spomenuli v tejto štúdii, vďaka A. Chavasovi, ktorý pripravil edíciu do CCL, môžeme určiť chronológiu Levových kázní. Autor spoľahlivo dokázal, že počas Levovho života existovali dve samostatné zbierky homílií, ktoré boli spojené do jedného celku. Prvá zbierka obsahuje úvodných 59 homílií, ktoré Lev predniesol v rokoch 440 – 445 v poradí, v akom sú v zbierke zachované. Druhá zbierka obsahuje tie isté homílie, ku ktorým však pridáva ďalších 35 homílií, z ktorých väčšina s veľkou pravdepodobnosťou vznikla v rokoch 446 – 461. Tri homílie nepatria do žiadnej zbierky. Podľa Chavaseho po Levovej smrti boli obidve zbierky združené a bola vytvorená jednotná zbierka, ktorá sa publikuje v kolekcii Mignovej patrológie. Chavase pred každou z vymenovaných sérií uvádza, či patria do prvej, alebo do druhej zbierky (*recensio alpha* a *recensio beta*). Homílie z prvej zbierky majú latinské číslovanie, v druhej zbierke majú arabské číslovanie.

[5] AMBROSIVS: *De uirginibus* III,1 – 3.

[6] Porov. *Initiation aux Pères de l'Église*. Vol. 4. *Les Pères latins* (ed. BERARDINO DI A., QUASTEN, J.). Paris : Les éditions du Cerf, 1986, s. 750; DROBNER, H. R.: *Patrologie. Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha : OIKOYMENH, 2011, s. 617 – 619.

[7] Porov. DROBNER, H. R.: *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha : OIKOYMENH, 2011, s. 617-625; LECLERQ, J.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* I. 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1964, s. 7 – 55; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* II. 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1969, s. 7 – 27; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* III. Réimpression de la 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 2004, s. 7 – 18; DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* IV. Les éditions du Cerf : Paris, 2008, s. 7 – 22; KARABOVÁ, K.: *Patristická literatúra*. Filozofická fakulta Trnavskej univerzity : Trnava, 2015, s. 56 – 60.

[8] Rukopisy uchovávajú rôzne pomenovania a v podstate znamenajú to isté, čo sa dnes nazýva homília. Podobne aj AMBROSIVS chápe tieto pojmy synonymicky: *Sermo noster atque tractatus* (SV. AMBRÓZ. Výklad Vyznania viery, O sviatostiach, o tajomstvách. LICHNER, M. – HORKA, R. *Starokresťanská knižnica*, 9. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 206 – 207). Tiež AVGVSTINVS v úvode do *Retractationes* rozdeľuje svoje texty do troch častí: libri, epistulae, tractatus (*retr*. 1, prol. 1,

teológie. Epistulárneho korpusu sa totiž plánujeme venovať v inej štúdie a navyše podotýkame, že Lev tiež často preberal pasáže zo svojich homílií a vkladal ich do svojich listov. V prípade, že to budeme považovať za potrebné, poukážeme aj na iných ranokresťanských autorov, aby sme mohli takto lepšie vysvetliť Levove postoje.

Zmienky o Petrovi v Levovskom korpuse

Databáza *CLCLT* nám ukázala, že Lev citoval apoštola Petra vo svojom homiletickom korpuse 69-krát a ide o celkovo 35 homílií. Spomenuté zmienky o Petrovi sú však nerovnomerne rozložené. V 23 homíliách ide o zmienku jeho mena a zvyšných 46 zmienok sa nachádza v 12 homíliách.

Levove homílie odzneli počas liturgického roka na témy previazané s liturgickými obdobiami. Najprv sa budeme venovať najväčšiemu výskytu Petrovho mena, kde však ide v podstate o zmienku mena v určitom liturgickom kontexte. Potom nasleduje päť dôležitých homílií (I, II, III, IV, 5[9]), ktoré zazneli pri príležitosti oslavy vysviacky Leva za rímskeho biskupa. Nasleduje posledná skupina troch homílií (LXXXII, LXXXIII, LXXXIV), ktoré odzneli pri príležitosti sviatku svätých Petra a Pavla. V rámci týchto troch celkov budeme sledovať Levovo myslenie diachrónnym spôsobom.

Poznatok získaný z databázy *CLCLT* nám *v úvode* umožňuje zdôrazniť nasledujúcu skutočnosť. V našej skoršej štúdii, venovanej ekleziológii sv. Ireneja z Lyonu[10], sme poukázali na základný Irenejov argument, ktorý spočíval v zdôrazňovaní nevyhnutnosti apoštolskej postupnosti biskupov pri ochrane tradície, ktorú zvlášť interpretoval s poukazom na Rímsku cirkev; Irenej žil v druhom storočí, keď dominovala eucharistická ekleziológia miestnych cirkví: Cirkev je spoločenstvo miestnych cirkví, medzi ktorými má prvenstvo Rímska cirkev. Jej prednosť spočíva podľa Ireneja v tom, že ju založili dvaja apoštoli Peter a Pavol. Z toho pre neho vyplýva, že „s touto cirkvou, z dôvodu jej silnejšej autority, by sa mala zosúladiť každá cirkev".[11] Tento v podstate prevažujúci názor v období 2. storočia však už u Leva nenachádzame a hoci spomína aj Pavlovu prítomnosť v Ríme, podstatná je pre neho iba postava apoštola Petra. A hoci Lev spomína ako Petra,

CCL 57, s. 5) a na konci v epilógu však nachádzame: libri, epistulae, sermones ad populum (*retr*. Epil., *CCL* 57, s. 142).

[9] Homílie z prvej zachovanej zbierky majú latinské číslovanie, v druhej zbierke majú arabské číslovanie. Tohto označovania sa pridŕžam.

[10] LICHNER, M.: „Ekleziológia svätého Ireneja." In: *Viera a život*, r. 22, č. 6 (2012), s. 61 – 68.

[11] IRENEJ: *Adversus haereses*, 3,3,2, *SCH* 211. Paris : Les Éditions du Cerf, 1974, linea 26 – 30: „ad hac enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam"

tak aj Pavla, predsa Peter má prvenstvo, pretože prišiel do Ríma prvý, kým Pavol sa staral o ostatné cirkvi.[12]

Prvá skupina zmienok

Prvá skupina *sermones* obsahuje najväčší počet zmienok. Najčastejšie spomína pápež Petrovo meno iba na konci homílie, aby ho on a aj celá prítomná komunita požiadali o jeho patronátny príhovor u trojičného Boha. Toto konštatovanie *je potrebné* vnímať v kontexte liturgického roka, ktorý takpovediac dodával témy Levovmu kázaniu. Napríklad v *Sermo* LXXVI, prednesenej na zoslanie Ducha Svätého 11. 06. 444, cituje Lev Petra ako duchovného prostredníka pri Trojičnom Bohu:

> „Postime sa teda v stredu a v piatok; v sobotu však oslavujme vigíliu blaženého apoštola Petra, ktorý je patrónom našich modlitieb, aby sme si vo všetkom zaslúžili dosiahnuť Božie milosrdenstvo skrze nášho Pána Ježiša Krista, ktorý žije a kraľuje s Otcom a Duchom Svätým po všetky veky vekov. Amen."[13]

V niektorých homíliách tejto skupiny pridáva pápež k predložke *apud* aj pojem *praesentem*[14], čím zdôrazňuje svoje jasné presvedčenie o Petrovej prítomnosti, *založenej na* uchovávaní Petrových relikvií v Ríme. Apoštol Peter je teda *patrónom* – v klasickom latinskom chápaní tohto pojmu – rímskej cirkevnej rímskej obce, ktorá má z toho prospech.[15]

V zbierke týchto homílií často Lev často zdôrazňuje skutočnosť, že to bol apoštol Peter, ktorý založil cirkevnú obec v Ríme, a veriaci by sa mali uchádzať o Petrov príhovor u Boha. V 24. *sermo*, ktorá odznela počas Vianoc, cituje Lev niekoľko biblických veršov: najprv z *1Pt* 2,9 („vy ste vyvolený rod, kráľovské kňazstvo, svätý národ") potom z *Ef* 2,20 („ste postavení na základe apoštolov a prorokov; hlavným uholným kameňom je sám Kristus Ježiš") nasleduje z *Rim* 11,17 („... a ty planá oliva bol si naštepený na ich miesto") a pridáva *1Tim* 6,12 („zmocni sa večného života... zložil si pred svedkami dobré vyznanie") a vzťahuje ho na rímskych veriacich a tak ako Peter bol Kristom nazvaný skalou, tak Petrova rímska komunita má duchovný podiel na tejto petrovskej skale. A tak ako mal Peter

---

12 *sermo* LXXXII,4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 512-513: „... consorte gloriae tuae (Petri) Paulo apostolo aliarum adhuc Ecclesiarum ordinationibus occupato."

13 *sermo* LXXVI,9, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 486: „Quarta igitur et sexta feria ieiunemus; sabbato autem apud beatum Petrum apostolum vigilias celebremus, patrocinante eodem orationibus nostris, ut in omnibus misericordiam Dei obtinere mereamur, per Dominum nostrum Iesum Christum uiuentem et regnantem cum Patre et Spiritu Sancto in saecula saeculorum. Amen." Pozri: sermones 12,4; 16,6;

14 *sermo* XVI,6, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 66: „apud beatissimum Petrum praesentem apostolum..."

15 *sermo* 12,4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 53 a *sermo* XLII,6, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 249.

výnimočný vzťah s Kristom, tak vďaka nemu má tento vzťah s Kristom aj rímska cirkevná obec.[16]

Nasleduje zaujímavá zbierka homílií LI až LXXIV, v ktorých Lev cituje viaceré novozákonné verše, prostredníctvom ktorých opisuje osobnostné črty apoštola Petra. Tak v LI. homílii prednesenej v roku 445 pri príležitosti sviatku Premenenia Pána Lev pripomína Petrovu výnimočnosť, spočívajúcu v tom, že videl, chápal ako prvý a aj osobne viedol rozhovor s Kristom. Peter je teda prvý, ktorý vidí Ježišovo božstvo a Lev Petra opisuje ako toho, ktorému Boh posilnil vieru, aby raz na tejto posilnenej viere mohla byť vybudovaná Cirkev.[17] Lev však už 31. marca 443 v LVII. homílii pripomenul aj Petrovo zlyhanie, keď chcel mečom brániť Krista a podobne v homílii LXX z 2. apríla 443 jeho trojité zapretie a zdôraznil, že ho Kristus neodvrhol, ale odpustil mu.[18] Aj v tomto prípade však dikcia Levovej kázne zdôrazňuje skutočnosť, že Boh dopustil Petrov pád, aby poukázal na miesto pokánia v Cirkvi, ktorého sila je rovná sviatosti krstu:

> „... zdá sa, že (*Peter*) upadol do nebezpečenstva zapretia pre dovolenú slabosť. Aby tak bol v predstaviteľovi Cirkvi ustanovený liek pokánia a aby sa nik nepýšil svojou čnosťou; veď hľa, aj sám svätý Peter nemohol uniknúť nebezpečiu nestálosti. Ale Pán, ktorého iba telo bolo zadržiavané uprostred stretnutia veľkňazov, videl svojím božským pohľadom zvonka ťažobu svojho učeníka a keď sa na neho pozrel, pozdvihol srdce toho, ktorý sa triasol a pohol ho k slzám ľútosti. Blažené sú tvoje slzy, svätý apoštol, ktoré, aby zmyli chybu zapretia, mali silu svätého krstu. (...) A tak skala rýchlo našla svoju stálosť a dostala takú veľkú silu, že sa neskôr vo svojom vlastnom umučení nebála toho, čoho sa obávala počas Pánovho umučenia.“[19]

---

[16] *sermo* XXIV,6, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 115-116.

[17] *sermon* LI,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 297: „... ubi Petrus apostolus per reuelationem summi Patris, corporea superans et humana transcendens, uidit mentis oculis Filium Dei uiui, et confessus est gloriam Deitatis, quia non ad solam respexit substantiam carnis et sanguinis. Tantumque in hac fidei sublimitate complacuit, ut beatitudinis felicitate donatus sacram inuiolabilis petrae acciperet firmitatem, super quam fundata Ecclesia portis inferi et mortis legibus praeualeret, nec in soluendis aut ligandis quorumcumque causis aliud ratum esset in caelis quam quod Petri sedisset arbitrio.“

[18] *sermon* LVII,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 333: „Comprehensus Christus Dominus a turbis quas principes sacerdotum et doctores legis armauerant, ut impleret dispensationem, cohibuit potestatem; et beatum apostolum Petrum humana aduersum irruentes animositate commotum, gladio abstinere praecepit.“

[19] *sermon* LXX,4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 429-430: „... ex infirmitate periculum negationis incurri: ob hoc, sicut apparet, haesitare permisus, ut in Ecclesiae principe remedium paenitentiae condoretur; et nemo auderet de sua uirtute confidere, quando mutabilitatis periculum nec beatus Petrus potuisset euadere. Dominus autem Iesus, qui intra pontificale concilium solo corpore tenebatur, trepidationem discipuli foris positi diuino uidit intuitu: et pauentis animum, mox ut perspexit, erexit, et in fletus paenidutinis incitauit. Felices sanctae apostole, lacrymae tuae, quae ad diluendam culpam negationis, uirtutem sacri habuere paptismatis. (...)

V 62. homílii o Pánovom umučení, z 16. marca 452, pripomína veriacim Lev apoštolskú autoritu pravidla viery (*regula fidei*) o Ježišovi Kristovi, ktorý je Bohočlovekom. Túto však ako prvý vyznal z Božieho plánu, apoštol Peter:

> „Zaslúžene bol teda apoštol Peter pochválený, pretože vyznal túto jednotu (...). On to však nevidel ako dôsledok zjavenia tela a krvi, lebo ich vnútorný objekt mohol opantať vnútorný pohľad, ale umožnil mu to Otcov Duch, ktorý pracoval v srdci veriaceho, aby bol takto pripravený viesť celú Cirkev, aby sa na začiatku naučil to, čo bude vyučovať, a pre pevnosť viery, ktorú bude ohlasovať, počul: Ty si Peter, a na tejto skale postavím svoju Cirkev a brány pekla nič nezmôžu proti nej[20].“[21]

Zdôrazňovanie Petrovho prvenstva prebral Lev z tradície. Už jeho predchodca Sixtus III. vo svojej odpovedi biskupovi Jánovi Antiochijskému napísal varovanie pred nestorianizmom a pozval ho, aby sa oprel o Petrovskú tradíciu, ktorá je podľa Sixta štandardom.[22]

Päť homílií pri príležitosti biskupskej vysviacky

Tieto homílie odzneli z príležitosti vysviacky Leva za rímskeho biskupa. Z textu homílií sa tiež dozvedáme, že spolu s Levom sa na oslave zúčastnili aj viacerí biskupi, ktorí boli účastní na rímskej synode. Už z čias pápeža Inocenta I. máme zdokumentované, že biskupi prichádzali do Ríma uctiť si relikvie apoštolov Petra a Pavla.[23] Z počtu týchto homílií vynechávame prvú, ktorá odznela podľa všetkého 29. septembra 440, teda v deň Levovej biskupskej konsekrácie, pretože neobsahuje zmienku o Petrovi.[24]

Cito itaque in soliditatem suam rediit petra, tantam recipens fortitudinem, ut quod in Christi expauerat passione, in suo post suplicio non timeret.“

[20] *Mt* 16,16.

[21] *sermon* 62,2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 377-378: „Merito beatus Petrus apostolus in huius unitatis confessione laudatus est (...) Quod utique non reuelante uidit carne nec sanguine, quorum obiectu interiores oculi poterant impediri, sed ipso Spiritu Patris in corde operante credentis, ut ad regimen totius Ecclesiae praeparatus, primum disceret quod doceret, et pro soliditate fidei, quam erat praedicaturus audiret: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praeualebunt aduersum eam.“

[22] SIXTVS: *ep*. 6, 5, *PL* 50, 609: „Beatus Petrus apostolus in successoribus suis, quod accepit, hoc tradit. Quis ab eius se uelit separare doctrina, quem ipse inter apostolos primum magister edocuit.“

[23] LICHNER , M.: *List pápeža Inocenta I. biskupovi Decentiovi z Gubbia*. Dobrá kniha, Trnava, 2019.

[24] Podľa kroniky Prospera z Aquitánie sa v čase zvolenia za rímskeho biskupa nachádzal arcidiakon Lev v Galii, kam ho vyslal cisár Valentinián III., aby napomohol zmiereniu Aétia a Albina, dvoch rímskych vojvodcov, ktorých rivalita ohrozovala bezpečnosť impéria. Rímsky klérus spolu s veriacimi jednomyseľne zvolili Leva za nového rímskeho biskupa po smrti Sixta III. (PROSPERVS AQVITANVS: ed. T. Mommsen. 1892. *Chronica minora* 1 (=*MGH AA* 9). Berlin, IX, 478).

V sermo II., prednesenej 29. septembra 441, pripomína Lev najprv tému vďaky Bohu a pokory a vyzýva prítomných biskupov k úcte k apoštolovi Petrovi.[25] V homílii zdôrazňuje, že apoštol Peter pôsobí v jeho osobe a on je teda ďalším Petrom nástupcom, je jeho dedičom a má tak podiel na jeho hodnosti, hoci by aj sám bol nehodný[26]:

> „Preto sa raduje (Peter) z vašej lásky a miluje nežnou láskou tých, ktorí majú podiel na jeho hodnosti a poslušnosti voči Pánovej ustanovizni; schvaľuje teda túto dokonale usmernenú lásku[27] celej Cirkvi, ktorá prijíma Petra na Petrovom stolci a nenechá vychladnúť svoju lásku voči tak veľkému pastierovi, hoci sa môže stať, že sa nachádza v osobe dediča, ktorý je taký nehodný svojho vzoru.“[28]

V týchto piatich homíliách nachádzame pojem *natalis*, *natalitia* – *narodenie*, ktorým však pápež Lev neoznačoval svoje pozemské narodenie, ale deň svojej biskupskej konsekrácie. Samozrejme, že Lev nie je prvý, ktorý používa tento slovník. Spomeňme svätého Augustína[29], ale aj Levovho predchodcu pápeža Sixta III. (432 – 440), ktorý sa vyjadril vo svojej odpovedi svätému Cyrilovi Alexandrijskému, že jeho list prišiel v čase, keď sa v Ríme konala synoda spojená s oslavou Sixtovej biskupskej konsekrácie a je to, zdá sa, aj prvá zmienka, v prípade rímskeho biskupa, o takejto slávnosti pomenovanej ako *dies natalis*.[30]

V *sermo* III. z 29. septembra 443 Lev úvodom zdôrazňuje najprv veľkosť úradu, ktorý mu bol zverený (*munus*) a svoju nehodnosť a cituje Habakuka 3,2 podľa verzie LXX („Pane, počul som o tvojej povesti a bál som sa; hľadel som na tvoje

---

25 *sermo* II,2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 8: „Nec abest, ut confido, ab hoc coetu etiam beatissimi apostoli Petri pia dignatio et fida dilectio...“

26 Pozri: WOJTOWYTSCH, M.: *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440 – 461): Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*. Stuttgart: Hiersemann, 1981, s. 304; tiež: FELLERMAYR, J.: *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens: Untersuchungen zu den lataeinischen Vätern bis Leo dem Grossen*. Münich: Minerva Publikation, 1979, s. 409 – 411.

27 Porov. *Pies*. 2,4.

28 *sermo* II,2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 8: „De uestro itaque et ipse gaudet affectu, et in consortibus honoris sui obseruantiam Dominicae institutionis amplectitur, probans ordinatissimam totius ecclesiae caritatem, quae in Petri sede Petrum suscipit, et a tanti amore pastoris nec in persona tam imparis tepescit haeredis.“

29 AVGVSTINVS: *ep*. 108,5, *CSEL* 34/2, s. 616: „Natalitia Thamugadensis Optati.“; *c. litt. Pet*., 2,53, *CSEL* 52, s. 51: „(Optatus) cuius natalicia tanta celebratione frequentabatis.“, *en. ps.* 120,3, *CCL* 40, s. 1799.

30 SIXTVS: *ep*. 3,5 *PL* 50, 603: „Ad beatum apostolum Petrum fraternitas uniuersa conuenit: ecce auditorium congruens auditoribus, conueniens audiendis. Habuerunt coepiscopi nostri illum congratulationis testem, quem habemus honoris exordium; sanctae namque et uenerabili synodo, quam natalis mihi dies fauente Domino congregaret, quia sic credendum est, ipse praesedit, quandoquidem probatur nec spiritu nec corpore defuisse.“

diela a mal som strach.“).[31] Úľavu mu prináša to, že Boh koná jeho prostredníctvom podľa verša z Listu Filipanom 2,13 („Veď to Boh pôsobí vo vás, že aj chcete, aj konáte, čo sa jemu páči“). Povolanie do kňazského stavu je totiž z Božej milosti a nie na základe prináležitosti k rodu ako v prípade Árona:

> „... v ľude, ktorý si Boh adoptoval a ktorý je úplne kňazský a kráľovský[32], nedáva pomazanie prednosť daná pozemským pôvodom, ale je to voľba nebeskej milosti, ktorá plodí veľkňaza.“[33]

Podľa Leva citujúceho *Mt* 16,13-19, „sila viery, ktorá bola pochválená v princovi apoštolov, nemôže zlyhať a tak ako ostáva platným to, čo Peter vyznal o Kristovi, tak ostáva aj to, čo Kristus ustanovil v Petrovi.“[34] Opisujúc toto Petrovo ustanovenie Kristom, používa Lev pojem *ordinatio*, ktoré sa už v jeho čase bežne používalo počas vysviacky klerikov. Lev ho používa najprv v prípade apoštola Petra, ktorý bol tiež Kristom ordinovaný k tomu, aby viedol Cirkev, aby bol vrátnikom Božieho kráľovstva, aby bol sudcom pri zväzovaní a rozväzovaní rozhodnutiami, ktorých platnosť má siahať až do nebies a aby sme takto, zdôrazňuje Lev, pochopili, aký bol úzky vzťah Petra s Kristom.[35] Preto čokoľvek je v Levovom konaní správne, naznačuje to pokračovanie práce a zásluh toho, ktorého moc a autorita žijú ďalej na tomto Stolci.[36] Preto tak ako Peter každý deň v Cirkvi vyznáva, že Kristus je Boží Syn, tak platia aj Kristove slová o Petrovi. Následne Lev interpretuje úryvok z *Mt* 12,29 („alebo ako môže niekto vniknúť do domu silnejšieho človeka a ulúpiť mu veci, kým toho silnejšieho nezviaže?“), pričom je to podľa neho práve Petrova viera, ktorá premáha a zviaže diabla.[37]

V ďalšej časti homílie Lev vykresľuje seba ako predlženého Petra, dediča, ktorý sa nachádza na Petrovom stolci. Nejde tu však o chválu, ale o to, že Lev využíva

---

31 *sermo* III,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 10.

32 Porov. *1Pt* 2,9-10.

33 *sermo* III,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 11: „... ut in populo adoptionis Dei, cuius uniuersitas sacerdotalis atque regalis est, non praerogatiua terrenae originis obtineat unctionem, sed dignatio caelestis gratiae gignat antistitem.“

34 *sermo* III,2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 12: „Soliditas enim illius fidei, quae in apostolorum principe est laudata, perpetuat et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit.“

35 *sermo* III,3, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 12: „Sic enim prae caeteris est ordinatus, ut dum Petra dicitur, dum fundamentum pronuntiatur, dum regnicaelorum ianitor constituitur, dum ligandorum soluendorumque arbiter, mansura etiam in caelis iudiciorum suorum definitione, praeficitur, qualis ipsi cum Christo esset societas, per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus.“

36 *sermo* III,3, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 13: „Si quid itaque a nobis recte agitur, recteque decernitur, si quid a misericordia Dei quotidianis supplicationibus obtinetur, illius est operum atque meritorum, cuius in sede sua uiuit potestas, excellit auctoritas.“

37 Pozri tiež: *sermo* LI,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 297: „... nec in soluendis aut ligandis quorumque causis aliud ratum esset in caelo quam quod Petri sedisset arbitrio.“

poznatky z rímskeho práva. Ako poukázal vo svojej štúdii W. Ullmann[38], Lev používa pojem *haeres* (dedič), a takto utvára legálne spojenie Leva s Petrom. Rímske právo totiž prenáša práva a zodpovednosti z predka na jeho dediča, ktorý tak žije ďalej ako právna osoba. Dedič a poručiteľ sú tak identickí, pretože iba fyzická podoba nositeľa titulu sa zmenila. V Levovi pôsobí sám Peter. A hoci Lev pridáva k pojmu *haeres* pojem *indignatis* (nehodný), tak hoci on – Lev, a teda aj iní nositelia biskupskej moci v úrade rímskeho biskupa sú nehodní, predsa ostávajú Petrovými náhradníkmi (*uice fungimur*)[39] a rímsky biskup má primát nad všetkými biskupmi sveta:

> „... v mojej pokornej osobe možno vidieť a chváliť toho, ktorého starostlivosť o všetkých pastierov pretrváva v starostlivosti o ovce mu zverené a ktorého hodnosť sa nestratí ani v nehodnom dedičovi. Preto aj túžená a ctená prítomnosť mojich ctihodných bratov, účastných na mojom kňazstve, je ešte posvätnejšia a nábožnejšia, ak predkladajú zbožnú úctu, na ktorej sa spolupodieľajú, najmä tomu, o ktorom vedia, že nie je iba biskupom tohto mesta, ale že má primát nad všetkými biskupmi. Ak teda necháme zaznieť naše povzbudenia vašej svätosti, tak verte tomu, že je to on sám, ktorý k vám hovorí a ktorého funkciu vykonávame..."[40]

Záverom homílie rozvíja Lev svoj tradičný argument voči veriacim mesta Rím. Podľa neho aj mesto Rím, spolu s veriacimi, má špeciálnu úlohu v pláne spásy. Tak ako je Lev Petrovým nástupcom, tak Rím je citadelou postavenou na skale, teda najviac chránenou časťou pevnosti v rámci celej Cirkvi, a preto aj život veriacich má tomu zodpovedať.[41]

---

[38] ULLMANN, W.: Leo I and the Theme of Papal Primacy. In: *Journal of Theological Studies*, NS, vol. XI., Pt 1, April 1960, s. 25 – 51.

[39] Môžeme predpokladať, že z tohto vzniklo neskoršie pomenovanie pápeža ako Petrovho vikára (*uicarius Petri*), ktoré ako prvý použili taragonskí biskupi v liste Levovmu nástupcovi pápežovi Hilariovi I. (461 – 468): (*epistula ad Hilarum papam*, *PL* 58, 15); predpokladáme, že nakoľko v ďalšom období prevážilo skôr Levovo myslenie, že v pápežovi koná sám Peter, tak sa prestal používať pojem *vicarius Petri* a začal sa používať pojem *vicarius Christi* a stalo sa tak po prvýkrát, zdá sa, počas synody za pápeža Gelasia I. (492 – 496), ako to máme zaznamenané na konci dekrétov II. rímskej synody v roku 495: „Vicarium Christi te uidemus" (*Concilium Romanum II*, *PL* 59, 190).

[40] *sermo* III,4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 13-14: „... ut in persona humilitatis meae ille intelligatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum comendatarum, sibi ouium custodia perseuerat, et cuius dignatis etiam in indigno haerede non deficit. Vnde uenerabilium quoque fratrum et consacerdotum meorum desiderata mihi et honoranda praesentia hinc sacratior est atque deuotior, si pietatem huius officii in quo adesse dignati sunt, eo principaliter deferunt, quem non solum huius sedis praesulem, sed et omnium episcoporum nouerunt esse primatem. Cum ergo cohortationes nostras auribus uestrae sanctitatis adhibemus, ipsum uobis, cuius uice fungimur, loqui credite ..."

[41] *sermo* III,4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 14-15: „Nam licet omnem Ecclesiam, quae in toto est orbe terrarum, cunctis oporteat florere uirtutibus, uos tamen praecipue inter caeteros populos decet meritis pietatis excellere, quod in ipsa apostolicae petrae arce fundatos..."

Sermo IV. je z 29. septembra 444. V úvode do homílie najprv pripomína Pavlovu náuku o Cirkvi ako o tele, ktorého hlavou vytvárajúcou jednotu je Kristus. Následne Lev cituje verš z *2Pt* 2,5.9 a ponúka podstatné rozlíšenie medzi kráľovským kňazstvom všetkých veriacich a služobným a inštitucionálnym kňazstvom vyššieho kléru; prostredníctvom tohto rozlíšenia pripomína veriacim, že kňazská moc sa v prípade kňazov odovzdáva ordinovaním a v prípade veriacich prijatím sviatosti krstu; v každom prípade ide o jednu sviatosť a oslava Levovej biskupskej konsekrácie je aj oslavou veriacich:

> „zo všetkých znovuzrodených v Kristovi znak kríža uskutočňuje kráľov, pomazanie Ducha Svätého ich posvätí za kňazov, aby pomimo zvláštnej služby nášho úradu všetci duchovní a správne premýšľajúci kresťania, sa spoznali ako členovia kráľovského pokolenia a ako účastníci na kňazskej službe. (...) Toto sa stalo spoločným pre všetkých prostredníctvom Božej milosti a je to z vašej strany nábožný a chvályhodný skutok, keď sa radujete z dňa nášho povýšenia, akoby išlo o vašu vlastnú poctu, lebo v celom tele Cirkvi sa oslavuje jediná sviatosť, ktorú udeľuje moc Veľkňaza, sviatosť, keď sa milosť hojnejšie rozlieva na členov, ktorí sú vyššie postavení, ale voňavý olej požehnania rovnako štedro steká aj na nižšie postavených členov".[42]

Z povedaného podľa Leva vyplýva, že je správne sústrediť sa na osobu Petra, ktorý bol Kristom zvlášť vybraný (doslovne je *Princom celej Cirkvi – totius ecclesiae principem*, ktorý stojí nad všetkými cirkevnými otcami (*praeponatur*) a ktorý je tak prostredníkom každej moci v Cirkvi – pripomíname, že toto sa podľa Leva odvíja od Petrovho vyznania Kristovho Božstva. V tejto súvislosti zdôrazňujeme špecifický Levov slovník: v *sermones* III, IV, 5, LXXXII, LXXXIII nazýva Petra alebo *princeps apostolorum* alebo *princeps Ecclesiae*, avšak ako pripomína E. P. Pepka, nikdy nie je Petrova pozícia opísaná ako *principatus*, ktoré používa len prípade Krista a Satana.[43]

> „on sám bol vybraný z celého sveta, aby bol predstavený všetkým národom, sám bol daný na čelo všetkých apoštolov a všetkých otcov Cirkvi a tak hoci v Božom ľude sú početní kňazi a pastieri, iba Peter vládne z osobného titulu všetkým tým, ktorým vládne i Kristus. Vo svojej blahosklonnosti,

[42] *sermo* IV,1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 16-17: „Omnes enim in Christo regeneratos, crucis signum efficit reges, Spiritus sancti unctio consecrat sacerdotes: ut praeter istam specialem nostri ministerii seruitutem, uniuersi spiritales et rationabiles Christiani agnoscant se regii generis, et sacerdotalis officii esse consortes. (...) Quod cum omnibus per Dei gratiam commune sit factum, religiosum uobis atque laudabile est, de die prouectionis nostrae quasi de proprio honore gaudere; ut unum celebretur in toto Ecclesiae corpore Pontifici sacramentum, quod effuso benedictionis unguento, copiosius quidem in superiora profluxit, sed non parce etiam in inferiora descendit."

[43] PEPKA, E. P.: *The Theology of St. Peter's Presence in His Successors According to St. Leo the Great*. The Catholic University of America, 1986, s. 152 – 153.

> milovaní, Boh udelil tomuto človeku veľmi veľkú a nádhernú účasť na svojej moci; a ak chcel, aby aj iní predstavení (Cirkvi) mali s ním niečo spoločné, tak dal iba prostredníctvom Petra všetko to, čo neuprel iným."[44]

V tejto súvislosti pripomíname, že už pápež Caelestinus I. (422 – 432) zdôraznil starostlivosť apoštola Petra o celú Cirkev.[45] Vo svojom liste veriacim a klerikom v Konštantínopole preto citoval verš z *2Kor* 11,28 („Okrem toho na mňa celý deň čo deň dolieha starosť o všetky cirkvi"), aby ním zdôraznil starostlivosť rímskeho biskupa o celú univerzálnu Cirkev.[46]

V nasledujúcich pasážach *sermo* IV., 3 – 4 nachádzame úryvky, ktoré poznáme zo *sermo* LXXXIII. Homília je, ako uvádzame na inom mieste štúdie, staršieho dáta a slúžila ako predloha pre túto homíliu.[47]

Sermo 5. bola prednesená niekedy v roku 445. Úvodom homílie pripomína Lev, citujúc *Hebr* 7,26-27, v augustínovskom duchu antropologický stav človeka po dedičnom hriechu [pochybujem, či Lev poznal/používal slovné spojenie „dedičný hriech"].[48] Tento úvod slúži Levovi, aby pripomenul svoj stav duchovnej slabosti v porovnaní s veľkosťou služby, ktorá mu bola zverená, pretože hoci sa každý biskup stará o svoju diecézu, Lev ako biskup Ríma sa podieľa na námahách [nosí námahu] každého biskupa:

> „očividne každý pastier zvlášť spravuje svoje stádo so špeciálnou starostlivosťou a vie veľmi dobre, že raz bude skladať účty za ovce, ktoré mu boli zverené[49]; avšak my máme *starosť o všetkých a o to*, čo má vykonať ten alebo onen, je súčasťou našej námahy: z celého sveta totiž, prichádzajú k stolcu svätého apoštola Petra a tú lásku k univerzálnej Cirkvi, ktorú mu odporučil Pán, sa žiada, aby sme tiež rozdávali..."[50]

---

[44] *sermo* IV,2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 18: „Et tamen de toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium uocationi, et omnibus apostolis, cunctisque Ecclesiae Patribus praeponatur: ut quamuis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile, dilectissimi, huic uiro consortium potentiae suae tribuit diuina dignatio; et si quid cum eo commune caeteris uoluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit quidquid aliis non negauit."

[45] COELESTINVS: *ep.* 3, 1, *PL* 50, 428: „Nosque praecipue circa omnes cura constringimur, quibus necessitatem de omnibus tractandi Christus in sancto Petro apostolo cum illi claues aperiendi claudendique daret, indulsit; et inter apostolos suos, non qui altero esset inferior, sed eum maxime qui esset primus, legit."

[46] COELESTINVS: *ep.* 14,1, *PL* 50, 487: „Vbi est debita ergo sanctum gregem cura pastoris? Vbi est dominicorum sollicitudo septorum?"

[47] *sermo* LXXXIII, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL*.

[48] *sermo* V, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 22: „Vnde nemo tam perfectus est pontifex, tam immaculatus antistes, qui placationis hostias pro populi tantum delictis, non etiam pro suis debeat offere peccatis."

[49] *Hebr* 13,17.

[50] *sermo* V, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 22-23: „Quamuis enim singuli quique pastores speciali sollicitudine gregibus suis praesint, sciantque se pro commissis sibi ouibus reddituros esse rationem; nobis tamen cum omnibus cura communis est; neque cuiusquam adminis-

Vedomie zodpovednosti, ktoré Lev cíti, vychádza z toho, že apoštol Peter pokračuje cez neho v svojom pôsobení a cez neho má Lev účasť na Kristovom kňazstve. Kristus udelil Petrovi silu, ktorú on udeľuje svojim dedičom:

> „k dôvodu našej slávnosti sa pripája nielen apoštolská hodnosť, ale aj biskupská, totiž svätého Petra, ktorý neprestáva predsedať svojmu Stolcu a udržiava si účasť bez konca so zvrchovaným veľkňazom. Pevnosť, ktorú získal zo skaly, ktorou je Kristus, sa stala tiež skalou, teda Petrom a túto odovzdáva svojim dedičom a všade tam, kde sa objavuje táto pevnosť, sa objavuje rovnako aj sila pastiera.“[51]

Homílie z príležitosti svätých Petra a Pavla

Do celku týchto homílií patria zachované tri homílie venované Petrovi a Pavlovi, v podstate však prevažuje postava sv. Petra. Obaja sú patrónmi kresťanského Ríma. V homíliách zvyčajne Lev pripomína dôveru svojej osoby a celého mesta v patronát apoštolov. Kritická edícia *sermones* ukazuje, že *sermo* LXXXII, z 29. júna 441, existuje v zachovanej trojitej forme: α, β, γ. Prvé dve sa rozlišujú v dodatkoch a tretia je iba variantou prvej. Nasledujúca *sermo* LXXXIII, z 29. júna 443, ukazuje viacero podobností so *sermo* IV. A. Chavasse presvedčivo vysvetlil, že *sermo* LXXXIII slúžila ako predloha pre *sermo* IV., v období sporu medzi Pápežom Levom a arlským biskupom Hilárom v rokoch 444 – 445. Posledná *sermo* LXXXIV je nazvaná „zanedbaná slávnosť“ (*de neglecta solemnitate*). Odznela v roku 442 alebo 30. augusta, alebo 6. septembra a ide pripomenutie si spomienky na okupovanie Ríma Alarichovými Vizigótmi v roku 410.

Tak v *sermo* LXXXII zdôrazňuje zvláštnu úlohu mesta Rím, ktoré bolo kedysi plné hriechu, ale teraz je oslávené prítomnosťou dvoch apoštolov Petra a Pavla a Rím, ktorý bol „služobníkom omylu, sa ich prostredníctvom stal učeníkom pravdy“[52]. Títo dvaja apoštoli si s určitou logickou nutnosťou vybrali mesto Rím a takpovediac nahradili Romula a Réma, zakladateľov mesta:

---

tratio, non nostri laboris est portio: ut dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur, et illa uniuersalis Ecclesiae a Domino eidem commendata dilectio etiam ex nostra dispensatione deposcitur...“

[51] *sermo* V, 4, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138, s. 24: „Subiungit autem se ad rationem solemnitatis nostrae, non solum apostolica, sed etiam episcopalis beatissimi dignitas Petri, qui sede suae praesse non desinit, et indeficiens obtinet cum aeterno Sacerdote consortium. Soliditas enim illa quam de Petra Christo etiam ipse Petra factus accepit, in suos quoque se transfudit haeredes, et ubicumque aliquid ostenditur firmitatis, non dubiae apparet fortitudo pastoris.“

[52] *sermo* LXXXII, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 508: „Isti enim sunt uiri per quos tibi euangelium Christi, Roma, resplenduit; et quae eras mater (β: magistra) erroris, facta es filia (β: discipula) ueritatis.“

> „Sú to tvoji svätí otcovia a skutoční pastieri, ktorí ťa chceli pevne vsadiť do nebeského kráľovstva, a preto ťa lepšie a ušľachtilejšie založili ako tí, ktorých zásluhou boli položené prvé základy múrov, a jeden z nich, ten, ktorý ti dal svoje meno, ťa dokonca poškvrnil zabitím svojho brata!“[53]

V tomto sa Lev rozchádza so svojím duchovným učiteľom Augustínom, pre ktorého bola Rímska ríša časná oproti večnej Cirkvi.[54] Tón celej homílie spočíva v tom, aby si veriaci rímskej cirkevnej obce uvedomili svoju zodpovednosť voči celej Cirkvi [za univerzálnu Cirkev], a najmä svoje špeciálne postavenie. Vďaka stolcu svätého Petra sa stali hlavou celého sveta a panujú nad väčšou ríšou ako kedykoľvek predtým.[55] „Božia prozreteľnosť si pripravila Rímsku ríšu“[56], aby boli všetky kráľovstvá podriadené jednému mestu, a preto bol Rím oslobodený Kristom.[57] V nasledujúcej časti homílie spomína Lev dobové presvedčenie, že apoštoli si podelili svet kvôli účinnejšiemu ohlasovaniu evanjelia a apoštol Peter bol poslaný do citadely rímskeho impéria.[58] Lev nie náhodou používa pojem citadela v súvise s Rímom, pretože tá je mimoriadne opevnenou časťou pevnosti a Rím sa stáva pre celú Cirkev takouto citadelou; a to predovšetkým z dôvodu duchovného znovu založenia Petrom a Pavlom. Peter, samozrejme už pred Rímom, ohlasoval evanjelium v Antiochii, ktorá sa tiež dovoláva Petrovho založenia, a aj Pavol už pôsobil v Ponte, Galácii, Kapadócii či v Bithýnii, čo si Lev veľmi dobre uvedomuje, ale považuje to len za prípravu len ako prípravu na podstatnú misiu, ktorou bolo založenie cirkevnej obce v Ríme.[59]

V nasledujúcej homílii, ktorá je výnimočne venovaná iba postave sv. Petra (*sermo* LXXXIII), cituje v úvode verš z *Mt* 16,13-18. Záverom využíva skutočnosť, že v latinskom jazyku je meno apoštola to isté ako názov kameňa: *Peter* – *petra*:

---

53 *sermo* LXXXII, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 508-509: „Isti sunt sancti patres tui uerique pastores, qui te regnis caelestibus inserandam multo melius multoque felicius (β) condiderunt, quam illi quorum studio prima moenium tuorum fundamenta locata sunt: ex quibus is qui tibi nomen dedit fraterna te caede foedauit.“

54 AVGVSTINVS: *ciu*. 3,6, *CCL* 47, s. 68-69 a 15,5, *CCL* 48, s. 457-458.

55 *sermo* LXXXII, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 509: „... per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione diuina quam dominatione terrena.

56 *sermo* LXXXII, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 510*:* „... (β) Romanum regnum diuina prouidentia praeparauit“

57 *sermo* LXXXII, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 510-511.

58 *sermo* LXXXII, 3, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 511-512: „... apostoli ... distributis sibi terrarum partibus, suscepissent, beatissimus Petrus princeps apostolici ordinis, ad arcem Romani destinatur imperii ... “

59 *sermo* LXXXII, 5, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 515: „... tropaeum crucis Christi Romanis arcibus inferebas, quo te diuinis praeordinationibus anteibant et honor potestatis et gloria passionis.“

> „Pretože ty si Peter (skala); to znamená, že hoci som ja nezničiteľnou skalou, hoci som uholným kameňom[60], ktorý z dvoch utvára jeden[61], tak predsa aj ty si skalou, pretože moja moja moc ťa posilní v zmysle, že na tom, či mi prináleží mocou, budeš mať podiel účasťou."[62]

Apoštol Peter bude čerpať silu účasťou na Kristovej božskej sile, a preto podľa Leva bude Cirkev nepremožiteľná. Preto aj verš z *Mt* 16,19, v ktorom Kristus dáva Petrovi moc zväzovať a rozväzovať, sa síce týka všetkých apoštolov, „predsa však nie je nadarmo, že sa zveruje jednému to, čo sa myslí o všetkých":

> „Ak je teda moc odovzdaná Petrovi osobitným spôsobom, tak to znamená, že Petrova osoba sa ponúka ako vzor všetkým predstaviteľom Cirkvi. Petrovo privilégium teda ostáva všade tam, kde sa vykonáva spravodlivý úsudok a niet preháňania ani v prísnosti, ani v odpúšťaní tam, kde nič nie je ani zviazané, ani rozviazané, iba ak to, čo zviazal alebo rozviazal Peter."[63]

V tejto súvislosti je zaujímavé, že Lev používa pojem *Petri forma*, ktoré prekladáme ako *Petrova osoba*: Lev totiž chápe Petrovu postavu ako formu, ktorá sa ponúka ostatným cirkevným predstaviteľom.

Pojem *aequitas Petri* z tohto úryvku sme preložili ako *spravodlivý úsudok*. Podľa Cicerovho diela *Pro Caecina* však môžeme chápať *aequitas* tiež ako prirodzené právo, ktoré je dávané do opozície s písaným právom, pričom to prirodzené ho dopĺňa a opravuje, aby sa neupadlo do legalizmu.[64] Z tohto pohľadu apoštol Peter môže, a to práve vďaka svojej *aequitas,* interpretovať písané slovo evanjelia, čo sa týka jeho chápania, a táto schopnosť sa z Petra prenáša na jeho nasledovníkov, rímskych biskupov.

Následne Lev cituje pasáž z *Lk* 22,31-33, kde Kristus prosí o posilnenie Petrovej viery. A hoci aj ostatní apoštoli mali strach, predsa Kristus sa špeciálne stará o Petra a o posilnenie jeho viery:

---

60 Porov. *Ef* 2,20.

61 Porov. *Ef* 2,14.

62 *sermo* LXXXIII, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 520: „Quia tu es Petrus id est cum ego sim inuiolabilis petra, ego lapis angularis, qui facio utraque unum; tamen tu quoque petra es, quia mea uirtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia."

63 *sermo* LXXXIII, 2, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 520-521: „Petro enim ideo hoc singulariter creditur, quia cunctis Ecclesiae rectoribus Petri forma proponitur. Manet ergo Petri priuilegium, ubicumque ex ipsius fertur aequitate iudicium; nec nimia est uel seueritas, uel remissio, ubi nihil erit ligatum, nihil solutum, nisi quod beatus Petrus aut ligauerit aut soluerit."

64 CICERO: *Pro Caecina* XXVIII,77: „Iuris retineri sententiam et aequitatem plurimum ualere opportere, an uerbo ac littera ius omne torqueri, uos statuite, recuperatores, utrum utilius esse uideatur."

> „akoby všetci mohli nadobudnúť väčšiu istotu vtedy, keď duša ich predstaviteľa nebola premožená. V Petrovi sa spája sila všetkých a ochrana Božej milosti je postavená tak, že silu, ktorú udelil Kristus Petrovi, odovzdal Peter apoštolom."[65] A tradične Lev dopĺňa smerom k veriacim Ríma, že ak Peter posilňuje celú Cirkev, o to viac tak robí v prípade Ríma, kde sú jeho relikvie.[66]

V *sermo* LXXXIV cituje Jer 5,3 („Udrel si ich, ale necítili, znivočil si ich, odmietli disciplínu.") Týmto veršom adresuje varovanie rímskym veriacim, aby sa neodvracali od pravej viery k cirkusovým hrám a aby nezabúdali na úctu k relikviám oboch apoštolov, ktorí ochraňujú Rím.[67]

Záver

V predkladanej štúdii sme sa venovali analýze vybraných teologických aspektov chápania úlohy a postavenia rímskeho biskupa v diele starokresťanského pápeža svätého Leva Veľkého. Centralizácia Cirkvi v postave apoštola Petra a jeho nástupcov, rímskych biskupov, na ktorú sme poukázali už u Levovho predchodcu Inocenta I., dosiahne u Leva vrcholný bod.[68]

Analýza nám ukázala tri základné skupiny výskytu apoštola Petra, od ktorého sa odvíja Levova argumentácia. Jeho teologické zdôvodnenie sa odvíja v týchto krokoch: Lev zdôrazňuje osobitné pretrvávanie osoby a poslania apoštola Petra v jeho nástupcoch; Peter je večne prítomný vo svojich nástupcoch.

Následne z Petrovho primátu vyplýva jeho sprostredkúvanie Božej milosti Cirkvi a to isté platí aj o jeho nástupcoch na stolci rímskeho biskupa; Petrovo založenie Rímskej cirkevnej obce ozrejmuje zvláštne postavenie Ríma v rámci celej Cirkvi[69], z ktorého Lev odvíja aj svoje zdôrazňovanie teológie laikátu – v Ríme.[70] Petrova hodnosť (*dignitas*) nemôže sklamať, jeho starostlivosť (*sollicitudo*) bdie, jeho moc (*potestas*) žije ďalej, jeho autorita (*auctoritas*) vyniká; Peter je prímasom biskupov (*omnium episcoporoum primas*) a princom celej Cirkvi (*totius Ecclesiae princeps*).

---

65 *sermo* LXXXIII, 3, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 521: „... tamquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis uicta non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et diuinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum apostolis conferatur."

66 *sermo* LXXXIII, 3, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 521: „... quanto magis nobis alumnis suis opem suam dignatur impendere, apud quod in sacro beatae dormitionis thoro..."

67 *sermo* LXXXIV, 1, *Tractatus septem et nonaginta*, *CCL* 138A, s. 525: „Pudet dicere, sed necesse est non tacere: plus impenditur daemoniis quam apostolis, et maiorem obtinent frequentiam insana spectacula quam beata martyria."

68 LICHNER , M.: *List pápeža Inocenta I. biskupovi Decentiovi z Gubbia*. Dobrá kniha, Trnava, 2019.

69 Porov. LEPELLEY, C.: Saint Léon le Grand et la cité romaine. In: *RSR* 35, 1962, s. 130 – 150.

70 LICHNER, M.: Theology of the Laity according to St. Leo the Great and St. Gregory the Great as a part of the Dialogical perception of the Role of the Laity in the contemporary Church. In: *Acta misiologica*, no.2, vol. 13, 2019, s. 49 – 58.

Toto všetko je podľa Leva pravdou, pretože to chcel a prial si to sám Kristus a dokazuje to aj prax univerzálnej Cirkvi, ktorej predstavitelia sa obracajú s prosbou o riešenie problémov do Ríma na Petrovho nástupcu. Rím má navyše ostatky apoštola Petra a jeho patronát nad Rímom je zárukou ochrany za predpokladu, že veriaci budú žiť v zhode s rozhodnutím Božej prozreteľnosti spraviť z Ríma centrum kresťanského sveta.

Pramene:

AVGVSTINVS: Retractationes, *CCL* 57.
COELESTINVS: *Epistulae et decreta*, *PL* 50.
CONCILIVM ROMNVM II (Ad 0495), *PL* 59.
IRENEJ: *Adversus haereses*, *SCH* 211. Paris : Les Éditions du Cerf, 1974.
LEO MAGNVS (Lev Veľký): *Tractatus septem et nonaginta*. *CCL* 138, 138A z roku 1973.
LEO MAGNVS: *Epistulae*, *PL* 54.
LICHNER , M.: *List pápeža Inocenta I. biskupovi Decentiovi z Gubbia*. Dobrá kniha, Trnava, 2019.
LICHNER, M. – KARABOVÁ, K.: *Vybrané pohľady na latinských autorov kresťanského staroveku II*. Dobrá kniha: Trnava, 2015.
LICHNER, M. – KARABOVÁ, K.: *Vybrané pohľady na latinských autorov kresťanského staroveku III*. Dobrá kniha: Trnava, 2016.
LICHNER, M.; KARABOVÁ, K.: *K prameňom ranokresťanskej latinskej tradície*. Dobrá kniha : Trnava, 2017.
LICHNER, M.: *Lev Veľký a jeho Tomus ad Flavianum: Preklad a analýza textu*. Trnava: Dobrá kniha, 2014.
LICHNER, M.: *Prvý vatikánsky koncil (1869 – 1870) v kontexte histórie a teológie Katolíckej cirkvi. Preklad koncilových dokumentov, Sylabu omylov a úvodná monografická štúdia*. Trnava : Dobrá kniha, 2021.
PROSPERVS AQVITANVS: ed. T. Mommsen. 1892. *Chronica minora* 1 (=*MGH AA* 9). Berlin: 341 – 485.
SIXTVS: *Epistolae et decreta*, *PL* 50.
SV. AMBRÓZ. Výklad Vyznania viery, O sviatostiach, o tajomstvách. LICHNER, M. - HORKA, R.. *Starokresťanská knižnica*, 9. Trnava : Dobrá kniha, 2017.

Instrumenta patristica:

Cedetoc Library of Christian Latin Texts. CLCLT – 5. Base de Données pour la Tradition Occidentale Latine, Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. Turnhout: Brepols, 2002.

Clauis Patristica Pseudopigraphorum medii aevui. IA, CC, series latina. Turnhout: Brepolis,1990.
Dekkers, E. – Gaar, A.: *Clavis Patrum Latinorum qua in novum Corpus Christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam commode recludit Eligius Dekkers opera usus qua rem praeparavit et iuvit Aemilius Gaar Vindobonensis*. Editio tertia aucta et emendata. Steenbrugis in Abbatia sancti Petri, 1995.
ERNOUT, A., MEILELT, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine : Histoire des mots*. Paris, 1959.
GRYSON, R.: *Répertoire général des auteurs ecclésiastique latins de l'Antiquité et du haut Moyen Age* (5e éd. Mise a jour du Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller de B. Fischer et H. J. Frede), Vetus Latina 1/15, I-II, Fribourg-en-Brisgau, Herder, II, Herder, 2007.
Oxford Latin Dictionary. Ed. P. G. W. Glare. Oxford: Clarendon Press, 1982; 2005.

Bibliografia:

DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* II. 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1969, s. 7 – 27.
DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* III. Réimpression de la 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 2004, s. 7 – 18.
DOLLE, R.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* IV. Les éditions du Cerf : Paris, 2008, s. 7 – 22.
DROBNER, H. R.: *Patrologie: úvod do studia starokřsťanské literatury*. Praha : OIKOYMENH, 2011.
DROBNER, H.R.: *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha : OIKOYMENH, 2011, s. 617 – 625.
FELLERMAYR, J.: *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens: Untersuchungen zu den lataeinischen Vätern bis Leo dem Grossen*. Münich: Minerva Publikation, 1979.
Initiation aux Pères de l'Église. Vol. 4. *Les Pères latins* (ed. BERARDINO DI A., QUASTEN, J.). Paris : Les éditions du Cerf, 1986, s. 750.
KAISER, D.: Leo the Great on the Supremacy of the Bishop of Rome. In: *Andrews University Seminary Student Journal*, vol. 1., number 2 Fall, 2015, s. 73-89.
KARABOVÁ, K.: Patristická literatúra. Filozofická fakulta Trnavskej umverzity : Trnava, 2015, s. 56 – 60.
LECLERQ, J.: Introduction. In: *Léon le Grand* (Leo Magnus, Lev Veľký), *Sermones* I. 2e édition. Les éditions du Cerf : Paris, 1964, s. 7 – 55.
LEPELLEY, C.: Saint Léon le Grand et la cité romaine. In: *RSR* 35, 1962, s. 130 – 150.
LICHNER, M.: „Ekleziológia svätého Ireneja." In: *Viera a život*, r. 22, č. 6 (2012), s. 61 – 68.

LICHNER, M.: Inimici Leonis in homiletic work of pope Leo the Great. In: *Acta misiologica*, no. 1, vol. 14, 2020, s. 57 – 75.
LICHNER, M.: Náuka o sviatosti krstu pápeža Leva Veľkého v kontexte jeho diela. In: *Verba Theologica* č. 1, roč. XVII, (2018), s. 28 – 44.
LICHNER, M.: Postchalcedonian soteriological christology of pope Leo the Gret in the context of contemporary theological-cultural discoures: In: *Acta misiologica*, no. 2, vol. 12, 2018. ISSN: 2453-7160 online a ISSN: 1337 – 7515 print, s. 74 – 89.
LICHNER, M.: Predchalcedónska soteriologická kristológia pápeža Leva Veľkého v kontexte dobových teologicko-kultúrnych diskurzov. In: *Slavica Slovaca* 1, roč. 53 2018, s. 3 – 19.
LICHNER, M.: Theology of the Laity according to St. Leo the Great and St. Gregory the Great as a part of the Dialogical perception of the Role of the Laity in the contemporary Church. In: *Acta misiologica*, no.2, vol. 13, 2019, s. 49 – 58.
PEPKA, E. P.: *The Theology of St. Peter's Presence in His Successors According to St. Leo the Great*. The Catholic University of America, 1986.
ULLMANN, W.: Leo I and the Theme of Papal Primacy. In: *Journal of Theological Studies*, NS, vol. XI., Pt 1, April 1960, s. 25-51.
WESSEL, S.: Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. *Vigiliae Christianae, Supplements*, Volume 93, 2008.
WOJTOWYTSCH, M.: *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440 – 461): Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*. Stuttgart: Hiersemann, 1981.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.
Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
milos.lichner@truni.sk

Paedr. Mgr. Stanislav Orečný, SVD
Katedra systematickej teológie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
stanieslaw@gmail.com

David BOUMA

Ježíšovo zmrtvýchvstání v současné německé teologii

Abstract
The paper assesses the approach to the resurrection of Jesus in the work of four important German authors. It is no exaggeration to say that they represent influential competing approaches to the subject of Easter. We begin with the famous Easter theses of Hansjürgen Verweyen and follow with a probe into the thought of Hans Kessler, currently the most important representative of the resurrection-in-death model. Kessler opposes Verweyen's theses and presents his own approach to the Easter issue, including anthropological and eschatological implications and consequences. Verweyen's critic Kessler himself is then exposed to the critical pressure of Joseph Ratzinger, who is a prominent critic of the Auferstehung im Tode model. This study also considers the always polemical, provocative, and original Klaus Berger. The aim here is to compare the approaches of these authors.
Keywords: Resurrection of Jesus, Easter faith, Hansjürgen Verweyen, Hans Kessler, Joseph Ratzinger, Klaus Berger

Úvod

V článku se pokusíme o stručné zhodnocení přístupu k Ježíšovu vzkříšení u čtyř významných německých autorů. Bez nadsázky můžeme říci, že se jedná o vlivné konkurenční přístupy k velikonoční problematice. Zahajujeme slavnými velikonočními tezemi Hansjürgena. Verweyena (nar. 1936) a navazujeme sondou do myšlení Hanse Kesslera (nar. 1938) - v současnosti nejvýznamnějšího představitele modelu tzv. vzkříšení ve smrti. Kessler oponuje Verweyenovým tezím a předkládá svůj vlastní přístup k velikonoční problematice včetně antropologických a eschatologických implikací a konsekvencí. Verweyenův kritik Kessler je sám následně vystaven kritickému tlaku Josepha Ratzingera (nar. 1927), který v našem textu dostává prostor právě jako vyprofilovaný kritik modelu *Auferstehung im Tode* („vzkříšení ve smrti"). Cílem našeho snažení je komparace přístupů jednotlivých autorů: Ratzinger polemizuje s Kesslerem, ten zase s Verweyenem. Čtveřici doplnil vždy polemický, provokativní a originální Klaus Berger (1940-2020). V předkládaném textu se pokusíme stručně zhodnotit přínosy a limity

jednotlivých autorů ve věci velikonoční problematiky, a to vždy ve vazbě k ostatním, ať už výslovné, či implicitní.[1]

1. Zhodnocení přínosu Hansjürgena Verweyena

Pro Verweyena[2] velikonoční víru dostatečně zdůvodňuje již samotný Ježíšův život. Pozemský, tj. předvelikonoční Ježíš ji svým učedníkům nabídnul dostatečně a potvrdil přesvědčivě, proto velikonoční zjevování Zmrtvýchvstalého náš autor nepovažuje za skutečný ani adekvátní důvod velikonoční víry. Verweyen své názory představil ve svých tzv. „velikonočních tezích". Autor se zaměřuje na vnitřní dynamiku člověka, jíž zkoumá pomocí transcendentální analýzy a snaží se doložit, že se na kříži událo plné a definitivní zjevení (*revelatio*). Freiburský teolog je přesvědčen, že zdůvodnění víry nelze vystavět na nadpřirozeném „vlamování" Boha do světa. Mezi Velkým pátkem a Velikonocemi zeje epistemologická průrva, která činí ze zjevení Vzkříšeného z hlediska teodiceje, ale rovněž christologicky, apologeticky i gnozeologicky nepoužitelný „materiál". Pozemského Ježíše hledá Verweyen v bultmannovském stylu: Zázraky, teofanie, proroctví a proměnění na hoře považuje za mytologické, resp. literární vyjádření autorovy fascinace Ježíšem. Vzkříšení označuje za nešťastnou metaforu odvádějící od jádra Ježíšova strhujícího příběhu. Zmrtvýchvstání už podle Verweyena nenabízí současnému člověku existenciální hodnotu, proto svými tezemi ukazuje na pozemského Ježíše a jeho vydání se pro druhé. Ježíšova radikální proexistence až k sebevydání na kříži se pak freiburskému teologovi vyjevuje jako přesvědčivě kompatibilní ke struktuře lidské existence, jak ji odhaluje svou transcendentální metodou. Shoda výsledků teologicko-filozofické analýzy lidského určení a Ježíšova *traditio* pro druhé zakládají Verweyenovu poněkud rozmlženou velikonoční víru.

Hlavní přednost Verweyenova přístupu k velikonoční tematice spočívá dle našeho názoru ve snaze o přiblížení křesťanství dnešnímu člověku. Ve prospěch křesťanské víry nechce argumentovat Ježíšovými zázraky či vzkříšením, ale jeho existencí pro druhé až k smrti. V tomto zaměření můžeme najít jistou podobnost s apologiemi prvních křesťanských staletí, kdy za argument platila především svatost Ježíšových následovníků.[3] Verweyen chce v křesťanství posunout akcen-

[1] Tento syntetický text nabízí nejstručnější shrnutí výsledků mé habilitační práce s názvem: *„Není tady. Byl vzkříšen." Ježíšovo zmrtvýchvstání v biblickém, fundamentálněteologickém a systematickém pohledu u Hansjürgena Verweyena, Hanse Kesslera, Josepha Ratzingera a Klause Bergera*, kterou jsem obhájil v červnu 2021 na KTF UK v Praze. Prostřednictvím tohoto shrnutí chci odborné veřejnosti nabídnout některé závěry mého bádání a upozornit na monografii, jež by měla vyjít v závěru příštího roku.

[2] Vycházím zejména z jeho klíčové knihy *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. 4. vydání, Regensburg: Friedrich Pustet 2002.

[3] Srov. Avery Dulles. *A history of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005, 27–90.

ty takovým způsobem, aby bylo srozumitelné pro současného západního člověka, jak mu náš autor rozumí. Hlavní důrazy proto klade na příběh pozemského Ježíše a na jeho sebevydání na kříži. Novozákonní pojmy a metaforiku vyjadřující přesvědčení, že Ježíšova smrt byla přijata Bohem a že je živý, považuje za problematickou a spíše zavádějící. Kritizuje metaforu vzkříšení a tradičně pojatý obsah tohoto pojmu. Velikonoční víru – tedy to, že je Ježíš u Boha –, vidí dostatečně zdůvodněnou v Ježíšově bytí pro druhé a ve strhujícím způsobu, jak přijímá smrt. Jeho význam pak spatřuje zejména v tom, že spouští „řetězovou reakci" – *traditio* – života a umírání pro druhé v jistotě, že bude přijato Bohem. V evangeliích popisovaná setkání učedníků se Vzkříšeným považuje za problematická a záměrně je izoluje od celku Ježíšova příběhu. V souvislosti s velikonočními „vizemi" pak vyslovuje své tři teze, v nichž kritizuje velikonoční zjevení z pohledu teodiceje, christologie a gnozeologie. Pokud by někdo v otázkách utrpení nevinného argumentoval vzkříšením (doloženým zjeveními Vzkříšeného učedníkům), dopouští se dle Verweyena pozdního a podivného utěšování (1. teze). Jestliže by někdo považoval za rozhodující moment vstupu Boha do dějin právě zjevování Zmrtvýchvstalého, prohřešil by se proti inkarnačnímu dogmatu, neboť by si vypomáhal supranaturálními a zásvětnými zázračnými jevy, a neuměl by získat poznání, že Ježíš je od Boha, pochopením jeho pozemského života a velkopáteční smrti pro druhé (2. teze). Poslední důvod, proč považuje vyprávění o velikonočním zjevování učedníkům za defektní složku novozákonního svědectví i křesťanské víry, je povahy gnozeologické. Dle freiburského profesora je totiž nelegitimní učinit bezpodmínečné rozhodnutí víry na základě vypůjčeného svědectví, které jsme sami nemohli zakusit. Pokoušeli bychom se o nemožné: získat jistotu jako „učedníci druhé ruky" (3. teze).[4]

V mnohém ohledu podnětný pokus Hansjürgena Verweyena, ve kterém chce zohlednit mentalitu současných lidí, jak byla utvářena novodobou kritikou náboženství (Nietzsche, Lessing a další), podněty velkých spisovatelů (Dostojevskij, Camus a další) a filozofů (Fichte, Blondel a další), považujeme však za závislý na problematických filozofických východiscích, neadekvátní exegezi a jako celek za teologicky neudržitelný. Verweyenovi je možné vytýkat zejména způsob, jakým užívá transcendentální metodu. *Nexus mysteriorum* je přílišným tlakem této apriorní metody částečně deformován a způsobí v jeho fundamentálněteologickém návrhu výpadek eschatologie, a dále absenci adekvátního trinitárního rámce.[5]

[4] Srov. David Bouma, *Problémy se Vzkříšeným: potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, 88n.

[5] Verweyenova eschatologie je vysloveně „negativní" (po vzoru tzv. negativní teologie) – nemá téměř žádný obsah, nic nevíme, snad jen to, že *traditio* otevírá cestu do jakéhosi pozitivního „šeolu". K trinitologickému aspektu velikonočních událostí: Ukřižování a vzkříšení Ježíše nevypovídá podle našeho autora nic o tradičně pojatém vnitřním životě Boha, tzv. imanentní Trojici.

Identifikovali jsme též jisté charakteristiky deficitní adopcianistické christologie doprovázené dualistickou antropologií.[6]

2. Zhodnocení přínosu Hanse Kesslera

Kesslerova kritika[7] Verweyenových tezí se v průběhu desetiletí stala do jisté míry jeho pozitivním profilem, který můžeme charakterizovat následovně: Hans Kessler hájí názor, že po ukřižování byla k překonání diskontinuity, jež ono způsobilo, nutná nová zjevitelská iniciativa, a to zejména ze dvou důvodů. Jedním byla brutalita Ježíšova procesu, druhým absence adekvátního interpretačního rámce na straně učedníků, neboť ideu trpícího mesiáše tehdejší judaismus neznal. Kessler, jenž je velmi zdrženlivý ohledně Božího působení ve světě, chápe velikonoční zjevení jako věřící pohled na nabídnutá mimosubjektivní znamení, jež byli učedníci připraveni pochopit jako znamení živého a k nim se sklánějícího Krista. Náš autor, i když považuje velikonoční impulz za rozhodující, nesdílí názor, že by měl podobu vizuální, bezprostřední či dokonce tělesné zkušenosti se samotným Vzkříšeným. Velikonoční „něco" obnovilo víru učedníků a otevřelo rovněž horizont křesťanské naděje, nicméně by bylo fundamentalismem představovat si, že se jednalo o osobní setkání ve stylu evangelijních velikonočních vyprávění.

Kristovo vzkříšení nemá pro Kesslera tělesný rozměr; časový údaj ve větě „třetího dne vstal z mrtvých podle Písma" neplatí, jedná se však o reálnou událost, díky níž dostává Ježíšova vyvýšená existence soteriologický rozměr a hlavně – a zde je klíčový rozdíl oproti Verweyenově metodě – vzkříšení je interpretováno trinitárně. Boží milostí podporované interpretační úsilí učedníků čerpá z povelikonočních imanentně psychologických zážitků inspiraci pro christologii i eschatologii. V tomto pojetí hrají velikonoční „vize" – opět ve výrazném kontrastu k Verweyenovi – zásadní roli ve víře v posmrtný život, který si náš autor představuje jako *leiblich* (ne ve smyslu tělesný, ale osobní!): Bůh zachytí před pádem do nicoty nejen identitu člověka, ale dovrší i jeho příběh a vztahy, ve kterých žil. Kessler je přesvědčen, že Kristovo vzkříšení předznamenává eschatologickou budoucnost křesťana a tvoří vítaný a nenahraditelný horizont, čímž rozporuje Verweyenův názor, že naděje na posmrtnou existenci znehodnocuje život člověka na pouhý čas zkoušky a nastoluje chybné myšlení určované vypočítavou logikou odměny, resp. odplaty. Hans Kessler naopak zvýrazňuje průnik mezi událostí Ježíšova vzkříšení a existenciální nadějí, jež zásadně obohacuje i život

[6] Srov. David Bouma, *Problémy se Vzkříšeným: potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, 89n.

[7] Vycházíme zejména z Kesslerova nejvýznamnějšího díla: *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht.* Erweiterte Neuausgabe, Würzburg: Echter Verlag, 2002.

moderního člověka. Rovněž palčivý problém teodiceje (opět v kontrastu k první Verweyenově tezi) posouvá vzkříšením otevřená eschatologická perspektiva do nového světla.

Jako významný přínos tohoto modelu jsme identifikovali již zmíněné pochopení trinitárního přesahu tajemství vzkříšení: Ježíš se tu prokazuje jako Boží Syn, Pán a dárce Ducha. Další přidanou hodnotu oproti Verweyenově návrhu spatřujeme i v Kesslerově aktivní soteriologii. Ta se opírá o Kristův kříž, který je však víc než exemplární ukázkou sebevydání, a právě díky vzkříšení činí z Ježíše prostředníka spásy. Náš autor tedy považuje velikonoční zjevení za konstitutivní zkušenost prvotní komunity, samotné vzkříšení se však vymyká jakémukoli smyslovému vnímání a empirickému ověření: tělesný rozměr a prázdný hrob nehrají v Ježíšově vzkříšení roli. Tento děj se odehrává na kříži – náš autor se hlásí k modelu *vzkříšení ve smrti* se všemi konsekvencemi, které se odrážejí v teologii dějin a eschatologii. Dříve, než vystavíme druhého protagonistu našeho textu kritice bavorského papeže, je třeba vyzdvihnout jeden charakteristický a velmi sympatický rys Kesslerovy metody, totiž mezioborovou spolupráci. Ve vysoce hodnocené publikaci *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaft*[8] shromáždil jakožto editor ke společným úvahám o naději, jež sahá za hranice smrti, nejen religionisty, biblisty a teology, ale též filozofy, fyziky a lékaře.

3. Zhodnocení přínosu Josepha Ratzingera

Podle Ratzingera[9] Ježíšovo veřejné působení s mocí a autoritou a zejména jeho synovský přístup k Bohu vedly ke konfrontaci s chrámovými elitami ohledně otázky jeho identity a poslání. Ukřižování pak zpochybnilo Ježíšem vznesený nárok, že se v jeho osobě a aktivitě naplňují Písma, neboť bylo vnímáno jako symbol prokletí Bohem. Učedníci, kteří Mistra už za jeho života uznali jako Mesiáše, nerozuměli utrpení Syna člověka. Kalvárie tak způsobila jejich hlubokou teologickou krizi (L 24,13–24). Ratzinger zdůrazňuje – podobně jako Kessler –, že raná křesťanská tvrzení o vzkříšení Ukřižovaného nelze odvodit z dobového židovství, a navíc přidává důležitý argument, že finální vzkříšení jedné osoby bylo něčím zcela nečekaným. Kredibilitu velikonočních zjevení tedy dokládá skutečnost, že vzkříšení jedné osoby jako anticipace vzkříšení všeobecného nemohli učedníci odvodit ani z dobového judaismu, ani z Ježíšových slov (u Mk 8,31; 9,31; 10,33n). Náš autor proto rozhodně neguje interpretaci velikonočních zjevení jako

[8] Srov. Hans Kessler, *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

[9] Vycházím zejména z Ratzingerových knih: *Einführung in das Christentum (Vorlesungen* über *das apostolische Glaubensbekenntnis)*. München: KöselVerlag , 1968; *Eschatologie. Smrt a věčný* život. Brno: Barrister & Principal, 1996; *Ježíš Nazaretský II.,* Brno: Barrister & Principal, 2011.

pouhé změny vědomí či završení obrácení. Velikonoční zkušenost jako „pochopení" Ježíšova příběhu neodpovídá novozákonnímu svědectví o velikonočních zjeveních (zde jsou učedníci naopak kritizováni, že nic nepochopili). Až do tohoto bodu můžeme konstatovat shodu mezi Ratzingerem a Kesslerem týkající se významu vnějšího velikonočního impulzu.

Joseph Ratzinger je však připraven evangelním svědectvím o zjevení Vzkříšeného mnohem více důvěřovat. Má za to, že přes řadu neharmonizovatelných rozdílů tu jsou zaznamenány prožitky prvotních svědků. Identifikuje společnou strukturu těchto zkušeností: Ježíš se ukazuje, Ježíš na učedníky mluví, Ježíš s učedníky jí. Vzkříšený přichází z Boží sféry, z jiného života, jenž nepodléhá zákonům hmoty a smrti, zůstává však plně tělesný. V této důvěře v evangelisty se blíží Klausi Bergerovi, který doporučuje čtenáři Nového zákona tzv. hermeneutiku důvěry. U Josepha Ratzingera nelze přehlédnout ještě významnější metodologické rozhodnutí: církevní hermeneutiku interpretace Písma. Ta se projevuje zejména dvojím způsobem: kanonickou exegezí a četbou Písma v kontextu církevní Tradice. Ratzinger se domnívá, že Bible sama zakazuje biblicismus a že ke správnému porozumění jejím textům teolog dochází četbou Písma v tradici církevních otců, koncilů, tedy nejobecněji řečeno v souvislostech nauky, života a bohoslužby církve. V otázkách velikonoční problematiky se to projevuje – v prudkém kontrastu ke Kesslerovi – v jednoznačném antropologickém rozhodnutí, jež se hlásí k dualitě, resp. polaritě člověka. Obhajobou tradičního pojmu „duše" protestuje proti modelu vzkříšení ve smrti a potažmo i proti názoru, že vzkříšení se událo už na Velký pátek. Ratzinger tedy jednoznačně odmítá představu modelu „vzkříšení ve smrti", v níž nevidí místo pro spásu materie a tělesnosti. Podle jeho mínění je právě nesmrtelností duše garantováno skutečné vzkříšení těla. Kesslerem reprezentovaná teorie, tvrdí Ratzinger, rovněž individualizuje křesťanskou naději, neboť lidé vstupující smrtí do naprostého konce času přetrhávají své pouto s dějinami a ty jako takové míří nenaplněné do prázdna, aniž by paruzie byla jejich integrální součástí a vyvrcholením. Pro bavorského papeže Ježíšovo vzkříšení není s jeho smrtí ani identické, ani synchronní, ani není její interpretací bez opory ve svébytných událostech, jež zanechaly stopy v dějinách. Při srovnání s Kesslerem a Verweyenem nelze nevidět, jakým způsobem se Ratzingerova představa Ježíšova vzkříšení promítá do náhledu na paruzii: je patrné, že Kristovo materii zahrnující dějinné vzkříšení úzce koresponduje s rovněž dějinným a kosmickým eschatonem. Ten, po němž o velikonoční neděli zůstal prázdný hrob, znovu přijde v poslední den a dovrší stvořený čas a hmotu, dějiny i svět.

Jak jsme již naznačili, Joseph Ratzinger je fascinován Ježíšovou vertikálou; nejdůležitější je vztah s Otcem, tajemství Syna. Ten, kterému Ježíš říkal „Abba", vzkříšením Ukřižovaného vyjevuje, že Ježíšův život byl lidským životem Božího

Syna. Díky vzkříšení je Ježíš poznáván a adorován jako Syn Boží (Řím 1,3n). Velikonoční tajemství zjevuje vnitřní život Boha jako Otce, Syna a Ducha svatého. Tělesné zmrtvýchvstání potvrzuje a plně zjevuje, že Ježíš je od Boha a že sám je Bůh. Ve třetím bodě našeho článku se tedy poprvé setkáváme s autorem, jemuž je vlastní teologicko-gnozeologická kategorie *tradice* a učitelská služba v církvi (*magisterium*) a tyto momenty metodologicky zapojuje do své teologické práce. Zde je možné spatřit výrazný rozdíl v mentalitě oproti protagonistům prvních dvou bodů textu. Jakkoliv není náš autor nekritický ani uzavřený historické exegezi, domníváme se, že jeho hlubokým přesvědčením je vize vývoje nauky církve bez nepřekročitelných cézur a diskontinuit. Při vší badatelské svěžesti, jež shledáváme v jeho textech, považujeme jeho tradiční metodu spočívající ve vyvažování historické kritiky a kanonické exegeze, četby Nového zákona na pozadí Starého zákona a úzkého sepětí víry a rozumu v otázkách velikonoční víry jako funkční a inspirativní.

4. Zhodnocení přínosu Klause Bergera

Metodu heidelberského novozákonníka[10] charakterizuje vnitřně soudržný přístup. Typická je pro něj *hermeneutika důvěry*, v rámci níž chce být novozákonním textům loajální a nebojácně „kritizovat kritiku", zejména kritiku historickou, a dále *hermeneutika cizosti*, jež chce ponechat v Novém zákoně vše rušivé, nesrozumitelné a snad i pohoršlivé. Ve své dizertaci jsem poukázal na přednosti a slabiny Bergerova radikálního historismu, jež se projevuje i ve velikonoční tématice.[11] Ve své poslední životní dekádě, zcela v souladu s naším odhadem z roku 2011, si Berger dál osvojoval církevní a liturgickou hermeneutiku výkladu Písma a obě gigantická díla z minulých let to dokazují. Nevidí problém sáhnout ve svém *Komentáři k Novému zákonu* do pokladnice východní liturgie či do cisterciácké spirituality. Přesto si podržel svůj nejcharakterističtější rys, jímž je – pracovně řečeno – metoda „rozšířeného kánonu". Jako nikdo jiný používá při své exegezi starozákonní a novozákonní apokryfy a veškerou intertestamentární literaturu. Není tedy divu, že kupříkladu při komentování velikonočních míst v evangeliích hojně pracuje jinak s dosti pohrdaným *Petrovým evangeliem* atp.

Berger poněkud zavádějícím způsobem hovoří o mystických faktech, mezi něž řadí velikonoční vize, jež je nakloněn vnímat spíše jako protokolární záznam o schůzce než teologickou produkci komunity. Joseph Ratzinger, který se jinak nezdráhá prokazovat Bergerovi obdiv a jenž ho také zařadil na prestižní listinu

[10] Čerpám zejména z Bergerových děl: *Jesus.* München: Pattloch, 2004; *Kommentar zu Neuem Testament*. 3. upravené a doplněné vydání, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2017.

[11] David Bouma, *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii.* Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.

oblíbených autorů ve své trilogii *Ježíš Nazaretský*, ho však správně opravuje, když říká, že při velikonočních vizích nemáme co do činění s mystikou, jelikož Vzkříšený se ukazuje tělesným způsobem. Berger však na konfúzním termínu trvá a vnímá jej jako dobře spojitelný se svou afinitou ke smyslově vnímatelným projevům Boží lásky, za něž považuje zejména Ježíšovy zázraky, ale také proměnění a v neposlední řadě i Ježíšovy velikonoční „návštěvy z nebe".

Náš autor je přesvědčen o podstatném stupni kontinuity mezi předvelikonočními a povelikonočními učedníky, kteří díky obecné židovské víře v ospravedlnění eschatologických mučedníků a proroků a pomocí Ježíšových výroků (Mk 9,31; 14,25; 8,31; 10,33–34) přijali zjevení i prázdný hrob spíše jako bonus než rozhodující argument k získání velikonoční víry.[12]

Klaus Berger u velikonočních vizí (a dokonce i u Ježíšova proměnění na hoře) zdůrazňuje, že se tu děje něco ze strany Boží, ze sféry nadpřirozeného – *„von aussen her"* („zvenku"), a jak jsme právě zmínili, poněkud zavádějícím způsobem označuje velikonoční perspektivu za mystickou a nepřiměřeně zvětšuje průnik mezi těmito jistě souvztažnými gnozeologickými rovinami.[13]

Berger platí za odborníka na dějiny náboženství a často se ohrazuje proti nepatřičným starověkým paralelám ke křesťanství. Celsův argument, že apoštolové nabízejí jen variantu metaforiky vegetačních božstev (Dionýsos, Isis, Osiris), považuje za nefunkční z následujících důvodů: Ježíš za prvé žil; za druhé jednou provždy vstal; a koneckonců se v Palestině 1. století kulty umírajících a znovu rodících se božstev nevyskytovaly. Pro heidelberského exegetu katalyzují velikonoční víru dva momenty: setkání učedníků se vzkříšeným Pánem a sekundární negativní podpůrný argument, jímž je prázdný hrob.

Náš autor, který rád obhajuje historicitu evangelních zpráv, dobře ví, že texty se zprávami o zjeveních Vzkříšeného variují. Neshodnou se ani v základních údajích, kde se setkání udála, kdo se jako první se Vzkříšeným setkal a co při nich bylo řečeno. Bergerovi však tyto variace několikanásobně potvrzují, že se zjevil Marii Magdaléně, Petrovi a „jedenácti". Zjevení však pro Bergera nejsou dominantním důvodem pro učednickou víru v Ježíše, spíše stojí v kontinuitě se zázraky a teofaniemi před Velikonocemi.

Heidelberský exegeta ví, že vzkříšení dává věrohodnost významu velikonoční víry, a tento eschatologický, soteriologický a trinitární rozměr často rozvíjí. Jakkoli Berger platí za radikálního historistu, který podtrhuje, že je třeba naslouchat vnějšímu, veřejnému hlasu Nového zákona (Petr, Pavel, Marie Magdalena), ve svém bestselleru *Jesus* odhaluje, že rozumí i vnitřním hlasům, které nám ukazují,

[12] Důraz na příběh předvelikonočního „historického" Ježíše paradoxálně propojuje jinak velmi kontrastní přístupy Klause Bergera a Hansjürgena Verweyena.

[13] Srov. Joseph Ratzinger *Ježíš Nazaretský II.,* Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 173.

jak víra ve vzkříšení hluboce rezonuje s nejhlubšími zkušenostmi a posledními touhami člověka. Naslouchání historii nám umožní vyhnout se *wishfull thinking* („zbožným přáním"), naopak citlivost k niterné zkušenosti nás učí, že nelze najít víru v pouhé historii.

Povahu velikonočních zjevení charakterizuje Berger v několika bodech: nebyla přístupná nezainteresovaným pozorovatelům; byla revelací, jež potvrdila eschatologický a christologický význam Ježíše, a dále povolala adresáty k misi skrze jedinečnou zkušenost, která nebyla pouze vnitřní, nýbrž i vnější a vizuální.

Závěr

Předností předkládaného textu má být jeho syntetičnost a stručnost. Pokusili jsme se naznačit čtyři různé teologické styly a načrtnout, jak se odlišné metodologické přístupy promítnou do obsahu velikonoční víry, jinými slovy, jak vyprofilovaní teologové Klaus Berger, Joseph Ratzinger, Hans Kessler a Hansjürgen Verweyen rozumí Ježíšovu zmrtvýchvstání. Stále znovu se ukazovalo, že filozofické předporozumění a teologická hermeneutika určují styl i výsledky biblické exegeze, problematiku vzkříšení nevyjímaje.

Bibliografia:

BERGER, Klaus, *Jesus*. München: Pattloch, 2004.

BERGER, Klaus, *Kommentar zu Neuem Testament*. 3. upravené a doplněné vydání, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2017.

BOUMA, David, *Provokatér Klaus Berger. Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii.* Ústí nad Orlicí: Oftis, 2011.

BOUMA, David, *Problémy se Vzkříšeným: potenciál a limity velikonočních tezí Hansjürgena Verweyena.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.

DULLES, Avery, *A history of Apologetics*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

KESSLER, Hans, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht.* Erweiterte Neuausgabe, Würzburg: Echter Verlag, 2002.

KESSLER, Hans, *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

RATZINGER, Josef, *Einführung in das Christentum (Vorlesungen* über *das apostolische Glaubensbekenntnis)*. München: KöselVerlag, 1968.

RATZINGER, Josef, *Eschatologie. Smrt a věčný* život. Brno: Barrister & Principal, 1996.

RATZINGER, Josef, *Ježíš Nazaretský II.,* Brno: Barrister & Principal, 2011.

VERWEYEN, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*. 4. vydání, Regensburg: Friedrich Pustet 2002.

doc. Mgr. David Bouma, Ph.D.
Katedra kulturních a náboženských studií
Pedagogická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62
CZ 500 03 Hradec Králové III
david.bouma@uhk.cz

Dušan DEMJANOVIČ – Róbert LAPKO

Judita – prototyp odvážnej vdovy[1]

Abstract
This article focuses on the progress of the widow's position in ancient Israel – from a weak, defenseless woman to a strong, brave heroine. Being a widow in patriarchal societies like ancient Israel was not easy. Widows, along with orphans and foreigners, were a social class on the edge of society in need of strong economical and legal protection. This article will focus on Judith, the main character in an OT book of the same name. First, we shall outline the position of women and widows in ancient Israel in general. Second, we shall take a closer look at the position of widows in the Book of Psalms as the largest corpus in the OT. And third, we will examine the figure of Judith as a prototype of courageous widow. According to some scholars, a possibility exists that the rehabilitation of widows and their acceptance by society was the chief motif for the composition of this book.
Keywords: Judith, patriarchal society, Psalms, woman, widow

Spoločnosť starozákonného Izraela bola silne patriarchálnym spoločenstvom, v ktorom bolo postavenie ženy opakom dnešného moderného rovnocenného prístupu k obom pohlaviam. Úloha ženy bola prevažne situovaná vo vlastnej domácnosti: predovšetkým v starostlivosti o dom a výchovu detí. Problém však mohol nastať pri smrti manžela, keď žena ovdovela. Status vdovy znamenal v živote ženy veľký zlom, a to najmä preto, že po smrti manžela, ktorý bol jej finančnou istotou, sa žena náhle ocitla v stave materiálnej núdze. V dôsledku toho sa vdovy nachádzali na rovnakej úrovni so sirotami (ktoré stratili oboch rodičov) či cudzincami (ktorí stratili zázemie materskej krajiny). V SZ teológii sa však žena-vdova dostala pod špeciálnu ochranu Boha. Po manželovej smrti bol najväčšou nádejou vdovy jej prípadný syn, ktorý mohol byť pre ňu dostatočnou finančnou zábezpekou. V tomto článku sa najprv (1) pozrieme na postavenie žien v starovekom Izraeli, potom (2) sa zameriame na portrét vdov v Knihe žalmov a nakoniec (3) načrtneme profil Judity ako vdovy, ktorá prebrala zodpovednosť za spoločenstvo Izraela v kritickej situácii.

[1] Štúdia je výstupom riešenia projektu APVV-20-0130 „Biblický text a jeho terminologické diškurzy v modernom spisovnom jazyku. Na príklade Listov apoštola Pavla."

1. Žena v Starom zákone

1.1 Postavenie ženy

Postavenie ženy v Izraeli sa odvíjalo od jej statusu v rodine a spoločnosti. Hlavnou úlohou žien bolo vydať sa a mať deti – najlepšie syna, ktorý by po prípadnej smrti otca mal prebrať zodpovednosť za rodinu, vrátane starostlivosti o ovdovenú matku. Najvyššou úctou pre ženu bola úloha manželky a matky. Žena-manželka nesmela byť predaná do otroctva svojím manželom, hoci tento mal právo predať do otroctva dokonca aj svoju dcéru (porov. Ex 21,7).[2] Ak žena zostala bezdetná, jej postavenie sa výrazne komplikovalo. Hojnosť potomkov bola v očiach starozákonnej izraelskej spoločnosti braná ako znak Božieho požehnania, preto bolo pre ženu nešťastím, keď bola neplodná. V takom prípade dala mužovi svoju otrokyňu, aby s ňou počal dieťa (porov. Gn 16,2). Dôležitým okamihom v živote každej ženy tak bolo narodenie dieťaťa. Žena nerodila sama, ale pri pôrode jej vždy asistovali iné ženy (porov. Ex 2). Podľa počtu detí, hlavne synov, stúpala prestíž ženy v rodine a v spoločnosti.[3]

Žena-manželka mala popri zodpovednosti za výchovu detí podradnejšie postavenie v porovnaní s mužom. Nezúčastňovala sa na kulte a na pútiach do Jeruzalema; manželka sa nespomína v zozname osôb, ktoré podľa Ex 20,10 viaže predpis dodržiavania soboty. Napriek tomu, že sa ženy nezúčastňovali kultu a evidentne nemohli vykonávať kňazskú funkciu, aj v SZ máme niekoľko príkladov zbožných, odvážnych, silných žien, napr. Miriam, Debora, Jahel, Judita. O žene sa v SZ pomerne často hovorí aj metaforicky, čo znamená, že žena, jej charakter a vlastnosti sú obrazom pre iné, božské alebo spoločenské skutočnosti. V tomto ohľade je žena napr. obrazom Božej múdrosti (Prís 8,22-31) alebo celý židovský národ je prirovnaný k žene-manželke (prorocké spisy).[4]

1.2 Postavenie vdovy

Hebrejské slovo הָֽאַלְמָנָ֔ה, ktoré sa zvyčajne prekladá ako vdova, označuje nielen ženu, ktorej zomrel manžel, ale aj ženu, ktorá bola raz vydatá, a teraz nemá žiadne finančné prostriedky, a preto potrebuje špeciálnu právnu ochranu. Väčšina vdov spadá do tejto kvalifikácie kvôli úmrtiu manžela a následnej strate finančnej podpory; kým iné, vďaka podpore nového manžela, dospelého syna či svokra predstavujú osobitnú kategóriu.[5] Vdovami neboli len staré ženy, ale

[2] Roland de VAUX, *Ancient Israel. Volume 1: Social Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1965) 39

[3] Xavier LEÓN-DUFOUR, *Slovník biblickej teológie* (Bratislava: DK, 2003) 1077-1079.

[4] LEÓN-DUFOUR, *Slovník*, 1079.

[5] Michael BERENBAUM – Fred SKOLNIK (eds.), *Encyclopedia Judaica: Vol 21* (Jerusalem: Keter, [2]2007) 40.

ovdovieť mohli aj mladé ženy, ešte stále v plodnom veku – v ich prípade bol prípadný opätovný vydaj záchranou pred problémami vyplývajúcimi zo statusu trvalého vdovstva.[6] Vo všeobecnosti sa vdovy po smrti manžela mohli vydať za kohokoľvek okrem najvyššieho kňaza.[7] Podobne ako sirota a cudzinec, vdova je osobitným predmetom ochrany zo strany Zákona i Boha (Ex 22,21; Dt 10,18; 24,17-21; Iz 1,17; Ž 146,9). Ak je na bezbrannej vdove páchaná nespravodlivosť, táto sa môže obrátiť na Boha a ten ju vypočuje. V prípade, že už nemali žiadnych príbuzných, ktorí by sa o ne starali, na starosť si ich vzalo spoločenstvo. Ako symbol svojho postavenia nosila vdova tzv. vdovské šaty (Jdt 10,3), ktoré vyjadrovali jej smútok nad stratou manžela a z toho vyplývajúci status.[8]

O Judite sa v Jdt 8,4 explicitne uvádza, že žila ako vdova tri roky a štyri mesiace. Svoj smútok navonok aj patrične vyjadrovala, a to nosením vrecoviny a vdovských šiat, ako aj pôstom (8,5-6). Takéto dlhotrvajúce demonštratívne vyjadrovanie smútku však Biblia na iných miestach odmietala (Dt 14,1-2; Lv 19,27-28). Tri roky a štyri mesiace, o ktorých sa tu kniha zmieňuje, môžu mať aj symbolickú hodnotu – spolu je to totiž štyridsať mesiacov podobne ako štyridsať rokov Izraela na púšti a štyridsať dní potopy (Gn 7,17). Štyridsať dní boli zvedovia v krajine Kanaán (Nm 13,25), štyridsať dní sa postil Mojžiš (Ex 34,28). Moore však nesúhlasí so symbolickou hodnotou čísla štyridsať, keď vraví, že autor Judity nepoužil slovo štyridsať, ale „tri roky a štyri mesiace."[9] Symbolika vdovských šiat spočívala na dvoch úrovniach: šaty vyjadrovali jednak smútok nad stratou manžela a jednak stratu nároku na plodnosť v prípade, že sa vdova opäť nevydala.[10] Trápenie Izraela je tiež často prirovnávané k vdovskému stavu (Nar 1,1; Iz 54,4-8). Keďže Judita je bohatá, nie je chápaná ako „slabá" vdova vyžadujúca podporu spoločenstva, ale napriek svojej ženskej zraniteľnosti ostáva vďaka svojmu materiálnemu zabezpečeniu po nebohom bohatom manželovi slobodná a nezávislá na autorite žiadneho muža.[11] To, že Judita je vdova, je hlavným bodom príbehu, čím sa markantne odlišuje od príbehov Rút a Tamary – vdov,

---

6 Victor H. MATTHEWS, „Marriage and Family in the Ancient Near East," *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. CAMPBELL; Downers Grove: InterVarsity, 2003) 1-32, tu 22-24.

7 BERENBAUM – SKOLNIK, *Encyclopedia Judaica* 42.

8 Nosenie vdovských šiat bolo súčasťou širšieho spektra možností ako vyjadriť smútok v Hebrejskej biblii. Robilo sa to napr. tak, že si ľudia na holé telo obliekali vrecovinu a na to odev (Gn 37,34), prípadne len smútočný odev (Gn 38,14), vrecovinou si zakryli len časť tela (Iz 20,2), roztrhli si šaty (Gn 37,34), sypali si popol alebo prach na hlavu (2 Sam 13,19), oholili si hlavu alebo ostrihali vlasy, či bradu (Lv 10,6), ľahli si k mŕtvemu (Gn 23,3) alebo sa postili (2 Sam 1,12). Dôvody pre smútok mohli byť rôzne: úzkosť (1 Kr 20,31), priznanie si viny (1 Kr 21,27). Smútočné slávnosti trvali sedem dní (Gn 50,10) alebo, ako v prípade smútku za Mojžišom, tridsať dní (Dt 34,8). 2 Sam 14,2 hovorí, že ženy mohli držať smútok aj dlhšiu dobu.

9 Carey A. MOORE, *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 40; Yale: University Press, 1985) 181.

10 LEÓN-DUFOUR, *Slovník*, 911.

11 Deborah GERA, *Judith* (CEJL; Berlin: De Gruyter, 2014) 262.

ktoré po ovdovení opäť vstúpili do manželského zväzku, a tak opäť našli sociálne zabezpečenie.[12]

2. Boh a vdovy v Žalmoch

V Knihe Žalmov sa nachádza päť miest, kde sa spomínajú vdovy (68,6; 78,64; 94,6; 109,9; 146,9).

2.1 Ž 68,6

V tomto žalme sa stretávame s opisom Boha ako obhajcu vdov (דַּיָּן אַלְמָנוֹת). Hoci SSV uvádza preklad „záchranca vdov," moderný slovenský komentár v rade KSZ prekladá hebrejské spojenie genitívom „obhajca vdov."[13] Boh obhajuje vdovy, pretože je na strane tých, ktorí nemajú akúkoľvek oporu. Zároveň je otcom ďalšej odstrčenej sociálnej skupiny – sirôt, pretože Boh je otcom tým, ktorí nemajú svojho otca. Veď on je otcom celého Izraela. Táto teológia je inšpirovaná známym textom Dt 10,17-18 („Veď Pán, váš Boh, je Boh bohov a Pán pánov, Boh veľký, mocný a hrozný, ktorý neberie ohľad na osobu a neprijíma úplatok, ale zastáva sirotu i vdovu, miluje cudzinca a dáva mu chlieb a odev"). Ravasi pozoruje, že podobnú formuláciu – obhajca vdov – nachádzame v Koráne.[14]

2.2 Ž 78,64

V tomto žalme sa o vdovách hovorí v súvislosti s Héliho synmi v kontexte opisu Božieho hnevu ako výchovného prostriedku pre Izrael. Ich manželky-vdovy nemali možnosť ani odvahu trúchliť za svojimi zlými (porov. 1 Sam 2,12-13) zomrelými manželmi (הֲנִיכֻבֹת אֹל וַיִּתְנַמְּלֻאוּ). Verš je narážkou na 1 Sam 4,19-22 a tými, nad ktorými by sa nemalo trúchliť, sú Héliho synovia, ktorí padli pod mečom Filištíncov. SSV prekladá tento verš o vdovách tak, že z vdov robí objekt a nie subjekt oplakávania („a ich vdovy nemal kto oplakať"), čím sa nesprávne vyjadruje, že ony majú byť tými, za ktorými sa má trúchliť. Presnejší preklad však nájdeme v KSZ, kde je hebrejská predloha prevedená tak, že sa neguje plač vdov nad ich mužmi.[15] Oplakávanie mŕtvych bola v starom Izraeli výsada výhradne žien (porov. 2 Sam 1,24). Aj to, že mŕtvych nemá kto oplakať, je zlé – napr. vdova po Pinchasovi nemohla oplakávať svojho muža, pretože zomrela presne v ten istý deň (1 Sam 4,20).[16]

---

[12] Lawrence M. WILLS, *Judith: A Commentary on the Book of Judith* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2019) 249.

[13] Bohdan HROBOŇ (ed.), Žalmy 51 – 75 (KSZ 5; Trnava: DK, 2017) 431.

[14] Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi: Commento e attualizzazione. Volume II: (51–100)* (Bologna: EDB, 1985) 379.

[15] Bohdan HROBOŇ (ed.), Žalmy 76 – 100 (KSZ 6; Trnava: DK, 2018) 99.

[16] HROBOŇ, Žalmy 76 – 100 135.

2.3 Ž 94,6

Na tomto mieste sa o vdovách hovorí ako o obetiach zločinov zo strany nepriateľov Izraela (וְגֵרָהֵי הִגֵּו הָנָמְלָא). Títo páchajú delikty aj proti tým najbiednejším. Nejde teda len o akýsi bežný útlak biednych, ale rovno o vraždenie.[17] Spojenie vdova – sirota – cudzinec evokuje množstvo iných biblických textov, najmä v legislatívnej (napr. Dt 14,29), prorockej (napr. Jer 7,6; Zach 7,10) a sapienciálnej (Ž 10,14) literatúre.[18] Táto bezmocnosť spomínanej skupiny ešte viac vyžaduje intervenciu Boha, jediného obrancu, ktorý je otcom sirôt a obrancom vdov (porov. Ž 68,6).[19]

2.4 Ž 109,9

Kliatba, vyslovená v tomto verši sa netýka len jednotlivca, ale celej jeho rodiny a žalmista tu vyslovuje zlorečenie o ovdovení žien (הָנָמְלָא וֹתְּשִׁאְו). Svojou formou toto zlorečenie pripomína kliatby porušenej zmluvy (porov. Ex 25,5; 22,21-23).[20] V starovekej spoločnosti mal život človeka len takú hodnotu, do akej miery bol súčasťou rodiny. Byť teda sirotou či vdovou, znamenalo bojovať o prežitie, byť odkázaný na druhých. Posledným útočiskom sirôt a vdov bol Boh.[21] Žalm je kliatbou, teda prosbou o potrestanie tých, ktorí na žalmistu nespravodlivo žalujú, prosbou o nastolenie spravodlivosti a práva.[22] Žalmista nechce vykonať pomstu sám, to prenecháva Bohu, čo vyjadruje jeho veľkú dôveru voči nemu.[23] Ide o mimoriadne silné vyjadrenie, pretože žalmista vetou „jeho žena nech ovdovie" vlastne želá svojmu útočníkovi smrť.

2.5 Ž 146,9

Ide o miesto v žalmoch, ktoré najexplicitnejšie nazýva Boha ochrancom cudzincov, sirôt a vdov (הָנָמְלַאְו סוֹתָי סיִהֹג־תָא הֵמֹשׁ הָוהְי), teda tých, ktorí sa nedokážu brániť sami. Starostlivosť o siroty a vdovy je typická teológia pre kráľov a vladárov – títo sa majú v prvom rade starať o slabých, ktorí si sami nedokážu zadovážiť živobytie. Ľudská pomoc je však nedostatočná, preto je najlepšie spoliehať sa na Boha ako na svojho ochrancu.[24] Tým sa Boh preukazuje ako ten najideálnejší kráľ.[25]

---

17 HROBOŇ, Žalmy 76 – 100, 530.
18 Barbara SCHMITZ – Helmut ENGEL, *Judit* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2014) 246.
19 RAVASI, *Il libro dei salmi*, 966.
20 Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi: Commento e attualizzazione. Volume III: (101–150)* (Bologna: EDB, 1985) 246.
21 Bohdan HROBOŇ – Adrián KACIAN (eds.), Žalmy 101 – 118 (KSZ 8; Trnava: DK 2020) 292.
22 HROBOŇ – KACIAN, Žalmy 101 – 118, 304.
23 HROBOŇ – KACIAN, Žalmy 101 – 118, 305.
24 Frank Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Minneapolis: Fortress, 2011), 615
25 Peter DUBOVSKÝ (ed.), Žalmy 120 – 150 (KSZ 9; Trnava: DK, 2021) 540.

3. Judita – sila v slabosti

3.1 Ženská hrdinka v Knihe Judita

Napriek spomenutému malému, bezbrannému postaveniu vdov si môžeme v neskorších knihách SZ všimnúť rastúcu úctu voči vdovám. Najsilnejšou predstaviteľkou tohto fenoménu je Judita. Judita vstupuje v 8. kapitole rovnomennej knihy na scénu ako slabá, bezbranná a pravdepodobne bezdetná vdova a na konci knihy odchádza ako silná, hrdá, odvážna žena. Na príklade Judity ako slabej vdovy sa najkrajšie prejavuje účinnosť Božej milosti, ktorá si vyberá slabých, aby ich pretvorila na silných.[26] Autorom Knihy Judita bol s najväčšou pravdepodobnosťou muž, no napriek tomu si tu môžeme všimnúť silnú úlohu ženských postáv – a to neplatí len o Judite, hoci ostatné ženské postavy v knihe sú bezmenné. V prvej polovici knihy sa so ženskými postavami stretávame na dvoch miestach. V 4. kapitole sme svedkami, ako sa ženy s mužmi modlia a postia, aby odvrátili blížiacu sa asýrsku hrozbu (Jdt 4,10-12).[27] V 7. kapitole vidíme ženy, ako sa sťažujú na starších a apelujú na nich, aby odovzdali mesto. Na konci prvej časti sa objavuje kňaz Oziáš, ktorý ženy posiela domov. V prvých siedmich kapitolách sa teda nachádza schéma „modliace sa ženy – búriace sa ženy – odchádzajúce ženy". Ženské postavy tu nikdy nekonajú samy, vždy len v spoločnosti mužov a detí.

V súvislosti so ženskými postavami je druhá časť knihy kontrastom k prvej. Do popredia vystupuje konkrétna ženská postava, čím sa odlišuje od prvej časti, kde ženské postavy vystupujú všeobecne ako kolektív.[28] V 8,1-3 prezentuje autor Juditu ako dcéru, manželku a vdovu. Juditin status dcéry pripravuje pôdu pre status ženy, čoskoro nahradený statusom vdovy. Tento stav je zdôraznený rozhodnutím ostať vdovou po dobu troch rokov a štyroch mesiacov predtým, než sa Judita vydáva do nepriateľského tábora.

Ako sa Judita vyrovnáva s postavením vdovy? Odhliadnuc od právnych a ekonomických aspektov vdovstva autor rozpracúva jej osobný a náboženský život. Judita žije v stane na streche svojho domu a nosí vdovské šaty (8,5). Vďaka tomuto opisu je pozornosť čitateľa hneď obrátená na Juditine telo.[29] Judita ako vdova v skutočnosti predstavuje ľud Izraela. Marginalizovaný status vdovy a navyše pozícia ženy v takej silnej patriarchálnej spoločnosti ako Izrael robí z nej model

[26] LEÓN-DUFOUR, *Slovník*, 911.

[27] Géza G. XERAVITS, „The Praise of the Widow? Changes in the Judith Narrative," *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (ed. Angelo PASSARO; Berlin: DCLY, 2013) 273-281, tu 273.

[28] XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 274.

[29] Barbara SCHMITZ, „Casting Judith: The construction of role patterns in the book of Judith," *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (eds. Hermann LICHTENBERGER – Ulrike MITTMAN-RICHTER; Berlin: DCLY, 2009) 77-94, tu 81.

židovskej komunity trpiacej pod útlakom nepriateľa.[30] Vo svojej modlitbe (9,4) zdôrazňuje Judita vlastné vdovstvo, keď žiada Boha o pomoc. Skutočnosť, **že** jej manžel odkázal veľké bohatstvo, ukazuje na Juditinu nezávislosť na autorite akéhokoľvek muža.[31] To, **že** jej manžel je mŕtvy už tri roky, a ona sa stále nevydala, môže poukazovať na to, **že** ju jej postavenie emancipovanej ženy tešilo.[32]

3. 2. Symbol Izraela

Juditu v prvom rade charakterizujú tri veci. Meno „Judita" (Židovka) znamená, že hrdinka je symbolom Izraela. Má silný rodokmeň (až po Izraela/Jakuba) a jej manželský stav a životný štýl z nej robí špecifickú postavu: bola vydatá raz a napriek jej bohatstvu a kráse si zachováva zdržanlivý postoj vo svojom vdovstve. Tieto charakteristiky odčleňujú Juditu od ostatných ženských hrdiniek v knihe. Atraktívny vzhľad Judity ustupuje do úzadia jej rituálnej čistote a zbožnosti. Žije v ústraní, nosí vdovské šaty a sype si popol na hlavu. Vo svojej modlitbe Judita formuluje žiadosť, ktorá definuje jej nasledujúce zmeny (9,9-10).[33] Toto dvojveršie je charakterizované termínmi „ruka vdovy" a „ruka ženy." V tomto bode nárácie sa mení hlavná hrdinka zo zbožnej krehkej ženy na pomstiteľku. Táto zmena Juditinho charakteru je najlepšie vystihnutá v úvodných veršoch 10. kapitoly. Najprv sa umyje a potom zmení šaty, čo je symbol konverzie – prijatia novej roly. Judita sa tak stáva atraktívnejšou v očiach mužov. V 9,10 hovorí o verbálnej aktivite – ako podvodník, v 10,4 ako zvodkyňa – osoba, ktorá sa nezameriava na slová, ale na svoj ženský šarm.[34] Ďalšiu zmenu v charaktere Judity môžeme vidieť pri jej návrate späť do Betúlie, keď ukazuje ostatným hlavu Holofernesa. Po prvé, víťazstvo nepripisuje sebe, ale Bohu. Po druhé, oznamuje, že hoci sa správala ako zvodkyňa, zostáva nedotknutá, pretože Boh ju ochránil. Odpoveď ľudu je takisto dvojitá: v prvom rade chvália Boha (13,17), v druhom rade ju (13,18). Neskôr sa vyskytnú aj ďalšie dve žehnania: najprv ju chváli Achiór (14,7), potom obyvatelia Jeruzalema (15,9).[35] Po vyslovení požehnania Jeruzalemčanmi dostáva Judita svoj podiel z koristi, čo nás vracia na začiatok, keď sa Judita objavuje na scéne. Tam sme sa totiž dozvedeli, že Judita po svojom manželovi zdedila značný majetok. Po tom, ako Judita uplatní svoj nárok z koristi, sa na scéne (15,12) opäť objavujú aj ostatné ženy, ktoré ustúpili do úzadia v okamihu, keď sa v nárácii zjavila Judita. Hoci sa na konci 7. kapitoly vytratili, pretože sa búrili proti

30 Sidnie White CRAWFORD, „Ester not Judith: Why One Made It and the Other Didn´t," *Bible Review* 18/1 (2002) 22-31, tu 7.
31 GERA, *Judith*, 262.
32 CRAWFORD, „Ester not Judith," 12.
33 XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 275.
34 XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 276.
35 XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 277.

mužom, po Juditinom hrdinskom čine sa opäť vracajú s novou úlohou. Najprv sa pripájajú k chvále Judity, potom (spolu s ňou) chvália Boha v Juditinom chválospeve. Obe aktivity sú sprevádzané tancom (15,12-13).[36] V Písme sa vyskytujú dva texty, kde sa spája téma tanca, smútku a oslobodenia. V Nár 5,15 je to žiaľ ľudu nad zničením Siona a v Ž 30,12 žalmista vzdáva vďaky za spásu pomocou obrazu zámeny smútočného odevu, čo má spojitosť s Juditiným rozprávaním, kde autor hovorí o vrecovine – je to oblečenie vdovy Judity (8,5; 9,1), takisto ju ale nosili obyvatelia Betúlie počas asýrskeho obliehania (4,10-12). Ďalšia súvislosť s tancom je v 3,7. Obyvatelia okolitých národov vítali Holoferna tancom, tamburínami a vencami. Ako kontrast po porážke Asýrčanov Judita a izraelské ženy oslavovali Boha Izraela rovnakým spôsobom – toto by sa dalo považovať za jeden z najvyšších bodov teológie tejto knihy. Izrael je zachránený vďaka dôvere Judity v Boha. „Ruka ženy" manifestuje silu Boha Izraela.[37]

3.3 Vzor čnosti

Záverečné verše knihy podčiarkujú Juditine čnosti. Neponecháva si nič z koristi, ale všetko venuje komunite a Pánovi (16,19); vracia sa domov (16,21), kde sa odmieta znovu vydať (16,22), zostarne v dome svojho muža a je pochovaná v jeho hrobe (16,23). V závere knihy sa opisuje fyzický stav Judity, ktorá odmietla všetkých nápadníkov a do smrti ostala verná pamiatke manžela Manassesa. Ostala tak „pannou."[38] Grécky tvar χηρεύουσα (8,4) je prezentné particípium, ktoré vyjadruje, že Judita ostáva vdovou. V 2 Sam 13,20 je to isté slovo použité na vyjadrenie opustenosti Tamar, ktorá ostala v bratovom dome. Judita je ideálna vdova – zbožná, múdra a cudná.[39] Status vdovstva Judity však pravdepodobne slúžil autorovi na zdôraznenie niekoľkých teologických tém. Čo sa týka samotného deja, panna, vdova i prostitútka si mohli dovoliť zvádzať Holoferna, no rozhodne nie vzorná židovská žena. Juditino zotrvanie v stave vdovstva jej poskytlo príležitosť na etablovanie sa v spoločnosti v celej šírke svojej zbožnosti.[40] Mnoho biblistov si kladie otázku, prečo je hlavnou hrdinkou práve vdova a nie obyčajná žena alebo panna. Najzrejmejší dôvod, že hlavnou hrdinkou je vdova, je ten, že pre pannu alebo vydatú ženu by bolo nemožné takéto porušenie dobrých mravov. Rovnako Judita nie je žiadnym spôsobom postihovaná za to, že je bezdetná, čo v starozákonnom Izraeli bol veľký problém. Keby mala synov, tí by ju chránili, prípadne by pokračovali v pamiatke jej manžela. V Izraeli boli tri znaky pre rešpektovanie múdrosti, či už u žien, alebo u mužov: bohatstvo,

[36] XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 278.
[37] XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 279.
[38] XERAVITS, „The Praise of the Widow?," 280.
[39] GERA, *Judith,* 261.
[40] MOORE, *Judith,* 180.

vysoký vek a deti – múdrosť Judity zahŕňala prvé dve. Keby však bola mala deti, takéhoto hrdelného činu by určite nebola schopná.[41]

4. Záver

Izraelská spoločnosť považovala za vdovu ženu, ktorej zomrel manžel. V prípade, že sa znova nevydala, žila neľahkým životom, bez finančnej podpory, ktorú jej za života poskytoval manžel, a preto potrebovala špeciálnu právnu ochranu. Radikálna zmena v živote vdovy nenastala len po stránke finančnej a právnej, ale aj sociálnej – stigmatizácia či marginalizácia takýchto žien znamenala ich odsunutie až na okraj spoločnosti. Hrdinkou Knihy Judita je postava, ktorá sa vymyká stereotypným predstavám slabej ženy. Je síce fyzicky slabá, no psychicky hrdá, silná, sebavedomá žena-vdova. Judita pred uskutočnením svojho činu prosí Boha o silu, aby ho svojou slabou rukou vdovy mohla vykonať. Či už bola historickou postavou, alebo len literárnou hrdinkou, faktom je, že postavenie vdovy a najmä pohľad na ňu ako na plnohodnotnú členku spoločnosti sa najmä vďaka nej zmenil.

Na základe analýzy portrétu vdov v žalmoch a portrétu Judity je možné navrhnúť, že Judita vystupuje ako exemplárna vdova. Boha má ako ochrancu na svojej strane, a tak stelesňuje profil vdov, ktoré sú súčasťou *personae miserae* ako Božích chránenkýň, prítomný práve v Žalmoch.

Bibliografia:

Michael BERENBAUM – Fred SKOLNIK (eds.), *Encyclopedia Judaica: Vol 21* (Jerusalem: Keter, [2]2007) 40.

Peter DUBOVSKÝ (ed.), Žalmy 120 – 150 (KSZ 9; Trnava: DK, 2021) 540.

Deborah GERA, *Judith* (CEJL; Berlin: De Gruyter, 2014) 262.

Frank Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150* (Minneapolis: Fortress, 2011), 615

Bohdan HROBOŇ (ed.), Žalmy 51 – 75 (KSZ 5; Trnava: DK, 2017) 431.

Bohdan HROBOŇ (ed.), Žalmy 76 – 100 (KSZ 6; Trnava: DK, 2018) 99.

Bohdan HROBOŇ – Adrián KACIAN (eds.), Žalmy 101 – 118 (KSZ 8; Trnava: DK 2020) 292.

Xavier LEÓN-DUFOUR, *Slovník biblickej teológie* (Bratislava: DK, 2003) 1077-1079.

Victor H. MATTHEWS, „Marriage and Family in the Ancient Near East," *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. CAMPBELL; Downers Grove: InterVarsity, 2003) 1-32, tu 22-24.

[41] WILLS, *Judith,* 250.

Carey A. MOORE, *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 40; Yale: University Press, 1985) 181.
Gianfranco RAVASI, *Il libro dei salmi: Commento e attualizzazione. Volume II: (51–100)* (Bologna: EDB, 1985) 379.
Barbara SCHMITZ, „Casting Judith: The construction of role patterns in the book of Judith," *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (eds. Hermann LICHTENBERGER – Ulrike MITTMAN-RICHTER; Berlin: DCLY, 2009) 77-94, tu 81.
Barbara SCHMITZ – Helmut ENGEL, *Judit* (HThKAT; Freiburg: Herder, 2014) 246.
Roland de VAUX, *Ancient Israel. Volume 1: Social Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1965) 39
Lawrence M. WILLS, *Judith: A Commentary on the Book of Judith* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2019) 249.
Géza G. XERAVITS, „The Praise of the Widow? Changes in the Judith Narrative," *Family and Kinship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (ed. Angelo PASSARO; Berlin: DCLY, 2013) 273-281, tu 273.
Sidnie White CRAWFORD, „Ester not Judith: Why One Made It and the Other Didn´t," *Bible Review* 18/1 (2002) 22-31, tu 7.

Mgr. Dušan Demjanovič, O. Praem.
Teologická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hlavná 89
040 01 Košice
herman@opatstvojasov.sk

prof. Róbert Lapko, Th.D., PhD.
SÚJS SAV
Dúbravská cesta 9
Bratislava
841 04
robert.lapko@savba.sk

Bernhard SCHÖRKHUBER

Communio-Mystagogie-Religiöse Diversität. Fundamentaltheologische Konkretionen zur Schulpastoral

Abstract
Systematic theology, in its task of reconstructive appropriation of faith, often depends on practical reflection. Systematic theology, beyond its purely self-referential language and thought games, should also engage in practical mediation problems and not farm them out to practical theology. If for this mediation it is theologically valid that the content of faith cannot be detached from the free acceptance of freely given love and cannot be presented abstractly as deducible truth of reason, then the specific addressees have a constitutive role for the arrival of revelation. This understanding of faith and revelation must be based on reflecting practical theology (such as pastoral care in schools) as a practical science of perception in view of anthropological research and on illuminating the claimed a priori openness of human beings to an ultimate word. For the hearer of the word (Karl Rahner) is not a tabula rasa. Rather, he always already knows something and has always already had experiences. Fundamental theology has a double perspective: it is concerned with the subsequent assurance of faith for those who believe, but also, and especially in the secular space (the school), with making faith possible for those who do not believe and are searching. Here the reference to practice is a primary and receiving as well as stimulating access with that basis of experience, to which also fundamental theology must reflectively refer, if it does not want to lose its character as a science of experience. These constants give food for thought when practical theology (pastoral care in schools) offers a reflective sign-of-the-time experience in the context of fundamental theological responsibility for faith as ancilla hermeneuticae and in the focused view of communion, mystagogy, creation spirituality, religious diversity and art of living.
Keywords: fundamental theology, revelation, faith, experience, communion, mystagogy, creation spirituality, diversity, religious plurality, art of living

Muss nicht ein Konzept von Schulpastoral viel fundamentaler beschrieben und begründet werden als mit den Grundvollzügen der Kirche, nämlich mit dem, alles kirchliche Handeln einschließlich aller Grundvollzüge begründenden, christlichen Glauben?

Schulpastoral als Communio

Zuerst muss die ekklesiologische Grundfrage gestellt werden: Ist dort, wo von Glauben gesprochen wird, wo in sozialen Projekten Nächstenliebe praktisch erlebbar wird und wo in gottesdienstlichen Feiern eine Art Gemeinde zusammen findet, nicht schon das spürbar, was das gemeinschaftliche und zugleich gemeindebildende Element von Kirche ausmacht? Sind die Schulen nicht auch als Gemeinschaft eine Form von Gemeinde („*Communio*")? Will man diese Frage klären, müssen die Begriffe „*Kirche*" und „*Gemeinde*" in den Blick genommen werden. Für den ehemalige Regensburger Dogmatiker WOLFGANG BEINERT

> *„bezeichnet Kirche die Gemeinschaft derer, die an das Evangelium glauben, durch die Taufe dem Leib Christi eingegliedert sind, sich am Tisch der Eucharistie einfinden und in Zeugnis und Dienst ihrem Glauben Ausdruck verleihen"*[1].

Die Kirche ist das „*neue Volk Gottes*" und zugleich „*pilgernde Kirche*", deren Gestalt aber in ständigem Wandel ist - „*ecclesia semper reformanda*"[2]. „*Ekklesia*" (gr. ekkleo, herausgerufen) meint die Versammlung der Herausgerufenen. Die genaue Begriffsbestimmung meint aber das „*kyriake oikia*", „*das zum Herrn gehörige Haus*".

Wenn man den Blick auf die frühe Kirche der ersten Jahrhunderte richtet, so handelt es sich beim Prozess des Christwerdens zunächst um die einzelne, freie und aus der Bekehrung heraus resultierende Erfahrung eines Menschen. „*Herausgerufen*" bedeutete, sich auf den Weg des Glaubens einzulassen und im Glauben die Verankerung zu finden, die Menschen in der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen eine Mitte suchen lässt: Jesus Christus, als den Herrn der Kirche. Die Gemeinden von Jerusalem, Antiochia und Korinth, die im Neuen Testament beschrieben werden, kann man daher als „*aus den alten Gemeinschaften und Bindungen in eine neue Glaubensgemeinschaft Herausgerufene*"[3] bezeichnen. Wenn man Kirche als eine „*in eine neue Gemeinschaft Herausgerufene*" versteht, dann kann man dies nicht so einfach auf ein Schulsystem übertragen. Die an den Schulen Lehrenden und Lernenden kommen aufgrund eines Bildungsauftrages an die einzelnen Schulen. Ihre erste Gemeinschaft heißt Schulgemeinschaft. LAMES[4] vertritt die Meinung, dass „*die Abgrenzungsbewegungen der Schule gegenüber der Kirche als Ergebnis einer gesellschaftlichen Entwicklung dazu führten, dass Kirche statt mit Resignation und Restauration, viel mehr mit einer neuen Form der*

---

1 BEINERT, WOLFGANG, Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 1991, 309.
2 EBD.
3 MÜLLER, RAINER-MATTHIAS (Hg.), Die eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes, Frankfurt – Paderborn 2002, 24ff.
4 LAMES, Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung, Stuttgart 2000, 18.

Innovation antworten müsste". Die Kirche sieht die Schule nun als eigenständiges Handlungsfeld, nämlich als Form der Schulpastoral.

Durch ihr schulpastorales Handeln wird Kirche in der Schule zu einem Teil innerhalb des Schulsystems. Schule wird aber nicht zur Schulgemeinde als eigenständiger ekklesiologischer Ort. Schulpastoral ist aber sehr wohl „*in der Lage, neue Verbindungen zwischen Kirche und Schule bereitzustellen*"[5].

Bei der Frage nach Kirche und Gemeinde hat der Begriff der „Communio" eine zentrale Bedeutung. MEDARD KEHL weist bei seiner Übersetzung von Kirche mit „*Gemeinschaft der Glaubenden*"[6] zugleich auf das Phänomen „*der Kommunikation und des kommunikativen Handelns*" hin. Die gemeinschaftsstiftende und gemeinschaftsbildende Aufgabe von Schulpastoral wird lebendig, weil Kirche an der „*Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute*"[7] teilhaben will. So kann sie die Menschen in der Lebenswelt Schule zur Kommunikation über Leben und Glauben einladen.

Schulpastoral initiiert im Rahmen der kommunikativen Handlungsfelder den Raum und die Zeit, in denen sich Kirche als „*ekklesia*" ereignet und Schule zum kirchlich-erfahrbaren Lebensraum von christlicher Glaubenskommunikation wird, wenn Schulpastoral durch ihre Angebote und Möglichkeiten diesen Raum eröffnet. So versteht sich Schulpastoral als ein Mitgehen als Reisegefährte von Schüler*innen, Lehrer*innen und Eltern auf dem Weg des Lebens.

Die Richtung, in die die Bewegung führen soll, ist keine Neuerfindung. MATTHIAS SELLMANN plädiert für „*eine Kirche, die Platz macht, eine, die nicht mehr den umgebenden Raum auf sich, sondern sich auf den Raum bezieht*"[8]. Schon Papst Franziskus sieht „*eine Kirche im Aufbruch*"[9], wenn er dazu aufruft

> „*aus sich selbst heraus und an die Ränder zu gehen. Nicht nur an die geografischen Ränder, sondern an die Grenzen der menschlichen Existenz. Kirche im Aufbruch kreise nicht um sich selbst, lebe nicht für sich selbst und beanspruche Jesus nicht für sich selbst, sondern lasse ihn nach außen treten*"[10].

Schon in den neutestamentlichen Texten lässt sich ein Jesus aufspüren, der sich mit seiner Reich-Gottes-Botschaft auf den Weg zu den Menschen, in den „Raum"

---

5 EBD, 19.

6 Vgl. KEHL, MEDARD, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 138ff.

7 Vgl. GS 1.

8 SELLMANN, MATTHIAS, „Für eine Kirche, die Platz macht!" Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: Diakonia 48 (2017), 74-82, https://www.herder.de/diakonia/hefte/archiv/48-2017/2-2017/fuer-eine-kirche-die-platz-macht-notizen-zum-programm-einer-raum-gebenden-pastoral/-/media/ 4f093671504a4cefb49204c4c2798190.ashx/(dl 21. 09. 2020).

9 EG 20.

10 BERGOGLIO, JORGE MARIO, Die Kirche, die sich um sich selber dreht: Theologischer Narzissmus. http:// blog.radio-vatikan.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/, 18. 09. 2020.

macht. Inmitten der Dörfer Galiläas, auf den Straßen, am See, in Booten, am Zoll, in Synagogen, oder viel später im Tempel von Jerusalem, buchstabiert er seine Botschaft in das Leben der Menschen hinein. Erzählungen, die das alltägliche Leben atmen, das er mit Frauen, Männern und Kindern teilt, erweisen sich als lebensrelevant. Durch Begegnungen entstehen Räume, die neue Perspektiven für das sich verwandelnde Leben ermöglichen und neue Lebenskontexte zulassen. Gerade die Apostelgeschichte weiß um den „*neuen Weg*", der „*ausgehend von Jerusalem über Judäa und Samaria bis an die Grenzen der Erde*"[11] die nachösterliche Bewegung erfüllt. Die Dynamik drückt die Bewegung zu den verschiedensten Menschen aus, die sich vernetzen, ihr Leben gestalten, einander beistehen und Ausdrucksformen für die Botschaft neu finden, damit sie sich als lebensbedeutsam erweisen kann.

Ausgehend von der Tatsache der weltweit vernetzten Informationsgesellschaft fordert Sellmann auf, kirchliches Handeln von anderen Sozialformen als der Gemeindeinfrastruktur zu denken: Vom Unterwegs-Sein, dem Pilgern, vom Event, von der Dienstleistung und vor allem vom Netzwerk her[12]. Eine Kirche, die sich dem Unterwegs-Sein und dem Netzwerk öffnet, kann Entfaltungsräume zulassen und neue pastorale Lebens-, Erlebnis- und Erfahrungsräume schaffen.[13] Ein dermaßen verstandener Raum stellt eine Sphäre dar, die von der Wahrnehmung lebt, nicht von einem abgegrenzten Territorium.

Sphären sind in einer Vielzahl - Lebenssphäre, Arbeitssphäre, Begegnungssphäre, Freizeitsphäre, Glaubenssphäre – erlebbar. Auch in der Schule sind sie lebendig und fühlbar. Rituale und Sprache definieren sich in schulischen Sphären neu. Das gilt auch für den Glauben, der neu ins Wort gefasst wird. Dies legt Talente und Potenziale frei und macht Prozesse lebendig und vielfältig. Dies zeigt ein Text von Luzie Kübler[14], die als 15jährige Schülerin bei einem Spirit Poetry Slam siegte, weil sie nicht nur die Altersgenoss*innen, sondern nicht zuletzt auch das theologisch gebildete Auditorium überzeugen konnte.

> *„Jo Gott. Alles fresh? Hör mir jetzt mal genau zu! Wahrscheinlich erinnerst du dich gar nicht mehr an mich. Also ganz kurz die wichtigsten Infos: Ich bin Lu, 15 Jahre alt und mir schmeckt kein Knäckebrot. Mir schmeckt außerdem vieles auf*

[11] Vgl. APG 1,8.

[12] SELLMAN, MATTHIAS, Von der „Gruppe" zum Netzwerk. Große pastorale Räume als Chance für eine durchbrechende Vielfalt kirchlicher Sozialformen, in: Anzeiger für die Seelsorge 3/2010, https://www.herder.de/afs/themen/gemeinde/von-der-gruppe-zum-netzwerk-grosse-pastorale-raeume-als-chance-fuer-eine-durchbrechende-vielfalt-kirchlicher-sozialformen/ (dl 18. 09. 2020).

[13] Vgl. Bieberstein, Sabine/Nothaft, Peter/Staudigl, Barbara, Hoffnungsraum Schule. Wo Kirche jung ist und die Räume voll sind, in: Dies. (Hg.), Hoffnungsraum Schule. Perspektiven für eine profilierte Entwicklung katholischer Schulen, Ostfildern 2019, 218.

[14] Kübler, Lucie, Jo Gott. Alles fresh?, zitiert nach Bieberstein u.a., 219.

dieser Welt nicht. Warum hast du diese Welt allein gelassen? Warum hast du mich allein gelassen? Ich bin getauft und dachte, bis ich 11 war, du passt wirklich auf mich auf, du bist da, du kümmerst dich um mich und um all die anderen Menschen. Ich dachte, du hättest einen Plan.

Jo. Gott, ich dachte echt, du hast mich, du hast das alles hier aufgegeben. Ich war voller Wut, doch dann sah ich, dass du für manche unter uns noch da bist. Leute, die sich fühlten wie ich und so viel Hoffnung gefunden haben, weil es dich für sie gibt. Leute, die sich an dir festhalten können.

Jo Gott, ich habe viel gelesen und viel gelernt. Ich weiß jetzt, dass ich mich lieber an anderem als an dir festhalte, aber ich weiß auch, dass ich nicht das Recht habe, anderen Leuten ihren Halt an dir zu verbieten. Sie sollen glauben, nur sie sollen ihren Glauben keinem ins Gesicht halten, der das nicht will.

Jo Menschen, glaubt, woran ihr wollt. Solange ihr damit keinem physisch oder psychisch schadet, ist es okay. Ich glaube ja selber auch an … Kram. Nur eines will ich euch noch sagen: Wir wissen nicht, was nach dem hier kommt. Deswegen heißt es auch Glauben. Wir wissen nur sicher, dass wir das hier momentan haben. Also macht was draus!"

Damit junge Menschen solche Fragen stellen, mit eigenen Antworten und denen anderer ringen, Gedanken zum Ausdruck bringen, in kunstvolle Formen gießen, sowie letztlich für sich daraus Lebens- und Glaubensentwürfe bilden können, bedarf es Lern- und Lebensräume, die das ermöglichen.[15] Schulpastoral kann und muss heute solche „Räume" – Erlebnis-, Erfahrungs- und „Hoffnungs-Räume" - für die Menschen am Lebens- und Lernort Schule mit einer derartigen Intensität bei hoher Nachfrage anbieten und errichten.

Schulpastoral als Mystagogie

In praktisch-theologischer Hinsicht nimmt die Frage nach der Seelsorge als „*Prozess der Subjektwerdung*", die näherhin als „*mystagogische Seelsorge*" charakterisiert werden soll, eine zentrale Rolle ein. Dieser Gedanke verbindet sich mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eindrucksvoll bestätigten „*anthropologischen Wende*"[16]. Sie spricht theozentrisch vom Menschen und will den Blick dafür schärfen und die Zustimmung des Menschen dazu gewinnen, dass

[15] Vgl. Studientag der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der KU Eichstätt-Ingolstadt unter dem Thema „Theologisieren mit Jugendlichen", http://www.ku.de/kommunikation/presse/pi/einzelansicht/article/stuedientagung-diskutierte-relevanz-von-religion-und-religiositaet-fuer-jugendliche/(06. 07. 2020).

[16] Vgl. GS 3.

Gott das Geheimnis seines Lebens ist.[17] Was meint nun „*mystagogische Seelsorge*"? Ein wichtiger Bedeutungsstrang der Mystagogie begegnet in der Liturgischen Bewegung der ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts, deren bedeutendste Protagonisten ODO CASEL und ROMANO GUARDINI waren.[18] Danach bezeichnet Mystagogie, im Anschluss an ODO CASEL, der von den Sakramenten als den „*Mysterien*" der Kirche sprach, den Versuch, zur „*Erfahrung des christlichen Mysteriums in Liturgie und Kirche*"[19] hinzuführen. Dieser Bedeutungsstrang hat eine Nähe zu der von KARL RAHNER favorisierten Bedeutung der Mystagogie. Sie ziele darauf, den einzelnen Menschen an das Geheimnis heranzuführen, das er immer schon ist: an sein Gottgeheimnis.

Auf dieser Basis „*Der Mensch als Gottgeheimnis*", macht es Sinn, Sakramente und Liturgie der Kirche als „Mysterien" ins Spiel zu bringen. Das Wort Mystagogie begegnet bei KARL RAHNER das erste Mal in seinem Beitrag im zweiten Band des Handbuchs der Pastoraltheologie, wo er einen Absatz „*Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie*" überschrieben hat.[20] Mystagogie bezeichnet dort die durchdachte und immer neu erprobte und eingeübte Einführung „*in die eigentliche religiöse Erfahrung*"[21] Der einzelne Mensch werde „*nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat*"[22]. Es geht um die Anleitung des einzelnen Menschen in die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung. Mystagogie baut auf der Glaubensüberzeugung, dass der Mensch als Geheimnis über sich hinaus auf das absolute Geheimnis weist, das wir Gott nennen und darauf, dass diese Grundgegebenheit für den einzelnen Menschen erfahrbar ist. Diese Erfahrbarkeit charakterisiert Karl Rahner als „*transzendentale Erfahrung*", womit er nicht auf das Gegenteil von alltäglicher Erfahrung oder gar auf etwas zu Diametrales hinaus will, sondern womit er deutlich macht, dass der einzelne Mensch in eben seiner Alltagserfahrung indirekt, implizit und unthematisch immer schon mit dem Grund des Seins, mit Gott, in Berührung kommt.[23] Die Aufgabe der mystagogischen Seelsorge besteht darin, das was indirekt, implizit und unthematisch ist, zu heben:

---

17 Vgl. HILBERATH, BERND JOCHEN, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995; Hilberath wählte in bewusster Intension diesen Untertitel.

18 Vgl. SCHILSON, ARNO, Theologie als Mystagogie. Der theologische Neuaufbruch nach der Jahrhundertwende, in: Ders. (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium, Mainz 1989, 221-223.

19 EBD.

20 RAHNER, KARL, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: ARNOLD, FRANZ XAVER, Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, Freiburg 1969, 269.

21 EBD.

22 EBD.

23 Vgl. HILBERATH, 80-85.

> *„Der Mensch ist also wirklich, weil sein eigentliches Wesen als Geist seine Transzendenz ist, das Wesen des heiligen Geheimnisses. Der Mensch ist der, welcher es mit dem heiligen Geheimnis immer zu tun hat, gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislos Nahen, Ungreifbaren und begrifflich Koordinierbaren umgeht. Das heilige Geheimnis ist somit nicht irgendetwas, worauf der Mensch ‚auch' einmal stoßen kann, wenn er Glück hat. […] Der Mensch lebt immer und überall, gerade auch dort, wo er sich dessen nicht bewusst ist, aus dem heiligen Geheimnis*".[24]

Das berühmte Diktum von KARL RAHNER, das nicht geschützt ist vor Missverständnissen, findet sich in einer Textpassage seines Beitrags „*Frömmigkeit früher und heute*"[25], darin sagt er:

> *„Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muss von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild' vermitteln, die Erfahrung, dass des Menschen Grund der Abgrund ist."*[26]

Hier geht es um die Betonung der alltagsnahen Erfahrung des einzelnen Menschen als Ereignis der impliziten Erfahrung Gottes, bei der Gott nach wie vor der Unbegreifliche und Geheimnisvolle bleibt. Der Alltagsbezug ist der Grund, warum RAHNER vom „*Mystiker*" mit Anführungszeichen spricht. Es geht um eine Erfahrung, die allen offensteht.

Gotteserfahrungen können sich also durchaus auch am Ort der Schule ereignen und im konkreten Alltag der am Schulgeschehen Beteiligten. Im Rückblick auf die schon beschriebenen Ebenen spricht für einen mystagogischen Zugang der Schulpastoral, dass der Kern des Christentums weder „*eine Weltanschauung mit religiösem Hintergrund*"[27] noch „*die Lehre oder Moral Christi, sondern die Person Christi als des Gottmenschen*"[28] ist. Die unterschiedlichen theologischen Zugänge, jedoch den gleichen Hintergrund der Formulierungen deutet Merz wie folgt, wenn er sagt:

---

24 Zitiert nach HILBERATH, 223f.

25 Vgl. RAHNER, KARL, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band VII, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971, 11-31.

26 EBD., 22f.

27 CASEL, ODO, Das christliche Kultmysterium, hrsg. von B. Neunheuser, Regensburg 1960, 29.

28 DERS., Glaube, Gnosis und Mysterium, Münster 1941, 193f.

> *„Während Rahner von der Notwendigkeit der Gotteserfahrung für den Suchenden als Individuum ausgeht, macht Casel diese Gotteserfahrung in der Feier der Liturgie, der Mysterien fest. […] Beide suchen in Phasen der Glaubenslosigkeit und menschlicher Ratlosigkeit einen Weg der Gotteserfahrung möglichst ursprünglicher und überzeugender Art."*[29]

Um „*aufmerksam für Gotteserfahrungen*"[30] zu werden, bedarf es gewisser Kenntnisse des christlichen Glaubens, einer Offenheit für christliche Erlebnisdeutungen und Mystagogen, die bei diesen Deutungen helfen. Da Gott im Alltag erfahren werden kann, legt die mystagogische Schulpastoral Wert auf die Mitgestaltung des alltäglichen Lebens. Dabei nimmt sie die Anliegen diakonischen schulpastoralen Handelns auf, als einen Dienst, der vom Evangelium getragen wird. So kann sie ein breites Spektrum an Maßnahmen wie Mitarbeit in Krisensituationen, Gesprächs- und Freizeitangebote und soziales Engagement anbieten.[31]
Transzendentale Mystagogie möchte den am Schulgeschehen Beteiligten Erfahrungen mit Gott im alltäglichen schulischen Leben ermöglichen und ihnen unthematische Gotteserfahrungen thematisch erschließen.[32] Es geht um die Chance, Menschen im schulischen Umfeld für Transzendenzerfahrungen aufzuschließen, um sie dann auf den christlichen Gott hin deuten zu können. Liturgische Mystagogie möchte im Rahmen der Schulpastoral Erfahrungen mit der Nähe Gottes und seines Heilhandelns in Jesus in den schulischen Liturgiefeiern ermöglichen. Ein weiterer Aspekt ist das Erleben und Nahebringen des einzigartigen und unüberbietbaren Mysteriums. Die am Schulgeschehen Beteiligten erfahren ihre besondere Würde als zur gottesdienstlichen Feier Berufene und als Beschenkte aufgrund der Teilhabe am göttlichen Leben.
Die entscheidende Aufgabe einer mystagogisch orientierten Schulpastoral liegt in der Sensibilisierung für die über das Empirische hinausragende Dimension, die dem Menschen nicht bewusst sein muss oder auch abgelehnt werden kann.[33] Zwar ist die mittelbare Gotteserfahrung in jeder menschlichen Erfahrung mitenthalten, wird aber nur in ganz bestimmten Erfahrungen evident.

---

[29] MERZ, MICHAEL B., Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität, in: Schilson, Arno (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989, 307.

[30] Vgl. SCHAMBECK, MIRJAM, Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Würzburg 2006.

[31] Vgl. ROEGER, CARSTEN, Mystagogische Schulpastoral, in: Kaupp, Angela u. a., Handbuch Schulpastoral, 188f.

[32] Vgl. ROEGER, CARSTEN, Gotteserfahrungen im Kontext der Schule – Träumerei oder realisierbare Vision? In: KITTEL, JOACHIM (Hg), Werkbuch Schulpastoral. Methoden, Modelle und Ideen für die Praxis, Freiburg-Basel-Wien 2011, 165.

[33] Vgl. JILESEN, MARTIEN, Gott erfahren – wie geht das? Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung, Freiburg 2003, 99-102.

MystagogischeSchulpastoralstellteinenhohenAnspruchanSchulseelsorger*innen und Religionslehrer*innen dar, weil neben soziologischen, pädagogischen, didaktischen und theologischen Kenntnissen auch die Reflexion über ein Leben im Angesicht Gottes und die Praxis des persönlichen Gebets glaubwürdige Voraussetzungen für Ihren Dienst darstellen. So kann in Anlehnung an KARL RAHNER resümiert werden:

> *„Die Gotteserfahrung von morgen wird eine diakonische sein, eine, die Gott, das befreiende und liebende Geheimnis, in der Not und in den Geringsten erfährt, und die so eine mystagogische ist – oder sie wird nicht mehr sein"*[34]

Die Schulpastoralverantwortlichen und Schulseelsorger*innen der Zukunft werden eine Persönlichkeit und neben anderen auch mit theologischen Kompetenzen ausgestattet sein. Sie werden eine theologische Urteilskraft besitzen und *„Theologie als denkerisch bewältigtes Leben im Angesicht Gottes"*[35] persönlich bedeutsam reflektieren.

Schulpastoral als Schöpfungsspiritualität

Im Credo bekennen Christ*innen Gott als den, *„der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt"*[36]. Mit diesem Bekenntnis will der Glaube eine Antwort auf die Urfrage der Menschheit nach dem Woher und dem Wozu geben. Die grundlegenden Aussagen des geoffenbarten christlichen Schöpfungsglaubens finden sich in den beiden Schöpfungsgeschichten des Alten Testaments. Sie stimmen völlig überein in ihrem Glauben an Gott, den Schöpfer, und bezeugen, dass die Welt in Gott ihren Grund hat. Beide Schöpfungserzählungen sprechen die Sprache ihrer Zeit und bringen einen Inhalt zum Ausdruck, der das Ergebnis des Weges Gottes mit seinem Volk war und eine *„Offenbarungs- und Glaubenswahrheit"*[37] darstellt. Die Schöpfung ist die erste der Offenbarungstaten Gottes. Sie ist die bleibende Grundlage des christlichen

[34] HOBELSBERGER, HANS, Im Gespräch Beziehung erleben. Diakonische Mystagogie am Beispiel der Telefonseelsorge, in: KNOBLOCH, STEFAN/HASLINGER, HERBERT (Hg.), Mystagogische Seelsorge: eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 226.

[35] SCHEUER, MANFRED, Thesen zur Spiritualität im pastoralen Dienst, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 1 (20003/2004), http://www.canisianum.at(pdf/1_2003_04.pdf (04. 09. 2020).

[36] Vgl. Das Große Glaubensbekenntnis, GGB 657. Der Text wurde erstmals vom Konzil von Chalcedon (451) überliefert und als Glaubensbekenntnis von Konstantinopel („Bekenntnis der 150 heiligen Väter") bezeichnet. Dabei werden sowohl das Bekenntnis von Nicäa als auch das Nicäno-Konstantinopolitanum bestätigt, zitiert nach WOHLMUTH, JOSEF (Hrsg.), Concilium oecumenicorum decreta, Bd. 1, 3. Aufl., Paderborn, 1998, 83–85.

[37] KATHOLISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, 3. Aufl., Kevelaer 1985, 94.

Gottesverständnisses. Die Schöpfung stellt ein nicht abgeschlossenes Geschehen dar, das offen ist für die Zukunft, die Gott selbst für den Menschen ist.
Wie die Schöpfung einen Anfang und ein Ziel hat, so hat sie ihre Mitte in Jesus Christus. Diese Überzeugung wird im Alten Testament durch die Aussage, Gott habe alles durch sein „*Wort*“[38] geschaffen, vorbereitet. Das „*Wort ist im Neuen Testament*“[39] Jesus Christus. Der Sinn der Schöpfung wird uns erst von Jesus Christus her erschlossen, weil durch ihn auch die dunklen Aspekte und die Rätsel der Weltwirklichkeit, wie Leiden und Sterben, mit Sinn erhellt werden.[40]
Nach jüdisch-christlichem Verständnis trägt der Mensch als „*Ebenbild seines Schöpfers*“[41] einen Schatz an Würde und Größe in sich, der einmalig im Gesamt der Schöpfung ist. Darin ist auch seine besondere Würde und sein Wert begründet, die „*nicht aus seiner Lebensführung und Leistung resultieren, sondern eine kontrafaktische Wesensbestimmung sind*“[42], nämlich die Zusage Gottes an jeden Menschen. Mit der Gottesebenbildlichkeit ist der Mensch dazu bestimmt, die ihm geschenkte Freiheit zu ergreifen und seine ihm von Gott gegebenen Begabungen und Fähigkeiten zu entfalten und in die Gestaltung der Welt einzubringen. Mit anderen Worten: Aus dem Person-Sein erwächst eine Persönlichkeit, die mit dieser Welt, mit den Mitmenschen und letztlich mit Gott gelingend in Beziehung treten kann und damit dem Auftrag des Schöpfers, diese „*Welt mitzugestalten*“[43], nachkommt.
Dazu braucht es einen Lebensraum – Schulpastoral -, der diese Persönlichkeitsentwicklung fördert und ihr dient. Das bedeutet, dass schulpastorales Handeln mitwirken muss, Schule als einen Lebensraum zu fördern, in dem alle, die in der Schule sind – Schüler*innen, Lehrende, Eltern und Mitarbeitende – dieses Bild vom Menschen in der Weise ihres Zusammenlebens, Miteinander-Lehrens und –Lernens erfahren und entfalten. Schließlich geht es um die Befähigung zur Auseinandersetzung mit der Berufung der eigenen Lebensgeschichte und um authentisches Menschsein in den Augen Gottes. Christ*innen glauben an die Selbstmitteilung Gottes, an den „*einen Gott, der die Welt und jede einzelne Kreatur in ihr als seine Schöpfung will, bejaht, ernährt und erhält*“[44]. Das bedeutet für eine dynamische

38 Vgl. GEN 1.
39 Vgl. JOH 1.
40 Vgl. GS 22.
41 Vgl. GEN 1,26.
42 BUSSMANN, GABRIELE/LOB, BRIGITTE, Theologische Begründung von Schulpastoral, in: Kaupp u. a., Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Beruf, Freiburg-Basel-Wien 2015, 69.
43 Vgl. Gen 1,29ff.
44 HILBERATH, BERND JOCHEN, Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaften“ und „Weltkirchen“, in: HILBERATH, BERND JOCHEN/KRAML, MARTINA/SCHARER, MATTHIAS (Hg.), Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation, Mainz 2003, 73.

und den Menschen in die Mitte stellende Schulpastoral, alle Anstrengungen dem Ziel der individuellen Entfaltung und selbstbestimmten, ganzheitlich verorteten, dem Alter entsprechenden und verantwortungsbewussten Entwicklung der Kinder und Jugendlichen unterzuordnen.

Dieses grundlegend veränderte Zusammenwirken von Mensch und Mitwelt stellt die Enzyklika „*Laudato si*'"[45]eindrücklich vor Augen und bietet von ihrer ganzheitlichen Perspektive, neu zu entdeckende Herausforderungen für die Schulpastoral.

In päpstlichen Schreiben wird der sozialethische Dreischritt grundgelegt, weil es darum geht, genau hinzuschauen und wahrzunehmen, was ist. Dann kann unterschieden werden, was dem Leben des oder der Einzelnen, der Gemeinschaft und der Welt dient, um schlussendlich zum Handeln zu gelangen. Welt, Gemeinschaft, Individuum sind die wichtigen Bereiche in der Enzyklika. Es geht um das gemeinsame Haus, die Welt. Das ist nicht ohne den Blick auf die Gemeinschaft und auf das Individuum denkbar. Es geht um eine ganzheitliche Sicht und Spiritualität, die das Denken, Reden, Glauben und Handeln prägen soll.[46] Schulpastoral versteht ihren ganzheitlichen Ansatz exakt in der Stärkung des Individuums und in der Haltung der geerdeten Spiritualität nahe an der menschlichen Gemeinschaft im schulischen Bildungskontext.

Mit einem wichtigen Hinweis trifft „*Laudato si'*" das Empfinden der Schüler*innen und Jugendlichen. So lädt der Papst ein, das Leben, die Schönheit der Schöpfung, die eigene Existenz zu feiern und mit dem, was man hat, froh zu sein.[47] Feste und Feiern haben ihren fixen Platz im Rahmen der Schulpastoral und sind offen für Interessierte und Gäste. Themenbezogen und kirchenjahreszeitlich relevant können sie Vorschläge und Motivationsaspekte für die individuelle Feiergestaltung im persönlichen und familiären Rahmen anbieten.

Die Argumentation von Papst Franziskus, ganzheitlich auf Welt, Gemeinschaft und Individuum zu blicken, lenkt die Aufmerksamkeit auf Ökologie und ökologische Spiritualität. Sie beziehen verschiedene Bereiche menschlichen Erfahrung gleichermaßen mit ein. Da wäre als erstes die Um- und Mitwelt als Lebensgrundlage und Ort der Gotteserfahrung zu nennen, aber auch die Wirtschaft als Dienerin aller Menschen und nicht als Selbstzweck. Soziales in der Perspektive der Solidarität und ein Plädoyer für den Erhalt lokaler Kulturen als Reichtümer versus globale Einheitskultur.[48] Hier bieten sich für die Schulpastoral differenzierte Angebote zur Thematisierung und Durchführung verschiedener

[45] PAPST FRANZISKUS, Laudato si'. Über die gemeinsame Sorge für das gemeinsame Haus, Stuttgart 2015.
[46] Vgl. LS 220-221.
[47] Vgl. LS 222.
[48] Vgl. LS 159-162.

Projekte mit christlich-meditativen, sozial-moralischen, human-perspektivischen und kultur-sensiblen Schwerpunkten an.
Grundlage für eine Schöpfungsspiritualität nach Laudato si ist eine Kultur der Achtsamkeit. Nur aus einer gelebten Achtsamkeit gegen sich selbst, den Mitmenschen sowie der Schöpfung kann ein Bewusstsein für ihre Schönheit und damit der Bewahrung erwachsen. So kann mit den Methoden der Schulpastoral spirituelles Handeln vor dem Hintergrund einer ganzheitlichen Spiritualität wieder neu mit Leben erfüllt werden und jungen Menschen die Möglichkeit bieten, Verantwortung für das Gemeinwohl entdecken zu können.

Schulpastoral als Begegnung in religiöser Vielfalt
Religiöse Pluralität ist an vielen Schulstandorten zur Normalität geworden. So stellt sich die Frage, inwiefern schulpastorales Engagement über religiöse Grenzen hinweg angebracht ist, welches theologische Konzept[49] einem solchen Interesse zugrunde liegen soll und ob diejenigen, die sich engagieren wollen, auch entsprechend mit Kompetenzen ausgestattet sind, um über religiöse Grenzen hinweg, professionell handeln zu können. Da es sich bei Schulpastoral um ein kirchliches Engagement handelt, muss geklärt werden, inwiefern von einer pluralitätsfähigen, interreligiösen Schulpastoral[50] gesprochen werden kann, weil bei einer derartigen Orientierung mitunter Konsequenzen zu bedenken sind. Außerdem sollte diese Perspektive im Hinblick einer Humanisierung der Schulrealität überlegt werden.
Beim Selbstverständnis von Schulpastoral in pluralen Schulen geht es zunächst einmal um die Haltung der Gastfreundschaft. Ein Blick in die Bibel zeigt, dass die Tora das Gastrecht für Fremde weiter entwickelt.[51] Es wendet sich gegen die Benachteiligung von Fremden und eröffnet Beteiligungsmöglichkeiten an gottesdienstlichen Feiern.[52] Aus diesem Grund muss sich auch die christlich verantwortete Schulpastoral im Raum der öffentlichen Schule für das Recht der positiven Religionsfreiheit einsetzen. Sie kann Feiern und Gebete der eigenen Religion für Gäste öffnen. Die Signalfunktion lautet: Für eine Kultur des Respekts und der Wertschätzung vor fremden religiösen Überzeugungen und einer Kultur des Dialogs. So auch Papst Franziskus, wenn er schreibt:

---

49 Vgl. WEISS, HELMUT, Grundlagen interreligiöser Seelsorge, in: WEISS, HELMUT/FEDERSCHMIDT, KARL/TEMME, KLAUS (Hg.), Handbuch Interreligiöser Seelsorge, Neukirchen-Vlyn 2010, 73-96.
50 Vgl. KAUPP, ANGELA (Hg.), Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität, Ostfildern 2018.
51 Vgl. DTN 11,11. 16.
52 Vgl. KROCHMALNIK, DANIEL, Abrahamische Gastfreundschaft in Bibel und Talmud, in: SCHMID, HANS/VER-BURG, WINFRIED (Hg.), Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft, München 2010, 48-56.

> *„Die einzige Art und Weise, dass ein Mensch, eine Familie, eine Gesellschaft wächst, die einzige Art und Weise, um das Leben der Völker voranschreiten zu lassen, ist die Kultur der Begegnung; eine Kultur, in der alle etwas Gutes zu geben haben und alle dafür etwas Gutes empfangen können. Der andere hat immer etwas, das er mir geben kann, wenn wir fähig sind, uns ihm in offener und bereitwilliger Haltung ohne Vorurteile zu nähern. Diese offene und bereitwillige Haltung ohne Vorurteile würde ich als soziale Demut bezeichnen und eben diese ist günstig für den Dialog. Nur so kann ein gutes Einvernehmen zwischen den Kulturen und Religionen wachsen wie auch die gegenseitige Wertschätzung frei von grundlosen Voreingenommenheiten und in einem Klima der Achtung der jeweiligen Rechte. Entweder setzt man heute auf den Dialog, setzt man auf die Kultur der Begegnung oder alle verlieren. Hier geht der Weg der Frucht bringt"*[53].

Aus diesem Selbstverständnis ergeben sich neue Schwerpunkte für Realisierungsformen für eine religionssensible interreligiöse Schulpastoral. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE[54] haben die Realisierungsmöglichkeiten „ökumenische und interreligiöse Begegnungen" (Martyria) und „*interreligiöse Gebete*" (Leiturgia) bereits benannt. Das Verstehen der anderen ist „*eine notwendige Bedingung für den Frieden in der Welt*", auch in der Schulwelt, und „*darum eine Pflicht für die Christ*innen wie auch für die anderen Religionsgemeinschaften*"[55]. Damit Schulpastoral zum Motor des interreligiösen Dialogs wird, sieht KLAUS VON STOSCH folgende Voraussetzungen[56]: Doktrinale Demut über das Wissen, dass alle Menschen den Schatz der Gegenwart Gottes – um mit Paulus zu Spreche - in „*zerbrechlichen Gefäßen*"[57] tragen. Das heißt, dass Menschen „*das Geschenk des Unbedingten nur auf bedingte, symbolische und damit missverständliche Weise ausdrücken und bezeugen können*[58]. Eine weitere Voraussetzung stellt die „*konfessionelle Verbundenheit mit der eigenen Tradition*"[59] dar. Um eine authentische Glaubenspraxis des eigenen Bekenntnisses zu ermöglichen, sind mystagogische Angebote von Schulpastoral unerlässlich. Das Heranlassen der fremden Religion,

---

53 PAPST FRANZISKUS, Die Zukunft anpacken, Begegnung mit Vertretern der Verantwortungsträger aus Politik und Gesellschaft in Brasilien, Rio de Janeiro, 27. Juli 2013, http://www.vatican.va/holy_father/ francesco/speeches/2013/july/documentes/papa-francesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio_ge. html (dl 11. 10. 2020).

54 Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE 1996, 19-20.

55 EG 250.

56 STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen, Paderborn-München-Wien-Zürich 2012, 148-168.

57 2 KOR 4,7

58 STOSCH, 156.

59 EBD., 157.

ohne sich gleich zu distanzieren, meint „*Empathie und liebevolle Aufmerksamkeit*“[60] mit dem religiös Fremden.

Für die katholische Kirche ist das religionstheologische Modell des Inklusivismus maßgebend[61], weil sie fremde religiöse Überzeugungen würdigt und sich in ihnen die göttliche Weisheit erkennen und finden lässt. KUMHER[62] sieht auf der Basis des Inklusivismus durch interreligiöse Begegnungen zur Humanisierung beizutragen, die Möglichkeit Personen anderer Religionen und Weltanschauungen zur Seite zu stehen, damit diese ihren Glauben an der Schule leben können. Das Inklusivismus-Modell dürfte für viele Muslime „*ein konsensfähigeres Modell als der religionstheologische Pluralismus*“[63] sein. LEIMGRUBER ist der Auffassung:

> „*Der Islam vertritt in dem Sinne ein inklusivistisches Modell, als Gottes Offenbarung im Koran über Muhammad als Inbegriff des Propheten zu den Menschen gelangte, nachdem diese Offenbarung zuerst über Mose in der Tora das Volk Israel erreicht hatte und im Evangelium durch Jesus die Christen. Juden und Christen sind laut der früheren Verkündigung Muhammads in Mekka in Gottes endgültige Offenbarung im Koran einbegriffen, freilich wurden Tora und Evangelium nach Muhammads späterer Verkündigung verändert und gefälscht. Doch trifft das Modell des Inklusivismus gewiss für die frühe ‚mekkanische Phase' des Islams zu*“[64]

Auf der Grundlage des inklusivistischen Modells ist eine interreligiös engagierte Schulpastoral möglich, sofern dafür Sorge getragen wird, dass die nichtchristlichen Überzeugungen in ihrer Andersheit gewürdigt und unangetastet bleiben. Das war in der Vergangenheit aber nicht immer so, weil die Kirchen ein exklusivistisches Modell favorisiert hatten, von dem sie jedoch abgekommen: „*Der Exklusivismus in dem Sinn, dass allen Nichtchristen das Heil abgesprochen würde, wird heute wohl von niemandem vertreten […]*“[65] Weil sich die Vorstellung ausgebreitet hat, dass alle Religionen verschiedene und gleichberechtigte Wege zu demselben göttlichen Geheimnis sind, wird im Blick auf die Zukunft das pluralistische Modell eher in Betracht gezogen werden.

---

60 EBD., 161.

61 Vgl. LEIMGRUBER, STEPHAN, Interreligiöses Lernen, 2. Aufl., München 2012, 51.

62 Vgl. KUMHER, ULRICH, Schulpastoral und religiöse Pluralität. Ein Konzeptentwurf für die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 74, Würzburg 2008, 233-234.

63 Leimgruber, 54.

64 EBD.

65 RATZINGER, JOSEPH/Papst Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 2005, 66.

Im Anschluss an RAIMON PANIKKAR und FRANCIS D'SA[66] ist es möglich, Perspektiven für ein Konzept, das Schulpastoral in der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität leitet, zu entwickeln. So sind beide überzeugt, dass jede Religion ihren je eigenen „*wahren*" und besonderen Zugang zum göttlichen Geheimnis und die Auseinandersetzung der Religionen – als Ringen um die Humanisierung und Bewahrung der Diversität verstanden – den einzelnen Religionen dazu helfen kann, einzeln und gemeinsam zu wachsen und an Vitalität zu gewinnen.[67] Die Begegnung der Religionen ist dazu geeignet[68], von und übereinander zu lernen, die jeweils eigene religiöse Tradition neu wiederzuentdecken, Vergessenes oder Verschüttetes wiederzufinden, Verständigungsbrücken auszumachen und sich gegenseitig zu erhellen.

Für eine pluralitätssensible interreligiöse Schulpastoral bietet das interkulturelle Seelsorgekonzept von Nauer[69] interessante Perspektiven. Interkulturelle Seelsorge zielt auf die Ermöglichung von Glaubenserfahrungen speziell für Andersgläubige, auf Persönlichkeitsentwicklung im Sinne von Identitätsbildung und Identitätsstärkung für Menschen anderer Kulturen und Religionen, auf konkrete Lebenshilfe und auf eine Haltung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Solidarität und der Bewahrung der Schöpfung. Es findet sich hier auch „*die Achtung vor fremden Religionen und Kulturen zu fördern*" – wie es auch im Kontext von Schulpastoral zu entdecken ist. Mit PANIKKAR treffen sich die Überlegungen, Vielfalt und Verschiedenheit zu ermöglichen und zu bewahren. Auch die schulpastoralen Fokussierungen „*Kommunikationsförderung*", „*Persönlichkeitsentwicklung*", „*Hilfe zum gelingenden Leben*", „*Ermöglichung von Glaubenserfahrungen*" und „*Förderung einer Haltung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Solidarität und der Bewahrung der Schöpfung*" stimmen mit PANIKKARS[70] Überlegungen überein.

Schulpastoral geht es folglich darum, ihre Ziele auf den interreligiösen Kontext zu beziehen und sie aus zu buchstabieren. Auch hier steht PANIKKAR zu Verfügung, den seine intensiven Erfahrungen mit mehreren Religionen und seine Studien als Spezialisten des Themas „*Begegnung zwischen den Religionen*" ausweisen. Seine Reflexionen eignen sich für die Fortschreibung der Schulpastoral in interreligiösen

[66] D'SA, FRANCIS X., Regenbogen der Offenbarung. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, Frankfurt a. M./London 2006.

[67] PANIKKAR, RAIMON, Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit, Petersberg 1999, 27f.

[68] D'SA, FRANCIS X., Gott, der Dreieine und All-Ganze, Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, Düsseldorf 1987, 78.

[69] Vgl. NAUER, DORIS, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, 331ff.

[70] PANIKKAR, RAIMON, Begegnung der Religionen. Das unvermeidliche Gespräch, in: Dialog der Religionen 1/1 (1991), 9-39.

Kontexten. Die „*Begegnung der Religionen*“[71] liegt ihm am Herzen. Mit diesem Anliegen hat er sich zielgerichtet und fundamental auseinandergesetzt. Weil er in verschiedenen Ländern lebte, bewegte er sich in verschiedenen religiösen Kontexten.[72] PANIKKAR geht es nicht nur um die Theorie von Begegnungen, sondern hat die Praxis mit den konkreten Menschen im Blick, sieht den größeren Kontext[73] und bemüht sich um Ganzheitlichkeit. Begegnungen von Angehörigen verschiedener Religionen haben insbesondere mit dem Herzen und der Gefühlswelt zu tun. Daneben spielen bei interreligiösen Begegnungen neben der menschlichen Dimension auch „*die kosmische und die göttliche Dimension*“[74] eine wichtige Rolle. PANIKKARS Beitrag zur Schulpastoral mündet in der Förderung von gegenseitigem Verständnis, Achtung und interreligiösen Dialog. Er grenzt niemanden von Begegnungen aus. Das entspricht einer Schulpastoral, die um alle Menschen an der Schule bemüht ist. Für PANIKKAR gehören „*Glaube*“ und „*Religiosität*“ existenziell zum Menschen. Daher ist für ihn die Trennung in „*Gläubige*“ und „*Ungläubige*“ unhaltbar.[75] Er vertritt die Meinung, dass Nicht-Christ*innen, auch wenn sie sich keiner anderen Religion zugehörig fühlen oder Religionen und ihre Vorstellungen ablehnen, bei schulpastoralen Überlegungen als gläubige und religiöse Menschen zu berücksichtigen. „*Säkular*“ schließt bei PANIKKAR „*religiös*“ und „*Sinn für das Heilige*“ nicht aus. Begegnungen scheinen im Sinne PANIKKARS anschlussfähig an eine Schulpastoral, die sich durch kirchliche Grundvollzüge äußert, denn PANIKKAR führt Begegnungen als Liturgie, als Bekenntnis, als Zuwendung und Liebe und als Gemeinschaft aus. So versteht er den Dialog von Menschen verschiedener Religionen als eine Liturgie, die alle und alles einlädt, alles verwandeln, ohne dass dabei die Identität der Bestandteile verloren geht.[76] Jede Liturgie ist für ihn ein Verwandlungsprozess.
Ein schulpastorales Konzept, das sich auf die Reflexionen PANIKKARS bezieht, zielt auf eine versöhnte und schöpferische religiöse Verschiedenheit an der Schule. Gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Bekenntnisse und Weltanschauungen wird ein „*Raum*“ eröffnet, in dem für Religion, Konfession und

[71] PANIKKAR, RAIMON, Das Göttliche in allem, Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum, in: Nitsche B. (Hg.) Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. M. 2005, 54.
[72] SINNER, RUDOLF VON, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien, Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonard Boff und Raimon Panikkar, Tübingen 2003, 201-215.
[73] PANIKKAR, RAIMON, Christophanie, Erfahrung des Heiligen als Erscheinung Christi, Freiburg 2006, 21.
[74] EBD., 22.
[75] Vgl. PANIKKAR, RAIMON, Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung, 3. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 2000, 34.f.
[76] PANIKKAR 1991, 35.

Person die Möglichkeit besteht, sich des eigenen (Glaubens) zu vergewissern und weiterzuentwickeln. So können aus Kontakten Begegnungen entstehen. Durch lebensbedeutendes Kommunizieren und das Sensibilisieren für unterschiedliche Lebenshorizonte können neue Verständigungsbrücken angeboten werden, die das Humanisierungspotential der Religionen aktivieren und entfalten.

Letztlich darf die Frage gestellt werden, was schließlich der Sinn religiöser Pluralität ist. Für DUPUIS hängt die Antwort von der Beantwortung zweier Fragen ab: Ist religiöse Pluralität eine Wirklichkeit, die eben existiert (de facto) und zur Kenntnis genommen, aber nicht gebilligt werden muss – oder, ist religiöse Pluralität eine Wirklichkeit, die theologisch gesehen eine berechtigte Wirklichkeit darstellt (de jure)?[77] Anders formuliert: Lässt Gott religiöse Vielfalt nur zu, oder ist religiöse Vielfalt von Gott her gewollt? Für DUPUIS hat Religion „*ihren Urgrund in einer göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen*", weshalb „*das Prinzip der Pluralität auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstoffenbarungen Gottes an die Menschheit*"[78] Anlass gibt. „*Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten*"[79] fasst die Überlegungen DUPUIS' zusammen: „*Ein prinzipieller religiöser Pluralismus beruht auf der Unermesslichkeit Gottes, der Liebe ist*"[80]. Dupuis bietet in seinem Ansatz eine gute Basis für eine fundamental-praktische Theologie religiöser Vielfalt als „*Zeichen der Zeit*" unter dem An- und Zuspruch Gottes. Schulpastoral ist dann darauf hin zu fragen, was es praktisch-theologisch bedeutet, wenn das Zweite Vatikanische Konzil erklärt: „*Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim(e)*"[81].

Religiöse Vielfalt bedeutet nach Dupuis ein Geschenk Gottes und seiner Liebe, die ein fruchtbares Zusammenleben ermöglicht. Als Konsequenz für die schulpastorale Aufmerksamkeit vor Ort, ist die Unterscheidung, wonach die Praxis des Begegnungslernens drei Beziehungsebenen annehmen kann, evident:

- „*side by side*" für die gemeinsame Förderung von Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit in gegenseitigem Respekt;
- „*face to face*" für ein Gespräch, in dem Begegnung zu Freundschaft und spiritueller Reichtum geteilt werden kann;

---

77 Vgl. JÄGGLE, MARTIN, Religionen-sensible Schulpastoral als Beitrag zu einer humanen Schulkultur, in: KAUPP, ANGELA (Hg.), Pluralitätssensible Schulpastoral Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität, Ostfildern 2018, 93.

78 Dupuis, Jacques, Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck-Wien 2010, 528f.

79 Vgl. HEBR 1,1.

80 DUPUIS, 529.

81 NA 3.

- „*back to back*, in einer gegenseitig vertrauensvollen Beziehung, in der die je eigene Tradition vertieft befragt werden kann.[82]

Die Anwesenheit von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit in der Schule konstituiert religiöse Pluralität, die eine nicht hintergehbare Wirklichkeit darstellt, unabhängig davon, ob sie ausgeblendet, geleugnet oder ignoriert wird. Eine religionssensible Schule kann aufgrund der Kompetenzen einer religionen-sensiblen Schulpastoral, die in ihrer Suchbewegung, angeleitet von einer fundamental-praktischen Theologie, nach einer Praxis der religiösen Vielfalt, differenzsensibel und wertschätzend, Schulkultur leben.

Schulpastoral als Beitrag für ein gelingendes Leben

Wie schon dargestellt wurde, lässt sich Schulpastoral als Form der lebensraumorientierten und kategorialen Seelsorge definieren. So ist Schulpastoral Hilfe für ein gelingendes Leben durch Glaubensvermittlung bei Lehrer*innen, Schüler*innen und Eltern, mit dem Ziel, sie zu einem Leben im Vertrauen auf Gott, nach Vorbild und Maßgabe Jesu anzuleiten[83]. So kann die Kirche prinzipiell allen an der Schule beteiligten Personengruppen ihre Seelsorge anbieten und verweigert sie niemandem, der sie in Anspruch nehmen möchte[84]. Dieses Angebot ist von Grund auf freiwillig und bedeutet ein Angebot von Seiten der Kirche. Niemand darf schon aufgrund der theologischen Orientierung gezwungen werden, Pastoral als Hilfe zum Leben durch Glaubensvermittlung genießen zu müssen.

Als Maßnahmen der Schulpastoral[85] gelten alle von der Kirche als Glaubensgemeinschaft angebotenen Maßnahmen, die bei Lehrer*innen, Schüler*innen, und Eltern als Hilfe für ein gelingendes Leben durch Vermittlung des Glaubens an den Gott Jesu leisten bzw. die das Ziel verfolgen, Schüler*innen, Lehrer*innen und Eltern zu einem Leben im Vertrauen auf Gott nach Vorbild und Maßgabe Jesu anzuleiten.

In diesem Konzept wird zwischen dem seelsorglich-pastoralen Dienst und dem pädagogischen unterschieden, denn nicht jede pädagogisch sinnvolle Maßnahme ist schon eine schulpastorale. Daraus folgt, dass nicht jede schulbezogene Maßnahme auch schon eine schulpastorale Maßnahme der Glaubensvermittlung darstellt. Auch grenzt sich hier die Schulpastoral vom Religionsunterricht ab. So

[82] Vgl. KÖRNER, FELIX, Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: AUGUSTIN, GEORGE/SAILER-PFISTER, SONJA/VELLGUTH, KLAUS (Hg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2014, 235-243.
[83] SCHMITZ 2004, 54.
[84] EBD., 55.
[85] EBD., 56.

muss nicht jede schulbezogene Maßnahme eines kirchlichen Trägers, erst recht nicht jedes Handeln von Christ*innen in der Schule Schulpastoral sein. Die obige Definition spezifiziert Pastoral durch das Medium der Glaubensvermittlung. Sie kann von anderen schulbezogenen Diensten der Lebenshilfe als christlicher und kirchlicher Dienst unterschieden werden.

Weiters wird eine schulpastorale Maßnahme, die der Hilfe zum Leben entsprechen muss, pädagogisch sinnvoll und psychologisch durchdacht sein. In der Praxis ist ein derartiger Ansatz von Schulpastoral immer wieder zu evaluieren, damit seine Praxisrelevanz erhoben werden kann. Christlicher Glaube als Hilfe zum Leben steht unter dem theologischem Vorbehalt, dass christlich glauben zu können und zu glauben, letztlich ein Geschenk der Gnade ist. Wie Kirche in den Schulen des weltanschaulich und religiös neutralen Staates pastoral zu handeln hat, lässt sich, unter Beachtung und im Rahmen der theologischen Prinzipien nur dadurch beantworten, dass die Schule selbst als Handlungsfeld christlicher Seelsorge in den Blick genommen wird.

Initiativen der Schulpastoral für ein gelingendes Leben in der Schule können Rituale sein. Sie strukturieren den Schulalltag und ermöglichen Orientierung im Umfeld und Vertrauen in Menschen und Dinge zu entwickeln. Identitätsstiftende Orientierungsrahmen schaffen Morgenkreise und situationsbezogene kirchenjahreszeitliche Gebete.[86] Es ist darauf zu achten, dass Rituale der Lebenswirklichkeit der Menschen in den schulischen Kontexten gerecht werden und den Blick für ein gelingendes Leben nicht verlieren.

Schulpastorales Handeln benötigt Räume, in denen Sinnstiftendes erfahren und ausgetauscht werden kann. Ein Rückzugsort – Raum der Stille, „*Oase*", „*Arche*" – der für alle offen steht und Offenheit will, weil sich alle darin identifizieren und wohlfühlen können, stellt eine erste Ansage lebensraumorientierter, dem Menschen in der Schule zugewandte Pastoral in der Schule dar.

Traditionellerweise ist die spirituelle und liturgische Begleitung des schulischen Lebens das Kerngeschäft der Schulpastoral. Es geht aber auch um Zeiten der Entschleunigung und des Innehaltens und den achtsamen Umgang im persönlichen und im Schulalltag. Hier finden Schulpastoralverantwortliche ein weites Feld und beinahe unbegrenzte Möglichkeiten, innovative und unkonventionelle Ideen zu entwickeln.

Die Schulpastoral unterstützt bei der Suche nach gelingenden Lebensmodellen für Mensch und Mitwelt. Es gilt, Hoffnungsräume für ein zukunftsfähiges Lernen und Leben zu entwickeln, dass niemanden zurücklässt und Vertrauen,

[86] BIRKEL, SIMONE, Gelingendes Leben ermöglichen. Nachhaltigkeit und Schöpfungsverantwortung im Kontext der Schulpastoral, in: Bieberstein, Sabine u.a., 61.

Mut und Zuversicht für ein gelingendes Leben für jeden einzelnen und die Gemeinschaften bereithält.

Bibliographie:

BEINERT, WOLFGANG, Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg/Br. 1991.
BERGOGLIO, JORGE MARIO, Die Kirche, die sich um sich selber dreht: Theologischer Narzissmus. http:// blog.radio-vatikan.de/die-kirche-die-sich-um-sich-selber-dreht-theologischer-narzissmus/, 18. 09. 2020.
Bieberstein, Sabine/Nothaft, Peter/Staudigl, Barbara, Hoffnungsraum Schule. Wo Kirche jung ist und die Räume voll sind, in: Dies. (Hg.), Hoffnungsraum Schule. Perspektiven für eine profilierte Entwicklung katholischer Schulen, Ostfildern 2019.
BIRKEL, SIMONE, Gelingendes Leben ermöglichen. Nachhaltigkeit und Schöpfungsverantwortung im Kontext der Schulpastoral, in: Bieberstein, Sabine u. a.
BUSSMANN, GABRIELE/LOB, BRIGITTE, Theologische Begründung von Schulpastoral, in: Kaupp u. a., Handbuch Schulpastoral. Für Studium und Beruf, Freiburg-Basel-Wien 2015.
CASEL, ODO, Das christliche Kultmysterium, hrsg. von B. Neunheuser, Regensburg 1960..
CASEL, Glaube, Gnosis und Mysterium, Münster 1941.
DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – Kommission für Erziehung und Schule, Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule, Nr. 16, Bonn 1996.
D'SA, FRANCIS X., Gott, der Dreieine und All-Ganze, Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus, Düsseldorf 1987.
D'SA, FRANCIS X., Regenbogen der Offenbarung. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse, Frankfurt a. M./London 2006.
Dupuis, Jacques, Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck-Wien 2010.
HILBERATH, BERND JOCHEN, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995.
HILBERATH, BERND JOCHEN, Der dreieine Gott als Orientierung menschlicher Kommunikation angesichts der Kommunikationswelten „Weltgesellschaften" und „Weltkirchen", in: HILBERATH, BERND JOCHEN/KRAML, MARTINA/ SCHARER, MATTHIAS (Hg.), Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation, Mainz 2003.
HOBELSBERGER, HANS, Im Gespräch Beziehung erleben. Diakonische Mystagogie am Beispiel der Telefonseelsorge, in: KNOBLOCH, STEFAN/

HASLINGER, HERBERT (Hg.), Mystagogische Seelsorge: eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.
JÄGGLE, MARTIN, Religionen-sensible Schulpastoral als Beitrag zu einer humanen Schulkultur, in: KAUPP, ANGELA (Hg.), Pluralitätssensible Schulpastoral Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität, Ostfildern 2018.
JILESEN, MARTIEN, Gott erfahren – wie geht das? Psychologie und Praxis der Gottesbegegnung, Freiburg 2003.
KATHOLISCHER ERWACHSENENKATECHISMUS. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, 3. Aufl., Kevelaer 1985.
KAUPP, ANGELA (Hg.), Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität, Ostfildern 2018.
KEHL, MEDARD, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992LAMES, 18.
KÖRNER, FELIX, Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: AUGUSTIN, GEORGE/SAILER-PFISTER, SONJA/ VELLGUTH, KLAUS (Hg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2014.
KROCHMALNIK, DANIEL, Abrahamische Gastfreundschaft in Bibel und Talmud, in: SCHMID, HANS/VER-BURG, WINFRIED (Hg.), Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft, München 2010.
KUMHER, ULRICH, Schulpastoral und religiöse Pluralität. Ein Konzeptentwurf für die Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 74, Würzburg 2008.
LAMES, Schulseelsorge als soziales System. Ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung, Stuttgart 2000.
LEIMGRUBER, STEPHAN, Interreligiöses Lernen, 2. Aufl., München 2012.
MERZ, MICHAEL B., Liturgie und Mystagogie. Eine vergessene Form der Spiritualität, in: Schilson, Arno (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989.
MÜLLER, RAINER-MATTHIAS (Hg.), Die eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes, Frankfurt – Paderborn 2002.
NAUER, DORIS, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart-Berlin-Köln 2001.
PANIKKAR, RAIMON, Begegnung der Religionen. Das unvermeidliche Gespräch, in: Dialog der Religionen 1/1 (1991).

PANIKKAR, RAIMON, Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit, Petersberg 1999. PANIKKAR, RAIMON, Das Göttliche in Allem. Der Kern spiritueller Erfahrung, 3. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 2000.
PANIKKAR, RAIMON, Das Göttliche in allem, Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum, in: Nitsche B. (Hg.) Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt a. M. 2005.
PANIKKAR, RAIMON, Christophanie, Erfahrung des Heiligen als Erscheinung Christi, Freiburg 2006.
PAPST FRANZISKUS, Die Zukunft anpacken, Begegnung mit Vertretern der Verantwortungsträger aus Politik und Gesellschaft in Brasilien, Rio de Janeiro, 27. Juli 2013, http://www.vatican.va/holy_father/ francesco/speeches/2013/ july/documentes/papa-francesco_20130727_gmg-classe-dirigente-rio_ge.html (dl 11. 10. 2020).
PAPST FRANZISKUS, Laudato si'. Über die gemeinsame Sorge für das gemeinsame Haus, Stuttgart 2015.
RAHNER, KARL, Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: ARNOLD, FRANZ XAVER, Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II/1, Freiburg 1969.
RAHNER, KARL, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band VII, Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln-Zürich-Köln 1971.
RATZINGER, JOSEPH/Papst Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 2005.
ROEGER, CARSTEN, Mystagogische Schulpastoral, in: Kaupp, Angela u. a., Handbuch Schulpastoral.
ROEGER, CARSTEN, Gotteserfahrungen im Kontext der Schule – Träumerei oder realisierbare Vision? In: KITTEL, JOACHIM (Hg), Werkbuch Schulpastoral. Methoden, Modelle und Ideen für die Praxis, Freiburg-Basel-Wien 2011.
SELLMAN, MATTHIAS, Von der „Gruppe" zum Netzwerk. Große pastorale Räume als Chance für eine durchbrechende Vielfalt kirchlicher Sozialformen, in: Anzeiger für die Seelsorge 3/2010.
SELLMANN, MATTHIAS, „Für eine Kirche, die Platz macht!" Notizen zum Programm einer raumgebenden Pastoral, in: Diakonia 48 (2017).
SCHAMBECK, MIRJAM, Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung, Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Würzburg 2006.
SCHEUER, MANFRED, Thesen zur Spiritualität im pastoralen Dienst, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 1 (20003/2004), http://www.canisianum.at(pdf/1_2003_04.pdf (04. 09. 2020).

SCHMITZ 2004, 54.
SCHILSON, ARNO, Theologie als Mystagogie. Der theologische Neuaufbruch nach der Jahrhundertwende, in: Ders. (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium, Mainz 1989.
SINNER, RUDOLF VON, Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien, Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonard Boff und Raimon Panikkar, Tübingen 2003.
STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen, Paderborn-München-Wien-Zürich 2012.
WEISS, HELMUT, Grundlagen interreligiöser Seelsorge, in: WEISS, HELMUT/ FEDERSCHMIDT, KARL/TEMME, KLAUS (Hg.), Handbuch Interreligiöser Seelsorge, Neukirchen-Vlyn 2010.
WOHLMUTH, JOSEF (Hrsg.), Concilium oecumenicorum decreta, Bd. 1, 3. Aufl., Paderborn, 1998.

Prof. Dr. Bernhard Schörkhuber
Kirchliche Pädagogische Hochschule Wien/Krems
Dr.-Gschmeidler-Strasse 28,
A-3500 Krems, Austria
bernhard.schoerkhuber@kphvie.ac.at

Marie ROUBALOVÁ – Roman KRALIK – Miroslav TVRDOŇ – Hedviga TKÁČOVÁ – Patrik MATURKANIČ – Ľubomír HLAD

Násilí na ženě a jeho následky podle Tanachu a rabínské literatury. Historické a sociologické perspektivy

Abstract

Torat Moshe protects some of the weakest members of society - mothers and unborn children. It points out that death caused by the perpetrator is never an isolated issue. The death of one human being means the death of other potential human beings. The aim of the provision at hand, despite the wrongdoing committed by the perpetrator, was not (according to most rabbinic interpreters) to punish him (by killing or injuring), but only to compensate for the damage. The intention is to settle the imbalance in interpersonal relationships. Torat Moshe tries to prevent fights between men (brothers) by pointing out how terrible things can happen to them. The ambiguity of the Hebrew text Torat Moshe reinforces this goal, because although in practice the rabbis required only monetary compensation, the text is formulated so that the wrestler fears that his own life will be required for a failed life and his own body will be damaged for body damage. In addition, a court decision on an offender, however merciful, cannot affect the decision of heaven - the offender can still be punished by death (accidental immediate death, death before the age of fifty or sixty, etc.) regardless of the decision of the provincial court. Torat Moshe demands the same right for all: "You will have one right for both the guest and the natives. I am the LORD your God."

Keywords: pregnant woman, legal consequences, Torat Moshe, perpetrator, compensation of the damages

„Musíme se vskutku stát těmi, kdo jsou uvědoměni, abychom mohli zvolit dobro - ale žádná vědomost nám nepomůže, jestliže jsme ztratili schopnost dojmout se utrpením jiné lidské bytosti..."

Erich Fromm[1]

Biblická zpráva se zaměřuje na několik různých konceptů, kterými lze definovat nejen vztah mezi Bohem a člověkem, ale i vzájemný vztah mezi lidmi. Ve vztahu

[1] FROMM, E. 1996. *Lidské srdce,* Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 177.

k jiným má člověk pozici ochránce[2], průvodce[3], je tím, kdo odměňuje, i tím, kdo trestá[4], tím, kdo respektuje, i tím, kdo ubližuje[5]. Podle rabínského práva je člověk, který vztáhne ruku na jiného člověka, nazván *raša* – „svévolník", „zlosyn".[6] Toto označení mu náleží i v případě, že svůj čin nedokoná[7] a dotyčného neuhodí, protože bylo řečeno: „Proč chceš udeřit svého druha? Text neříká *lama hikita* (proč jsi udeřil), *ale lama take* (proč chceš udeřit)."[8]

Torat Moše v knize Šemot 21,22-25 popisuje jeden z případů, kdy byl úder dokonán. Při rvačce mužů podle něj došlo k udeření či spíše *sražení* těhotné ženy, která se ocitla v nesprávné chvíli na nesprávném místě. Tímto způsobem chápe uvedený text Raši: „Hádají-li se muži - jeden s druhým. A měl-li v úmyslu udeřit svého druha a /místo toho/ udeřil ženu..."[9]

Obdobne jak Raši chápou uvedený text i ti, kdo na něj svými komentáři navazují. Zpravidla je proto předpokládáno, že žena byla v tomto případě udeřena neúmyslně.[10]

V takovém případě je žena pravděpodobně zcela bez viny. Text nezvažuje zodpovědnost matky, která své nenarozené dítě vystavila vážnému nebezpečí, když se lehkovážně připletla do sporu mužů. Snad to byl její vlastní manžel, kterému se bez ohledu na svůj stav rozhodla pomoci, podobně jak to vidíme v knize Devarim: „Muži se budou spolu rvát jeden s druhým a přistoupí žena jednoho, aby vyrvala svého muže z rukou toho, který ho bije..." (25,11-12).

Veškerá vina za udeření těhotné ženy, bez ohledu na pohnutky, které ji do pranice přivedly, padá v tomto případě na muže. To však neznamená, že by její jednání bylo schvalováno, jak ukazuje požadavek Tanachu na okamžitý a velmi přísný trest (useknutí dlaně) v předchozím případě ženy bránící svého muže (Devarim 25,11-12). Podle Beneše není jisté, zda byl tak přísný trest stanoven jen z toho

---

2 VYMETALOVA HRABAKOVA, E. – KONDRLA, P. – VLASOVA, V. K. – DMITRICHENKOVA, S. V. – PASHANOVA, O. V. 2020. Human as the protector of creation. In *Xlinguae*. ISSN1337-8384, 2020, roč. 13, č. 3, s. 13-21.

3 NABERGOJ, I. A. 2019. Special features of Jewish laments and mourning rituals in honor of the dead in an anti-semitic environment. In *Traditiones*. ISSN 0352-044, 2019, roč. 48, č. 2, s. 19-47.

4 Tématům odměny, trestu a odpuštění v hebrejské Bibli se věnuje Krašovec. KRAŠOVEC, J. 2019. God's justice between punishment and forgiveness in the Hebrew bible. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 877-890.

5 CVETEK, R. – CVETEK, M. 2018. The concept of respect in the bible and in modern sciences: A descriptive model of respect in interpersonal relations. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-57222018, 2018, roč. 78, č. 3, s. 855-869.; JUHANT, J. – STRAHOVNIK, V. 2011. Is an empathic society of dialogue possible? In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2011, roč. 71, č. 4, s. 495-509.

6 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel 5,2.

7 Člověk, který svůj čin dokonal a udeřil svého bližního, měl být „vyobcován a nemohl být započítán do minjanu při bohoslužbě, dokud nebyl bejt dinem znovu včleněn po svém slibu, že se bude řídit rozhodnutím soudu." (Kicur šulchan aruch 184,1).

8 Kicur šulchan aruch 184,1.

9 Raši, Šemot 21,22.

10 BT, Sanhedrin 79b; RAŠI, Šemot 21,22; Rabejnu Bachja, Šemot 21,22.

důvodu, že žena muži sáhla na ohanbí (čím ho veřejně ponížila a zesměšnila) nebo proto, že její chování bylo zcela nepatřičné:

> „Žena jedná zcela samostatně tam, kde jednat samostatně zřejmě nemá... žena jedná tam, kde má patrně jednat muž..., žena se chová, jako by byla soudcem v tomto sporu a tím překračuje své kompetence..., žena chtěla zachraňovat svého muže nepřiměřeným, resp. nepřípustným způsobem... ženino počínání může být problematické i tím, že je iracionální... Useknutí dlaně může mít roli výstražného příkladu či preventivního varování ženám, aby samy sebe držely v kázni..“[11]

1. Kontext ustanovení Šemot 21,22-25 v Tanachu

Případ neúmyslného udeření těhotné ženy (Šemot 21,22-25) je v Torat Moše uveden v rámci *Kodexu smlouvy* (Šemot 20,22-23,33). Jeho příkazy a ustanovení se týkají základních oblastí lidského života. Ustanovení o udeření (sražení) těhotné ženy je uvedeno v oddílu, který je věnován občanskému a trestnímu právu (Šemot 21,1 - 22,20).

> Kodexu smlouvy v knize Šemot předchází vyhlášení *deseti slov* (Šemot 20,1-17) se svými bezpodmínečně platnými ustanoveními (apodiktické právo). Z nich dvě se týkají námi zkoumaného textu, který je na konkrétním případě osvětluje (kazuistické právo). První je příkaz: „Nemůžeš přece vraždit“ (Šemot 20,13). Příkaz chrání život člověka (včetně vlastního života a života ještě nenarozeného plodu). Použité hebrejské sloveso *racach* vyjadřuje nelegitimní zabití, které může být úmyslné i neúmyslné. Druhým je příkaz „Nemůžeš přece krást“ (Šemot 20,15). Tento příkaz zahrnuje i případ, že člověk svým jednáním způsobil škodu tím, že snížil hodnotu cizího majetku. U těhotné ženy mohla být úderem více či méně (podle následků úderu) snížena její kupní cena na trhu s otroky. Ustanovení o neúmyslném ublížení těhotné ženě je jedním z mnoha případů, kdy Torat Moše ukazuje, že nejen vražda a krádež, nýbrž i neúmyslné zabití či poškození jiného člověka má právní důsledky (viz zákon o útočištných městech v knize Devarim 19).[12]

> V rámci ročního synagogálního čtení Torat Moše je ustanovení o udeření či sražení těhotné ženy zařazeno mezi *mišpatim*, která jsou uvedena v osmnácté paraše (nazvané rovněž „*Mišpatim*“). Jednotlivá *mišpatim* jsou

[11] BENEŠ, J. 2012. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent – Orion, 2012, s. 188-189.

[12] Blíže k tomuto tématu viz. BENEŠ, J. 2012. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent – Orion, 2012, s. 96-103.

> zpravidla považována za právní ustanovení, směrnice a vzorové rozsudky používané při rozhodování sporů soudci nebo staršími. Nelze však ani vyloučit, že minimálně některá z nich jsou „prováděcí pravidla", jejichž použití v praxi umožňovalo vyřešit spor zdravým rozumem (tzv. *zákony moudrosti*) bez použití soudního tribunálu nebo jiné podobné instituce, případně (což se zdá pravděpodobnější) pouze s jejich dohledem.[13]

Mnohé z *mišpatim* se týkají nejslabších a nejzranitelnějších členů společnosti - vdov, sirotků, hostů (bezdomovců), které je nezbytné ve společnosti chránit. Také případ neúmyslného udeření (sražení) těhotné ženy v bitce se týká slabé a velmi zranitelné osoby (resp. osob).

2. Nejasnosti v hebrejskem textu Šemot 21,22-25

Text popisující okolnosti a následky udeření (resp. sražení) těhotné ženy v Torat Moše (Šemot 21,22-25) je velmi stručný: „Když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu *tak, že potratí*, ale nepřijde o život, musí pachatel zaplatit pokutu, jakou mu uloží muž té ženy; odevzdá ji prostřednictvím rozhodčích. Jestliže o život přijde, dáš život za život. Oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, spáleninu za spáleninu, modřinu za modřinu, jizvu za jizvu."

Uvedené znění textu podle Českého ekumenického překladu je jasné a nevzbuzuje žádné pochybnosti. Hebrejský text Šemot 21,22-25 však obsahuje několik nejednoznačných výrazů, znesnadňující jeho interpretaci. Nejasné jsou především následky, které úder způsobil a také to, komu je způsobil. Hebrejský text připouští: (1) Nezraněné dítě a nezraněná matka; (2) zraněné dítě a nezraněná matka; (3) zraněná matka a nezraněné dítě; (4) zraněná matka a zraněné dítě; (5) mrtvé dítě a nezraněná matka; (6) mrtvé dítě a zraněná matka; (7) mrtvá matka a nezraněné dítě; (8) mrtvá matka a zraněné dítě; (9) mrtvá matka a mrtvé dítě; (10) živé nebo mrtvé dítě, živá nebo mrtvá matka (případně oba) a zranění muži, kteří se prali; (11) mrtvé dítě nebo mrtvá matka (případně oba) a muž, který za svůj čin zemře následkem zranění při popravě. Kterou z uvedených variant měl autor na mysli, je nejasné, jak ukazují následující pokusy o doslovný překlad textu Šemot 21,22-25 a jeho výklad.

2.1 Následky udeření či sražení těhotné ženy, když nedošlo k „ason" (Šemot 21,22)

Pachatel, který udeřil (resp. srazil) těhotnou ženu a ona v důsledku toho předčasně porodila[14] (dosl. *její děti vyšly*), ale nedošlo k *ason*, musel zaplatit pokutu ve

[13] JACKSON, B. S. 2006. Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16. Oxford: University Press, 2006, s. 382.

[14] Mnozí (včetně Českého ekumenického překladu) slova „vyjdou děti" překládají jako „potratila". Děti mohly vyjít z těla matky mrtvé, ale stejně tak mohly být živé. Verbum „vyšlo" (hebr.

výši stanovené manželem poškozené ženy (Šemot 21,22). Co znamená, že nedošlo k *ason* je nejasné.

V Tanachu je výraz *ason* používán zřídka, a tak není zcela jisté, co přesně označoval. Vzhledem k textu Šemot 21,22 jsou zvažovány následující možnosti:

> (a) Nedošlo k žádnému fyzickému úrazu či poškození (*ason* jako vážné zranění vyžadující následné lékařské ošetření nebo dlouhodobou péči); (b) Nedošlo ke smrtelnému zranění (*ason* jako smrtelný[15] úraz nebo nehoda v návaznosti na vyprávění knihy Berešit o Josefovi, kde se *ason* používá v tomto významu[16]); (c) Nedošlo k vážné nebo smrtelné nehodě, za kterou by byl někdo právně zodpovědný; (d) Nedošlo k žádné zjistitelné škodě[17]; (e) Nedošlo ke zformování plodu do podoby člověka vzhledem ke krátké době těhotenství ženy. Rabínská tradice z uvedených možností rozvíjí první čtyři. Poslední pátou možnost bere v úvahu Filón Alexandrijský a řecké překlady Tóry.[18]

2.2 Doslovný překlad textu Šemot 21,22 s poznámkami rabínů k tomuto textu

Text Šemot 21,22 má pravděpodobně následující doslovný význam, který v závorkách doplňujeme poznámkami založenými na rabínských interpretacích:

> „A když se muži či lidé[19] budou rvát (s úmyslem zabít se)[20] a udeří (resp. *srazí* či *narazí na*)[21] těhotnou (židovskou[22]) ženu, tak, že vyjdou (předčasný

jaca) se v Tanachu používá pro narození mrtvého (Bemidbar 12,12) i živého dítěte (Šemuel bet 12,14-23). Chce-li autor čtenáře seznámit se stavem dítěte, musí následně jeho stav blíže popsat, což ale autor v tomto případě neučinil.

15 „Ason je smrt." (Mechilta deRabi Jišmael, Šemot 21,23).

16 V narativech je použití výrazu *ason* pro smrt člověka poměrně běžné. V právních textech je však jeho použití pro smrt poškozeného velmi neobvyklý. Abaje se domnívá, že *ason* je odkazem na „smrt prostřednictvím nebes" (Abaje, Berešit 42,38).

17 Rabejnu Bachja, Šemot 21,22.

18 Filón Alexandrijský a Septuaginta *ason* chápe jako *zformování*. Skutečnost, že nedošlo k *ason,* by pak znamenalo, že ještě nedošlo k zformování plodu do podoby dítěte (do narození by tak plod neměl právní status osoby) a pachatel tak není vinen vraždou (LXX: „Když žena potratí dítě, /které ještě/ nebylo vyvinuté, musí muž zaplatit pokutu."; Srov.: JUDAEUS-SPECIAL LAWS. Filón Alexandrijský. [online]. s. 108-109. [cit. 2020. 03. 09.] Dostupné na internete: <https://www.loebclassics.com/view/philo_judaeus-special_laws/1937/pb_LCL320. 473.xml>.

19 Septuaginta v Ex 21,22 uvádí, že muži byli dva.

20 Hebr. *Jinacu* (nifal od slovesa *naca* - *rvali se*, *hádali se* /úmyslně/). Toto sloveso často popisuje boj, při němž se dvě strany snaží navzájem zabít (BT, Sanhedrin 79a).

21 Hebr. *Nagaf* – „porazil", „povalil", „tvrdě napadnul", „strčil" a „udeřil" (RAŠI, Šemot 21,22); odlišné od slovesa *hika* – udeřil přímým úderem.

22 Rabínské právo v tomto případě uvažuje pouze o židovské ženě. V případě ženy, která by během těhotenství konvertovala, není již židovský manžel majitelem jejího nenarozeného dítěte a uvedené ustanovení knihy Šemot se jej netýká (Mišna, Bava kama 5. 4.1).

porod[23] nebo neúmyslně způsobený potrat[24] plodu)[25] její děti [26] (plurálový tvar *jeladim*[27] pravděpodobně neodkazuje na více četné těhotenství; spíše jde o abstraktum odkazující na vše, co z ženy při porodu vychází: dítě, placenta, krev, voda),[28] a nebude (vážný nebo smrtelný) úraz/poškození (není však jasné komu se *ason* nestal), musí být (pachatel) určitě (finančně) pokutován[29] (výše pokuty se odvíjí od hodnoty ženy před porodem a po porodu),[30] jak mu uloží manžel (účastníkem jednání o finančním vyrovnání není poškozená žena, ale její manžel, který určuje výši náhrady. Z toho důvodu, že žena nemá vůči dítěti vlastnická práva.[31]

Je to otec /nikoliv matka/, kdo by měl v budoucnu právo prodat své dítě do otroctví, a kdo byl jednáním pachatele ochuzen[32]) té ženy. Podle názoru rabínů bylo ženě pouze na krátký čas jejím manželem svěřeno semeno (*zera*) jako poklad, který musí opatrovat. Semeno však v každé fázi svého růstu zůstává majetkem otce a právě to je důvod, proč návrh na odškodnění předkládá otec a nikoliv matka[33]) a on (tj. pachatel) dá[34] (náhradu) prostřednictvím rozhodčích[35] (výraz *palil*, plurál *pelilim*, který jsme přeložili jako *rozhodčí* je nejasný).

---

[23] Běžným hebrejským slovesem, které vyjadřuje, že žena porodila, je *jalda*. Ve stejném významu se používá i sloveso *jaca* (vyšel). Obě slovesa se používají pro běžný i pro rizikový porod. Sloveso *jaldá* se pro těžký porod používá v případě Rachel, která při porodu zemřela nebo Pinchasovy manželky, která při porodu také zemřela (Šemuel alef 4, 19-20). Sloveso *jaca* je použito pro rizikový porod Rivky a Támar. Porod dvojčat byl v té době vždy velmi rizikový (Berešit 25, 22–26; 38, 27–30). Dále je sloveso jaca použito o porodu po udeření (resp. sražení) matky ve rvačce mužů (Šemot 21, 22-24) a pro porod mrtvého dítěte: „jehož tělo je z poloviny stráveno, hned jak vyšlo z matčina lůna" (Bemidbar 12,12). Sloveso *jaca* popisuje v Tanachu častěji porod živého dítěte (Berešit 25, 25-26; 38, 28-30; Devarim 28,57; Jirmejahu 1,5; 20,18; Ijob 1,21; 3,11; 10,18; Kohetel 5,14).

[24] Z toho důvodu LXX; ČEP a další překládají jako „potratí".

[25] V textu není výslovně uvedeno, zda děti vycházející z matky jsou nebo nejsou schopné života. Rozhodující bylo, v jakém měsíci těhotenství k útoku došlo.

[26] Dítě opouštějící dělohu je označeno jako *jeled* bez ohledu na to, zda bylo či nebylo schopné života.

[27] Samaritanus zde užívá substantivum v singuláru. Targum Onkelos ponechává tvar plurálu bez vysvětlení.

[28] Za předpokladu, že v textu je míněn potrat, lze zvážit, zda nejde o případ, kdy žena vlivem prodělaného potratu nebude již schopna mít další děti. Pachatel by tak způsobil nejen smrt dítěte, nýbrž i všech dětí, které se ženě potencionálně mohly narodit.

[29] Nifal od hebrejského slovesa *anaš* (dosl. *on bude jistě potrestán*).

[30] Mišna, Bava kama 5. 4. BT, Bava kama 49a.

[31] Tur haAruch, Šemot 21,22.

[32] Chizkuni, Šemot 21,22; Rabejnu Bachja, Šemot 21,22. Nachmanides upozorňuje, že škoda není zcela přesně zjistitelná, protože nelze s absolutní jistotou říci, že žena by skutečně porodila živé a životaschopné dítě. (Ramban, Šemot 21,22).

[33] Rabejnu Bachja, Šemot 21,22.

[34] „Ten, kdo udeřil, dá náhradu za způsobení potratu." (Raši, Šemot 21,22).

[35] Mechilta deRabi Jišmael 21. 23.

Zpravidla je chápán jako:
(1) *Rozhodčí* nebo *soudce*.[36] „Pelilim" by tak tvořili určitý druh tribunálu starších, dohlížejících na správné vypořádání obou stran při trestním řízení (*pelilija*). Manžel poškozené by před ně předvolával pachatele, aby mu jejich prostřednictvím uložil pokutu.[37] Tímto překladem však v textu vzniká určité napětí s údajem, že náhradu stanoví manžel postižené (chápáno jako mimosoudní vyrovnání). Rozhoduje-li o výši náhrady manžel, k čemu je potřebná přítomnost soudců? Podle některých rabínů byla přítomnost *pelilim* nezbytná proto, aby schválili výši náhrady stanovené manželem (peněžní náhradu totiž například podle rabi Jicchaka musí vždy posuzovat soud[38]) a předali obnos manželovi poškozené ženy. Podle jiných rabínů byla přítomnost *pelilim* nezbytná pouze tehdy, když byl požadavek manžela podle názoru pachatele nepřiměřený.[39] Přítomnost *pelilim* tak napravuje „jistou právní neurčitost"[40] ustanovení o rozhodování manžela v této věci.
(2) Výraz *pelilim* může být překládán také *podle rozhodnutí* nebo *podle odhadu* /manžela/, čímž by bylo napětí mezi *rozhodnutím manžela* a *rozhodnutím soudního tribunálu* z textu odstraněno,[41] ale právní neurčitost by zůstala. Výsledný text by pak zněl: A on (pachatel) dá (náhradu) podle rozhodnutí/odhadu (manžela).
(3) *Pelilim* může být také přeloženo jako *předčasné narození*. Výsledný text by pak zněl: A on (pachatel) dá (náhradu) za předčasné narození.

2.3 Komu z aktérů byl či nebyl způsoben ´ason´?
Ve zkoumaném textu je nejasné nejen to, co znamená *ason*, nýbrž i to, komu byl či nebyl *ason* způsoben. Zvažováno může být několik možností:

1) *Ason* se může vztahovat k matce i dítěti:

> „A když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, tak, že vyjdou její děti a nebude mít (vážný/smrtelný) úraz/poškození (matky a dítěte), musí být (i přesto pachatel) určitě pokutován (za ohrožení života matky a dítěte předčasným porodem, za způsobenou bolest matce a dítěti a za veřejné ponížení ženy), jak mu uloží manžel té ženy. a on dá (náhradu)

[36] „Podle výroku soudců." (Raši, Šemot 21,22). V případě, že není pachatel identifikován, platí podle názoru některých komentátorů pokutu představitelé města. WESTBROOK, R. 1986. Lex Talionis and Exodus 21, 22-25. In *Revue Biblique*. ISSN 2547-2135, 1986, roč. 93, č. 1, s. 52-69.
[37] Mechilta deRabi Jišmael 21,23.
[38] JICCHAK BEN MOŠE Z VÍDNĚ. [s. a.] Or zarua. [online]. [cit. 2020. 12. 11.] Dostupné na internete: <https://www.sefaria.org/Ohr_Zarua?lang=bi>.
[39] Rabejnu Bachja, Šemot 21,22; Ibn Ezra, Šemot 21,22.
[40] BIČ, M. 1975. *Exodus – Leviticus. Druhá a třetí kniha Mojžíšova. Starý zákon, překlad s výkladem. II*. Praha: Kalich, 1975, s. 134.
[41] TIŇO, J. (ed.). 2013. *Komentáre k Starému zákonu: Exodus. III*. Trnava: Dobrá kniha, 2013, s. 563.

prostřednictvím rozhočích a když bude (vážný/smrtelný) úraz/poškození (matky a dítěte) dáš duši za duši.“[42]

2) *Ason* se může vztahovat pouze k matce:

„A když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže vyjdou její děti, a nebude (vážný/smrtelný) úraz/poškození (matky; pravděpodobně rovněž v tom smyslu, že matka bude moci mít po tomto incidentu další děti), /i přesto/ musí být (pachatel) určitě pokutován (za smrt dítěte), jak mu uloží manžel té ženy (výši částky navrhuje otec, protože soud nemůže stanovit přesnou míru poškození plodu, jehož schopnost života je až do narození značně nejistá.[43]

Z těchto důvodů nemůže být soudně stanovena přesná částka, jakou má být poškození nahrazeno.[44]

3) *Ason* se může vztahovat pouze k dítěti:

„A když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže vyjdou její děti a když nebude (vážný/smrtelný) úraz/poškození (dítěte) musí být (pachatel) určitě pokutován (za ohrožení života matky a dítěte), jak mu uloží manžel té ženy. A on (pachatel) dá (náhradu) prostřednictvím rozhočích a když bude (vážný/smrtelný) úraz/poškození (dítěte),,,,,,,,, dáš duši za duši.“

4) *Ason* se může vtahovat k míře zformování plodu do podoby člověka:

„A když se muži budou rvát a udeří těhotnou ženu, takže vyjde její plod, když (ještě) nebyl zforován (do podoby člověka), musí být (pachatel) určitě pokutován (za ztrátu nezformovaného plodu), jak mu uloží manžel té ženy a on dá (náhradu) prostřednictvím rozhočích, ale jestliže (již) došlo k zforování plodu (do podoby člověka), dáš (za ztrátu zformovaného plodu) duši za duši (život za život).“[45]

Z uvedených možností je nejpravděpodobnější, že se *ason* vztahuje na matku i dítě nebo pouze na matku. K těmto dvěma interpretacím se také přiklání většina rabínských komentátorů. Nejméně pravděpodobné je, že by se *ason* vztahoval pouze na dítě (či na míru zformování plodu). Tato možnost je velmi

[42] FISHBANE, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. New York: Oxford University Press, 1985, s. 93.
[43] BT, Nida 44b.
[44] Ramban, Šemot 21,22.
[45] Septuaginta chápala zkoumaný text tak, že zcela zformovaná osoba je chráněna zákonem odplaty, zatímco plod, který nebyl zcela zformován, tímto způsobem chráněn nebyl.

nepravděpodobná, protože za život matky by byla požadována jen pokuta, zatímco za život dítěte by byl požadován život pachatele.

2.4 Udeření těhotné ženy, když došlo k „ason" v kontextu předchozích veršů (Šemot 21,23-25)

Pachatel, který udeřil těhotnou ženu, následkem čehož došlo k „ason", musel dát duši za duši, jak je stanoveno v Šemot 21,23: „Ale jestliže dojde k (vážnému/smrtelnému) úrazu/poškození (matky, dítěte[46] nebo matky a dítěte), dáš duši za duši (*dáš život za život,* tj. *usmrtíš* nebo *dáš /živou/ duši za /mrtvou/ duši.* Tato druhá možnost by vysvětlovala, proč nebylo použito obvyklé slovní spojení *mot jumat* – bude určitě vydán na smrt)."[47]

> Podle některých interpretů byly předcházející verše z Šemot 21,22-23 původně samostatné a verše 24-25 k nim byly přidány později redaktorem, zvláštní použití výrazu *ason* v právním textu pro *smrtelný úraz* bylo použito proto, že se nevztahovalo na živého člověka, který byl zabit, nýbrž na usmrcení ještě nenarozeného plodu. Podle této interpretace by šlo ve verši 22 o *předčasný porod* a ve verši 23 o *potrat plodu*. Za předčasný porod dítěte by jeho otci náležela finanční kompenzace, za potrat plodu by byl požadován život za život nebo živá duše za mrtvou duši.[48]

Pozdější připojení veršů 24 a 25 k předchozím veršům způsobilo, že verš 23 přestal být vnímán jako verš, který se vztahuje na potrat plodu a začal být vnímán jako verš, který se vztahuje na smrt matky, i když pro takovou smrt je zde použit v právních textech neobvyklý výraz *ason* běžný v tomto významu pouze v narativech.[49]

2.4.1 „Duše za duši" jako trest smrti

Podle některých rabínů nám text Šemot 21,22-25 přikazuje, aby muž, který neúmyslně narazil na těhotnou ženu a nešetrně jí stiskl lůno a ona v důsledku toho potratila, byl pouze pokutován (za život plodu). Není trestán za vraždu dítěte, protože není jisté, zda by se dítě narodilo živé, kdyby k incidentu nedošlo. V případě, že žena tento náraz a předčasný porod nepřežila, je muž vinen její smrtí a je požadována *nefeš za nefeš.*

---

[46] Tur haAruch, Šemot 21,22.

[47] JACKSON, B. S. 2006. *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16.* Oxford: University Press, 2006, s. 382.

[48] JACKSON, B. S. 2006. *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16.* Oxford: University Press, 2006, s. 382.

[49] JACKSON, B. S. 2006. *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16.* Oxford: University Press, 2006, s. 382.

Požadavek *nefeš* (duše) za *nefeš* bývá někdy interpretován jako příkaz, aby byl pachatel usmrcen: „Někteří /z našich učitelů/ říkají: Skutečný život.“[50] Ustanovení Tóry by v tomto případě mělo především preventivní funkci: „Celý Izrael ať o tom uslyší a ať se bojí. Nikdy ať se mezi vámi nestane něco tak zlého.“[51] Rabíni si uvědomují, že požadovat trest smrti je sice spravedlivé („život za život“), ale není to milosrdné a bez milosrdenství svět ani člověk nemůže obstát.[52]Raši z toho důvodu předpokládá, že život za život by měl být brán pachateli pouze prostřednictvím nebes.

> Zavádět pravidlo život za život do právní praxe by sebou přineslo mnohé problémy a bylo by příčinou dalších nespravedlností. Je zhola nemožné zajistit, aby dva životy, které byly zmařeny (jeden trestným činem, druhý jako trest za něj), byly rovnocenné. Rabíni upozorňují, že v takovém případě není možné zajistit, aby trest byl spravedlivý (například když bude za život zdravého člověka brán život smrtelně nemocnému a naopak).[53]

Odsouzení pachatele k trestu smrti je nespravedlivé i vůči pozůstalým, protože jim nepřináší žádnou finanční kompenzaci. V případě, kdy byl pachatel odsouzen k trestu smrti, totiž nemohl být podle rabínského práva zároveň odsouzen k peněžité pokutě (vymáhán je vždy pouze těžší z obou trestů).[54] Pokuta nemohla být uložena dokonce ani v případě, kdy vynesený trest smrti nebyl vykonán.[55] Někteří rabíni se však domnívají, že v případě, kdy je pokuta placena jiné než poškozené osobě (v našem případě otci dítěte), může být pokuta vyžadována i v případě, že byl pachatel odsouzen k trestu smrti.[56]

Dokonce je sporné, zda lze muži, který udeřil těhotnou ženu a ta následkem toho zemřela, uložit trest smrti. Podle Torat Moše má být usmrcen[57] člověk, který uhodí jiného a on v důsledku toho zemře, v případě, že to bylo úmyslné zabití (vražda): „Za život vraha nepřijmete výkupné; jako svévolník je hoden smrti a musí zemřít.“ (Bemidbar 35,31).

---

50 Raši, Šemot 21,23. Raši sám však tento názor nesdílí a přiklání se k vysvětlení, že jde spíše o finanční náhradu (viz dále).

51 Devarim 13;12; srov. 17,13; 19,20.

52 Berešit raba 12,15.

53 BT, Bava batra 84a.

54 Mechilta deRabi Šimon bar Jochaj k Šemot 21,22-23; BT, Ketuvot 35a; 37a,b; Daf Ševuj, Šemot 21,22.

55 BT, Gitin 52b. Podle rabiho Meira to platilo za předpokladu, že byla uplatněna jediná žaloba a pachatel byl odsouzen k trestu smrti (BT, Ketuvot 33b).

56 BT, Sanhedrin 79b.

57 Šemot 21,12.

V případě neúmyslného usmrcení (zabití)[58] se pachatel mohl zachránit útěkem k oltáři svatyně nebo do útočištného města.[59] Rabi Chiskija se domnívá, že z tohoto důvodu nelze útočníka k trestu smrti odsoudit.[60] Jeho odpůrci namítají, že u mužů, kteří se spolu perou tak divoce, že při tom srazí těhotnou ženu, lze předpokládat, že se chtějí navzájem zabít.[61] Zabití ženy nebo dítěte (případně obou) bylo sice neúmyslné, ale prvotním úmyslem pachatele bylo zabít (druhého muže). Skutečnost, že byla zabita žena místo muže, není důvodem, proč by (podle těchto rabínů) neměl být pachatel odsouzen k trestu smrti odsouzen:[62] „Když cílem hádky bylo zabít svého protivníka, nezáleží na tom, že člověk omylem zabil nesprávný cíl."[63]

> V případě, že byly důsledky udeření ženy fatální, připravil pachatel jejího muže o možnost mít s ní potomstvo. Z toho důvodu existují i hypotézy, že poškozený mohl požadovat, aby rovněž pachatel byl zbaven této naděje (na základě ustanovení obsažených v zákonících okolních zemí). Život pachatelovy ženy nebo dcery by tak byl požadován za život ženy poškozeného. Matky případně dcery by tak (podle této hypotézy) byly zástupně trestány za provinění svých manželů či otců, což by však nebylo vůbec spravedlivé.[64]

2.4.2 „Duše za duši" jako finanční kompenzace

Rabíny je však požadavek *nefeš za nefeš* zpravidla interpretován jako finanční kompenzace, a nikoliv jako trest smrti: „A někteří /z našich učitelů/ říkají: Majetek, nikoliv skutečný život, protože ten, kdo měl v úmyslu zabít jednoho, ale zabil druhého, je osvobozen od smrti a zaplatí jeho dědicům za něho náhradu, jak kdyby byl prodán na trhu /s otroky/."[65]

> Tomu odpovídá také sloveso *natan* (dal) použité v této souvislosti v hebrejském textu. To se dá použít k vyjádření peněžní náhrady, když připustíme, že ve zkoumaném textu bylo vynecháno slovo *kesef* (*stříbro*). Manželovi poškozené ženy měla být poskytnuta finanční náhrada (pravděpodobně

58 Šemot 21,13.
59 Bemidbar 35,6; Devarim 19,2.6; Melachim alef 1,51; 2,28.
60 BT, Bava kama 35; Daat zkenim, Šemot 21,23.
61 Chizkuni, Šemot 21,22.
62 BT, Sanhedrin 79a; Daat zkenim, Šemot 21,23.
63 Chizkuni, Šemot 21,22.
64 HOUTMAN, C. 2000. *Exodus. III.* USA: Peeters – Leuven, 2000, s. 166. ; JACOBS, S. 2020. *Deathblows to a Pregnant Woman – What Restitution Was Required?* [online]. [cit. 2020. 08. 10.] Dostupné na internete: <https://www.thetorah.com/article/deathblows-to-a-pregnant-woman-what-restitution-was-required>.
65 BT, Sanhedrin 79ab; Srov. BT, Bava kama 72a.

> ve stříbře nebo v jiném kovu) případně v jiné přijatelné komoditě (obilí, dobytek) v příslušné finanční hodnotě.[66]

Uvedené ustanovení by potom požadovalo, aby byl finančně odškodněn manžel ženy, která byla náhodně usmrcena při bitce mužů, pravděpodobně částkou, za níž by osoba mohla být prodána do otroctví.[67] Poškozenému manželovi by získaná finanční kompenzace umožnila zaplatit věno (mohar) za novou ženu. V případě, že manželka úder přežila, ale její dítě zemřelo, musí pachatel odškodnit za dítě manžela ženy (ženu odškodnil pouze za její zranění a bolest, kterou ji způsobil).[68] V případě, že by manžel zemřel poté, co žena potratila, stalo by se toto odškodnění součástí dědictví.[69] Pokuta by činila rozdíl mezi vyšší cenou těhotné ženy a nižší cenou ženy, která nebyla těhotná, na trhu s otroky.[70]

> Text Tóry je formulován tak, aby bylo zřejmé, že každý člověk, který připravil jinou lidskou bytost o život (bez ohledu na to, co měl či neměl v úmyslu), si zaslouží trest smrti. V případě, že od něj soud vyžaduje pouze finanční náhradu, je to jen velké milosrdenství, kterého se mu po jeho zlém činu dostalo ze strany soudců. Zároveň rozhodnutí soudu udělit finanční kompenzaci nebo dokonce udělit milost nemůže mít žádný vliv na rozhodnutí nebes v této věci. Pachatele tak může postihnout trest smrti (náhodná okamžitá smrt, smrt před padesátým nebo šedesátým rokem věku a pod.) bez ohledu na rozhodnutí pozemského soudu.[71]

2.5 Zranění za zranění - nesmyslná krutost, přísná spravedlnost nebo bylo vše jinak? (Šemot 21,24-25)

Zákon odplaty (*lex talionis*) - zranění za zranění - je v Torat Moše uveden ve třech právních sbírkách. V Kodexu smlouvy (Šemot 21,24-25); v Zákonu svatosti (Vajikra 24,19-20) a v Deutonomickém zákoníku (Devarim 19,19-21). Formulace zákona odplaty v těchto textech přináší napětí: (a) mezi doslovně chápaným ustanovením Psané Tóry (za předpokladu, že jsou brána v úvahu pouze jednotlivá ustanovení „zranění za zranění" bez širšího kontextu); (b) ustanovením Ústní Tóry; (c) po staletí trvající rabínskou praxí.

---

66 Text Tanachu potvrzuje, že obrat *natan /kesef/* (Šemot 21,32) se pro finanční kompenzaci používal obdobně jako výrazy: *ano*š *jeane*š - „opravdu bude pokutován" (Šemot 21,22); *ješalem* - „poskytne náhradu, odplatí" (Šemot 22,3); *kesef ji*škol - „odváží /zaplatí/ částku" (Šemot 22,16).

67 BT, Sanhedrin 79b.

68 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 4,1.

69 Mišna, Bava kama 5.4; Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 4,2.

70 BT, Sanhedrin 79a; Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 4,2.

71 BT, Ketuvot 30a.

Postoj k těmto ustanovením závisí na tom, zda spravedlnost chápeme jako trest pro pachatele nebo jako odškodnění pro poškozeného. Vyřešit napětí mezi těmito dvěma možnostmi potrestáním pachatele (zraněním) a zároveň odškodněním poškozeného (finanční částkou) nelze (viz výše):

> „Když člověk vykonal jediný čin, za který mu byly uloženy dva tresty nebo trest a peněžní pokuta, přísnější... osvobozuje... od méně závažného. Ten, kdo například ubodal člověka, nebude platit za košili, kterou mu bodnutím roztrhl.“[72]

Udeření či sražení těhotné ženy mohlo mít pro ženu i následky, které nebyly smrtelné (tj. nevyžadovaly život za život nýbrž jen *zranění za zranění*. Text Šemot 21,24-25 požaduje:

> „Oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, popáleninu[73] za popáleninu (*kevija* - „když /člověka/ popálil... i kdyby to bylo jen na... nehtu, což je místo, kde se netvoří jizvy“[74]), otlačeninu za otlačeninu (*peca* – podle jiných *rána*:[75] „To je rána, z které vytéká krev, protože bylo zraněno /rozdrceno/ maso.“[76]

Podle některých rabínů je to rána způsobená zbraní, která může způsobit smrtelné zranění /např. meč/[77]), modřinu za modřinu (*chabura* - *zbité místo*[78]; podle jiných *boule*, t.j. „rána, ve které se krev nahromadí, ale nevytéká, ale způsobí zčervenání okolí.“[79] Podle jiných označuje každé menší zranění než *peca*, zahrnuje např. i pouhé ulomení nehtu[80]).

> Uvedený text v první části zmiňuje těžká zranění, která jsou trvalá a lze je považovat za *ason*. Tato devastující zranění snižují kupní cenu poškozené osoby. V druhé části jsou zmíněna zranění, která trvalá nejsou. Podle mnoha rabínů je nelze považovat za *ason* a snížení tržní ceny zpravidla nepůsobí.[81]

Přesto však i zranění uvedená v druhé části mohou způsobit poškozené velkou bolest a zakládají nárok zraněné na bolestné. Navíc, není zcela jisté, zda to byla těhotná žena, kdo výše uvedená zranění utržil, i když se právě to zdá na základě

72 BT, Sanhedrin 79b.
73 „Popálenina způsobená ohněm.“ (Raši, Šemot 21,25).
74 BT, Bava kama 83b.
75 LXX: „Ránu za ránu“, srov. Targum Onkelos, Šemot 21,25; Raši, Šemot 21,25.
76 Raši, Šemot 21,25.
77 Rašbam, Šemot 21,25.
78 Raši, Šemot 12,7; Abarbanel, Joel 2,9.
79 Raši, Šemot 21,25.
80 Rašbam, Šemot 21,25.
81 BT, Bava kama 84b; RAŠI, Šemot 21,25.

zkoumaného textu nejpravděpodobnější. Zároveň je však možné i to, že zranění způsobil pachatel muži – soupeři, s kterým se rval, a utrží za to odvetná zranění[82] (tím by se text uvedený ve verších 24 a 25 vracel k tomu, co bylo řečeno v úvodu verše 22):

> „A když se muži budou rvát (a jeden udeří druhého a zmrzačí ho, pak musí dát) oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu..."

Vyjmenovaná zranění jsou skutečně charakteristická pro muže, kteří se rvou o život. Pro těhotnou ženu, která se s muži aktivně nepere, jsou tělo devastující zranění (jako je ztráta ruky nebo nohy) málo pravděpodobná. Dítěte (novorozeněte) se toto ustanovení týkat nemůže, vzhledem k tomu, že u něj rozhodně nelze předpokládat možnost vyražení zubu.
Nejisté je nejen to, kdo uvedená zranění utržil a kdo má utržit odvetná zranění, nýbrž i to, jak vlastně máme požadavek *zranění za zranění* chápat (viz dále).

2.5.1 Trest pro pachatele, který není odsouzen k trestu smrti

> Není jisté, zda pro pachatele bylo skutečně požadováno „zranění za zranění", obdobně jako není jisté, zda byl požadován život za život. *Zranění za zranění* bylo ve starověku běžně praktikováno. Kniha Šoftim zmiňuje případ Adoní-bezeka, kterému uťali palce na rukou i nohou, stejně jak to on sám to učinil sedmdesáti podrobeným králům. (Šoftim 1,6-7).

Tato událost je však zcela mimořádná. Nejde v ní o případ, kdy soud odsuzuje pachatele k trestu *zranění za zranění*, nýbrž o případ, kdy se podle rabínů jedná o *spravedlnost nebes*. Králi se stala stejná věc, k jaké odsuzoval jiné krále („Jak jsem činíval, tak mi Bůh odplatil"[83]). Bůh je tím jediným, kdo může zajistit spravedlivé naplnění požadavku *zranění za zranění*. Bůh trestá národy a lidi utrpením totožným s tím, které působili druhým.[84]
Praxi *zranění za zranění* v lidském právním systému dosvědčuje Josephus Flavius, který zmiňuje stanovisko saduceů, podle nichž si poškozený v době druhého Chrámu mohl zvolit, zda za své zranění bude požadovat stejné zranění pro pachatele (což bylo charakterizováno jako velmi tvrdý požadavek, který farizeové zmírnili) nebo zda bude požadovat pouze finanční kompenzaci.[85] Filón finanč-

[82] JACKSON, B. S. 2006. *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16.* Oxford: University Press, 2006, s. 382.
[83] PIATTELLI, D. 1995. Zedaqa: Pursuit of Justice and the Instrument of "Ius Talionis". In Israel law review [online]. 1995, vol. 29, no. 1-2, s. 69 [cit. 2020. 18. 10.] Dostupné na internete: <https://doi.org/10. 1017/S0021223700014540>.
[84] BT, Sanhedrin 90a.
[85] FLAVIUS, J. A. [s. a.]. *Flavius Josephus of the Antiquities of the Jews.* [online]. [cit. 2020. 12. 11.] Dostupné na internete: <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-1.html>.

ní kompenzaci, vězení nebo vyhnanství místo *zranění za zranění* odmítal.[86] Dvě možnosti trestu naznačuje již text Melachim alef:

> „Když jel král mimo, vykřikl na něho: Tvůj služebník vyšel do boje. Vtom kdosi vybočil, přivedl ke mně muže a řekl: Tohoto muže hlídej; ztratí-li se, dáš svůj život za jeho život nebo zaplatíš talent stříbra." (Melachim alef 20,39).

Rabíny byl však požadavek zranění za zranění chápán doslovně jen ojediněle. Podle některých komentátorů mohl být tímto způsobem vnímán jeden z výroků rabi Elizera, který řekl: „Oko za oko (by mělo být chápáno) doslovně",[87] podle jiných je tato interpretace mylná. Také o rabi Hunovi bylo řečeno: „(Skutečně) ruku (přestupníka) odřízl."[88] Doslovný výklad požadavku *zranění za zranění* prosazoval podle Ibn Ezry rovněž karaitský komentátor Ben Zuta ve své diskuzi se Saadjou Gaonem.[89]

Dokonce i rabíni, kteří připouští možnost potrestání člověka zraněním, to chápou jako krajní a neobvyklé řešení. Připouští jej v případech, kdy nevidí jinou možnost, jak zastavit zločince, nebo v případě, když žena úmyslně veřejně poníží muže, jak jsme již zmínili v úvodu. Ženě, která nevhodně zasáhla do rvačky mužů a vědomě jej tím zahanbila,[90] měla být bez slitování useknuta dlaň. (Devarim 25,11-12). Rovněž při opakovaném páchání nepravostí, například člověku, který udeřil jiného člověka opakovaně, „je (přípustné) dokonce uříznout mu ruku."[91]

Budeme-li chápat požadavek „zranění za zranění" doslovně, musíme se podle rabínů ptát, kdo a v jaké míře má být zraněn. Logické by bylo vykonat odplatu na pachateli.[92] Vážně zranit nebo zmrzačit muže - živitele rodiny, však mohlo zničit celou rodinu. V návaznosti na právní ustanovení okolních národů se někteří badatelé domnívali, že odplata mohla být vykonána na někom jiném z rodiny (zpravidla se zvažuje žena nebo dcera). Tento přístup k trestu by však byl nespravedlivý.

---

86 JUDAEUS-SPECIAL LAWS. [s. a.] *Filón Alexandrijský*. [online] s. 181-182 [cit. 2020. 03. 09.] Dostupné na internete: <https://www.loebclassics.com/view/philo_judaeus-special_laws/1937/pb_LCL320. 473.xml>.

87 BT, Bava kama 84a.

88 BT, Sanhedrin 58b.

89 Ibn Ezra, Šemot 21,24.

90 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,9-10.

91 Or zarua 142.

92 Jak dokazují sumerské paralelní zákony, které požadují, aby v případě, že po útoku muže zemře dcera svobodného muže, byl muž zabit. TIŇO, J. (ed.). 2013. *Komentáre k Starému zákonu: Exodus. III.* Trnava: Dobrá kniha, 2013, s. 575.

> Zranění za zranění mohlo být nespravedlivé i v jiných případech. Požadovat oko za oko v případě, že pachatel má jen jedno oko, je podle rabiho Šimona bar Jochaje (RAŠBI) příliš tvrdé a trestat tímto způsobem nevidomého nelze vůbec.[93] Rabi Dostaj se domnívá, že „zranění za zranění" by bylo vždy nesrovnatelné, např. požadovat velké oko za malé anebo zdravé za nemocné.[94]

Saadja Gaon se ptá, jak má být vypočítána síla odvetného útoku, když pachatel připravil poškozeného pouze o třetinu zraku? Jak má být pachatel udeřen, aby nepřišel o menší část zraku nebo nebyl úplně oslepen?[95] Podle rabiho Zebida vnímá každý člověk bolest jinak a zranění slabšího a silnějšího člověka nelze srovnávat:[96] „Vždyť tělo obra je jiné než tělo trpaslíka."[97] Zranění se také různým lidem hojí různou rychlostí.[98] Rabi Abaje učil, že jakékoliv poranění zároveň ohrožuje život člověka (např. při procesu oslepování mohl pachatel zemřít v důsledku infekce) a je proto příliš tvrdým a nespravedlivým trestem.[99] Zraňování navíc vůbec nekompenzuje postižené osobě její poranění. Není jasné, jak by byly řešeny případy, kdy by při odplatě byly následky těžší, než jaké způsobilo původní zranění. Spravedlivé provádění zranění za zranění je z uvedených důvodů prakticky nemožné.

> Rabínská interpretace „zranění za zranění" zpravidla není doslovná. Pokud existují dva způsoby, jak interpretovat verše Tóry, měli bychom se, podle jejich názoru, držet té, která odráží Boží soucit a prospěch pro člověka spíše než pomstu a utrpení.[100] Podle rabínů žádný soud od časů Mošeho až do dnešních dnů neodsoudil pachatele k trestu *zranění za zranění*,[101] protože poranění lidského těla je útok na Boží obraz.[102]

---

93 BT, Bava kama 84a. Obdobně, když pachatel připraví o oko jednookého a učiní z něj slepce, nebude potrestán stejně, když přijde o jedno oko, protože nebude slepý na rozdíl od své oběti (Rabejnu Bachja, Šemot 21,24). Stejným způsobem argumentuje Kuzari 3,47.

94 DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5*. London: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 170.

95 Saadja Gaon, Šemot 21,24.

96 Rabejnu Bachja, Šemot 21,24. DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5*. London: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 171.

97 BT, Bava kama 84a.

98 DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5*. London: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 171.

99 DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5*. London: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 171.

100 MEDAN, Y. 2017. *An Eye for an Eye.* [online]. [cit. 2020. 10. 10.] Dostupné na internete: <https://www.etzion.org.il/en/%E2%80%9C-eye-eye%E2%80%9D>.

101 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,3-6.

102 Rambam, More nevuchim 3,41.

2.5.2 Trest pro pachatele, který je odsouzen k trestu smrti

Ustanovení *zranění za zranění* se mohlo týkat pouze muže, který byl za svůj čin odsouzen k trestu smrti. Pachatel by před smrtí ukamenováním zakusil obdobné utrpení, jaké způsobil své oběti. Druhá část zkoumaného textu by měla v tomto případě význam:

> „Ale jestliže bude úraz/poškození, dáš duši za duši (usmrtíš ho kameny takovým způsobem, že než zemře, utrží podobná zranění, která utržila při jeho útoku těhotná žena), oko za oko, zub za zub, ruku za ruku, nohu za nohu, popáleninu za popáleninu, otlačeninu za otlačeninu, modřinu za modřinu."

Verše Šemot 21,24-25 by v tomto případě popisovaly extrémní situaci, kdy dochází k vykonání trestu smrti za velmi závažný zločin. A verše nemohou být chápany jako pravidlo pro každodenní život, v něm naopak platí: „Neříkej: Jak jednal se mnou, tak budu jednat s ním, odplatím každému podle jeho činů!" (Mišlej 24,29).

2.5.3 Finanční kompenzace pro poškozeného

Většina rabínů se v otázce odvetných trestů přiklání k názoru rabiho Šimona bar Jochaje: „Oko za oko se týká peněz."[103] Za zranění je tak požadována finanční náhrada (tzn. oko má cenu poškozeného oka, zub má cenu vyraženého zubu apod.).[104] Rabi Papa to vyvozuje z ustanovení o udeření jiného člověka:[105]

> „Když se muži dostanou do sporu a jeden druhého uhodí kamenem nebo pěstí, ale on nezemře, nýbrž je upoután na lůžko a zase vstane, a může vycházet o holi, bude pachatel bez viny; poskytne pouze náhradu za jeho vyřazení z práce a zajistí mu léčení." (Šemot 21,18-19).

Podle Rambama lze předpokládat, že to samé lze vzáhnout i na jiná zranění.[106] Rána kamenem nebo pěstí jistě zanechá bouli nebo modřinu, z čehož lze vyvodit, že text vysvětluje *bouli za bouli* a *modřinu za modřinu*.

Jak lze naplnit ustanovení „Jak činil, tak mu bude učiněno." (Vajkra 24,19) vysvětluje rabejnu Bachja: „Udělal něco zlého (zranil) a něco zlého se mu stane (za zranění zaplatí pokutu)".[107]

---

[103] BT, Bava kama 83b.

[104] BT, Sanhedrin 79a,b; BT, Ketuvot 32b; BT, Bava kama 83b; 84a; RAŠI, Šemot 21,24-25; Rabejnu Bachja, Šemot 21,24; Sifre, Devarim 190,16; Mechilta deRabi Šimon bar Jochaj, Šemot 21,24; Mechilta deRabi Jišmael, Šemot 21,24.

[105] DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5*. London: Bloomsbury Publishing, 2005, s. 171.

[106] BT, Bava kama 83b-84a; Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,5.

[107] Rabejnu Bachja, Šemot 21,24.

Možnost takové interpretace vychází ze slov a skutků Šimšona, kdy ukradení své ženy odplatil spálením úrody, a to i přesto, že řekl: „Jak činili mně, tak jsem učinil jim" (Šoftim 15,11). Také v tomto případě tedy bylo zlé odplaceno zlým, nikoliv stejným.

Rambam proto odmítá chápat uříznutí ruky (dlaně) doslovně dokonce i v případě, že šlo o ruku ženy, která při hádce nebo rvačce[108] mužů sáhla muži na jeho intimní místa a Torat Moše ji k tomuto trestu výslovně odsuzuje: „Bez slitování jí usekneš ruku (resp. *dlaň*)" (Devarim 25,12), jak již bylo zmíněno.

Podle Rambama toto ustanovení znamená: „Nebudeš mít soucit při stanovení částky, kterou je povinen zaplatit. Nemůžeš říkat: Je chudý a nechtěl mu úmyslně ublížit, proto se nad ním slituji..."[109]

Rabíni vyvozovali nutnost finanční kompenzace místo zraňování ještě z jiných ustanovení Torat Moše:

(1) Rabi Elazar vycházel z textu: „Kdo ubije nějaké dobytče, nahradí je, kus za kus", hebr. *nefeš tachat nefeš* (Vajikra 24,18), kde by v případě, že by nešlo o finanční kompenzaci, bylo požadováno usmrcení člověka za zabití zvířete nebo by bylo požadováno usmrcení zvířete člověka, který usmrtil zvíře poškozeného.[110]

(2) „Kdo ubije dobytče, nahradí je." (Vajikra 23,21), obdobně jako je ubití zvířete spojeno s poskytnutím náhrady, je také bití člověka spojeno s peněžní náhradou škody.[111] Vysvětlení je prosté: „Vždyť se neříká: Pokud někdo zabije tvého koně, zabij jeho koně. Ale říká se: Vezmi si jeho koně. K čemu by ti bylo zabití koně? Podobně je tomu, když ti někdo usekne ruku."[112]

(3) Škola rabiho Chiji vycházela z ustanovení *jad bejad* (Devarim 19,21), které nechápala jako *ruku za ruku* nýbrž jako „poškození ruky bude zaplaceno rukou" (tj. ruka dá pokutu za poškození ruky).[113]

(4) Škola rabiho Jišmaela se odvolávala na ustanovení *jiten mum* - zmrzačí (Vajikra 24,19), kde se sloveso *jiten* (doslova: *dá*) podle nich může vztahovat pouze na peněžní náhradu.[114]

(5) Rabi Ula vyvodil tuto povinnost z analogie s případem znásilnění (při kterém jistě také došlo minimálně k zraněním, která nebyla trvalá) nezasnoubené

---

[108] V Tanachu „není *blíženo určeno, o jakou bitku šlo. Zdůrazněna je aktivita ženy - ta bitce pouze nepřihlíží.*" BENEŠ, J. 2012. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent – Orion, 2012, s. 188.

[109] Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,4.

[110] Mechilta deRabi Jišmael, Šemot 21,24.

[111] BT, Bava kama 83b.

[112] Kuzari 3,47.

[113] BT, Bava kama 84a.

[114] BT, Bava kama 84a; Srov. Šemot 21,23; BENNO, J. 1992. The Second Book of the Bible: Exodus. USA: KTAV Publishing House, 1992, s. 38.

panny, kdy musí násilník také zaplatit pokutu a není zraňován (ani bičován nebo kamenován): „Dá otci té dívky padesát šekelů stříbra...“ (Devarim 22,29).[115]

(6) Nechama Leibowitz přidává ještě jeden důležitý argument. Trest za neúmyslné poranění ženy byl stanoven *modřinu za modřinu* (Šemot 21,25). Za předpokladu, že by šlo doslovně o zranění za zranění, byl by trest přísnější, než za úmyslné udeření pěstí nebo kamenem, za které je požadována pouze finanční kompenzace: „Když se muži dostanou do sporu a jeden druhého uhodí kamenem nebo pěstí, ale on nezemře, nýbrž je upoután na lůžko (a zase vstane), pachatel poskytne pouze náhradu za jeho vyřazení z práce a zajistí mu léčení.“ (Šemot 21,18-19).[116]

(7) Podle židovských mystiků je odkaz na finanční kompenzaci, která má být za škodu vyplacena, skryt ve slovech *ajin tachat ajin* (*oko za oko*). Výraz *ajin* je psán hebrejskými písmeny *ajin - jod - nun*. Podle Gaona z Vilna je odkaz na finanční kompenzaci skryt ve slově *tachat*, které doslova znamená *pod*.[117]

Některé rabíny zneklidňovalo, že ani pokuta nemůže být spravedlivá. Stejná částka byla pro bohatého směšná, pro chudého zničující. Rambama zase zneklidňovalo, proč bylo řečeno *zranění za zranění*, když při soudech je v těchto případech vyžadována pouze „peněžní náhrada za zranění“ [118]. Pachatel by si měl uvědomit, že za zranění, které způsobil, si plně zasluhuje, aby byl spravedlivě potrestán stejným zraněním.[119] Bůh je však neskonale milosrdný (protože ví, že svět založený pouze na spravedlnosti by neobstál[120]) a umožňuje člověku, aby se z takového rozsudku vykoupil zaplacením pokuty.[121]

Pozemský soudce na rozdíl od nebeského musí být přísný (spravedlivý), protože „v rozsudku není místo pro milosrdenství“.[122] Trest má být odstrašující a výchovný. Pachatel nesmí získat dojem, že může páchat svévolnosti beztrestně, protože vše vyřeší jeho peníze. Pachatel by měl cítit lítost a zahanbení nad tím, co spáchal, a měl by požádat poškozeného o odpuštění.[123]

---

115 BT, Ketuvot 32b.

116 LEIBOWITZ, N. 2005. *Iyunim – Weekly insights on the Parasha with commentaries by Nehama Leibovitz, za"l.* Eye for Eye. [online]. [cit. 2020. 08. 09.] Dostupné na internete: <http://archive.jewishagency.org/nechama-leibowitz/content/23848>.

117 KAHN, A. [s. a.] *Lex Talionis: Law and Ethics Mishpatim (Exodus 21-24).* [online]. [cit. 2020. 03. 10.] Dostupné na internete: < https://www.aish.com/tp/i/moha/48961051.html>.

118 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,2. 5.6.

119 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,3-6.

120 Berešit raba 12,15.

121 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,3.

122 BT, Ketuvot 84a.

123 Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 4,9-11.

2.5.4 Výše náhrady za zranění a její stanovení

Pokuta měla odpovídat míře poškození.[124] Odlišovaly se dva základní druhy poškození. Trvalá poškození - ztráta oka, zubu, ruky nebo nohy (Šemot 21,24) hodnotu člověka snižovala.[125] Většina z těchto zranění znesnadňovala nebo přímo znemožňovala práci dočasně nebo trvale. Drobnější poškození - popálenina, otlačenina a modřina (Šemot 21,25) hodnotu člověka nesnižovala.[126]

Podle rabínského práva musela osoba, která zranila jinou osobu, vyplatit poškozenému náhradu za všechny typy poškození, pokud byly útokem způsobeny. Maximálně mohlo dojít k pěti typům škod (primární poškození a čtyři sekundární ztráty) a jejich pokutování:[127]

1) *Nezek* je trvalé zranění, které snižuje hodnotu člověka. Odškodnění za *nezek* je částka, kterou získáme, když odečteme hodnotu člověka, kterou měl na trhu s otroky bez zranění, od hodnoty člověka s trvalým zraněním, které mu pachatel způsobil.[128] Podle Raši̇ho: „Kdo oslepil oko svého druha, dá mu náhradu za jeho oko. Dá mu toliko kolik se snížila jeho cena, kdyby byl prodán na trhu.“ Hodnotu otroka určoval nejen jeho věk a schopnosti, nýbrž i zdravotní stav.
2) *Caar* je bolest a utrpení, za které musí být také stanovena kompenzace.
3) *Ševet* je ztráta mzdy, když poškozený není kvůli zranění schopen vykonávat svou práci. Pachatel neplatí skutečnou ušlou mzdu, o níž poškozený přišel, protože již zaplatil „nezek“, který zohlednil míru jeho trvalé újmy.
4) *Rifuj - uzdravení* jsou náklady na léčbu poškozeného.[129]
5) *Bošet* je náhrada za způsobené ponížení a hanbu v případě, že byly způsobeny úmyslně (podle názoru některých rabínů byl útok muže na jiného muže v námi zkoumaném případě úmyslný a z toho důvodů byl také útok na ženinu důstojnost úmyslný).[130] Ve rvačce mohlo dojít nejen k jejímu udeření, nýbrž i k dalším zahanbujícím úkonům, jakým bylo například odhalení jakékoliv části jejího těla.[131]

Velikost finanční náhrady se tak stupňovala podle toho, zda žena přišla jen k nějaké modřině a šrámům, nebo k vážnému a trvalému zranění.[132]

---

124 BT, Bava kama 83b-84a; Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,2.
125 Raši, Berešit 21,25.
126 Raši, Berešit 21,25.
127 Mišna, Bava kama 8,1; BT, Bava kama 83b; Mechilta deRabi Šimon bar Jochaj 21,25.
128 BT, Bava kama 83b; RAMBAM, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,2.
129 BT, Bava kama 84a.
130 BT, Bava kama 26b-27a; 83b; Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik 1,1; 3,8.
131 BT, Ketuvot 66a.
132 BT, Bava kama 83b; 84a.

Závěr

Starověké zákoníky okolních zemí Izraele hodnotily spáchaný čin a formulovaly požadavky na jeho odškodnění podle toho, k jaké třídě poškozený patřil. Torat Moše na rozdíl od nich požaduje stejné právo pro všechny: „Budete mít jediné právo jak pro hosta, tak pro domorodce. Já jsem Hospodin, váš Bůh." (Vajikra 24,22).

Torat Moše tím odhaluje jedinečnou dialektiku vztahu mezi Bohem a jednotlivci podle úrovně lidské víry a poslušnosti Božím přikázáním a ustanovením.[133]

Neúmyslný útok na ženu a její nenarozené dítě je vnímán v kontextu starověkého právního systému především jako poškození vlastnických práv muže, než jako „útok na osobnost ženy."[134] Přesto se v rabínském judaismu projevuje snaha nahradit ženě také duševní a emoční újmu, kterou utrpěla (žena má právo na bolestné a určitou náhradu za ponížení, které jí bylo způsobeno) za předpokladu, že útok přežila.[135]

Text Torat Moše, kterému jsme se věnovali, chrání matku a její nenarozené dítěte a varuje každého, kdo by svým nerozvážným jednáním, byť neúmyslně, způsobil předčasný porod ženy nebo dokonce potrat jejího dítěte (což obojí velkou měrou ohrožuje její život).

Smrt, kterou pachatel způsobí, není nikdy singulární. Smrt jedné bytosti znamená smrt všech lidí, které z ní mohli v budoucnu žít (počet těchto potenciálních bytostí nelze stanovit).[136] Z toho důvodu bylo řečeno, že „kdo zabije jednu lidskou bytost, je vnímán, jako by zabil celý svět plných lidských bytostí."[137] Dokonce tak pachatel může být vinen smrtí mesiáše (v případě syna) nebo matky mesiáše (v případě dcery).

Cílem zkoumaného ustanovení navzdory tomu, jak zlého činu se pachatel dopustil, byla pouze kompenzace škody. Záměrem je narovnání porušené rovnováhy

---

133 Blíže k tomuto tématu viz.: NABERGOJ, I. A. 2019. Foundational literary forms in the bible. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 855-875.; SKRALOVNIK, S. 2015. Relative and absolute poverty in Hebrew and in classical and new testament Greek. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2015, roč. 75, č. 1, s. 79-98.; PLATOVNJAK, I. – SVETELJ, T. 2019. To live a life in Christ's Way: The answer to a truncated view of transhumanism on human life. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 3, s. 669-682.; PAVLÍKOVÁ, M. – ŽALEC, B. 2019. Struggle for the human self and authenticity: Kierkegaard's critique of the public, established order, media, and false Christianity. In *Bogoslovni Vestnik*. ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 1015-1026.; ROUBALOVA, M. – KALUGINA, O.A. – KRALIK, R. – KONDRLA, P. The end of the Kingdom of Judah and its echoes in the Jewish calendar. In *Xlinguae*. ISSN 1337-8384, 2020, roč. 13, č. 3, s. 194-205 a další.

134 JACOBS, S. 2020. *Deathblows to a Pregnant Woman – What Restitution Was Required?* [online]. [cit. 2020. 08. 10.] Dostupné na internete: <https://www.thetorah.com/article/deathblows-to-a-pregnant-woman-what-restitution-was-required>.

135 Blíže in Rambam, Mišne Tora, Hilchot chovel umazik.

136 Rabejnu Bachja, Šemot 21,1.

137 BT, Sanhedrin 37.

v mezilidských vztazích. Torat Moše se jeho pomocí snaží zabránit rvačkám mezi muži (bratry) poukazem na to, jak hrozné věci se při nich mohou stát. Nejednoznačnost hebrejského textu Torat Moše tento cíl ještě umocňuje, protože i když v praxi byla rabíny vyžadována pouze peněžní kompenzace, text je formulován tak, aby se rváč obával, že za zmařený život bude požadován jeho vlastní život a za poškození těla bude poškozeno jeho vlastní tělo.

Nejednoznačnost zkoumaného textu (nalezli jsme jedenáct možností jeho interpretace) v otázce, kdo byl v uvedeném případě zabit a zraněn, je rovněž pozitivní, protože umožňuje aplikaci tohoto vzorového případu na velké škále případů, k nimž mohlo v praxi dojít.

Bibliografie:

BENEŠ, J. 2012. *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově.* Praha: Advent – Orion, 2012. ISBN 978-80-7172-874-0.

BENNO, J. 1992. *The Second Book of the Bible: Exodus*. USA: KTAV Publishing House, 1992. ISBN 13: 9780881250282.

BIČ, M. 1975. *Exodus – Leviticus. Druhá a třetí kniha Mojžíšova. Starý zákon, překlad s výkladem. II.* Praha: Kalich, 1975.

CVETEK, R. – CVETEK, M. 2018. The concept of respect in the bible and in modern sciences: A descriptive model of respect in interpersonal relations. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-57222018, 2018, roč. 78, č. 3, s. 855-869.

DAVIS, J. F. 2005. *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Matthew 5.* London: Bloomsbury Publishing, 2005. ISBN 0-567-04150-6.

FISHBANE, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* New York: Oxford University Press, 1985.

FROMM, E. 1996. *Lidské srdce.* Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6.

HOUTMAN, C. 2000. *Exodus. III.* USA: Peeters – Leuven, 2000. ISBN 9789024261949.

JACKSON, B. S. 2006. *Wisdom Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16.* Oxford: University Press, 2006. ISBN 13: 9780198269311

JUHANT, J. – STRAHOVNIK, V. 2011. Is an empathic society of dialogue possible? In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2011, roč. 71, č. 4, s. 495-509.

KRAŠOVEC, J. 2019. God's justice between punishment and forgiveness in the Hebrew bible. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 877-890.

MAIMONIDES, M. (RAMBAM) – TOUGER, R. E. (ed.). 1989. *Mishneh Tórah, Hilchot Yesodei HaTórah: The Laws, Which Are the Foundations of the Tórah.* Moznaim: Pub Corp, 1989. ISBN 9780940118416.

NABERGOJ, I. A. 2019. Special features of Jewish laments and mourning rituals in honor of the dead in an anti-semitic environment. In *Traditiones.* ISSN 0352-044, 2019, roč. 48, č. 2, s. 19-47.
NABERGOJ, I. A. 2019. Foundational literary forms in the bible. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 855-875.
PAVLÍKOVÁ, M. – ŽALEC, B. 2019. Struggle for the human self and authenticity: Kierkegaard's critique of the public, established order, media, and false Christianity. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 4, s. 1015-1026.
PLATOVNJAK, I. – SVETELJ, T. 2019. To live a life in Christ's Way: The answer to a truncated view of transhumanism on human life. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2019, roč. 79, č. 3, s. 669-682.
ROUBALOVA, M. – KALUGINA, O.A. – KRALIK, R. – KONDRLA, P. The end of the Kingdom of Judah and its echoes in the Jewish calendar. In *Xlinguae.* ISSN 1337-8384, 2020, roč. 13, č. 3, s. 194-205.
SKRALOVNIK, S. 2015. Relative and absolute poverty in Hebrew and in classical and new testament Greek. In *Bogoslovni Vestnik.* ISSN 0006-5722, 2015, roč. 75, č. 1, s. 79-98.
TIŇO, J. (ed.). 2013. *Komentáre k Starému zákonu: Exodus. III.* Trnava: Dobrá kniha, 2013. ISBN 978-80-7141-766-8.
VYMETALOVA HRABAKOVA, E. – KONDRLA, P. – VLASOVA, V. K. – DMITRICHENKOVA, S. V. – PASHANOVA, O. V. 2020. Human as the protector of creation. In *Xlinguae.* ISSN1337-8384, 2020, roč. 13, č. 3, s. 13-21.
WESTBROOK, R. 1986. Lex Talionis and Exodus 21, 22-25. In *Revue Biblique.* ISSN 2547-2135, 1986, roč. 93, č. 1, s. 52-69.

Internetové zdroje:

DAAT ZKENIM (Šemot). [s. a.]. [online]. [cit. 2020. 08. 10.] Dostupné na internete: <https://www.sefaria.org/Daat_Zkenim_on_Exodus?lang=bi>.
FLAVIUS, J. A. [s. a.]. *Flavius Josephus of the Antiquities of the Jews.* [online]. [cit. 2020. 12. 11.] Dostupné na internete: <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-1.html>.
JACOBS, S. 2020. *Deathblows to a Pregnant Woman – What Restitution Was Required?* [online]. [cit. 2020. 08. 10.] Dostupné na internete: <https://www.thetorah.com/article/deathblows-to-a-pregnant-woman-what-restitution-was-required>.
JICCHAK BEN MOŠE Z VÍDNĚ. [s. a.] *Or zarua.* [online]. [cit. 2020. 12. 11.] Dostupné na internete: <https://www.sefaria.org/Ohr_Zarua?lang=bi>.
JUDAEUS-SPECIAL LAWS. [s. a.] *Filón Alexandrijský.* [online]. [cit. 2020. 03. 09.] Dostupné na internete: <https://www.loebclassics.com/view/philo_judaeus-special_laws/1937/pb_LCL320. 473.xml>.

KAHN, A. [s. a.] *Lex Talionis: Law and Ethics Mishpatim (Exodus 21-24).* [online]. [cit. 2020. 03. 10.] Dostupné na internete: < https://www.aish.com/tp/i/moha/48961051.html>.
LEIBOWITZ, N. 2005. *Iyunim – Weekly insights on the Parasha with commentaries by Nehama Leibovitz, za"l. Eye for Eye.* [online]. [cit. 2020. 08. 09.] Dostupné na internete: <http://archive.jewishagency.org/nechama-leibowitz/content/23848>.
MEDAN, Y. 2017. *An Eye for an Eye.* [online]. [cit. 2020. 10. 10.] Dostupné na internete: <https://www.etzion.org.il/en/%E2%80%9C-eye-eye%E2%80%9D>.
MOŠE BEN MAIMON (RAMBAM). 5737. *More nevuchim.* [online]. Jerusalem: Ústav rabína Kooka, 5737. [cit. 2020. 15. 11.] Dostupné na internete: <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/more/shaar-2.htm>.
PIATTELLI, D. 1995. Zedaqa: Pursuit of Justice and the Instrument of "Ius Talionis". In *Israel law review* [online]. 1995, vol. 29, no. 1-2 [cit. 2020. 18. 10.] Dostupné na internete: <https://doi.org/10. 1017/S0021223700014540>.
SAADJA GAON (Šemot). [online]. [cit. 2020. 08. 10.] Dostupné na internete: <https://www.sefaria.org/person/Saadia%20Gaon>

ThDr. Marie Roubalová, PhD.
Husitská teologická fakulta
Univerzita Karlova v Prahe
Pacovska 350/4, 140 00 Praha
Česká republika
marie.roubalovahtf@cuni.cz

Prof. ThDr. Roman Kralik, ThD.
Russian language department
RUDN University
Miklukho-Maklaya street, 6
117198 Moscow
Russian Federation
roman.kralik73@gmail.com

Doc. PaedDr. Miroslav Tvrdoň, PhD.
Katedra sociálnej práce a sociálnych vied
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Tr. A. Hlinku 1, 949 01 Nitra
Slovenská republika
mtvrdon@ukf.sk

ThDr. Mgr. Hedviga Tkáčová, PhD.
Katedra žurnalistiky, Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovecká cesta 1B, 034 01 Ružomberok
Slovenská republika
hedwiga.tkacova@gmail.com

Doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.
Vysoká škola aplikované psychologie, s.r.o.
Akademická 409, 411 55 Terezín
Česká republika
korespondenčný autor
patrikmat@seznam.cz

Doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.
Katedra náboženských štúdií, Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Štefánikova 67, 949 74 Nitra
Slovenská republika
lhlad@ukf.sk

RECENZIE

NELSON, Eric, *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God*, Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, 218 stran, ISBN 9780674240940.

Autor monografie, Američan Eric Nelson, je profesorem na Harvardově univerzitě, zabývající se zejména politickou filozofií, teologií a historií v kontextu politických myšlenkových směrů. Jeho nejnovější dílo *The Theology of Liberalism: Political Philosophy and the Justice of God* je zajímavým a čtivým ponorem do teologicky nahlížených hlubin počátků politického liberalismu. Nelson předkládá tezi, podle níž je tradice liberální politické filozofie založená Johnem Rawlsem ve své podstatě produktem mnohem starších teologických disputací o spravedlnosti a zlu.

V úvodu monografie Nelson cílí na pozadí pelagianismu a klade zásadní platónskou otázku: zda morální principy existují nezbytně a objektivně samy od sebe, nebo jsou ustaveny lidským snažením či Božím zásahem, přičemž si vypůjčuje Platónovy myšlenky představené v jeho slavném dialogu Euthyfrón. Strukturou Nelsonova přístupu prostupuje myšlení Johna Rawlse, který je považován za myslitele augustiniánského směru. Tento přístup staví Nelson do plodného napětí s pelagianismem, aby osvětloval klíčové premisy politického liberalismu. V konceptuálním vývoji liberalismu nalézá Nelson dva klíčové body odvozené z teologických disputací mezi augustiniány a pelagiány: (1) problematiku prvotního hříchu a (2) otázku zástupnictví. Prvním bodem je problematika prvotního hříchu: Jak známo, augustiniáni inklinují k pojetí lidské neschopnosti konat dobro pouze ze své přirozenosti, neboť ta je – podle jejich myšlenkové linie – bez Boží milosti zcela zvrácená následkem prvotního hříchu, zakřivená do sebe, do nezdravé sebelásky. Nelson tvrdí, že tento augustiniánský přístup byl pro klasiky politické filozofie – jakými byli Locke, Kant, Rousseau nebo Milton – nepřijatelný, jakožto nespravedlivé přičítání viny někomu, kdo se ničeho nedopustil. Augustiniánské pojetí pro ně znamenalo zásadní obtíž v problematice Boží spravedlnosti. Dále těmto myslitelům nekonvenovalo přesvědčení o lidské neschopnosti konat dobro, řídit se přirozeně Božím zákonem. Tradiční augustiniánskou argumentaci považovali za nedostatečnou a ve své podstatě nespravedlivou.

Teologie liberalismu se opírá o navrhované řešení představených myslitelů, kterým je realita lidské svobody. Je-li člověk svobodný a Bůh spravedlivý, je pouze člověk sám za sebe zodpovědný za svůj případný hřích. Bůh – "osvobozený" od predestinační teorie – potom může spravedlivě soudit každou lidskou osobu na základě skutečně osobních činů, případně záměrného nečinění. Lidská svoboda podle teologie liberalismu uznává člověka jako schopného svobodného morálního rozhodování, nikoli jako zcela zkaženého, zvráceného tvora neschopného vlastního morálního soudu a bez pomoci Boží milosti de facto odsouzeného k hříchu. Metafyzický závazek svobody vede k politickému závazku lidské autonomie, míní Nelson reflektující slavné politické filozofy. Má-li být člověk souzen za své činy před Bohem, musí mít možnost svobodné autonomní volby; má-li být člověk zodpovědný za své činy před zákonem, musí mít rovněž možnost svobodné volby a dostatečné míry autonomie – to je základní premisa liberalismu.
Dnešní doba podle Nelsona dobře odhaluje důsledky: Zdá se, že si liberální společnost učinila ze svobody volby jakýsi idol v takové míře, že brání svobodu volby jako konečnou hodnotu samu o sobě. Nelson poukazuje na to, že tato myšlenka je napájena pelagiánskou tezí, podle které je v moci člověka rozhodnout se dobře a nehřešit. Pro augustiniána jde ovšem o v zásadě zcela převrácenou realitu, jak empiricky, tak také teologicky.
Druhý klíčový bod liberalismu se týká problematiky reprezentace, což má rovněž svůj kořen v teologickém diskurzu a také své politické konsekvence. Kdo je považován za legitimního zástupce lidu? Prostá otázka položená v polovině minulého století v Británii v diskusi mezi monarchisty a členy parlamentu, v zásadě tedy mezi kalvinisty a arminiánskými antikalvinisty; otázka do značné míry vycházející z reprezentativní povahy Adama a Krista. Reprezentoval Adam celé lidstvo při svém pádu? Reprezentoval poté Kristus celé padlé lidstvo? Táže se Nelson s odvoláním na klasiky liberalismu.
Kalvinistům konvenovala původně teologická myšlenka zástupnictví – reprezentace –, kterou aplikovali na parlament, jenž měl lépe a pravdivěji zastupovat lid. Podle kalvinistů parlament vhodněji zastupuje lid, neboť je s ním spojen, je z něho, je jeho duší, podobně jako Adam byl stejné podstaty s celým dalším lidstvem, narozdíl od krále či panovníka, který není z lidu, není s ním spojen, je jaksi obrazně "jiné sociální podstaty". Monarchisté tento směr argumentace odmítli s odvoláním na zbytnost podobnosti či blízkosti reprezentanta a zastupovaných. Mezi tábor nesouhlasících s myšlenkou reprezentace se zařadili také arminiáni a antikalvinisté. Podle Nelsona se ukázalo, že mezi odmítnutím teologie reprezentace a odmítnutím nadřazenosti parlamentní struktury nad monarchií existuje pevná souvztažnost.

Nelson zve dále do kompozice své čtivé monografie politického filozofa, zastánce monarchismu, Thomase Hobbese, jenž ve svém slavném díle Leviatan zaujal arminiánskou pozici. Hobbes v problematice prvotního hříchu a reprezentace v tomto kontextu zvolil voluntarismus: Boží vůle je jediným měřítkem spravedlnosti. Spíše než spravedlnost kotvená objektivním transcendentním měřítkem je podle této myšlenkové linie původem spravedlnosti ničím neomezená Boží vůle, které člověk nemůže plně rozumět a ničím stvořeným ji podmiňovat.

Umístit do představeného diskursu Johna Locka není neproblematické, míní Nelson; Locke je v rovině teologického uchopení problematiky na straně arminiánů, odmítaje kalvinistický přístup k prvotnímu hříchu, v oblasti reprezentace však stojí na názorové straně kalvinistů. Diskurs vede k zásadnímu měřítku volby jednotlivce, které se stává středobodem tradice liberalismu. Nelson tvrdí, že pelagiánské pozadí současného liberalismu je převažující, nikoli však jediné.

Jeffrey Stout v reakci na kritiku liberalismu myslitelů, jako jsou Stanley Hauerwas, John Milbank a Alasdair MacIntyre, tvrdí, že liberalismus zdaleka nemusí být pouhým proceduralismem nebo esencialismem založeným na právech. Kritika liberalismu právě představených je podle Nelsona užitečná, je ovšem třeba rozlišovat mezi pelagiánsky inspirovanými pojetími liberalismu – Hobbes, Locke, Kant, Rousseau – a těmi s výraznějším augustiniánským akcentem. Burkeova vize společnosti jako partnerství nejen v synchronním, ale také v diachronním smyslu nese ducha kalvínské argumentace o reprezentaci. Znamená to, že by augustiniánští křesťané měli odmítnout klasický liberalismus vzhledem k tomu, že jeho primární dědictví je inspirováno pelagianismem? Nelson míní, že nikoli, ale domnívá se, že si musí připustit skutečnost, že v samém DNA liberalismu je hluboce zakořeněný pelagianismus, s nímž se musí vyrovnat.

Kniha Erica Nelsona přináší značný užitek zájemcům o západní politickou filozofii inspirovanou hlubším teologickým základem, nabízí zajímavé přesahy do souvisejících témat a poskytuje kvalitní sondu do myšlení klíčových představitelů liberalismu i jejich odpůrců.

ThLic. Mgr. Ondřej Havelka
Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta
Katedra teologické etiky a pastorální teologie
ondrejhavelka@seynam,cz

JORGENSON, Kiara A.; PADGETT, Alan G. (edit.): Ecotheology. A Christian conversation. Michigan : Grand Rapids 2020, s. 248, ISBN 9780802874412.

V posledných niekoľkých desaťročiach sa stále viac a viac dostáva do popredia záujmu spoločnosti téma ochrany životného prostredia. Súčasná ľudská populácia si čoraz viac uvedomuje, že planéta, na ktorej existuje ľudský život, nie je akousi samozrejmosťou a aj bohatstvo, ktoré sa ukrýva na povrchu či v útrobách planéty, má svoje limity. Začali vznikať rôzne organizácie na záchranu ohrozených druhov fauny a flóry a od zdôrazňovania dôležitosti ochrany veľkých priestorov, ako napríklad dažďové pralesy, sme dospeli k zdôrazňovaniu významu malých biotopov, ktoré sú ľahšie zničiteľné a mnohokrát viac neobnoviteľné. Otázka vzťahu človeka k tvorstvu je v kresťanstve prítomná od samotného počiatku. Ba ide v dejinách ešte pred jeho vznik, pretože kresťanstvo preberá Starý zákon od židov a ten začína práve opisom stvorenia sveta a vzťahom človeka k tomuto stvoreniu. Môžeme povedať, že v súčasnosti sa objavuje stále viac publikácií, ktoré sa snažia aktualizovať tento vzťah človeka a tvorstva vo svetle vedy, ale aj učenia kresťanských cirkví.

Takou je aj kniha *Ecotheology. A Christian converstaion*. Ide v podstate o štyri samostatné diela od štyroch rôznych autorov so svojimi vlastnými témami. V závere každého príspevku ešte editori dali priestor zvyšným trom autorom na reakcie na daný príspevok. Pozrime sa bližšie na jednotlivé témy.

Richard Bauckham sa vo svojom príspevku *Being Human in the Community of Creation: A Biblical Perspective* venuje tvorstvu ako komunite, ktorá je opisovaná Písmom. Slovo *komunita* sa používa prevažne pre pomenovanie ľudských spoločenstiev či zoskupení. No tu autor používa tento termín práve na zdôraznenie toho, kto je človek a aké je jeho miesto na planéte. Vidieť človeka ako jedného zo spoločenstva, jedného z komunity mu pomáha nezabúdať na to, že on sám je tiež stvoreným dielom. Nie sme nezávislí od iných stvorení, ale participujeme na tom istom svete, v tom istom prostredí. Vychádzajúc z Písma sa dostaneme samozrejme aj k otázke dominancie človeka nad ostatným stvorením. Autor sa odvoláva na autoritu kráľa voči izraelskému národu. Izrael totiž nemal mať kráľa, pretože jeho pánom je Boh. Spomína len jedno miesto, kde sa počíta s kráľom, a to v Deuteronómiu 17, 14-20, kde je však aj Bohom určené, čo znamená byť kráľom. Kráľ sa nemá vynášať nad svojich bratov a svojmu ľudu má kraľovať ako ich brat. Takto je ponúkaná jedna z možností, ako vnímať postavenie človeka vo vzťahu ku stvorenému svetu. Podľa autora textu je najdôležitejšie spoznať, že za biblickým príbehom, ktorý hovorí o ceste od stvorenia k novému stvoreniu, je akýsi trojrozmerný vzťah odohrávajúci sa medzi Bohom, človekom a zvyškom stvorenia.

Love Incarnate: Hope and Moral-Spiritual Power for Climate Justice je názov príspevku autorky s menom *Cynthia Moe-Lobeda*. Ten vychádza z paradoxu, o ktorom píše apoštol Pavol v Liste Rimanom, 7. kapitola. Paradox, ktorý rezonuje aj dnes rovnako ako v minulosti. Človek, bytosť schopná krásy, kreativity a dobra je zároveň bytosťou schopnou tých najbrutálnejších činov. Rovnako tu máme paradox zmien, ktoré sa dejú v našej klíme. Preplietajú sa tu dobré dopady s tými zlými. Pozitíva sa ukazujú práve v snahách o nápravu a zmenu životného štýlu. Mnoho ľudí sa snaží práve zmenami vo svojom okolí prispieť tou svojou čiastkou k zlepšeniu klímy. Kde sa však vzali tieto paradoxy, keď pri stvorení sveta a človeka sa ukazuje, ako veľmi Boh miluje to, čo stvorí a ešte viac, ako miluje človeka? Autorka vníma túto „klimatickú katastrofu" ako súhrn teologických a morálnych kríz. Jedna z týchto kríz je zradenie výzvy milovať svojho blížneho a má tri roviny. Prvou je, že ľudia, ktorí najviac trpia následkom klimatických zmien, nesú najmenšiu zodpovednosť za túto krízu. Poznanie tejto skutočnosti by nás malo trápiť. Pretože jedna skupina ľudí umiera preto, aký život vedie iná skupina ľudí. Možno aj my. Druhou rovinou je, že „klimaticky privilegované" spoločnosti a sektory môžu odpovedať na klimatické zmeny politikami a praktikami, ktoré nás uchránia od nejakých zhoršení klímy, zatiaľ čo odsúdi iných – najviac ohrozených klímou – k smrti alebo spustošeniu. Poslednou rovinou je vplyv rozhodovania privilegovaných sektorov k znižovaniu uhlíkových emisií, sledujúcich vlastné záujmy, a tým môžu ohroziť skupiny citlivé na klimatické zmeny. Chudobné a marginalizované komunity v rozvojových krajinách často trpia viac kvôli programom na ochranu klímy, než kvôli aktuálnemu stavu klímy.

Pod treťou esejou s názvom *The Character of Earthkeeping. A Christian Ecological Virtue Ethic* je podpísaný *Steven Bouma-Prediger.* Ten sa najprv zameriava na hľadanie lepšieho pomenovania kresťanského povolania k starostlivosti o našu ubolenú planétu. Najprv rozoberá termín *stewardship* a prechádza postupne k termínu *earthkeeping*, ktorý podľa neho lepšie vystihuje biblické korene a zameriava nás viac na planétu než na spravovanie živých tvorov. Viac nám pripomína, že nie sme vlastníci, ale užívatelia a udržiavatelia sveta, zverený nám Bohom, ktorý ho stvoril. V nastavení toho, že sme udržiavatelia sveta, potrebujeme dať dôraz na charakter rovnako ako na správanie sa – čo je akousi pridanou hodnotou k právam, povinnostiam a dôsledkom. K otázkam „Aké sú moje povinnosti?" a „Aké sú dôsledky?" potrebujeme pridať aj otázku „Akým človekom mám byť?" Inými slovami, ide o otázku, akými ľuďmi by sme my, udržiavatelia tohto sveta, mali byť čoby členovia komunity, ktorá je tvorstvom. Kiež by sme boli všetci inšpirovaní svetom okolo nás, ale aj čítaním Písma natoľko, aby sme sa stali ľuďmi čností – plní záujmu a ľudskosti, múdrosti a odvahy, viery, nádeje a lásky – ktorí sa starajú o nádherný dar zvaný Zem.

Záverečný príspevok v tejto knihe prináša *John F. Haught* a nazval ho *The Unfinished Sacrament of Creation. Christian Faith and the Promise of Nature*. Autor sa vo svojom príspevku venuje hlavne trom hlavným cestám k tomu, ako „čítať" súčasný kozmický príbeh: archeologická, analogická a anticipačná. Každú z nich definuje a dáva do kontrastu so zvyšnými dvoma. V skratke archeologická cesta vníma univerzum ako dlhý príbeh, ale nenachádza v ňom zmysel. Analogická hľadá zmysel v prírode, ale zlyháva v oceňovaní príbehu a v jeho trvaní. Anticipačná vidí príbeh, ale nalieha na to, že dôkladné porozumenie príbehu zahŕňa naše čakanie na pochopenie celého jeho významu, ktorý sa postupne ukazuje. Je to práve v tomto termíne „anticipačný" spôsob prístupu k „čítaniu" kozmického príbehu, v ktorom autor vidí možnosť kresťanskej teológie, ako vytvoriť nový prístup k ekologickej spiritualite a etike. Argumentuje, že anticipačná môže byť koncepčnou chrbtovou kosťou pre súčasnú, eschatologicky orientovanú, kresťanskú ekologickú víziu.

ThLic. Dalibor Ondrej
Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta
Katedra systematickej teológie
dalibor.ondrej@gmail.com

ANDOKOVÁ, Marcela. Čierna som, a predsa krásna, *Tyconiov* výklad Piesne piesní 1, 5. Bratislava: IRIS, 2020, 226 s. ISBN 978-80-8200-033-0.

Názov „Čierna som, a predsa krásna" (Pies 1, 5) originálnym spôsobom odkazuje na ranokresťanský komentár Piesne piesní z pera ranokresťanského teológa Tyconia, ktorý je aj hlavnou postavou knihy slovenskej klasickej filologičky a teologičky Marcely Andokovej, pôsobiacej na Katedre klasickej a semitskej filológie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Slovenský čitateľ doteraz mohol čítať viaceré autorkine práce zamerané na antickú rímsku a patristickú literatúru spojenú najmä so sv. Augustínom, no v ostatnom období aj texty o živote starovekých Rimanov. Tyconiov život a dielo možno považovať preto za mimoriadne vhodnú tému, spájajúcu v sebe všetky tieto autorkine poznatky od patristiky, biblistiky, hermeneutiky, histórie, teológie až po kresťanskú spiritualitu neskorej antiky. Autorka vychádzala zo štúdia prameňov, ktorým vhodne sekunduje zahraničná literatúra v niekoľkých jazykoch (angličtina, francúzština, taliančina a španielčina).

Na adresu hlavného protagonistu knihy treba povedať, že Tyconius nielenže pochádzal zo severnej Afriky, ale bol zároveň Augustínovým súčasníkom. Hipponský biskup sa na Tyconia odvolával i v svojich dielach *Contra epistulam Parmeniani* či *De doctrina christiana* a nadviazal na jeho teológiu tolerovania hriešnikov. Autorka rozoberajúca Tyconiov teologický záber, ale aj jeho životné peripetie spojené s donatistickou schizmou, stavia do epicentra pozornosti jeho zásluhy pri rozvoji biblickej exegézy a hermeneutiky na latinskom Západe koncom štvrtého storočia. Tyconiovo dielo *Liber regularum* sa dnes v odbornej obci považuje za jednu z najstarších príručiek biblickej hermeneutiky. Paralelne s analýzou Tyconiových prác, zasadzujúc ich do súdobého teologického a historického kontextu záveru štvrtého storočia, autorka vedie čitateľa aj k inému rovnako zaujímavému cieľu, ktorým je predstavenie ľudského i teologického posunu sv. Augustína voči Tyconiovi, keď na sklonku svojho života neváhal zakomponovať hermeneutickú príručku tohto originálneho donatistického teológa do svojho diela *De doctrina christnia* a zachovať ju tak pre nasledujúce generácie. Augustína viedla k tomu zrejme dávka slobody, ale aj kresťanskej ortodoxie, ktorej Tyconius zostal verný. Tyconius ostal donastistom aj potom, keď ho Donatus vylúčil a nevstúpil do katolíckej cirkvi. Dodajme však, že početnosť donatistov v severnej Afrike na prelome štvrtého a piateho storočia vytvárala z katolíkov menšinu. Podľa Marcely Andokovej: *„U tohto donatistického teológa nešlo však podľa nás o akúsi nekonzistentnosť* v jeho správaní; bolo preňho zrejme jednoduchšie prijať utrpenie plynúce z prenasledovania, než sa zmieriť s tým, že katolíci, *ktorých stanovisko hájil, tak tvrdo prenasledovali svojich bratov vo viere. Veril totiž, že v cirkvi sú dve časti, jedna dobrá a druhá zlá, a tak ako pšenica a kúkoľ rastú spolu do žatvy, rovnako v jeho očiach nemalo zmysel opustiť Donatovu stranu a pridať sa k táboru katolíkov. Podľa neho bolo skôr nutné trpezlivo znášať zlých kresťanov, nech už sa človek nachádzal na akejkoľvek strane, lebo Božie milosrdenstvo dáva šancu každému človeku do konca. Tyconiova ekleziológia postavená na Pies 1, 5 sa tak javí ako originálny príspevok v rámci diel patristických autorov, ktorí v čiernej a krásnej neveste vnímali zväčša vzťah Krista a jeho cirkvi alebo Krista a individuálnej ľudskej duše.“* (s. 170)

Myšlienka univerzálnej cirkvi sa ako červená niť tiahla v dielach oboch autorov. Augustín ju na rozdiel od Tyconia nevnímal ako „dvojité telo“, ale skôr ako spleť dobrých a zlých kresťanov. Nech už by bol vplyv Tyconia na Augustína akýkoľvek, faktom je, že učenie o *ecclesia permixta* našlo na prelome štvrtého a piateho storočia v severnej Afrike pomerne živnú pôdu v teologickom učení, a to aj napriek tomu, že v neskoršom období upadlo do zabudnutia.

Kniha Marcely Andokovej však predovšetkým rozvíja a dopĺňa témy, ktoré sú súčasťou súčasného záujmu o hermeneutiku na základe diel neskoroantických autorov a dedičov antickej rétorickej tradície, kam patril i Tyconius považovaný

za „akéhosi enigmatického intelektuála donatistickej cirkvi“ (s. 167). Poukazuje pritom na dôležitosť hermeneutiky pri výklade posvätných textov v ranej cirkvi, vďaka čomu približuje prostredie, ktoré otváralo novú cestu interpretácie Písma v dejinách.

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

MATURKANIČ, Patrik Prokop: Pastoral practice in the light of the 21st century. Morrisville: Lulu Publishing Company 2021, s. 236, ISBN 978-1-326-55825-3.

Pandémia, ktorá zasiahla svet, priniesla mnohé nové situácie, dotkla sa behu sveta dosiaľ nevídaným spôsobom a ovplyvnila životy snáď vo všetkých oblastiach. Nevyhla sa jej ani Katolícka cirkev, ktorá sa musela vysporiadať s novými situáciami a výzvami. Svet sa zastavil v zhrození, no práve tento čas umožnil vyrásť mnohým krásnym dielam. Jedným z nich, ako to aj sám autor, katolícky kňaz, vysokoškolský pedagóg, doc. ThDr. Prokop Patrik Maturkanič, PhD., CF-SsS pôsobiaci v českom pohraničí pripomína, je publikácia *Pastoral practice in the light of the 21st century.* Predstavuje pastoračnú prax Katolíckej cirkvi vo svetle vieroučných dokumentov prepojenú s dlhoročnou praxou v prostredí plnom výnimočných výziev pre často neľahkú pastoráciu.

Základným poslaním Cirkvi od čias apoštolov zostáva jednoduchý a pritom zásadný príkaz Ježiša Krista: „Choďte a učte všetky národy a krstite ich v mene Otca i Syna, i Ducha Svätého“. Ako tento príkaz aktualizovať v dnešnej dobe, je výzvou, na ktorú ponúka možnosti realizácie na viacerých úrovniach autor tejto publikácie.

Nie je jednoduché pochopiť človeka, pretože život jednotlivca je vždy vsadený do kontúr omnoho širších, ako si niekedy on sám uvedomuje. Prostredie, dejiny, okolnosti prostredia, to všetko vplýva na človeka, ktorý sa malým dielom snaží uskutočniť svoju časť zodpovednosti za svet. Ak je cieľom osloviť ho dobrou zvesťou evanjelia, je potrebné ho poznať. To zaujímavým a pútavým spôsobom približuje autor v prvej kapitole, keď predstavuje človeka súčasnosti v jednotlivých pohľadoch: neveriaci, pokrstení, no nepraktizujúci, pokrstení

a zároveň aj praktizujúci. Je pravdou, že v samom jadre človek je bez ohľadu na to, čo o sebe deklaruje, homo religiosus, túžiaci po istote nadprirodzena, akokoľvek by to bola idea zaznávaná či potláčaná. To práve autor ponúka ako dôležitý fakt, v ktorom sa otvára veľké množstvo možností, keď viera klope na dvere ľudskej duše.

Často je možné sa stretnúť vo vedeckom svete teológie so síce pravdivými, no nie príliš aktuálnymi pohľadmi na situáciu, v ktorej sa človek dnešnej doby nachádza. Významným pozitívnym príkladom opačného nazerania je práve druhá kapitola publikácie, síce s teologicky správne zásadným prístupom, no takisto s nemenej jasným presahom do situácií, ktoré v súčasnosti prinášajú rôzne životné situácie, ponúka nasvietenie a možné riešenie daných situácií.

Popri starostlivosti o rodiny je nemalou výzvou skutočnosť služobného kňazstva a zasväteného života, tiež značne zápasiaceho o svoju identitu a miesto v sekulárnom svete. Sám autor pripomína, že práve sekulárny svet rád pookreje v prostredí radosti zasvätených osôb. Kňaz vo farnosti zápasí s neľahkými problémami, pričom tie mnohokrát pramenia z nepochopenia jeho poslania zo strany veriacich, alebo sú to len splnenia slov Kristových o prenasledovaní tých, ktorí budú hlásať jeho meno. Práve tu je dôležité si uvedomiť vážnosť povolania. Lebo ak ono má byť jasným svedectvom evanjelia, musí byť radostné.

Ježiš Kristus, tak ako to opisujú evanjeliá, sa nám môže javiť ako osoba zhromažďujúca okolo seba ľudí s ťažkými osudmi, ľudí na okraji spoločnosti považovaných za problematických (verejné hriešnice, mýtnici, pohania, samaritáni). Týmto jeho prístupom sa otvára aj pre jeho mystické telo – Cirkev, mnoho príležitostí, aby sa stretla s tými a vychádzala v ústrety tým, ktorí potrebujú počuť dobrú zvesť evanjelia vo svojej biede a ťažkostiach rôznych foriem. V problémoch sa nemusia ocitnúť len deti či dospelí v ekonomickej nedostatočnosti, ale i členovia rodín majúcich niekedy až prílišný nadbytok hmotných prostriedkov.

Niekedy sa možno mylne nazdávame, že veriaci, to sú len tí v kostolných laviciach. Pritom veľkou skupinou, ktorá vždy v dejinách spásy patrila medzi „maličkých“, sú chorí pripútaní na lôžko či seniori prežívajúci posledné obdobie svojho života. Pri pastoračných výzvach pomenúvaných autorom pôsobiacim v pastorácii a zároveň v akademickom prostredí, je dôležitá vážnosť prítomného okamihu, ktorý nesmieme premárniť v spojitosti so záujmom o chorých a seniorov. Starostlivosť o seniorov v sprevádzaní tejto vekovej skupiny veriacich vo farnostiach je obrovskou príležitosťou, aby si v Cirkvi boli vedomí svojej veľkej ceny a hodnoty. V sekulárnej spoločnosti, kde sú niekedy považovaní za nepotrebných, je tu Cirkev pripomínajúca, že ich vrásky a obety, ktoré vo svojich modlitbách prinášajú za veriacich i neveriacich, sú veľkou devízou v duchovnom zápase.

Zmysel ľudského utrpenia autor predstavuje v podkapitole venovanej pastoračnej starostlivosti o seniorov a chorých, pričom pripomína, že je to osoba Krista, ktorá najdokonalejším spôsobom dáva ľudskému utrpeniu prijímanému v pokore a jednoduchej odovzdanosti Kalvárie zmysel, a dokonca obrovskú hodnotu.
V roku 1939 bol v Československu natočený film s názvom *Cesta do hlubin študákovi duše*. Práve tento skvost kinematografie je možné použiť ako prirovnanie toho, že autor publikácie čitateľa vezme do hlbín pastoračného života cirkvi v česko-nemeckom pohraničí vo svetle túžby pôsobiť pastoračne vhodne a účinne. To dosvedčujú aj mnohé praktické príklady zo životných osudov jeho samého či iných. Táto publikácia vydaná v renomovanom vydavateľstve v Spojených štátoch amerických vďaka svojej anglickej jazykovej mutácii otvára možnosť osloviť široké publikum čakajúce v mnohých zákutiach svojich životných osudov na Dobrého pastiera ponúkajúceho jasnú cestu k dobrým a tichým vodám spásy.

ThLic. Anton Ďatelinka, PhD.
Katedra praktickej teológie
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského, Bratislava
adatelinka@gmail.com

www.designjuras.sk

www.lumen.sk

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

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ