

Teologická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Bratislava

1/2024

ročník XXII

Teologický časopis

Fórum pre kresťanský dialóg

Teologický časopis

ročník XXII, rok 2024, číslo 1

Recenzovaný časopis

Vychádza dvakrát ročne

© Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2024

Vydavateľ:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Dátum vydania:

Jún 2024

Edičná rada:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

doc. Martin Dojčár, PhD.

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

ThDr. Maria Kardis, PhD.

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

Dr. Peter Juhás (*University of Münster*)

Dr. Brigit Weyel (*University of Tübingen*)

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. (*Reformovaná teologická fakulta*)

Šéfredaktor:

Dr. Jozef Tiňo

Zodpovedná redaktorka:

PaedDr. Žofia Tkáčová

Grafická úprava:

Ivan Janák

IČO vydavateľa:

31 825 249

Registrácia MK SR:

EV5868/19

ISSN 1336-3395

Teologický časopis

XXII, 2024, 1

Peer-reviewed theological journal

Issued twice a year

© Faculty of Theology of the Trnava University, 2024

Published by:

Faculty of Theology of the Trnava University

Kostolná 1, P. O. BOX 173

814 99 Bratislava

Published: June 2024

Editorial Board:

doc. Mgr. Marcela Andoková, PhD.

(Philosophical Faculty, Comenius University)

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. Martin Dojčár, PhD.

(Faculty of Education, University of Trnava)

prof. S.S.L. Ing. Peter Dubovský SJ, ThD.

(Pontifical Biblical Institute, Rome)

doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD.

(Evangelical Theological Faculty, Comenius University)

doc. Bohdan Hroboň, DPhil.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

ThDr. Maria Kardis, PhD.

(Greek-Catholic Theological Faculty, Prešovská Univerzita)

prof. ThLic. Miloš Lichner SJ, D.Th.

(Faculty of Theology of the Trnava University)

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD.

(Department of Theology and Religious Education, University of Matej Bel)

Dr. Peter Juhás *(University of Münster)*

Dr. Brigit Weyel *(University of Tübingen)*

ThDr. Lilla Szenasi, PhD. *(Reformed Theological Faculty)*

Editor-in-chief: Dr. Jozef Tiňo

Redactor: PaedDr. Žofia Tkáčová

Typography: Ivan Janák

Registered MK SR: EV5868/19

ISSN 1336-3395

Obsah

ČLÁNKY, ŠTÚDIE

Helena Panczová

Rímske askétky, biblistky a pútničky vo Svätej zemi v 4. – 5. storočí 7

Jiří Kučera

Kierkegaard a Wittgenstein:

harmonie víry s paradoxy současné *epistemologie* 21

Lucie Rathouzská

Komentář na Velepíseň Richarda Rolleho a patristické a středověké zdroje jeho výkladu verše *oleum effusum nomen tuum* 35

Krzysztof Trębski

Alkoholizmus: biblicko-morálne kritériá hodnotenia z pohľadu učenia Katolíckej cirkvi 53

RECENZIE

Gloria Braunsteiner

Kardinal Jean-Claude Hollerich: „Was auf dem Spiel steht.“

Die Zukunft des Christentums in einer säkularen Welt.

Herder: Freiburg, Basel, Wien 2022. 67

Contents

ARTICLES

Helena Panczová

Roman women ascetics, biblical scholars, and pilgrims
in the Holy Land in the 4th–5th century 7

Jiří Kučera

Anglický názov 21

Lucie Rathouzská

Richard Rolle's Commentary on the Song of Songs
and Patristic and Medieval Sources of His Interpretation of the Verse
oleum effusum nomen tuum 35

Krzysztof Trębski

Alcoholism: The biblical-moral criteria of evaluation
from the point of view of the teaching of the Catholic Church 53

REVIEWS

Gloria Braunsteiner

Kardinal Jean-Claude Hollerich: „Was auf dem Spiel steht.“
Die Zukunft des Christentums in einer säkularen Welt.
Herder: Freiburg, Basel, Wien 2022. 67

Rímske askétky, biblistky a pútničky vo Svätej zemi v 4. – 5. storočí

Helena Panczová

Roman women ascetics, biblical scholars, and pilgrims in the Holy Land in the 4th–5th century

Abstract: The phenomenon of Christian pilgrimage to holy places began to develop in the 4th century. Several prominent women took part, and they also initiated the building of many famous churches. But there were also other women of the senatorial class who founded monasteries and lesser churches. Some of the Roman pilgrims settled in Jerusalem or Bethlehem permanently. In Bethlehem there were Paula and Jerome, who were originally connected with the Aventine circle in Rome. In Jerusalem, the monasteries at the Mount of Olives were the seat of Melania the Elder and Rufinus. Later there came Melania the Younger. Both centres were famous not only for their ascetism and charity, but also for the high-level intellectual activity. Bethlehem was the place where the Latin translation of the Bible (later Vulgate) was prepared. At the Mount of Olives Rufinus translated Origen into Latin. By the middle of the 5th century the movement of women from West to East mostly disappeared and the fruitful period came to an end.

Key words: Holy Land, pilgrimage, women in antiquity, women ascetics

ÚVOD: KREŠTANSTVO – PÚTNICTVO – ŠTÚDIUM BIBLIE

Keď sa kresťanstvo stalo povoleným náboženstvom v Rímskej ríši, začal sa rozvíjať fenomén putovania na „sväté miesta“, ktoré boli spojené s prvopočiatkami kresťanstva a biblickou históriou. Na tejto forme zbožnosti sa zúčastňovalo veľa žien, čo je pozoruhodné, keďže dobová kultúra v princípe nepriala aktivitám žien mimo domova.¹

Prvou pútničkou bola svätá Helena (246/248 – 330), matka cisára Konštantína, ktorá v rokoch 326 – 327 podnikla cestu do východných provincií.

¹ Porov. HUNT, E. D.: *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*. Oxford 1982.

Počas nej dala v Jeruzaleme postaviť chrám *Eleona* na Olivovej hore a Baziliku narodenia v Betleheme.² Vtedy aj objavila Kristov kríž (podľa legendy 14. septembra 326) a na tom mieste Konštantín dal vybudovať Chrám Svätého hrobu (*Anastasis*) a Baziliku Martyrium. Chrám nanebovstúpenia (*Ascensio*) na Olivovej hore dala postaviť Poemenia, príbuzná cisára Theodosia I., niekedy v rokoch 384 – 392.³ Cisárovná Eudokia, manželka Theodosia II., poslednú časť života prežila v Jeruzaleme, kde aj zomrela a je aj pochovaná. Takisto iniciovala množstvo stavieb a stavebnej výzdoby v rokoch 438 – 439 a 441 – 442.

Okrem týchto veľkých chrámov ďalšie ženy – Melánia Staršia, Paula, Melánia Mladšia – napomohli vzniku aj mnohým kláštorom a menším sakrálnym stavbám v Jeruzaleme a Betleheme a tam sa aj usadili. Pre mnohé pútničky so skromnejšími finančnými možnosťami však púť na sväté miesta bola prostým vyjadreným ich religiozity. Cenným svedectvom takéhoto prežívania je Egeriina *Púť do Svätej zeme* v roku 384, ako jedno z mála starovekých diel pochádzajúcich z pera ženy.⁴ Palladiove *Dejiny mníšstva (Historia Lausiaca)*⁵ a Hieronymove listy⁶ prinášajú viacero ďalších mien.⁷

Putovanie do Svätej zeme bolo formou zbožnosti, ktorá bola veľmi silno biblicky orientovaná. Návšteva každého miesta bola spojená s biblickým číta-

² Porov. EUSEBIUS Z CAESAREY: *Vita Constantini* 3.41-43 (PG 20, stĺpce 1101-1105).

³ Porov. DEVOS, P.: „La ‘servante de Dieu’ Poemenia“. In: *Analecta Bollandiana* 87, 1969, s. 189 – 212.

⁴ EGERIA: *Púť do Svätej zeme / Itinerarium Egeriae*. Editor H. Panczová. Starokresťanská knižnica 1. Bratislava – Trnava : Dobrá kniha, 2006.

⁵ Kritické vydanie porov. *The Lausiaca History of Palladius. II*. Edited by Cuthbert Butler. Texts and studies: Contributions to Biblical and Patristic literature 6. 2. Cambridge : University Press, 1904. Palladiov text sa zachoval vo dvoch recenziách, kratšej a dlhšej. Dlhá recenzia sa nachádza v *Patrologia Graeca* 34 (PALLADIUS, HELENOPOLITANUS EPISCOPUS: *Historia Lausiaca*, PG 34, stĺpce 901 – 1260). Butler však presvedčivo dokázal, že krátka recenzia je pôvodnejšia, porov. BUTLER, C.: *The Lausiaca History of Palladius. A critical discussion together with notes on early Egyptian monachism*. Texts and studies: Contributions to Biblical and Patristic literature 6. 1. Cambridge : University Press, 1898. Český preklad Jiřího Pavlíka: PALLADIOS: *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha : Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002.

⁶ Kritické vydanie latinského textu sa nachádza v troch zväzkoch edície CSEL: HIERONYMUS: *Epistulae 1 – 70* (CSEL 54); *Epistulae 71 – 120* (CSEL 55); *Epistulae 121 – 154* (CSEL 56). Edidit Isidorus Hilberg. Vindobonae, 1910, 1912, 1918. Český preklad JERONÝM: *Výbor z dopisů*. Úvodní studie, překlad a poznámky Jiří Šubrt. Praha : OIKOYMENH, 2006. Približne 40 % Hieronymových listov je adresovaných ženám.

⁷ Okrem obidvoch Melánií to bola napr. Silvia Akvitánska (*Historia Lausiaca* 55, Texts and studies 6. 2, s. 148 – 149: Palladius ju volá Sylvania). Porov. aj HUNT, E. D.: „St. Silvia of Aquitaine. The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West“, *Journal of Theological Studies* 23 (1972), 351-373. V Hieronymových listoch figuruje – okrem Pauly a Eustochium, o ktorých bude reč – aj napr. Fabiola (HIERONYMUS, *Epistulae* 77: *Ad Oceanum de morte Fabiolae* (CSEL 55, s. 37 – 49).

ním, ktoré sa ho týkalo, a patričnými modlitbami. Toto prepojenie so štúdiom Písma je veľmi viditeľné na ženách, spojených s rímskym aventínskym spoločenstvom, ktorého vedúcim duchom bola Marcella a to bolo spojené s činnosťou Hieronyma.

1. MARCELLA A HIERONYM

Marcella⁸ (približne 325/330 – 410) bola vznešená a bohatá Rimanka, ktorá ovdovela veľmi mladá sedem mesiacov po svadbe. Odmietla sa znova vydať a rozhodla sa žiť asketickým životom kresťanskej vdovy. Vo svojom paláci na Aventíne utvorila asketické spoločenstvo žien,⁹ jedno z prvých prípadov tzv. domáceho asketizmu.¹⁰

Táto forma života sa síce inšpirovala egyptským mníštvom, ale nepotrebovala útek zo sveta do púšte. Tieto ženy práve tam, kde boli, teda vo svojom dome, prijali asketický spôsob života a postupne svoj dom premenili na (proto) kláštornú komunitu. Keďže asketizmus sa v tomto období ešte len rozvíjal, tieto spoločenstvá nemali jednotnú formu a ich zakladateľky si samy vytvárali aj spiritualitu, aj aktivitu.

Marcella spolu so svojou matkou Albínou zhromaždila okolo seba viac vznešených Rimaniek s podobným zmysľaním. Okrem charitatívnej činnosti, ktorá pri kresťanských spoločenstvách býva samozrejmosťou, sa na Aventíne kládol veľký dôraz na štúdium Biblie¹¹ a diskutovalo sa o otázkach súdobého teologického diania. Tým sa Marcellin krúžok stal dôležitým centrom kresťanského intelektuálneho diania v Ríme v posledných dvoch dekádach 4. storočia.

Hieronym (približne 342/347 – 419/420) prišiel do Ríma v roku 382 ako tlmočník dvoch východných biskupov, ktorí sa tam mali zúčastniť na synode. Vtedy dostal ubytovanie v Marcellinom dome pre pútnikov. Hieronym v Ríme zostal dlhšie, lebo zaujal pozornosť pápeža Damasa I. ako mimoriadne schopný

⁸ HIERONYMUS, *Epistulae 127: Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae* (CSEL 56, 145-156).

⁹ Ani v Ríme to nebolo jediné spoločenstvo tohoto druhu. Vieme prinajmenšom o skupine, ktorú viedla vdova Lea, ktorá zomrela r. 384. Hieronym o nej napísal krátky nekrológ adresovaný Marcelle. HIERONYMUS: *Epistulae 23* (CSEL 54, 211-214).

¹⁰ Najstarší zdokumentovaný prípad takéhoto spoločenstva pochádza z Malej Ázie – bola to komunita svätej Makríny (327 – 380), staršej sestry sv. Bazila Veľkého a sv. Gregora z Nyssy. Porov. SV. GREGOR Z NYSSU: *Život sv. Makríny*. In: PANCZOVÁ, H. (Ed.): *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*. Starokresťanská knižnica 3. Bratislava – Trnava : Dobrá kniha, 2008, s. 41 – 75.

¹¹ GLENN HINSON, E.: Women Biblical Scholars in the Late North Century : The Aventine Circle. In: *Studia Patristica 33/1997*, s. 319 – 324.

lingvista – bol nielen vzdelaný rétor, ale výborne ovládal aj gréčtinu, ba dokonca počas svojho pobytu v Sýrii sa naučil aj po hebrejsky, čo bolo v tej dobe zriedkavé. Damasus ho urobil svojim sekretárom a zveril mu reorganizáciu pápežskej knižnice. V tomto období Hieronym začal aj revíziu starolatinského prekladu Biblie (*Vetus Latina*).

Keďže Marcella mala záujem o Bibliu a Hieronym bol k dispozícii, nie je prekvapujúce, že sa často objavoval na Aventíne.¹² Robil prednášky na biblické témy, vyučoval hebrejčinu, ale viedli sa tam aj diskusie o spôsoboch asketického života – hoci Marcella (a veľká časť jej skupiny) preferovala umiernenú formu, kým Hieronym presadzoval radikálnu askézu.

S Marcellinou skupinou bola voľne spojená Paula a jej domácnosť. V jej paláci bol hosťom Epifanios zo Salamíny na Cypre,¹³ jeden z biskupov, ktorých Hieronym sprevádzal ako tlmočník. Tak sa Hieronym zoznámil s Paulou.

2. PAULA A HIERONYM

Paula¹⁴ (347 – 404) bola takisto ako Marcella vznešená a bohatá Rimanka, ktorá ovdovela ako 32-ročná a rozhodla sa pre asketický život. Bola matkou piatich detí (štyroch dcér a jedného syna)¹⁵ a jedna z dcér, Iulia Eustochium, takisto prijala askézu. Paula a Eustochium¹⁶ usilovne študovali Bibliu a od Hieronyma sa naučili po hebrejsky.¹⁷

Najstaršia Paulina dcéra Blesilla sa vydala. No manžel jej krátko po svadbe zomrel a Blesilla z toho vážne ochorela. Keď sa vyliečila, aj ona začala žiť asketicky a Hieronym ju v tom podporoval. Lenže Blesilla túto telesnú záťaž nezvládla, znova ochorela a zakrátko zomrela (ako dvadsaťročná, v októbri/novembri 384).¹⁸

Verejná mienka v Ríme pripisovala zodpovednosť za smrť mladej ženy Hieronymovi. Súčasne sa začal pretriasať aj jeho vzťah s Paulou, ktorý údajne prekročil hranice slušnosti. Túto už dostatočne neprijemnú situáciu navyše

¹² Porov. CLARK, E. A.: *Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and Translations*. Lewiston (New York) : Edwin Mellen Press, 1982. Porov. aj PANCZOVÁ, H.: „Priateľstvo – staroveké teórie a kresťanská prax: Priateľstvo medzi mužmi a ženami“, *Teologický časopis* 15/1 (2017): 7-19. Štúdia sa venuje vzťahom Hieronyma s Marcellou a Paulou, Rufína s Melániou Staršou a Jána Zlatoústeho s Olympiou.

¹³ HIERONYMUS: *Epistulae* 108.6 (CSEL 55, 310-311).

¹⁴ HIERONYMUS: *Epistulae* 108: *Epitaphium sanctae Paulae* (CSEL 55, 306-351).

¹⁵ HIERONYMUS: *Epistulae* 108.1-5 (CSEL 55, 306-310).

¹⁶ Eustochium, tvar neutra, je zdobnenina mena Eustochia, teda „Eustoška“.

¹⁷ HIERONYMUS: *Epistulae* 108.26 (CSEL 55, 344-345).

¹⁸ HIERONYMUS: *Epistulae* 39: *Ad Paulam de morte Blesillae* (CSEL 54, 293-308).

skomplikovalo to, že pápež Damasus v decembri 384 zomrel a Hieronym stratil svojho ochrancu a zamestnávateľa. Preto v roku 385 odišiel na východ,¹⁹ asi do Antiochie, kde mal priateľov.

Krátko po tom na loď nastúpili aj Paula a Eustochium a vybrali sa na východ navštíviť sväté miesta.²⁰ V Antiochii sa stretli s Hieronymom, ktorý im robil sprievodcu.²¹ Nakoniec prišli do Jeruzalema, kde sa dočasne usadili – pravdepodobne v kláštorech na Olivovej hore.

No Paulinmu srdcu bol najbližší Betlehem, preto tam dala postaviť dva kláštory pri Bazilike narodenia, ako aj ubytovňu pre pútnikov. Keď boli kláštory hotové, presťahovali sa tam. Paula bola predstavenou ženskej komunity. Hieronym žil a pracoval na biblických prekladoch a komentároch v mužskom kláštore.

Hoci Hieronyma pokladáme za autora latinského prekladu Biblie, ktorý neskôr získal meno Vulgáta, predsa vieme, že to je práca, ktorá presahuje sily jedného človeka – je potrebný celý tím kompetentných ľudí. Paula mala medzi nimi nepochybne popredné miesto. Nielenže financovala celé podujatie, ale zabezpečovala aj editovanie rukopisov, redakciu a kopistické práce. Hieronym svoju vďačnosť vyjadril v dedikácii vo viacerých predhovoroch ku svojim prekladom a komentárom.

O tomto aspekte Paulinho podielu na preklade Vulgáty netreba pochybovať. No dalo by sa hypotetizovať aj ďalej. Paula výborne ovládala hebrejčinu. Je možné, že niektoré časti prekladov pochádzajú od nej. No aj v prípade, že by to tak bolo, Hieronym by to nepriznal – nie preto, že by chcel Paulu ukrátiť na autorských právach, ale preto, že by si to vyžadovala dobová predstava o slušnosti.

Máme totiž k dispozícii jednu epizódu s Marcellou. Keď Hieronym roku 385 odišiel z Ríma, miestnou autoritou na biblické otázky sa stala Marcella. O spôsobe, ktorým komunikovala svoje odpovede, píše Hieronym takto:

Bola veľmi rozumná a vedela konať to, čo filozofi nazývajú τὸ πρέπον, čiže „čo sa patrí“. Preto na otázky odpovedala nie tak, akoby vyjadrovala svoju vlastnú mienku, ale akoby to bol názor odo

¹⁹ HIERONYMUS: *Epistulae 45: Ad Asellam* (CSEL 54, 323-328). Ide o krátky list, ktorý Hieronym napísal v Ostii krátko pred nalodením. Zhrnuje v ňom obvinenia, ktoré naňho nakopili jeho nepriatelia.

²⁰ Volali aj Marcellu, ale tá sa rozhodla zostať v Ríme a starať sa o svoju rozrastajúcu sa komunitu. Ich list sa nachádza v súbore Hieronymovej korešpondencie, porov. HIERONYMUS: *Epistulae 46: Paulae et Eustochiae ad Marcellam* (CSEL 54, 329-344).

²¹ Porov. ŠUBRT, J.: „Peregrinatio Paulae ad loca sancta in Jeronýmově dopise 108.“ *Listy filologické* 139 (2016) 1-2, s. 7-24.

mňa alebo niekoho iného. Aj v tom, čo vyučovala, sa vyhlasovala za žiačku, lebo poznala výrok apoštola: „Nedovoľujem žene vyučovať.“²² Robila to preto, aby sa nezdalo, že mužom, medzi ktorými boli aj kňazi, spôsobuje krivdu, keď im vysvetlí ťažké miesta, s ktorými si sami nevedeli rady.²³

Hypotézu o Paulinom podiele na preklade Biblie zatiaľ nevieme potvrdiť. No zaujímavé je svedectvo Palladia o vzťahu Pauly a Hieronyma. Ako sme spomenuli, v Ríme sa objavila fáma o jeho nemravnosti v tomto vzťahu. Palladius, ktorý všetkých účastníkov osobne poznal a Hieronyma otvorene nemal rád,²⁴ túto verziu nespomína, ale takisto nemá žiadne Hieronyma v pozitívnych farbách:

Rímska pani Paula (...) mimoriadne vynikala v duchovnom živote, no brzdil ju istý Hieronym z Dalmácie. Hoci bola mimoriadne nadaná a mohla prekonať všetkých, on jej zo závidosti prekážal a podrobil ju svojim plánom.²⁵

Nevieme presne, čo mal na mysli, ale vieme, že dva roky žil v Betleheme a mohol si utvoriť kvalifikovaný názor. No nech to bolo akokoľvek, Paula v Betleheme urobila kus dobrej práce pre svoju malú komunitu, ale aj širšiu cirkev, a keď v roku 404 zomrela, na jej poslednej ceste sa s ňou prišlo rozlúčiť množstvo obyvateľov z Palestíny, ako aj mnísi z Egypta. Cirkev ju uctieva ako svätú Paulu Rímsku.

3. MELÁNIA STARŠIA A RUFÍN

Spomínané kláštory na Olivovej hore, kde dočasne bývali Hieronym, Paula a Eustochium, dala postaviť iná vznešená Rimanka Melánia²⁶ Staršia (349/350 – po r. 410). Ako šestnásťročná sa vydala a počas nasledujúcich šiestich rokov porodila päť detí, z ktorých dve sa narodili mŕtve.²⁷ Ako 22-ročná ovdovela a krátko potom jej zomreli dvaja z troch žijúcich synov.²⁸ Vtedy urobila rozhodný krok – jediného syna nechala v starostlivosti poručníkov a odišla do Egypta hľadať pokoj.

²² 1 Tim 2,12.

²³ HIERONYMUS: *Epistulae* 127.7 (CSEL 56, s. 151).

²⁴ Porov. PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 36.6 (Texts and studies 6.2, s. 108).

²⁵ PALÁDIU: *Historia Lausiaca* 41.2 (Text and studies 6.2, s. 128).

²⁶ Melániino meno sa v prameňoch vyskytuje aj vo forme neutra – Melanium, resp. po grécky Μελάνιον – podobne ako Eustochium. Ide o dôvernú formu, ktorú by sme v slovenčine vyjadrili zdobneninou „Melánka“.

²⁷ PAULINUS NOLANUS, *Epistulae* 29.8 (CSEL 29, s. 253 – 254). Paulín z Noly bol Melániin príbuzný.

²⁸ HIERONYMUS: *Epistulae* 39.5 (CSEL 54, s. 308).

Zopár mesiacov pobudla s mníchmi na púšti v Nitrii. No už v roku 373 sa v Egypte dostali k moci ariáni a veľa mníchov, kňazov a biskupov, ktorí zastávali nicejské vyznanie, muselo odísť do vyhnanstva do Palestíny. Melánia ich sprevádzala a finančne podporovala.²⁹ Nakoniec sa usadila v Jeruzaleme a na Olivovej hore dala postaviť dva kláštory – mužský a ženský.

Melánia sa pravdepodobne už v Egypte zoznámila s Rufínom z Akvileji³⁰ (344/345 – 410/411), s ktorým nadviazala dlhoročné priateľstvo. Rufín bol mních s hlbokým záujmom o grécku teológiu, ktorý študoval v Alexandrii a priatelil sa s viacerými poprednými osobnosťami egyptského monasticizmu. Keď boli vypovedaní do Palestíny, odišiel aj Rufín. V roku 380 sa usadil v kláštore na Olivovej hore a tu sa ďalej venoval gréckej teológii a prekladal gréckych cirkevných otcov, predovšetkým Órigena, do latinčiny. (Vďaka Rufínovým prekladom sa tieto diela zachovali i keď v neskorších dogmatických sporoch boli originály zničené.) Biblické komentáre boli sférou záujmu aj pre Melániu, ktorá bola známa svojou hlbokou znalosťou spisov gréckych otcov, ako dosvedčuje Palladius:

Bola veľmi vzdelaná a milovala (Božie) slovo, preto zmenila noc na deň a prečítala všetky spisy starých komentátorov: 3 milióny riadkov z Órigena, a 2,5 milióna riadkov z Gregora, Štefana, Pieria, Bazila a iných dôležitých autorov. A neprečítala ich iba raz a zbežne, ale dôsledne prešla každú knihu sedem alebo osem ráz.³¹

Hieronym a Rufín boli priatelia z mladosti – Hieronym študoval v Akvileji. Keď s Paulou a Eustochiou prišiel do Jeruzalema, muži obnovili svoje priateľstvo. Paulina dvojica kláštorov v Betleheme sa pravdepodobne inšpirovala Melániinou komunitou na Olivovej hore.

Toto priateľstvo sa však skončilo, keď v 90. rokoch prepukli órigenistické kontroverzie. Melánia a Rufín aktívne vystupovali na strane órigenistov, zatiaľ čo Hieronym patril k jej odporcom.³² Rufín v roku 397 odišiel do Itálie. Okolo roku 400 sa aj Melánia vrátila do Ríma. Bolo to práve včas, aby pomohla svojej vnučke Melánii obhájiť svoje životné rozhodnutie.³³

²⁹ PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 46 (Texts and studies, s. 134 – 136).

³⁰ HIERONYMUS: *Epistulae* 4.2 (CSEL 54, s. 20).

³¹ PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 55 (Texts and studies, s. 149).

³² CLARK, E. A.: *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, 1992, s. 20 – 21, 26 – 29; CLARK, E. A.: *Jerome, Chrysostom, and Friends: Essays and Translations*, New York – Toronto : The Edwin Mellen Press, 1979, s. 44 – 45.

³³ PALLADIUS, *Historia Lausiaca* 54 (Texts and studies, s. 146 – 148).

4. MELÁNIA MLADŠIA

Melánia Mladšia³⁴ (383 – 439) bola dcéra jediného syna Melánie Staršej, ktorý sa dožil dospelosti, Valeria Publicolu, a vznešenej Albíny. Melánia sa vydala za svojho bratranca Valeria Piniana a mali spolu dve deti. Obidve však zomreli v útlom veku. Potom sa Melánia aj s manželom rozhodli žiť asketickým životom a postupne rozpredávali svoj veľký majetok.

Melánia, Pinianus a Albína odišli z Ríma krátko predtým, ako tam po prvýkrát pritiahli Vizigóti pod velením Alaricha (roku 408). Istý čas žili na Sicílii a potom sedem rokov v Afrike v Numídií, kde založili dva kláštory a venovali sa dobročinnosti. Potom cez Egypt odišli do Jeruzalema (roku 417). Keď zomrela Albína (roku 431) a Pinianus (r. 432), Melánia sa pustila do ďalšej stavebnej činnosti. Na Olivovej hore dala postaviť dva kláštory a niekoľko menších svätýň v meste.

V *Živote svätej Melánie* máme zaujímavé svedectvo o jej dennom režime v kláštore. Autor Gerontios Melániu osobne veľmi dobre poznal počas jej pobytu v Jeruzaleme – bol kňazom, ktorý slúžil v jej kláštoroch. Okrem modlitieb, pôstu a charity sa Melánia venovala štúdiu a prepisovaniu Biblie:

Veľmi pôvabne a bezchybne písavala do kódexov; sama si určila, koľko má denne prepísať a koľko prečítať zo schválených kníh a koľko z diel kazateľov. A po jedle, ako zákusok, vychutnávala životy Otcov.³⁵

Blažená prečítala Starý aj Nový zákon tri alebo štyrikrát do roka, prepisovala, koľko bolo treba, a rozdávala svätým vlastnoručne odpisy.³⁶

Nevieme, aké textové varianty Melánia prepisovala, ale ponúka sa istá hypotéza. Pôvodne priateľské vzťahy medzi rímskymi vzdelancami v kláštoroch na Olivovej hore a v Betleheme sa síce v 90. rokoch pokazili, ale po čase sa spolupráca obnovila – aj vďaka pozmenenej personálnej zostave. V druhej dekáde 5. storočia Melánia Staršia a Rufín už na Olivovej hore neboli, ale prišla tam Melánia Mladšia. V Betleheme od roku 404 žila Paula Mladšia, dcéra Paulinho

³⁴ GERONTIOS: *Život sv. Melánie*. In: PANCZOVA, H. (Ed.): *Sv. Makrína, Melánia a Olympia*, Starokresťanská knižnica 3, s. 93 – 146; PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 61 (Texts and studies, s. 155 – 157).

³⁵ GERONTIOS: *Život sv. Melánie* 23 (Starokresťanská knižnica 3, s. 113).

³⁶ GERONTIOS: *Život sv. Melánie* 26 (Starokresťanská knižnica 3, s. 114).

syna Toxotia a Laety,³⁷ teda Eustochiina neter. Paula Mladšia a Melánia Mladšia boli sesternice (z druhého kolena) a priateľky a často sa navštevovali.

Ak teda vieme, že medzi Olivovou horou a Betlehemom boli živé kontakty, je pravdepodobné, že aj Melánia Mladšia so svojou láskou k Biblii a dokonalým rukopisom mala svoj podiel na šírení „projektu Vulgáty“.

5. ZAČIATOK KONCA: VPÁD VIZIGÓTOV DO ITÁLIE

Keď Vizigóti vpadli do Itálie a nakoniec roku 410 dobyli a vyplienili Rím, Melánia Mladšia s rodinou bola už v bezpečí vo svojej *ville* na Sicílii. Ich hosťom bol vtedy Rufín, ktorý sem utiekol zo severu a tu pripravoval preklad Órigenových *Homílií ku knihe Numeri*.³⁸ Tu aj zomrel v zime 410/411.

Melánia Staršia pred Vizigótmami utiekla do Jeruzalema. Pravdepodobne krátko nato zomrela.³⁹

Marcella zažila Vizigótoch v Ríme. V tom čase už nebývala na Aventíne – ešte v 90. rokoch sa presťahovala do menšieho domu na predmestí, kde žila s mladšou spoločničkou Principiou. To im však nepomohlo – dobyvatelia neverili ich očividnej chudobe a z úbohej Marcelly, ktorej vtedy už išlo na 80. rok, chceli násilím vytĺcť, kde skrýva poklady. Našťastie prišla iná skupina vojakov, ktorí mali trochu slušnosti, a obe ženy eskortovali do Chrámu sv. Pavla „za hradbami“, čo bolo jedno z azylových miest, ktoré Alarich rešpektoval. Krátko nato Marcella zomrela.⁴⁰

V Betleheme vládol nerušený pokoj a intenzívne sa pracovalo. Po smrti Pauly (Staršej) ženskú komunitu viedla Eustochium a po jej smrti (419) Paula Mladšia. Kontinuita biblických štúdií bola zachovaná. Navyše s príchodom Melánie Mladšej do Jeruzalema sa obnovili dobré vzťahy medzi oboma centrami. Keď starký Hieronym zomrel (30. septembra 419/420), boli pri ňom tieto dve ženy z najmladšej generácie – Melánia a Paula.

Touto treťou generáciou sa končí slávne obdobie aktivity latinských kresťanských žien vo Svätej zemi. Všetky ženy, ktoré sme spomínali, získali už v staroveku oficiálnu cirkevnú úctu ako sväté.

³⁷ HIERONYMUS: *Epistulae* 107.1 (CSEL 55, s. 290 – 291).

³⁸ Porov. jeho predhovor k prekladu, *Ursatio Rufinus*, in ÓRIGENÉS, *Homiliae in Numeros* (SC 415, s. 18 – 23).

³⁹ Palladius uvádza, že v Jeruzaleme žila 27 rokov, porov. PALLADIUS: *Historia Lausiaca* 46.5-6 (Texts and studies, s. 136).

⁴⁰ HIERONYMUS, *Epistulae* 127.13-14 (CSEL 56, 155 – 156).

6. HISTORICKÝ RÁMEC

Je pozoruhodné, že toto obdobie výnimočných ženských osobností s výnimočnou aktivitou sa dá pomerne presne vymedziť, a to vrcholom moci Konštantína (320 – 330) a polovicou 5. storočia.⁴¹ Tieto hranice nie sú náhodné. Konštantín totiž urobil isté legislatívne zmeny, z ktorých ženy profitovali. Táto relatívna sloboda sa však zredukovala práve v polovici 5. storočia.

6.1. POSTAVENIE ŽIEN V RÍMSKEJ SPOLOČNOSTI A KREŠŤANSTVE

Postavenie žien v rímskej spoločnosti bolo značne nerovnoprávne. Hoci v cisárskej dobe mohli získať vzdelanie⁴² a disponovať vlastným majetkom, vo verejnom živote sa priamo uplatniť nemohli (iba prostredníctvom manžela alebo syna). Od ženy sa očakávalo predovšetkým, že bude manželkou a matkou.⁴³

No ani toto nebolo ponechané na slobodné rozhodnutie. Od čias cisára Augusta⁴⁴ bolo povinnosťou všetkých rímskych občanov žiť v manželstve a mať najmenej tri deti. Ak sa ich manželstvo skončilo (či už smrťou, alebo rozvodom), museli uzavrieť nové manželstvo v zákonom danej pomerne krátkej lehote. Tí, ktorí žili v súlade so zákonom, mali isté výhody, pre „neposlušných“ boli sankcie. Tou najdôležitejšou bolo to, že ľudia, ktorí nežili v manželstve, boli vylúčení z dedičstva.⁴⁵ Pre ženy to bolo obzvlášť ťažké, lebo pre ne to bol jediný spôsob (okrem manželstva), ako si zabezpečiť živobytie.

Toto bola legislatívna situácia počas prvých storočí kresťanstva. Kresťanstvo – ako vieme – prinieslo stav slobodných, ktorý povýšilo na úroveň manželstva. Treba mať na pamäti, že to bola ťažká voľba predovšetkým pre ženy, pre ktoré zrieknuť sa manželstva znamenalo výlučnú existenciálnu odkázanosť na miestne cirkevné spoločenstvo, ktoré ich muselo živiť.

Za panovania Konštantína sa situácia zmenila. Tento cisár urobil viaceré legislatívnych zmien v prospech kresťanstva. Jednou z nich bolo zrušenie

⁴¹ Ženské pútnictvo trvalo trochu dlhšie, ale už bez veľkých osobností, porov. SCHEIN, S.: The “Female-Men of God” and “Men who were Women”. Female Saints and the Holy Land Pilgrimage during the Byzantine Period. *Hagiographica* 5, 1998, s. 1 – 36.

⁴² HARRIS, W. V.: *Ancient Literacy*. Cambridge (Ms.), 1989, s. 130 – 133, 136; MARROU, H.-I.: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris : Éditions de Seuil 1960, s. 149; PETERSEN, J. M.: The Education of Girls in Fourth Century Rome. In: FERGUSSON, E. (Ed.): *Christianity and Society*, s. 77 – 85.

⁴³ Porov. Žena. In: *Encyklopedie antiky*. Praha : Academia, 1973, s. 699 – 702.

⁴⁴ Išlo o *Lex Iulia et Papia Poppaea*, vlastne dva zákony: jeden z roku 18 p. n. l., druhý z roku 9 n. l.

⁴⁵ BARTOŠEK, M.: *Encyklopedie římského práva*. Praha : Academia, 1994, s. 164 – 165.

sankcií v spomínanom zákone o manželstve (rok 320). Ľudia, ktorí nechceli uzavrieť manželstvo, už neboli trestaní a mohli prijímať dedičské odkazy. Z toho, samozrejme, najviac profitovali ženy z bohatých vrstiev. V nasledujúcich desaťročiach vidíme rozmach asketického hnutia medzi ženami v rodinách senátorov.

6.2. ASKETICKÁ SLOBODA

Hoci asketické hnutie existovalo už pred Konštantínom – sv. Pavol Téb-sky, prvý pustovník, utiekol do púšte okolo roku 250 a sv. Anton približne o dvadsať rokov neskôr –, Konštantínova legislatíva umožnila rozkvet mnohých nových foriem asketizmu. Tzv. domáci asketizmus urodzených žien bol jednou z nich. Tieto spoločenstvá ešte nemali ustálenú formu, preto ich zakladateľky mohli viesť taký spôsob života, aký im vyhovoval.

Tieto dámy si zvolili život v osobnej skromnosti a svoj veľký majetok využili na dobro širšieho kresťanského spoločenstva – ale vždy len podľa vlastného uváženia. Zakladali chrámy, kláštory, ubytovne pre pútnikov a nemocnice a finančne podporovali chudobných a utečencov. No svoje financie venovali aj na svoje vlastné vzdelávanie a cestovanie.

Vysoké oceňovanie vzdelanosti sa prejavilo aj v dennom režime ich kláštor-ných komunit, v ktorých malo dôležitú úlohu štúdium Biblie a komentárov – v prípade Betlehema za Hieronyma a Olivovej hory za Rufína takto vznikli diela, ktoré zásadne ovplyvnili kresťanskú kultúru na dlhé storočia. Za veľkými mužmi stáli veľké ženy, ktoré tieto „projekty“ umožňovali.

Tejto asketickej voľnosti však urobil koniec 4. ekumenický koncil, ktorý sa konal v Chalcedone (roku 451).⁴⁶ IV. kánon tohto koncilu podriadil prakticky všetky stránky asketického života kontrole biskupa. Už nebolo možné zakladať nové kláštory bez jeho súhlasu. Všetky existujúce kláštory boli podriadené jeho jurisdikcii. Bol zakázaný pohyb bez súhlasu a celý chod kláštora garantoval biskup. Asketický spôsob života pomaly, ale isto získaval stabilnú formu a vytrácal sa priestor na kreatívnu improvizáciu.

6.3. POLITICKÉ UDALOSTI

Melánia Mladšia a Paula Mladšia boli poslednou generáciou vznešených Rimaniek, ktoré sa presídlili do Svätej zeme. Svoj podiel na ústupe fenoménu ženského pútnictva mali nepochybne aj súdobé politické pomery.

⁴⁶ https://earlychurchtexts.com/main/chalcedon/canons_of_chalcedon_01.shtml

Chalcedonský koncil mal za úlohu riešiť monofyzitizmus, ktorý vyznával len jednu prirodzenosť v Kristovi – božskú, v ktorej sa ľudská prirodzenosť rozplynula. Koncil túto otázku aj vyriešil, a to formuláciou, že Kristus je pravý Boh a pravý človek, jestvujúci v dvoch prirodzenostiach bez zmiešania a rozdelenia. Časť kresťanstva však koncilové závery neprijala, lebo sa javili ako ústupok nestorianizmu, ktorý obe prirodzenosti prísne oddeľoval. Túto odmietavú pozíciu zastával predovšetkým alexandrijský patriarchát. A tak celý Egypt, ale aj veľká časť Sýrie a Palestíny zostali na predchalcedonských pozíciách.⁴⁷ V Sýrii navyše pretrvávala podpora nestorianizmu, ktorý v tejto provincii vznikol.

Po Chalcedone sa jednota kresťanstva po prvýkrát zásadne narušila. No nebol to len rozkol v rámci kresťanstva, ktorý odštíepil orientálne cirkvi od zatiaľ jednotného bloku Ríma a Konštantínopolu. S vieroučnými otázkami bolo spojené politické prenasledovanie, keďže Konštantínopol si chcel podrobiť „neposlušné“ provincie. Ale ani to ešte nebol koniec komplikácií.

V 5. storočí západná časť rímskeho impéria začína politicky kolabovať pod náporom barbarov na zemi aj na mori. Bezpečnosť cestovania sa značne znížila. Východ sa síce udržal dlhšie, no aj ten trpel pod útokmi nepriateľov. V roku 614 Peržania vyplienili Jeruzalem a mnoho starých stavieb ľahlo popolom. (Duchovné dedičstvo však, našťastie, pretrvalo.)

ZÁVER

V 4. a 5. storočí sa objavil fenomén kresťanského pútnictva, na ktorom sa vo veľkom počte zúčastňovali ženy a viaceré z nich sa výrazne zapísali do kultúrnych dejín. Mnohé ženy, ktoré disponovali dostatkom finančných prostriedkov, iniciovali stavby mnohých chrámov a kláštorov v Jeruzaleme, ale aj inde. Viaceré pútničky zo západu sa vo Svätej zemi usadili natrvalo.

Známe sú dve komunity. Jednou boli kláštory na Olivovej hore v Jeruzaleme, kde bola Melánia Staršia a Rufín. Neskôr sem prišla Melánia Mladšia. V Betleheme sa zase usadila Paula a Hieronym, ktorí boli spojení v komunitou na Aventíne v Ríme. Obe centrá boli známe nielen pre svoju askézu a charitu, ale aj svojou vysokou intelektuálnou činnosťou. V Betleheme vznikala latinský preklad Biblie (neskôr známy ako Vulgáta). Na Olivovej hore Rufín prekladal

⁴⁷ Východné ortodoxné cirkvi uznávajú iba prvé tri ekumenické koncily (Nicea, Konštantínopol, Efez). Tieto cirkvi sa niekedy nesprávne nazývajú „monofyzitské“. Ich kristologická pozícia je však tzv. „miafyzitizmus“, t. j. uznávajú v Kristovi dve prirodzenosti, ktoré sú zjednotené.

Órigenove diela do latinčiny. Vzdelané ženy v oboch kláštorných komunitách sa nepochybne podieľali na týchto „projektoch“.

V polovici 5. storočia sa však toto výnimočné obdobie končí. Nájazdy barbarov sťažili voľný pohyb civilistov medzi západom a východom impéria. Prvý rozkol v kresťanstve skomplikoval vnímanie duchovnej jednoty. A slobodný asketický život, ktorý v tomto období poskytoval veľké možnosti pre duchovnú kreativitu, dostával presne vymedzenú formu, miesto aj obsah.

doc. Mgr. Helena Panczová, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
helena.panczova@gmail.com

Kierkegaard a Wittgenstein: harmonie víry s paradoxy současné *epistemologie*

Jiří Kučera

Anglický názov...

Abstract: The aim of the article is, with reference to the still current and discussed problem of the relationship between reason and religious faith, to point out the surprising harmony of the philosophical positions of Kierkegaard and Wittgenstein, emphasizing the a-rationality of belief in an infinite God and in his ‚absurd‘ *incarnation* into the ‚finite‘, with experimentally proven ‚irrational‘ conclusions of modern quantum philosophy, focusing on ironic ‚irrationality‘ of modern science. Kierkegaard’s emphasis on the subjectivity of belief in the ‚absolute paradox‘ is in strong congruence with Wittgenstein’s ‚necessary silence‘ before the the ‚Ineffable‘, mystical and transcendent ‚Point beyond the world‘, God, who reveals himself through the miraculously created universe. The common denominator of both philosophical positions is the mandatory prioritization of *orthopraxis* over *orthodoxy* in matters of subjective faith and over objective rational ‚proofs‘ of divine existence.

Key words: paradox, mystics, transcendent, quantum

„Paradox víry je tento: že jednotlivec je vyšší než univerzální, že jednotlivec určuje svůj vztah k univerzálnímu prostřednictvím svého vztahu k Bohu, nikoli svůj vztah k Bohu prostřednictvím svého vztahu prostřednictvím univerzálního...“

Sören Kierkegaard: *Bázeň a chvění*

Něco je přece nevyslovitelné.

To, co se ukazuje, je tím, co je mystické, mimo svět...“

Ludwig Wittgenstein: *Tractatus* 6.522

“Jak nádherné, že se setkáváme s šokujícím ‚paradoxem‘ kvanta. Nyní máme nějakou naději udělat pokrok...“

Niels Bohr: *Člověk, věda a svět, který změnili*

Presvědčovat mladého člověka v současné době o víře nebo se účastnit *apologetických* debat na půdě sekulárních univerzit nepřináší vždy úspěch s odvoláním se na logické myšlení či *metafyzické* 'důkazy' Boha. Žijeme v době, kdy věda otevírá stále rychleji nové 'dveře' k poznání podstaty rozpínajícího se vesmíru, a zdá se, že filozofie i teologie musejí držet krok k udržení svých pozic, především *epistemologie*. Mají-li víra a rozum zůstat i nadále 'dvě křídla, na nichž se lidský duch zvedá ke kontemplaci pravdy a dospět tak k plnosti Pravdy', slovy papeže Jana Pavla II, je nutné se otevřít novým náhledům a možnostem nekončícího filozoficko-teologického bádání nekonečného a věčně udivujícího Stvořitele vesmíru. V tomto smyslu, je velmi pravděpodobné, že tak jako se poznatky Galilea, Newtona progresivně zařadily do většího rámce relativistické fyziky Einsteina, a později i Einsteinova teorie byla vstřebána do širšího pohledu *indeterministické* kvantové mechaniky, bez toho, aniž by předchozí teorie byly změněny či zavrženy, tak se i filozofie náboženství spojená se statickým a často *dogmatizujícím* myšlením musí zařadit do většího úhlu pohledu díky novým objevům v biblistice, antropologii, psychologii a hlavně kosmologii. Překvapivě, subjektivující 'vášeň' víry v 'Absolutní Paradox' u Kierkegaarda, a na něj později navazujícího Wittgensteina, se svým zdůrazňováním *a-racionality* a nevyslovitelnosti mystického aspektu stvoření přibližují k moderním závěrům kvantové mechaniky mnohem více, než všechny předcházející tendence racionalizovat náboženskou víru. Co je nejzajímavější a nejvýznamnější v porovnání filozoficko-náboženského myšlení dvou géniů je jejich překvapivá aktuálnost a aplikovatelnost jejich uvažování právě na závěry soudobé fyziky.

WITTGENSTEIN: FILOZOFICKÉ KONVERGENCE S 'IRACIONALITOU' KVANTOVÉ FILOZOFIE

Wittgensteinova filozofie, stejně jako Kierkegaardova, vrhá světlo na současné debaty o *indeterminismu* a subjektivitě/objektivitě v kvantové teorii. Tim Andersen došel ve své studii *'The Infinite Universe'* k závěru, že „klasické interpretace kvantových jevů, které se žádným experimentálně ověřitelným způsobem neodchylovaly od existující sto let staré kvantové teorie, nedokázaly vlastně nic vyřešit, protože byly *tautologické*. Nepřidali do vědy nic nového, než aby nám připomněli to, co už víme.“¹ Je tudíž evidentně cennější přemýšlet

¹ Srov. s: ANDERSEN, Tim, 2022. Wittgenstein, Feynman, and the Limits of Intuition and Objectivity in Quantum Theory. [online]. In: *The Infinite Universe*, 2022/10, s. 2. [cit.]

‘absurdně’, jako to dělá příroda, než se snažit ‘přetahovat’ kvantovou teorii zpět do říše klasické intuice.² Že důsledky, prokázané experimentálně a vyplývající ze závěrů kvantové mechaniky, jsou paradoxní a z hlediska formálně-logického myšlení ‘absurdní’, definoval již Richard Feynmann, spolu se zakladateli kvantové teorie Bohrem a Schrödingerem.³ Předností kvantové teorie je, že se pokusila zodpovědět tu nejpodstatnější otázku ‘co je realita?’ na základě seriózního, solidního a trvalého vědeckého výzkumu. Tradičně bylo hledání základní povahy reality součástí *metafyziky* ve filozofii. Kvantová teorie je svým způsobem zapojena do tohoto *metafyzického* zkoumání konečné povahy materiální reality a vrhla na tento problém velmi cenné světlo. Tento případ ukazuje, že *metafyzika* se nemusí omezovat na abstraktní, spekulativní oblast filozofie. Vědecké poznatky kvantové mechaniky odhalily (ironicky) vážnou omezenost samé vědy, která není ‘absolutní’, nemůže si nárokovat absolutní jistotu a hlavně nemůže poskytnout přesnou předpověď na charakter jsoouca, o kterou se snažila aristotelovské *metafyzika* či klasická newtonovská věda.

Richard Feynman, na rozdíl od mnoha jeho současníků jako John Wheeler, David Bohm a jeho předchůdce Albert Einstein, se nezajímal o ochranu kvantové fyziky a z ní vyplývající nové filozofie před ‘absurditou’.⁴ V každodenním životě triumfuje pragmatismus často nad *ontologií*.⁵ Pokud však zaujmeme Feynmanův postoj, břemeno odpovídání na filozofické otázky ‘proč?’ zůstává, i přes obrovské úspěchy vědy a technologie. Totéž naznačil i pozdní Wittgenstein skrze svá zobrazení ‘jazykových her’ (*Sprachspiel*) ve ‘Fi-

29.12.2023]. Dostupné na: <https://medium.com/the-infinite-universe/wittgenstein-feynman-and-the-limits-of-intuition-and-objectivity-in-quantum-theory>.

² Více v: REICHENBACH, Hans, 1944. *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*. New York : Dover Publications, s. 12 – 14. ISBN 978-0-486-40459-2.

SAKURAJ, J. John, 2000. *Modern Quantum Mechanics*. New York : Addison-Wesley. ISBN 978-1108473224.

LEWIS, J. Peter, 2016. *Quantum Ontology: A Guide to Metaphysics of Quantum Mechanics*. Oxford : University Press. ISBN 9780190469825.

³ Většina vědců a filozofických škol se dnes hlásí s odvahou a zájmem k novému pohledu na vědu, poznání, a důsledkem na spirituální pohled na svět.

⁴ Jeho cílem bylo spíše zabránit lidem, aby se jí snažili porozumět kvantovou realitu z hlediska jejich každodenní intuice, alespoň dokud nezískají náhled ze studia matematiky kvantové teorie, jazyka vlnových funkcí a operátorů. V tomto postoji byl Feynman velmi realistický a pragmatický.

Více v: FEYNMAN, P. Richard, 1998. *The Meaning of it All: Thoughts of a Citizen-Scientist*. Basic Books. ISBN 978-0201360806.

⁵ „Jsme daleko od toho, abychom naznačovali, že realismus je jediným praktickým přístupem v životě... utíkáme do ‘úkrytu’ pod *nominalismus* a jako realisté vycházíme pouze tehdy, když to naše sociální prostředí vyžaduje.“

Srov. s: ANDERSEN, Tim, 2022. *Wittgenstein, Feynman, and the Limits of Intuition...*, s. 3.

losofických výzkumech⁶. Problém subjektivity/objektivit v poznání reality nastává, když se hluboce podíváme na to, jak 'fakta' vůbec vznikají. Wittgenstein myslel vážně, že nemůžeme mluvit o věcech, které nejsou ve světě. I když bychom mohli mluvit o kvantové mechanice z hlediska částic, měření a výpočtů, jakékoli filozofické atributy, které připisují význam tomu, co můžeme pozorovat jako 'skutečné', jsou 'nesmysl'. Ústředním bodem *wittgensteinovského* rámce je nutný předpoklad vytvoření měnících se systémů pro 'klasifikaci' před získáním příslušných faktů. Systém pro 'fakta' je lingvistická konstrukce (*wittgensteinovská* 'jazyková hra'), které se učíme účastí v systému, v aktuálním případě v kvantovém systému pravděpodobnosti, *indeterminismu* a pravděpodobnostních (*stochastických*) jevů.⁷ Nová filozofie kvantové mechaniky vyžadovala nový jazyk, novou 'jazykovou hru'. Byla požadována nová adjektiva a podstatná jména, nová schémata, nová 'racionalita' připouštějící logické rozpory s klasickým pojetím světa. Z wittgensteinovského hlediska je to jedno, protože názvy, které dáváme polím jako 'elektromagnetické', 'gravitační' a podobně, jsou jen součástí 'jazykové hry' kvantové fyziky, 'hry' nabízející množství subjektivních 'lokálních' interpretací v nekonečném množství různých náhledů na pravděpodobnostní vlnovou funkci 'existence'.⁸

Pokud se nám podaří získat intuici z kvantové teorie, otázkou zůstane, jestli této 'absurdní' teorii budeme skutečně 'rozumět'. To bude záležet na tom, co rozumíme pod pojmem 'rozumět'. Wittgensteinův pohled byl takový, že 'rozumět něčemu' znamená vědět, jak dobře 'hrát jazykovou hru', nevyjímaje všechny alternativní 'jazykové hry', jak by si přáli 'hrát' mnozí kvantoví filozofové.⁹ Závěr z toho je, že jak Wittgensteinův tichý respekt před 'nevyslovitelnou' a mystickou dimenzí kvantové existence, spojený s Kierkegaardovým odkazem na 'paradox' se jen málo liší od nadpřirozených vysvětlení náboženství. Veškerá lidská řeč a činnost jsou rituální, mající 'význam' svou propojeností. Je nemožné se ptát v dnešní fyzice, co znamená 'vlnová funkce', aniž by

⁶ Více v: WITTGENSTEIN, Ludwig, 2019. *Filozofická zkoumání*. Filosofía Praga. ISBN 978-80-7007-597-5.

⁷ Ve dvacátých letech minulého století vynalezli kvantoví teoretici nové systémy pro popis polí pomocí pokročilých matematických konceptů, jako jsou nekonečně rozměrné vektory nazývané 'vlnové funkce'. Obyčejná fakta byla nahrazena nekonečně dimenzionálními operátory na vlnových spojitéch funkcích.

Více v: ANDERSEN, Tim, 2022. Wittgenstein, Feynman, and the Limits of Intuition..., s. 4 - 5.

⁸ Názvy ve vytváření nových filozofických systémů nejsou o objektivní realitě, ani o subjektivních smyslových dojmech. Spíše fyzikům říkají, jak mají danou 'hru' hrát.

⁹ Jen málokdo byl ve 'hře' s fyzikou lepší než Feynman, je možné, že právě on se nejvíce aproxi- mačně přiblížil k porozumění 'nepochopitelného' světa, stvořeného nepochopitelným 'Nekonečnem'.

se specifikovaly jednotlivé (*diskrétní*) činnosti v jejich konkrétních individuálních bodech. Tudíž aktivní (subjektivní) 'činnost' jednoho okamžiku praktické víry (*ortopraxis*) nemůže dát přesně popsateľný, matematicky definovatelný a objektivní model náboženské víry.¹⁰

Co nejvíce fascinuje dnešní filozofy v *ontologickém* hledání 'reality', jež koresponduje s nejnovejšími objevy současné fyziky, je objevená synchronizace mezi pohledem Wittgensteina a zakladatele kvantové filozofie, Nielsem Bohrem.¹¹ Bohr i Wittgenstein kladou velký důraz na roli, kterou hraje jazyk v našem přístupu k realitě. Oba zažili stejný pocit, když odborné pohledy na svět nebylo snadné vyjádřit slovy; ve skutečnosti oba zoufali z omezené možnosti vyjádřit cokoli podstatného slovně. Výchozím bodem pro analytické srovnání myšlenek dvou veličanů je pokrok vědy, zejména fyziky, který nás vede od newtonovského determinismu do současné 'neurčitosti', *kontraintuitivnosti* a paradoxnosti, což jsou vše rysy plynoucí z kvantové mechaniky.¹² 'Nejistota' vznikající v kvantové teorii zaručeně otvírá nové horizonty našeho poznání reality. Jak vědecká 'zabezpečení' nabízená v devatenáctém století, tak *scholastická* neměnnost *ontologicko-rozumových* argumentů byly pohlceny novým poznáním a staly se speciálním (klasickým) případem v rámci mnohem širšího, navíc zjevně a-racionálního *paradigmatu* vidění světa a vesmíru.

Hlavním představitelem změny filozofického myšlení od 'statického/diskrétního' do 'dynamického-spojitého' je bezesporu právě Ludwig Wittgenstein, jehož 'Traktát' jako by formálně uzavřel svět logickým způsobem.¹³

¹⁰ Kvantová filozofie nabídla možnost přemýšlet o světě nikoli jako o světě plném ostře definovaných pravd, ale spíše jako o místě obsahujícím nesčetné možnosti, z nichž každá, stejně jako možnosti v rámci samotné vlnové funkce, může být současně pravdivá i nepravdivá. Podobně ani matematika a její jazyk nereprezentují 'realitu', ale slouží jako důvěryhodný nástroj, který lidem pomáhá orientovat se ve světě. Neurčitost a nemožnost definitivního poznání nejen obohacuje jazyk matematiky s pojmy 'fuzzy' logiky, ale zároveň otvírá více 'dveří' k náboženské víře v Boha, 'Paradoxem' všech paradoxů.

¹¹ Více v: STENHOLM, Stig, 2011. *The Quest for Reality: Bohr and Wittgenstein, Two Complementary Views*. Oxford : University Press. ISBN 978-0-19-872910-5.

¹² Vývoj nás vede od plně kauzální Maxwellovy teorie, přes statistický chaos tepelné fyziky. „Kvantová filozofie, kterou je těžké pochopit či 'rozumně' vysvětlit, způsobuje i zhroucení logických struktur předpokládaných pozitivisticky nakloněnými staviteli dobře uspořádaných světů.“

Srov. s: STENHOLM, Stig, 2011. *The Quest for Reality: Bohr and Wittgenstein...*, s. 213 - 214.

¹³ Více v: PIREDDA, Patrizia, 2023. Quando a linguagem sai de férias: Relaxao sobre problemas linguisticos em QM através da filosofia de Wittgenstein. [online]. In: *Perspectivas: Revista da Filosofia*, 8/1 2003, s. 263 - 281. DOI: 10.20873/rpv8n1-67. [cit. 28.12.2023]. Dostupné na: https://www.researchgate.net/when_language_goes_on_holiday. ISHIKAWA, Shiro, 2020. Wittgenstein's Picture Theory in the Quantum Mechanical Worldview. In: *Journal of Quantum Information Science*, 10(04), s. 104 - 125. [online].

Všechno, co lze říci, má být řečeno a zbytek je povinné 'ticho' (*silentium*). Jako logicko-rozumová konstrukce se zdá, že jeho dílo zachycuje svět v jeho celistvosti, ale i hlubší uvažování vyvolává potřebu jít za hranice logiky 'bezpečného' a mluvit o tom, co je považováno za nevyslovitelné, i když v nutné tichosti.¹⁴ Svět kvantové fyziky musí mít nějakou existenci, ale jeho charakter se zdá být dán výhradně jeho reakcemi na lidská rozhodnutí. Uvažování o Wittgensteinově přeměně z přísné logické analýzy na vyšetřovatele lidské komunikace se všemi možnostmi a omezeními běžného jazyka vede k obrazu transformačního světa moderní fyziky, jejímž 'prorokem' byl právě Bohr, který obhajoval neúplnou představu o ne-lokálnosti kvantového světa. I když byl jeho *epistemologický* pohled mnoha způsoby zpochybňován, přesto, že prokázal svou užitečnost, žádný konkurent jej nedokázal zatím nahradit.¹⁵ Vývoj od logicky a rozumově 'uspořádané' jistoty k ne-logickým a a-rationálním charakterům existence nám zanechává svět 'nejistý' a možná *sémanticky* nedokonale definovaný, ale jak zdůrazňuje opakovaně fyzik Lawrence Krauss, „vesmír zde není proto, aby se nám líbil.“¹⁶ 'Spolupráce' mezi Wittgensteinem a Bohrem v mnoha ohledech účinně popisuje celek lidské zkušenosti. I když mnozí považují strukturu kvantové mechaniky za logicky 'nevyhovující' (počínaje samotným Einsteinem), *epistemologicky* zamřzenou a *ontologicky* otevřenou, je nutné tuto novou realitu přijmout s překvapením, ale i povděkem za to, že Stvořitel nabízí svět, který je stále novější, nepochopitelnější, záhadnější, více

[cit. 28.12.2023]. DOI:10.4236/jqis.2020.104007. Dostupné na: <https://www.scirp.org/journal/jqis>.

OMNÉS Roland, 1995. A new interpretation of quantum mechanics and its consequences in epistemology. [online]. In: *Foundations of Physics* 25 (4)/1995, s. 605 - 629. [cit. 4.1.2024]. Dostupné na: <https://doi.org/10.1007/BF02059008>.

¹⁴ Možnost 'uzavřeného' konzistentního logického rámce měla být demonstrována založením matematických systémů Russellem a Fregem. Poslední překážku v cestě postavil však Kurt Gödel, čímž se očekávaná 'jistota' při podrobném zkoumání vypařila. Ztráta 'naivního' chápání byla v přírodních vědách ještě zřetelnější. Einstein jako první zničil trvalost prostoru a času: pak kvantová fyzika odstranila zbývající zbytky naděje zachytit realitu ve spojení formálně-logicky zavedených symbolů. Extrémně úspěšná kvantová teorie neposkytuje popis naší zkušenosti jako uzavřené totality. Klasický vesmír Newtona a Maxwella byl nahrazen Bohrovým *efemérním* popisem lidského vědění jako *epistemologické* konstrukce, jehož vztah ke skutečnosti je přinejlepším 'roztříštěný'.

¹⁵ Wittgenstein a Bohr přinesli analogické reformy metodologie výzkumu. Oba končí přesvědčením, že veškeré skutečné znalosti musí být založeny na běžném jazyce fungujícím jako komunikační prostředek mezi jednotlivci. Bez jazyka nemohou být výsledky experimentů deklarovány veřejně a bez přímé komunikace mezi nimi by skončil vědecký pokrok. Tudíž, Bohr a Wittgenstein velmi podobně deklarují svou vizi *epistemické* aktivity lidí.

Více v: STENHOLM, Stig, 2011. *The Quest for Reality: Bohr and Wittgenstein ...*, s. 215.

¹⁶ Srov. s: KRAUSS, Lawrence, 2023. *The Edge of Knowledge: Unsolved Mysteries of the Cosmos*. Post Hill Press, s. 9. ISBN 978-1637588567.

fascinující, a především nikdy 'nudný'. *Ontologii* neurčuje zjevně ani ta nejuspěšnější *epistemologie*.¹⁷

KIERKEGAARD A MODERNÍ KOSMOLOGICKÉ MYŠLENÍ

Je vysoce pravděpodobné, že filozoficko-teologické 'uchopení' existujícího vesmíru a přiblížení se k myšlení a jednání jeho Stvořitele nebude pravděpodobně možné uspokojivě a definitivně 'rozhodnout' jednou provždy *scholastickými* postuláty, odvolávajícími se převážně na 'racionální' schopnosti myslícího člověka. A to právě díky kvantové revoluci a vědeckého pokroku za posledních sto let. Stejně jako Wittgenstein, i Kierkegaardova reflexe má co říci k mysterioznímu chování a struktuře vesmíru, otvírajíc další a další nové pohledy na zázrak stvoření, jehož původní model v klasické mechanice se stává speciálním případem eventuálně nekonečně širšího pojetí stále bohatější 'Existence'.

Slavný fyzik Steven Hawking zápasil ve své knize *'Brief History of Time'* s problémem 'proč' existuje vesmír, ale stejně jako mnoho jiných před ním, se nikdy nevyhnul možnosti, že nekonečný *prostorčas* má svůj počátek ve stvořitelské *'Ideji'*.¹⁸ Když se podíváme pozorně na Kierkegaardovy spisy a dokumenty, je zcela jasné, že Kierkegaard předpokládá vesmír definitivně stvořený Bohem.¹⁹ Na rozdíl od Hawkinga se však Kierkegaard nesnaží vysvětlit vesmír pomocí vědy. I když připouští platnost určitých vědeckých snažení, je podezřívavý k pokusům vědců vysvětlit lidskou existenci, a místo toho dělá teologicko-filozofický 'skok ve víře' k uznání Boha, který stvořil svět z 'ničeho' (*ex nihilo*).²⁰ Kierkegaardův vesmír je proto velmi odlišný od toho Hawkingova. Pro Kierkegaarda i slovo 'vesmír' znamená něco jiného:

„Celé stvoření slouží a ukazuje pouze na jediného Boha, který je pánem všech možností, bedlivě bdí nad stvořením a je do něj za-

¹⁷ To ponechává scénu otevřenou různým modelům 'reality'. Nic dnes nevyklučuje ani ta *nejesoteričtější* vyznání a náboženství. To, co víme, nepodporuje vše, co si myslíme, že víme. To tušili a vyznávali Kierkegaard i Wittgenstein, i když upřednostňovali křesťanství jako pravou cestu k 'Pravdě'. Situace není zdaleka uspokojivá, ale může to být nakonec ten nejlepší obraz světa, jaký je k dispozici našemu omezenému lidskému intelektu.

¹⁸ Více v: WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe*. [online]. Religious Experience Research Centre. ISBN 0 906165 14 8. [cit. 30.12.2023].
Dostupné na: <https://repository.uwtsd.ac.uk/id/eprint/359/1/RERC2-006-1-WAT.pdf>.

¹⁹ V tom se jak Kierkegaard, tak Wittgenstein shodují s premisou scholastické filozofie.

²⁰ Více v: KIERKEGAARD, Sören, 1967. *Journals and Papers*. Ed. H. Hong. Indiana University Press. Sv. 3/s. 2806-2818.

pojen, čímž ukazuje, že základní silou vesmíru je 'láska', kterou nyní Bůh může přijímat i dávat skrze zjeveného Krista. I nekonečná Boží 'Láska' může používat k vyjadřování jazyk vědy a kvantovou filozofii.²¹

Přesto lze Kierkegaarda a Hawkinga považovat za shodu v určitých bodech, i když na různých základech. Kierkegaard souhlasí s Hawkingem, že vesmír není ani svévolný, ani deterministický, ale Kierkegaard hovoří o možnosti a nutnosti existence Boha, stvořitele, jenž má poznání, ale nepředurčuje budoucnost. Oba myslitelé se shodují, že lidstvo je konečné, omezené, pokud jde o vědění: Hawking poukazuje na faktor Heisenbergovy nejistoty, ale také si uvědomuje, že nárůst specializace ve vědění neznamená, že lidé jsou schopni obsáhnout více než jen malé oblasti poznání.²² Jedinec zaujímá své místo v Hawkingově vesmíru jako součást probíhajícího 'proudu' hmoty a energie, zatímco zajímavá 'singularita' spojená s lidskou osobností, je ignorována. Právě zde si však Kierkegaard přijde na své v tom, že ve svém uvažování objasňuje další otázky, které si klade Hawking bez odpovědí.

Za prvé, Kierkegaard velmi pečlivě rozlišuje mezi 'subjektem' a 'objektem'. Nejenže pohlíží na 'objektivní pravdu' jako objektivně 'nejistou', ale také pečlivě rozlišuje mezi subjektivní pravdou skutečného 'závazku víry' a nejistotou 'objektivní pravdy'. Aby také zabránil záměně objektivní pravdy matematiky s objektivní historickou pravdou, činí rozlišení mezi logickým a existenciálním systémem: logika nás odvádí od intelektuálních pokusů dospět ke konečnému historickému 'proč' ohledně vesmíru. Podle Kierkegaarda nevzniká otázka 'proč vesmír' jako problém v oblasti objektivního poznání skrze formálně-logické dokazování. Takže zatímco Hawkingova kniha je prostoupena otázkou, zda lze odpovědět na otázku konečného původu vesmíru, Kierkegaard s ohledem na představu Boha-stvořitele objasňuje, že se Boží existence předpokládá jako základ víry pro existenciálně-etický náboženský život. Snaha 'dokázat' existenci Boha je pro Kierkegaarda 'absurdní' a pevně posouvá původce vesmíru ze sféry objektivní do sféry intimně-subjektivní.²³

²¹ Srov. s: WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe...*, s. 5.

²² Srov. s: WATKIN, Julia, 1997. *Kierkegaard's God and Hawking's Universe...*, s. 6 – 7.

²³ Pokud se někdo rozhodne věřit v osobního Boha, pak jím není 'věc' v dalekých oblastech časoprostoru nebo za ním, ale 'Subjekt'. Tudiž bytost Kierkegaardova Boha je bytostí čisté, nesobecké, osobní, milující subjektivity. Bůh a lidé patří do říše subjektu, ačkoli jako syntéza časného a věčného se lidstvo podílí i na objektivním, materiálním aspektu stvoření. Protože existuje kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem, což s sebou nese 'paradox', že Bůh je jak nekonečně blízko, tak nekonečně daleko, způsob, jakým může lidská bytost najít Boha jako 'Subjekt' a mít k němu vztah, je na základě osobního vztahu. Aby

Tím, že Kierkegaard rozlišuje mezi dočasností a věčností a mezi subjektivitou lidské bytosti a objektivitou, poukazuje na možnost jiných nehmotných energií a sil a upozorňuje na význam lidského 'já' (*ego*) pro Hawkingovo myšlení. Na jedné straně nechává prostor další velmi reálné síle, která v popisech pocházejících z oblasti teoretické fyziky vůbec nefiguruje, totiž 'síle lásky' pramenící z říše věčnosti milujícího Ducha, na druhé straně jeho analýza vlastní existence nastoluje zpochybňující otazník Hawkingovým zdánlivým předpokladům, že člověk jako 'pozorovatel' formuluje zákony a činí objevy pouze prostřednictvím čistě intelektuální nebo myšlenkové stránky osobnosti.²⁴ Kierkegaardův model může osvětlit Hawkingovo hledání jednoduchého sjednocujícího 'principu' ('teorie všeho'), i když jiným směrem než zkoumání čtyř základních fyzikálních sil. Namísto hledání sjednocení sil v přírodě by se pro Hawkinga mohlo ukázat jako plodnější prozkoumat pojem Kierkegaardových dvou základních říší vesmíru: 'Nekonečné' dalo základ materiálnímu vesmíru a stalo se 'konečným' (člověkem) v paradoxu vtělení (*inkarnace*). Kierkegaardův obraz vesmíru nabízí představu 'víry' a ukazuje cestu od intelektuálního pozorování k možné volbě existenciálního závazku a zkušenosti ve 'skoku víry'.

'IRACIONÁLNO' KVANTOVÉ REALITY: SÖREN KIERKEGAARD A NIELS BOHR

Rekonstrukce evoluce západní fyziky považovala Kantovo postavení za ústřední pro pochopení ostatních odvětví (racionální) vědy. Niels Bohr však vycházel z předpokladů, které již byly mimo *kantianismus* a které jej už ne-

člověk našel cestu k Bohu, musí jedinec podniknout cestu do 'nitra', sám do sebe, aby objevil a čelil tomu, co činí Boha tak nekonečně vzdáleným, totiž faktor vlastní hříšnosti.

²⁴ Zejména prostřednictvím svých pseudonymů '*Climacus*' a '*Anti-Climacus*' nastiňuje Kierkegaard své 'já' jako syntézu těla a duše, bytost, která cítí, myslí a chce. Dále, toto počáteční 'já' má potenciál pro věčný život, který může být realizován prostřednictvím správného eticko-náboženského vztahu k ideálnímu 'já' na základě vztahu k Bohu. Kierkegaardův '*Climacus*' by mohl reagovat na Hawkinga, když lituje tendence učinit intelektuální aspekt sebe sama, totiž myšlení, nejvyšším prvkem v osobnosti jedince. Poukazuje na to, že v existenci jsou myšlení, představivost a citění koordinované, zatímco '*Anti-Climacus*' naléhá na důležitost schopnosti představivosti ve vztahu k '*Idealitě*', ale zdůrazňuje, že vůle je nakonec rozhodujícím prvkem naší osobnosti. Podle Kierkegaard, moderní tendence upřednostňovat význam 'mysli' vnímané exkluzivně jako uvažující nebo racionalizační činitel je zásadní chyba.

Více v: KIERKEGAARD, Sören, 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton: University Press. ISBN 978-0691020365.

KIERKEGAARD, Sören, 2009. *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: University Press. ISBN 978-0521709101.

považovaly za povinný odkaz k následování nebo kritice.²⁵ Bohr vychází z filozofie Kierkegaarda, jenž vyměnil abstraktní kantovský subjekt vědeckého, *transcendentálního*, ideálního a univerzálního poznání s jeho intelektuálními kategoriemi a jeho *apriorními* formami, za konkrétně existující 'subjekt', zcela ponořený do jedinečnosti své čisté zkušenosti.²⁶ Co se existence individuálního subjektu týče, základní zkušeností konkrétně existujícího subjektu je zkušenost víry, v níž Kierkegaard *anti-metafyzickým* způsobem získává výsledky teologického '*voluntarismu*', víry, jejíž zkušenost je zkušeností absolutní lidské 'konečnosti', a která zdůrazňuje hranice lidského rozumu.²⁷ Kierkegaard tak rozvíjí radikální filozofii přírody, jejíž chápání vyplývá z absolutní lidské konečnosti a limitovanosti rozumu, kdy křesťanská existenciální zkušenost odhaluje strukturu lidské 'existence'.²⁸

V Bohrově modelu atomu je zdůrazněna neurčitost mezi elektromagnetickými a mechanickými proměnnými. V jeho 'planetárním modelu' atomu mohou elektrony rotovat kolem atomového jádra pouze na určitých drahách s kvantovaným momentem hybnosti, které představovaly stacionární stavy: elektron je možné 'zachytit' pouze ve stacionárních (*diskrétních*) stavech atomu a nikdy v přechodu z jednoho stavu do druhého, což nelze popsat nepřetržitými matematickými funkcemi nebo předvídatelnými kauzálními souvislostmi.²⁹ Tyto změny energetických stavů jsou podle Bohra konfigurovány jako

²⁵ Více v: GIANNETTO, Enrico, 1994. *Something is rotten in the State of Denmark: Søren Kierkegaard, Niels Bohr e la nascita della fisica quantistica*. [online]. Bergamo: Università degli Studi. [cit. 30.12.2023]. Dostupné na: <http://orcid.org/0000-0002-6784-2048>. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-7680/12152>.

²⁶ Kierkegaard se vrátil ke kritice Huma, s níž Kant začal, ale od níž se pak distancoval. Bohr však odmítl pojmut Kierkegaardův konkrétně existující 'subjekt' jako fyzickou 'subjektivitu' tvořenou množstvím vědeckých nástrojů, které vždy přesahují lidskou zkušenost, spolu s jeho možnou přímou intuicí viditelné fyzikální reality.

²⁷ Nevyzpytatelnost Boží vůle neznamená pouze *apriorní* nepoznatelnost stvořené přírody pouhým rozumem, ale také jistou nahodilost uvnitř stvoření ve všech jeho částech a aspektech: není možné stanovit žádnou nutnost přirozeného 'stávání se', tedy žádný *determinismus* nebo *kauzalitu* mezi událostmi, přesně jak ukázala kvantová fyzika. To otvírá další prostor k následné filozofické debatě o svobodě a svobodné vůli.

²⁸ Kierkegaardova filozofie přírody tedy nemá specificky *teisticko-metafyzickou* konotaci, ale je taková, kterou lze nastinit po odstranění všech *metafyzických* předpokladů, a proto je přijatelná i pro *ateistu*, jako byl Bohr. Kierkegaardova perspektiva tak předčí i Hegelovu historickou konkretizaci lidského vědění: skutečné nelze nijak racionalizovat do té míry, do jaké racionalizace spočívá v reprezentacích nutných souvislostí. 'Stát se' je vždy částečným 'zničením' možností nahrazených realitou ('kolaps' vlnové funkce bytí): minulost není nutná ani poté, co se stala, jinak by byla nutná i budoucnost; 'nutné', typické pro neměnné bytí, nezahrnuje možnost 'stát se', avšak opak je pravdou.

²⁹ Některá obvinění proti kvantové filozofii neberou v úvahu, že její konceptuální původ spočívá právě u Kierkegaarda v přijetí rozporů, které se projevují ve skutečnosti, ve snaze je nezamaskovat nebo vyřešit v nové syntéze, tudíž v odmítnutí jejich zkrslující racionaliza-

Kierkegaardovy 'skoky' mezi různými stavy (sférami) lidské existence.³⁰ Podle Kierkegaarda je to tedy křesťanství, které odhaluje strukturu lidské existence a podle Bohra strukturu *mikrofyzické* existence, která, unikajíc přímé viditelnosti a zkušenosti, je určitým způsobem předmětem víry. Pro Kierkegaarda tak lze představit realitu mezi (částicovou) 'Přírodou' a (božskou) Milostí, které jsou 'opačné', ale prezentují se jako doplňkové aspekty jednoho 'Mystéria'.

ZÁVĚR

Kierkegaard, spolu s Wittgensteinem, intuitivně poukázali, že víra není primárně záležitostí intelektu, nýbrž 'vášně', která utváří osobní 'charakter' v duchovním životě. I když tento fakt znala už Scholastika, objev kvantově indeterministické podstaty reality před sto lety potvrdil, že lidský rozum, jako nejvyšší autorita vědy a pýcha ateismu, je nucen pochybovat sám o sobě a otevřít dveře do světa nekonečných možností vedoucích k nepochopitelnému a intelektuálně nedosažitelnému Mystériu. Existencialismus a intimně osobní vztah k Bohu nabízí dnes pravděpodobně účinnější a přitažlivější cestu k náboženství a víře než *metafyzické* 'důkazy' božství, jak opakuje na univerzitní půdě i teolog a filozof Tomáš Halík. Nicméně, z faktu, že víra není *apriori* intelektuální, nevyplývá, že víra nemá intelektuální důsledky. Podle Kierkegaarda je víra aspektem celé osobnosti jedince, esenciální k nabytí náboženského poznání.

ce. Ani princip *non-kontradikce* nelze *apriori* aplikovat na fyzikální realitu a jeho porušování musí být konstituováno v nové experimentální logice. To vše našlo protějšek v Heisenbergově principu neurčitosti, který je považován za efektivní *ontologickou* neurčitost, spojenou s *epistemologickým* omezením. Mnohé pokusy byly učiněny o 'racionalizaci' kvantového chování, ale zatím se nedařilo je zrealizovat.

³⁰ Bohr prohlásil, že četl Kierkegaardova díla dnem i nocí a měl v oblibě myšlenku spojenou s kierkegaardovskou idejí 'sfér' existence, jejíž tři stupně jsou vnímány jako soustředné sféry: volný elektron odpovídá stádiu 'náboženského' života, skutečné svobody; elektron v základním stavu odpovídá 'estetickému stádiu' vázanému na potěšení a hřích; elektron ve vyšším excitovaném stavu odpovídá stádiu 'etického' života. Mezi jednou a druhou fází života a elektronem je stejná propast a elektron musí udělat 'skok', stejně jako lidská bytost v případě víry. Elektron může přejít do vyššího stavu pouze prostřednictvím 'světla', které ho osvětluje a dává mu tu energii jako při přechodu z etického života do náboženského života, který není kontinuální a který není možný pro samotný elektron jako pro samotného člověka, bez potřebného 'Světla'. Tato zajímavá úvaha není srozumitelná racionálně ani mechanicky. 'Světlo' k dodání energie jak pro elektron, tak pro člověka, je stejně nepředvídatelné jako 'Milost' (*Gratia*). Při přechodu do vyššího stupně nabývá chování elektronu/jedince 'singularity' a není z hlediska pravidel srozumitelné. Jedinečnost existence, jak ji křesťanství chápe, představuje pochopení jedinečnosti existence částic, jež tvoří strukturu hmoty.

Více v: Více v: GIANNETTO, Enrico, 1994. *Something is rotten in the State of Denmark...*, s. 184.

Navíc, lidský rozum má svoje limity a je rozumné tyto limity vlastního rozumu rozpoznat a přijmout, samotným rozumem. To jsou základní dvě témata Kierkegardova postoje ohledně filozofie náboženství. Cílem úvahy nebylo ponížít rozum či eliminovat rozum z diskuze o filozofických aspektech náboženství u Kierkegarda/Wittgensteina. Lidský rozum má určitě své hranice a bylo by velmi nereálné a 'nerozumné' snažit se tyto hranice nějakým způsobem přirozeně determinovat.³¹ V náboženské víře jde především o víru individuální, která se soustřeďuje především na důvěru, totiž důvěru v to, co Bůh řekl a ustanovil.³² Opačným směrem k racionalismu, čili rozumovému pojetí všeho, je *fideismus*, z něhož byl nařčen jak Kierkegaard, tak později Wittgenstein. V obou případech je takové nařčení nedostatečně podložené, vysoce diskutabilní, a téměř jistě nepravdivé.³³

Jak zdůrazňuje Kierkegaard, zájem náboženské víry se týká 'Nekonečna'. To znamená, že zapojení náboženské osoby do úsilí o věčnost má nelimitovaný charakter vyplývající z touhy po nekonečnu. Pro takový druh nekonečného zájmu by dokonce i minimální možnost chyby mohla být problémem, jelikož se jedná o možnost spásy. Lze říci, že se jedná o neměřitelnost mezi touhou individua po jistotě, po evidenci, s rozumem, který by takovou evidenci nabídnul.³⁴ Víra a rozum jsou tedy nesouměřitelné, ve smyslu, že nemají společnou 'míru' umožňující je nějakým způsobem spojit dohromady.³⁵ Stejně i důsledky kvan-

³¹ Víra má specifické významy nejen v náboženském, nýbrž i v sekulárním kontextu. Častokrát mluvíme o tom, že věříme někomu nebo něčemu. Mluvíme o tom, že máme víru v osobního lékaře, víru v politického *leadera*, nebo také víru ve vědu či v nějaký nový lék na léčení nemoci. Mluvíme také o víře jako o jistém aspektu nebo 'stupni' nejistoty. V náboženském kontextu je termín 'víra' častokrát použit jako *synonym* pro náboženství. Víra se používá k popisu určité množiny charakteristik týkajících se právě náboženství.

³² Mnozí také myslí, že víra znamená dobrovolné podřízení se individua některým náboženským příkazům a ustanovením. Víra v křesťanském smyslu zahrnuje především důvěru, víru a poslušnost. Je pochopitelné, že víra v náboženském smyslu vyžaduje propozice, i když 'propozice víry' nedefinují kompletně náboženskou víru.

³³ Více v: EVANS, C. Steven, 2008. Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism? [online]. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64 (2/4):1021-1035 (2008)2008/64. [cit. 25.10.2023]. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/40419599>. FABRO, Cornelio, 1948. Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard. [online]. In: *Revue de sciences philosophiques et theologiques*, sv. 32, No. 3/1948. [cit. 4.11.2023]. Librairie Philosophique. Dostupné na: <https://www.jstor.org/stable/44410576>.

³⁴ Ani ti nejlepší odborníci nemohou překonat propast mezi 'kvantitativním' charakterem této evidence a 'kvalitativním' charakterem závazku, který pravá víra vyžaduje. I historické poznání samo o sobě přináší pouze aproximaci, nikdy stoprocentní 'jistotu'. Tato argumentace je tudíž znakem nesouměřitelnosti mezi vírou a rozumem, protože na bázi tohoto argumentu je právě tvrzení, že víra požaduje druh 'jistoty', která nemůže být dána čistým rozumem.

³⁵ Srov. s: EVANS, C. Stephen, 1998. *Faith Beyond Reason: a Kierkegaardian Account*. Michigan: Grand Rapids/W.B. Eerdmans Publishing Company, s. 12. ISBN 0-8028-4555-X.

tové filozofie jsou nekompatibilní s formálně-logickým uvažováním lidského rozumu. Více jak po sto letech od objevu kvantové reality veškeré existence nebyla ještě nalezena metoda k jejímu vyvrácení.³⁶ Důvodem její *a-racionality*, stejně jako v případě náboženské 'paradoxní' víry, by mohlo být fakt, že v obou případech se 'konečno' setkává s 'Nekonečnem'.³⁷ Intuitivně se ohledně limitovanosti lidského rozumového poznání vyjádřila nestarší kniha Bible, kde Job říká: „Až sem můžeš dojít, ale dál ne, tady se musí tvé hrdé vlny zastavit“ (Job 38,11).

RNDr. Jiří Kučera, M.A., PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok
jiri.kucera462@ku.sk

³⁶ Hlavním důvodem pro Kierkegaard a Wittgensteina, proč rozum a víra jsou nesouměřitelné, je, že náš rozum je 'poškozen' lidskou hříšností, což je také důvod teologický. Jestliže hovoříme o Bohu jako 'Pravdě' a hledáme kategorie k nalezení 'Pravdy', ty musí být dány 'zvenčí', darovány Bohem.

³⁷ Církev dnes sama cítí nutnost najít nové cesty k evangelizaci, mnohem obtížnější než kdykoliv předtím, spolu s předtuchou nadcházejících mnohem radikálnějších změn ve společnosti a v pohledu na vesmír, s nimiž se filozoficko-teologické myšlení bude muset nevyhnutelně konfrontovat.

Komentář na *Velepíseň* Richarda Rolleho a patristické a středověké zdroje jeho výkladu verše *oleum effusum nomen tuum*

Lucie Rathouzská

Richard Rolle's Commentary on the Song of Songs and Patristic and Medieval Sources of His Interpretation of the Verse *oleum effusum nomen tuum*

Abstract: Song of Songs 1, 2 according to the Vulgate says *oleum effusum nomen tuum*. Patristic and medieval commentators allegorically interpreted this verse as Jesus's name spreading throughout the world like oil poured out from an open flask. In this study, I focus on the interpretation of *oleum effusum nomen tuum* by the English theologian Richard Rolle and the sources of his interpretation in patristic and medieval commentaries. In Rolle's mystical interpretation, the oil represents love pouring into the human soul, allowing one to comprehend divinity while preserving the unknowability of God.

Key words: Allegorical Exegesis, Song of Songs, Origene, Gregory of Nyssa, Gregory the Great, Bernard of Clairvaux, Richard Rolle

*Oleum effusum nomen tuum*¹, zní verš *Velepíseň* 1, 2 podle Vulgáty, který se stal předmětem zájmu patristických i středověkých komentátorů, hledajících alegorický význam, skrytý za těmito slovy o jméně jako vylévajícím se oleji. Jeho smysl pak často nacházeli ve vycházení ze skrytosti a v šíření jména ve světě a mezi lidmi. Vylévající se olej je často chápán jako Ježíšovo jméno šířící se ve světě a jako Kristovo vtělení, vylitý tím, že se stal člověkem, ale přitom si zachoval svou božskou přirozenost a vyšel tak ze skrytosti svého božství, podobně jako když se otevře nádoba s vonným olejem, která se vylévá, zatímco se šíří vůně oleje. V jednotlivých interpretacích pak tento verš získává další významy. Mezi komentáři na *Velepíseň* je i poněkud pozapomenutý text *Super Canticum Cantorum* od anglického autora Richarda Rolleho (asi 1300–1349), který

¹ *Canticum canticorum* 1, 2 podle WEBER, R.: *Biblia sacra vulgata*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1984, s. 997.

je v anglickém prostředí známý pro svou mystickou teologii.² Cílem tohoto příspěvku je výklad Richardova alegorického spisu, který se opírá o verš *oleum effusum nomen tuum*. Dříve než však přistoupíme k výkladu Richardova díla, tak se podívejme na patristické a středověké zdroje jeho komentáře na *Velepíseň*, které pomáhaly formovat jeho interpretaci verše *oleum effusum nomen tuum*. Richard čerpal inspiraci ke svému výkladu zejména v komentářích Řehoře z Nyssy, Řehoře Velikého, či Bernarda z Clairvaux, ovšem podobu alegorického výkladu o spojení ženicha a nevěsty na jedné rovině a Boha a duše na jiné, na který Richard navazuje, jí vtisknul už Origenés.

Základní podoba alegorického výkladu *Velepísně* se formuje v patristických komentářích, zejména Origenových, v komentáři Řehoře z Nyssy a Řehoře Velikého, pro které je vylévající se olej jméno Ježíše Krista, které se šíří ve světě a božské vtělení, při kterém Kristus přijal tělo. Na tyto interpretace pak v období středověku navazovali Rupert z Deutz, Bernard z Clairvaux, Vilém ze Saint-Thierry a Richard Rolle, kteří rozšířili mystické interpretace tohoto verše a obohatili je o mariologické výklady zakládající se na široké úctě k paně Marii, skrze kterou se božství vtělilo. Křesťanským interpretacím *Velepísně* dominují alegorické výklady této biblické knihy, zatímco doslovný výklad se v dějinách neprosadil.³

Starší židovské výklady *Velepísně* ještě alegorické nejsou. Žádné jasné stopy alegoreze nenesou komentáře Ben Siry (190 př. n. l.) ani Flavia Josepha (asi † 100 n. l.), ani deuterokanonická Kniha moudrosti (1. stol. př. n. l.) ještě neuvádí přesvědčivé příklady alegoreze. V době vzniku 4. knihy Ezdrášovy (2. polovina 1. stol.) tento způsob výkladu stále ještě nebyl normativní, jsou zde už ovšem jisté příklady alegorie. Přesvědčivé alegorické výklady *Velepísně* nacházíme v Midraši, Talmudu a v Targumu.⁴ Alegorický výklad Písma dále užíval Aristobulus Alexandrijský (asi 181–124 př. n. l.) a Filón Alexandrijský (asi 20 př. n. l. – 40 n. l.), kteří se snažili o prokázání filosofického založení Tóry, proto alegoricky vykládají Boha, například když Aristobulus vykládá spo-

² Richard Rolle je první anglický překladatel Písma svatého a autor duchovních spisů v psaných v latině i v angličtině, které inspirovaly pozdější autory, Waltera Hiltona (1340 – 1396) a neznámého autora *Oblaku nevěděni*, kteří jsou dnes nazýváni „imaginativními mystiky“ pro jejich obrazný způsob vyjadřování. Srv. NELSTROP, L. *Christian mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Burlington : Ashgate, 2009, 183 – 202.

³ MATTER, A. E.: *Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1990, s. 4.

⁴ FIELDS, W. W.: Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs, In: *Grace Theological Journal* 2/1980, s. 221 – 321.

jení „ruka Boží“ jako Boží moc.⁵ Alegorický výklad užívali i středověcí židovští komentátoři, například Saadia Geon (892–942), Raši (1040–1105) a Ibn Ezra (1092–1167).⁶ Alegorické interpretace *Velepísně*, které se v tomto období prosadily, ji vykládají jako zobrazení Boží lásky k Izraeli.⁷

Alegorický výklad *Velepísně* pak převládl i v křesťanské tradici, i když Theodor z Mopsuestie (350–428) ji považoval za světskou píseň, která nemá žádný duchovní smysl.⁸ Jediný křesťanský nealegorický komentář na *Velepíseň* pochází od Juliana z Aeclana (386–455), který se ztratil a dochovaly se jen jeho fragmenty pod názvem *De amore* v díle Bedy Ctihodného (372–373).⁹ První křesťanský alegorický komentář na *Velepíseň* napsal Hippolyt Římský (asi 170–235), který máme také jen fragmentárně. Zásadní vliv na podobu křesťanských alegorických komentářů na *Velepíseň* měl Origenes, který odmítal její doslovný a tělesný výklad a hledal duchovní smysl *Velepísně*. Duchovní význam tohoto textu nachází skrze svatební symboliku o spojení Krista s církví, a Krista s duší, které ostře kontrastují s pozemským milostným vztahem, který se ukazuje ve vnějších slovech *Velepísně*. Původně milostná píseň tak u Origéna získává zcela duchovní význam a doslovný a tělesný smysl zůstávají upozaděné.¹⁰

Duchovní význam *Velepísně* Origenes rozkrývá na dvou rovinách textu. Na první rovině *Velepíseň* vypráví o lásce mezi Kristem–ženichem a církví–nevěstou a na druhé rovině mezi Kristem–ženichem a duší–nevěstou.¹¹ Origenes ve *Velepísní* rozpoznává čtyři postavy, kterým také přisuzuje duchovní významy. Ve *Velepísní* vystupují ženich a nevěsta, družky nevěsty a družina ženicha. Duchovní význam těchto postav Origenes vysvětluje na začátku svých homilií. Ženich je samozřejmě Kristus a nevěsta je církev nebo jednotlivá duše, družky nevěsty představují duše, které ještě nejsou dokonalé a ženichova družina představuje dokonalé duše nebo anděly.¹²

Interpretace *Velepísně* se dále rozvíjela a výklad jejích jednotlivých motivů je různorodý. V rámci protestantských výkladů, například Martina Luthera,

⁵ WINSTON, D.: Hellenistic Jewish philosophy In: D. H. FRANK, O. LEAMAN (ed.) In: *History of Jewish Philosophy*. London : New York : Routledge, 1997, s. 39.

⁶ TANNER, P. J.: The History of Interpretation of the Song of Songs, In: *Bibliotheca Sacra* 613/1997, s. 26 – 27.

⁷ WOLFSON, E. R.: Jewish mysticism: a philosophical overview In: D. H. FRANK, O. LEAMAN (ed.), *History of Jewish Philosophy*. London, New York : Routledge, 1997, s. 399. Srv. TANNER, P. J.: *History*, 24.

⁸ THEODOR Z MOPSUESTIE, *In Cant.* PG (Migne), sv. 66, sl. 700.

⁹ BEDA CTIHODNÝ, *In Cant.* CCL 119B (HUST), s. 167, 170, 285.

¹⁰ KING, CH. J.: *Origen on the Song of Songs As the Spirit of Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage Song*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 38 – 40.

¹¹ MÄTTER, *Voice of My Beloved*, 31.

¹² ORIGENES, *Super Cant. hom.* SC 37 (ROUSSEAU), II, 1.

představuje nevěsta zemi pod vládou krále Šalamouna.¹³ Ve středověku se objevují i alegoreze nevěsty jako Panny Marie v rámci mariologických interpretací *Velepísně*,¹⁴ ke kterým patří i komentář Ruperta z Deutz, Alana z Lille (1128–asi 1202)¹⁵ a Richarda Rolleho. Interpretacemi *Velepísně* také často pronikají mystické výklady o spojení duše s Bohem, další interpretace pak vykládají *Velepíseň* jako spojení duše s Bohem při eucharistickém přijímání.¹⁶

Velepíseň 1, 2: Oleum effusum nomen tuum

Velepíseň 1, 3 podle Septuaginty zní:

καὶ ὄσμῃ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα,
 μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου.
 διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε,¹⁷

a podle Vulgáty *Canticum canticorum* 1, 2:

*fragrantia unguentis optimis oleum effusum nomen tuum ideo adulescentulae dilexerunt te*¹⁸

Hlavní motiv tohoto verše je pro komentátory zvláště zajímavý a dočkal se mnoha alegorických interpretací. Olej, který se vylévá, vytéká, line se nebo se šíří (*effundere*) z láhve ven. Tímto se zdůrazňuje rozdíl mezi olejem uzavřeným v láhvi a olejem, který se vylévá. Olej, který byl dříve v láhvi uzavřený a nebylo ho možné zachytit se nyní vylévá, šíří se nebo i voní. V Richardově komentáři na verš *oleum effusum nomen tuum* se spojují starší motivy do mariologické

¹³ Srv. CARTY, J. A.: Martin Luther's Political Interpretation of the Song of Songs, In: *Review of Politics* 3/ 2011, s. 449 – 467.

¹⁴ K mariologickým interpretacím *Velepísně* srv. MATTER, *Voice of My Beloved* : 151–177.

¹⁵ Alanův komentář *Cantica Canticorum ad laudem Deiparare Virginis Mariae elucidatio* ovlivněný Rupertem z Deutz, je o vztahu Marie ke Kristu, zde je to Marie, který volá *Líbej mě polibkem svých úst* (Pís 1, 2 podle českého katolického liturgického překladu) (MOORE, S. D.: The Song of Songs in the History of Sexuality, In: *Church History* 2/2000), s. 340 – 341.)

¹⁶ TANNER, History, 28–30. Srv. např. *Opus de Caroli Regis Contra Synodum* Theodulfa z Orleánsu (asi 750–821). V karolinské době se obrazy z *Velepísně* užívaly k pochopení křtu a čistoty po něm. (MATIS, H. W. *The Song of Songs in the Early Middle Ages*, Leiden, Boston : Brill, 2019).

¹⁷ *Septuaginta* podle Rahlfs, A. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: duo volumina in uno*. Athēnai: Biblikē Etairia, 1979, s. 260.

¹⁸ *Canticum canticorum* 1, 2 podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, s. 997.

interpretace jména jako vylévajícího se oleje, který šíří svou vůni s mystickou teologií lásky, která je cestou k dokonalosti duše.

KRISTOVO JMÉNO JAKO VYLITÝ OLEJ – VÝKLAD *OLEUM EFFUSUM NOMEN TUUM* PODLE ORIGENA

Podle Origenova výkladu nevěsta vítá svého ženicha zvoláním z 1, 1 *Velepísně: osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino*.¹⁹ Nevěsta pak pokračuje slovy z prvního verše 1, 2: *fraglantia unguentis optimis*.²⁰ Pak se nevěsta obrací na své družky slovy *oleum effusum nomen tuum* a pokračuje *ideo adulescentulae dilexerunt te*²¹ a dívky odpovídají *Trahe me post te curremus*.²² Nevěsta tak podle Origena dívky chválí, protože následují ženicha, zatímco ona sama už jako dokonalejší duše kráčí po jeho boku.

První význam verše *oleum effusum nomen tuum* podle Origena spočívá v šíření jména Ježíše Krista ve světě, jako se dříve šířilo jméno Mojžíšovo:

Vylitý vonný olej jméno tvé. Tak jako vonný olej, když se vylije, šíří svou vůni široko daleko, tak také jméno Kristovo bylo vylito. Po celé zemi je Kristus jmenován, na celém světě je hlásán můj Pán; neboť jeho jméno je vylitý vonný olej.²³

Podle Origéna se světem šíří Ježíšovo jméno tak, jako se z otevřené láhve vylévá olej s vonným olejem. První význam 1, 3 *Velepísně* je tak na rovině Kristus–církve v šíření zvěsti o Ježíši Kristu.

Druhý význam verše *oleum effusum nomen tuum* na výkladové rovině Kristus–duše Origenes hledá v mystickém spojení Krista a jednotlivé duše skrze Ducha svatého. Duch svatý se jako olej vylévá do duše nevěsty a skrze nevěstu i do méně dokonalých duší, které proto následují Krista:

Proto si tě dívky zamilovaly. Protože láska Boží byla do našich srdcí vylita skrze Ducha svatého, užívá se výrazu „vylévati“ i na tomto

¹⁹ *Canticum canticorum* 1, 1, podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997.

²⁰ *Canticum canticorum* 1, 2, podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997.

²¹ *Canticum canticorum* 1, 2, podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997.

²² *Canticum canticorum* 1, 3, podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997.

²³ Překlad PUTNA, M., *O písni Písní*, Praha : Hermann&synové, 2000, s. 185. ORIGENÉS. *Super Cant. hom.* I, 4: „Unguentum effusum nomen tuum. Quomodo unguentum as effussionem suam odorem londe lateque dispergit, sic Christo nomen effusum est. In universa terra Christus nominatur, in omni mundo praedicatur Dominus meus; unguentum enim effusum est nomen eis.“

místě: Vylitý vonný olej jméno tvé. Nevěsta pronáší tato slova a pohlíží na své družky [...] Nevěstiny průvodkyně nemají ještě důvěru nevěsty. Ona nejde za ženichem, nýbrž kráčí po jeho boku, bere ženicha za ruku a její ruka spočívá v pravici ženichově.²⁴

Pro pozdější patristické i středověké komentáře byl důležitý i Origenův výklad verše 1, 5 *Velepísně* 1, 4 *nigra sum sed formosa filiae Hierusalem*,²⁵ který Origenés vykládá jako snahu duše o získání dokonalosti. Duše je černá i krásná zároveň, černá proto, že se ještě nezavila všech hříchů, ale je krásná proto, že jich upřímně lituje a snaží se o svou nápravu a o dokonalost. Bude se zdokonalovat a jednou se stane bílou, a nebude už černá.²⁶ Origenés tímto zakládá pozdější výklady tohoto verše *Velepísně*, které se také týkají zbavování se hříchů a získávání ctností.

Motivy, které Origenés uvádí do křesťanských alegorických výkladů verše 1, 3 můžeme shrnout tak, že Origenés tento verš vykládá na dvou výkladových rovinách Kristus–církve a Kristus–duše. V rovině Kristus–církve Origenés chápe význam *oleum efusum nomen tuum* v šíření jména Ježíše Krista ve světě. Na rovině Kristus–duše Origenés uvádí mystický výklad tohoto verše o spojení Krista a duše skrze Ducha svatého, který se jako olej vlévá do duše, která se zdokonaluje, šíří a „vylévá“ v touze po následování Krista a v touze po dokonalosti, když se tato touha šíří skrze nevěstu i na její družky jako vylévající se olej. Verš 1, 5 Origenés vykládá jako očišťování a získávání ctností a v pozdějších interpretacích je to právě Duch svatý, olej a vlévající se láska, která duši očišťuje od hříchů a činí ji dokonalou.

²⁴ Překlad Ibidem, 186. ORIGENÉS, *Super Cant. hom.* I, 5: „Propterea iuenculae dilexerunt te. Quia per Spiritum sanctum caritas Dei effusa est in corda nostra, congrue nomen effusionis inseritur: unguentum effusum est nomen tuum. Haec dicens sponsa adulescentulas conspicit [...] Quam pulchrae sponsae pedissequae necdum habent fiduciam sponsae. Sponsa non post tergum sequitur, sed iuncto ingreditur latere, apprehendit dextera continetur, famulae vero ingrediuntur post eum.“

²⁵ *Canticum canticorum* 1, 4 podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997. K výkladu tohoto verše srv. KARFÍKOVÁ, L.: Fusca sum et formosa: Svatost církve a svatost duše podle Origenových výkladů *Velepísně*, In: *Studia theologica* 3/2010, s. 1 – 18.

²⁶ ORIGENES, *Super Cant. hom.* I, 6: „Speciosa quidem est et possum invenire quomodo speciosa sit sponsa: quaerimus autem, quomodo nigra et sine candore sit pulchra. Paenitentiam egit a peccatis, speciem ei est largita conversio et ideo speciosa cantatur. Quia vero necdum omni peccatorum sorde purgata, necdum lota est in salutatem nigra dicitur, sed in atro colore non permanet; fit et candida.“

VYLÉVAJÍCÍ SE OLEJ JAKO SYMBOL BOŽÍ NEPOZNATELNOSTI – *OLEUM EFFUSUM NOMEN TUUM* PODLE ŘEHOŘE Z NYSSY

Základní interpretační roviny, úroveň ženich–Logos a Duše–církve přebírá Řehoř z Nyssy od Origéna. Řehoř ale uvádí jiný postup, který je cestou duchovního pokroku, což je také Řehořova hlavní alegoreze.²⁷ Podobně jako Origenés, Řehoř z Nyssy usiluje o hledání netělesného významu Písma svatého, aby odvedl mysl od tělesných věcí k věcem duchovním.²⁸

Verš 1, 2 *Velepísně fragrantia unguentis optimis* (καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα) je zvolání, kterým nevěsta vítá ženicha. Řehoř ho vykládá jako poznání vůně ženichových ctností. Duše může vonět směsí ctností (moudrostí, spravedlností, umírněností...), ale nejlépe voní dokonalá duše, kterou představuje Ježíš Kristus. Žádná směs vůní ctností nemůže být podle Řehoře lepší než ctnosti dokonalé duše.²⁹ Tím Řehoř připomíná Origenovy úvahy z *Homilií na Velepíseň*, ve kterých říká, že ctnosti voní jako oleje, zatímco hřích zapáchá.³⁰ Každá ctnost podle Řehoře nějak voní a pokud získáme více ctností, tak se jejich vůně smísí. Jakkoli dobrá ale může taková směs ctností být, tak Kristova ctnost je výborná a její dokonalost nelze srovnávat s našimi méně dokonalými ctnostmi.

Druhý verš 1, 3 *oleum effusum nomen tuum* také patří nevěstě. Podle Řehoře vyjadřuje Boží nepoznatelnost, nepopsatelnost a nepojmenovatelnost. Řehoř se při výkladu tohoto verše zaměřuje na rozdíl mezi olejem, který se nevytlévá, je v láhvi a skrytý před zrakem a poznáním a olejem, který se vylévá z otevřené láhve, dávající se poznat ovšem nikoli takový, jaký je sám o sobě, podle své vlastní přirozenosti, ale podle svých kvalit, resp. podle své vůně, kterou lze cítit, když se olej z láhve vylije.

Žádné slovo nedokáže vyjádřit a popsat samotnou neomezenou Boží přirozenost (ἄορίστον φύσιν), přirozenost oleje jako takového, ať už je skrytý v láhvi nebo se vylévá. Nemůžeme tedy slovy vyjádřit samotnou Boží přirozenost, ale podle Řehoře můžeme vytvářet analogie (ἀναλογίας) nepopsatelné Boží přirozenosti z náznaků, vůně oleje, ze stop (ἐξ ἰχνῶν) přítomných ve světě.³¹

²⁷ KARFÍKOVÁ, L.: *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha : Oikoymenh, 2000, s. 218.

²⁸ ŘEHOŘ Z NYSSY, *In Canticum* prol. GNO VI (LANGERBECK), 10.

²⁹ *In Canticum* 1 (GNO VI, 35).

³⁰ ORIGENES, *Super Cant. hom.* I, 2: „Peccatum odoris est putridi, virtus spirat unguenta virtus spirat unguenta.“

³¹ *In Canticum* 1 (GNO VI, 37): ἀλλ' ὡσπερ ἐξ ἰχνῶν τινων καὶ ἐναυσιμάτων ὁ λόγος ἡμῶν τοῦ ἀδήλου καταστοχάζεται διὰ τῶν καταλαμβανομένων εἰκάζων ἐκ τινος ἀναλογίας τὸ ἀκατάληπτον.

Olej, tedy samotná Boží přirozenost, už není v láhvi, vytekl z ní a usuzování na jeho kvality skrze analogie Řehoř chápe jako odhadování toho, který olej v láhvi byl podle jeho vůně, kterou stále můžeme z prázdné láhvičky cítit. To je přirovnání ke způsobu, jakým hledáme a přisuzujeme kvality (ποιότητά) Bohu, když říkáme, že je moudrý (σοφόν), mocný (δυνατόν), dobrý (ἀγαθόν), svatý (ἅγιον), požehnaný (μακάριόν) a věčný (ἄϊδιον). Tyto stopy, vůně oleje, prostupují celým světem.³²

Interpretace verše 1, 3 *Velepísně oleum effusum nomen tuum* Řehoř z Nyssy rozšiřuje o význam skrytosti božství a verš podle něj vypovídá o Boží nepoznatelnosti a nepopsatelnosti. Vylitý olej představuje nepoznatelnou Boží přirozenost, která se dává poznat jen skrze analogie, ze kterých vyvozujeme jména a znaky této božské přirozenosti.

VYLITÝ OLEJ JAKO VTĚLENÉ BOŽSTVÍ – *OLEUM EFFUSUM NOMEN TUUM* PODLE ŘEHOŘE VELIKÉHO

Řehoř Veliký svým výkladem 1, 3 *Velepísně* dále rozvíjí výklady Origénovy a Řehoře z Nyssy a přináší nové motivy, na které pak navazovali středověcí komentátoři. Řehoř navazuje na Origéna s jehož komentářem a homiliemi byl obeznámený. Stejně jako Origenés, i Řehoř Veliký hledá duchovní výklad Písma svatého a zdůrazňuje jeho symbolický charakter. Už samotné čtení Písma svatého ovšem Řehoř chápe jako objevování skrytých pravd za alegoriemi, které povznášejí duši k Bohu a rozněcují v ní lásku, která duši otevírá svatební komnatu.³³

Řehoř začíná svůj výklad *Velepísně* vyhnáním člověka z ráje, po kterém nedokážeme chápat Boží slovo přímo, ale můžeme jen rozkrývat alegorie,³⁴ které jsou prostředkem k pozvednutí duše k Bohu, která se mu vzdálila po prvním hříchu. Slova tvořící alegorie jsou podle Řehoře vnější stránkou jejich vnitřního obsahu, který při interpretaci rozkrýváme.³⁵ Slova, ze kterých se alegorie skládají rozněcují podle Řehoře lásku k Bohu. Slova *Velepísně* mají svůj vnější

³² *In Canticum* 1 (GNO VI, 37 – 38).

³³ KASPRZAK, D.: Allegorical Sense of Gregory the Great's Commentary on the Song of Songs, *Analecta Cracoviensia* 44/2012, s. 107 – 109.

³⁴ *In Canticum* 2 CCSL 144 (VERBRAKEN), s. 14 – 15: „Allegoria enim animae longe a deo positae quasi quandam machinam facit, ut per illam leuetur ad deum.“

³⁵ *In Canticum* 2, 21 – 22: „dum recognoscimus exteriora uerba, peruenimus ad interiorem intellegentiam [...]“

smysl v tělesných významech, ale jejich vnitřní smysl podle Řehoře, stejně jako dříve podle Origena, je duchovní, nikoli tělesný.³⁶

Vztah mezi vnitřním a vnějším významem alegorie, mezi slovy, kterými se vyjadřuje a jejím duchovním významem, Řehoř přirovnává k namalovanému obrazu. Vnější význam je jako jednotlivé barvy, které tvoří jednotlivosti a viditelnou část obrazu, zatímco vnitřní smysl je samotný namalovaný objekt. Zaměření se na vnější význam je podle Řehoře jako přehlížení toho, co alegorie skutečně vyjadřuje.

Text Písma svatého Řehoř přirovnává ke skryté posvátné hoře, podobně jako je význam biblického textu skrytý za alegoriemi. Porozumění těmito alegoriím rozněcuje oheň lásky.³⁷ Čtení a výklad Písma je už součástí duchovního postupu a také mystického postupu k Bohu, který vrcholí v kontemplaci, která je završením této duchovní cesty k Bohu. Právě tak Řehoř vykládá i samotnou *Velepíseň*, jako mystickou cestu ke kontemplaci.

Řehoř podobně jako Origenés rozlišuje dvě roviny textu *Velepísně*. Na první rovině, Kristus–církve, je nevěstou celé lidstvo, které přijímá dary skrze Písmo svaté a říká: *osculetur me osculo oris sui*.³⁸ Na druhé úrovni, Kristus–duše, na které *Velepíseň* vyjadřuje mystický vztah mezi Kristem a duší, lidskou duchovní cestu k Bohu, symbolizuje nevěsta jednotlivou duši usilující o Boží milost. Tuto milost může podle Řehoře získat, pokud odvrhne jistou bázeň, strach před Bohem, aby byla duše uvedena do vztahu s Bohem a navázala s ním vztah hluboce duchovní a založený na udělené milosti.³⁹

Řehořův výklad verše *oleum effusum nomen tuum* se týká jednak vztahu mezi jednotlivou duší a Bohem, jejich mystického vztahu, což je zásadní téma Řehořova myšlení, a dále vtělení Ježíše Krista. Verš o vylitém oleji podle Řehoře představuje vtělené božství. Olej se vylévá z otevřené láhve, jako se božství vymanilo z nesmírnosti svého bytí při vtělení. Vylévání oleje z otevřené láhve představuje Boží vtělení:

Vnguentum effusum est diuinitas incarnata. Si enim sit unguentum in uasculo, odorem exterius minus; si uero effunditur, odor effusi unguenti dilatatur. Nomen ergo dei unguentum effusum est:

³⁶ *In Canticum* 4, 41 – 43: „[...] in uerbis exterioribus, quidquid interius est quaerere et loquentes de

corpore, quasi extra corpus fieri.“

³⁷ *In Canticum* 5, 107 – 108: „Ardeat enim mons iste: quia scriptura sacra uidelicet, quem spiritaliter replet, amoris igne succendit.“

³⁸ *Canticum canticorum* 1, 1 podle WEBER, *Biblia Sacra Vulgata*, 997.

³⁹ *In Canticum* 18.

quia ab immensitate diuinitatis suae ad naturam nostram se exteri-
 rius fudit et, ab eo quod est inuisibilis, se uisibilem reddidit. Si
 enim non se effunderet, nequaquam nobis innotesceret. Effudit se
 unguentum, cum se et deum seruauit et homo exhibuit.⁴⁰

Vylévající se olej zároveň rozněcuje lásku v jednotlivých duších, což připomíná Origenův motiv vylévání oleje na své družky, které pak následují Krista. Také Řehoř píše o předávání lásky k Bohu skrze duše, do kterých se olej vylil a nyní hoří ohněm lásky, kterým mohou rozněcovat druhé.⁴¹

Řehoř Veliký rozvíjel starší výklady verše *Oleum effusum nomen tuum*, zvláště se soustřeďuje na mystický vztah a duchovní postup jednotlivé duše k Bohu a na Kristovo vtělení a přijetí lidské přirozenosti při zachování božské podstaty. Těmito motivy Řehoř ovlivnil středověké výklady *Velepísně* a mystické nauky, pro naše zkoumání je významný jeho vliv na Richarda Rolleho.⁴²

EKLESIOLOGICKÝ VÝKLAD *OLEUM EFFUSUM NOMEN TUUM* PODLE BERNARDA Z CLAIRVAUX

Středověcí komentátoři *Velepísně* navazovali při výkladu verše *oleum effusum nomen tuum* na patristické autory a na jejich výklad o šíření jména Ježíše Krista ve světě, o vztahu mezi Kristem a duší a na jejich výklad o Božím vtělení. Bernard z Clairvaux pokračuje v jejich snahách o hledání duchovního výkladu a o upozaďování tělesného výkladu *Velepísně*. Bernard uvádí dva možné výklady, eklesiologický na rovině Kristus–církve i mystický na rovině Kristus–duše, klade ale větší důraz na eklesiologický výklad.

Bernardův současník, Vilém ze Saint-Thierry, se více zaměřuje na mystický výklad verše tohoto verše a vylitý olej interpretuje jako milost získanou při mystickém postupu k Bohu:

Et mox in adorem suavitatis, et virtutatem sanitatis, effusum est
 a te, et influsum est in me, oleum ipsius nominis tui, emolliens om-
 nia dura mea, leniens aspera, sanans infirma. Computruit jugum
 antique captivatis meae, a facie olei nominis hujus: jugum autem

⁴⁰ *In Canticum* 21, 420 – 427.

⁴¹ Srv. Řehořovo spojení „flammas exemplorum“ v *Hom. in Ezech. SC 327* (MOREL), např. 1, 5, 10 – 11.

⁴² Vliv Řehoře Velikého na Richardovu mystickou nauku souvisí hlavně s pronikáním lásky do duše a cestou skrze zvětšování lásky v duši. Richard převzal některé Řehořovy motivy, například oheň lásky nebo vlévání Ducha svatého do vyvolené duše.

tuum, Domine, factum est mihi suave, et onus leve. Audito enim nomini tuo, sive Domini, sive Jesu, sive Christi, continuo auditui meo datum est gaudium et laetitia, quia mox ut nomen sonuerit in auditu, mysterium etiam nominis effulget in corde, amor in affectu, suggerens ad Dominum devotam servitutem, ad Salvatorem, quod sonat Jesus, pietatam et amorem, ad Christum regem, obedientiam ac timorem.⁴³

Bernardův výklad *oleum effusum nonem tuum* se podobně jako výklad Řehoře Velikého opírá o rozdíl mezi vylitým a nevylitým olejem, který Řehoř chápal tak, že jde o rozdíl mezi vtěleným a nevtěleným božstvím, zatímco Bernard rozlišuje mezi židovskou a křesťanskou tradicí. V židovské tradici se podle Bernarda olej nevylévá, ale zůstává skrytý v uzavřené nádobě odkud se nemůže šířit do srdcí lidí:

Ne že by Izrael neměl olej, ale že ho nemá vylitý. Má ho totiž skrytý; má ho ve svých knihách, ale ne v srdci. Lpí na vnější podobě písma, rukama se dotýká plně uzavřené nádoby, ale neotevřít ji, aby byl pomazán.⁴⁴

Vylévání oleje Bernard vykládá jako šíření Kristova jména a zpráv o jeho působení, které se šíří skrze ty, do kterých bylo vědění vlito, skrze proroky. Takové vlité vědění získal podle Bernarda už Mojžíš, do kterého bylo vlito poznání *ego sum qui sum*,⁴⁵ ačkoli toto první vylití jména nebylo podle Bernarda úspěšné.⁴⁶ Šíření jména Ježíše Krista bylo druhé vylití oleje, který se podle Bernarda šířil na zemi, v podsvětí, mezi lidmi, kteří se stávali křesťany. Ježíš Kristus sám sebe rozlil (*exinanivit*) a tak se vylilo samo jeho božství, vtělil se a působil ve světě, abychom mohli říct *oleum effusum nomen tuum* a Kristus je naším ženichem či snoubencem (*sponsus*):

⁴³ VILÉM ZE SAINT-THIERRY, *Com. in Cant.* SC 82 (DÉCHANET), 1, 39.

⁴⁴ Překlad KORONTHÁLYOVÁ, M.: BERNARD Z CLAIRVAUX, *Kázání na Píseň písní I.*, Praha : Krystal, 2009. *Ser. Cant.* SC 414 (EMERY, LECLERCQ, VERDEYEN), 14,8: „Non quod habeat oleum, sed non habet effusum. Habet, sed reconditum; habet in codicibus, sed non cordibus. Foris haeret in littera; contrectat manibus vas plenum et clausum, nec aperit ut ungetur.“

⁴⁵ *Liber Exodi* 3, 14 podle Weber, *Biblia sacra Vulgata*, 79.

⁴⁶ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Ser. Cant.* 15, 2.

Et quid mirum, si Sponsi effusum est nomen, sum ipse quoque effusus sit? Nam semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. Denique ait: Sicut aqua effusus sum (Psal. XXI, 15). Effusa est plenitudo Divinitatis, habitans super terram corporaliter, ut de illa plenitudine omnes, qui corpus mortis gestamus, caperemus, ac vitali odore repleti diceremus: Oleum effusum nomen tuum. En quod nomen effusum, et qualiter, et quatemus.⁴⁷

Bernard dále vysvětluje vlastnosti a účinky vylévajícího se oleje. Olej má schopnost léčit, uzdravovat duši, když se vlévá do jejích ran společně s vínem. Olej představuje sladkost (*suavitas*) a víno bázeň (*timor*) a sílu (*fortitudo*). Sladkého oleje musí být pro uzdravení duše více než vína a jak píše Bernard, nebeský lékař (*coelestis medicus*) přináší duši pět džbánů oleje, ale jen dva džbány vína, aby milost převyšovala soud (*ut misericordiam superexaltaret iudicio*).⁴⁸ Bernard přisuzuje vylévajícímu se oleji sladkou chuť. M. Carruthers pak upozorňuje na spojení ochutnávání a vědění v Bernardových kázáních. Ochutnávání je zde přirovnání k poznávání Boha.⁴⁹ Víno a olej, tedy správný poměr milosti a soudu, napravují a uzdravují duši, která pak bude moci říct *oleum effusum nomen tuum*. Olej zjevuje jméno, když zůstává na povrchu tekutin, jméno, které je přesladké (*praedulce*) a je to nové jméno, které se rozlilo do celého světa. Je to jméno Ježíše Krista, který je na této výkladové rovině snoubencem církve.⁵⁰

Na druhé výkladové rovině, Kristus-duše, představuje vylévající se olej Duha svatého, který se vlévá (*infundit*) do duše a zdokonaluje ji tak, že jí dává ctnosti. Olej se ovšem také vylévá (*effundit*) a dává tak duším dary, kterými jsou víra, naděje a láska, a působení tohoto vylitého oleje pak poznáváme ve světě.⁵¹ Bernard dále vysvětluje rozdíl mezi vlitím (*infusio*) a vylitím (*effusio*) v devatenáctém kázání, ve kterém objasňuje souvislost s následujícím veršem 1, 3: „proto tě dívky milují“. Dívky jsou družky nevěsty, dosud nezkušené duše.⁵² Snoubencovo jméno se rozlilo a tím byla u družek vyvolána láska.⁵³ Nevěsta zís-

⁴⁷ *Ser. Cant.* 15, 4.

⁴⁸ *Ser. Cant.* 16, 14.

⁴⁹ CARRUTHERS, M.: Sweetness, In: *Speculum* 4/2006, s. 1000 – 1001.

⁵⁰ *Ser. Cant.* 16, 15.

⁵¹ *Ser. Cant.* 18, 1.

⁵² *Srv. Ser. Cant.* 9, 9.

⁵³ *Ser. Cant.* 19, 1: „*Sponsa infusum munus excipiente, illae mox sentire fragrantiam [...]*“ *Srv. Ser. Cant.* 19, 7.

kala vlitou milost (*infusio*), zatímco její družky skrze ni získávají milost vylitou (*effusio*).

OLEJ JAKO LÁSKA VLÉVAJÍCÍ SE DO DUŠE – *OLEUM EFFUSUM NOMEN TUUM* PODLE RICHARDA ROLLEHO

Richard věnoval celý svůj komentář na *Velepíseň* z první poloviny 14. století⁵⁴ verši *Oleum effusum nomen tuum*. Hlavním tématem zůstává Kristovo vtělení, ale Richard se obrací k Panně Marii jako jeho matce, skrze kterou se vtělil. V době Richarda Rolleho už byla Marie opěvována po staletí v různých formách umění i v liturgii, Richard proto měl při psaní svého komentáře z čeho čerpat. Mariologické komentáře na *Velepíseň* jsou součástí úcty k panně Marii a jejich základní podobu jim vtisknul Rupert z Deutz, který už na začátku svého komentáře oslavuje Marii takto:⁵⁵

Osculetur me osculo oris sui. Quae est ista exclamatio tam magna, tam repentina? O beata Maria, inundatio gaudii, vis amoris, torrens voluptatis, totam te operuit totamque obtinuit, penitusque inebriavit, et sensisti quod oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit.⁵⁶

Richard začíná svůj komentář, nejspíše díky inspiraci Řehořem Velikým, výkladem o prvotním hříchu a říká, že jen Ježíš Kristus, který se narodil i zemřel bez hříchu, mohl člověka vykoupit (*Christum nullum inuenit*).⁵⁷ Jsme to tedy podle Richarda my, kdo říkáme *oleum effusum nomen tuum*, protože Kristus se zjevil světu tak, že přijal tělo a narodil se z panny,⁵⁸ olej se tedy podle Richarda vylévá skrze Pannu Marii:

O virgo singularis, O mater ineffabilis, istud per te effusum est oleum, quod in toto orbe terrarum sanat genus humanum.⁵⁹

⁵⁴ Spis mohl vzniknout někdy před rokem 1343. Podle Nicolase Watsona patří k dílům středního období, stejně jako níže jmenovaný spis *Incendium amoris*. (Srv. WATSON, N. *Richard Role and the Invention of Authority*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991, s. 278).

⁵⁵ LIEGEY, G. M.: The Canticum amoris of Richard Rolle, In: *Traditio* 12/1956, s. 170.

⁵⁶ RUPERT Z DEUTZU, In *Cant. PL* 169 (MIGNE), 1, 375A.

⁵⁷ ROLLE, R.: *Super Canticum Cantorum*. Liverpool : Liverpool University Press, 2015, s. 5.

⁵⁸ *Super Canticum Cantorum* 10 – 15.

⁵⁹ *Super Canticum Cantorum* 20 – 22.

Richard uvádí dva výklady verše 1, 3, eklesiologický a mystický. Mezi těmi-
to výklady ovšem už nerozlišuje tak ostře jako dřívější autoři. Podle eklesiologic-
kého výkladu představuje vylévající se olej šíření Kristova jména ve světě, me-
zi lidmi.⁶⁰ Richard možná navazuje na Bernardovo spojení mezi poznáváním
a ochutnáváním, když říká, že nám dal Kristus ochutnat svůj sladký olej,⁶¹ aby-
chom jeho jméno šířili dále.⁶² Vylitý olej pak zakoření v srdcích lidí a dává
lidem božskou lásku a spásu.⁶³ Olej, který se vylévá do lidských srdcí je pro
Richarda prostředníkem ke spáse a k obnově duše do podoby před hříchem,
který ovšem dává radost (*laetitia*) i jednotlivým duším, do kterých se vylévá,
aby v nich rostla láska k Bohu.

Richardův mystický výklad verše 1, 3 úzce souvisí s jeho vlastní mystickou
teologií, kterou formuluje jako cestu skrze růst lásky v duši, která ji proměňu-
je, když se spolu s růstem této lásky stává duše stále více a více dokonalou.⁶⁴
Ve svém komentáři na *Velepíseň* Richard chápe vylévající se olej jako lásku,
která proniká do duše⁶⁵ a rozohňuje duši láskou, opět nejspíše po vzoru Řehoře
Velikého, který stejně jako Richard píše o „ohni lásky“ (*incendium amoris*),
který vzplane v duši:

Et sic nomen ymaginis et similitudinis tue in cordibus nostris im-
primat[ur], quatinus eciam dum in hoc exilio peregrinamur ad te
solum amandum, querendum, et in te solo letandum iugiter nos
sustollat. Hinc namque scimus quod hoc oleum in nobis effundi-
tur quando mens feruore amoris tui ardens in solo tuo nomine
delectatur.⁶⁶

⁶⁰ *Super Canticum Cantorum* 59 – 61: „O Ihesu pie, infunde in visceribus nostris hoc oleum; scribe in cordibus nostris nomen tuum.“

⁶¹ *Super Canticum Cantorum* 62: „da nobis illud oleum ad gustandum“.

⁶² *Super Canticum Cantorum* 61 – 64.

⁶³ *Super Canticum Cantorum* 65 – 69: „O dulce nomen oleum effusum, quia dum in mundo predicatur, caritas nobis datur, misericordia nobis datur, saluacio eterna promittitur. Ergo oleum effusum est gaudium nobis datum, solacium inspiratum, adiutorium inuisceratum.“

⁶⁴ Srv. RATHOUZSKÁ, L.: Smysl lásky v mystice Richarda Rolleho, *Studia Aloisiana* 4/2018, s. 15 – 22, RATHOUZSKÁ, L.: Imaginative Contemplation in the 14th Century English Mysticism In: B. VÁZQUEZ, M. KUČERKOVÁ (ed.), *The Figurativeness of the Language of Mystical Experience: Particularities and Interpretations*, Brno : Masaryk University Press, 2021, s. 29 – 38.

⁶⁵ *Super Canticum Cantorum*. 94–100: „Fidelis et deuota [anima] est in qua illud nomen desiderabile et a carnalibus incognitum scribitur. Deus est qui scribit; diuinus amor est per quem scr[i]bitur.“

⁶⁶ *Super Canticum Cantorum*. 101–106.

Zásadní inspirací pro Richardův výklad *Velepísně* je řád lásky (*ordo caritatis, ordo diligentis*), učení o správné lásce inspirované nejspíše veršem 2, 4 *Velepísně* podle Vulgáty: *Ordinavit in me caritatem*. Richard mohl čerpat z mnoha zdrojů o řádu lásky, jelikož se otázce správné lásky věnovali křesťanští autoři už od patristiky včetně Origena, Augustina, Tomáše Akvinského a Bonaventury.⁶⁷ Uspořádanou láskou Richard rozumí takovou lásku, která předměty své touhy miluje podle jejich hodnoty od nejvíce hodnotného předmětu po ten nejméně hodnotný, to znamená také od duchovního po tělesné, aby duše nejvíce milovala Boha a nejméně pak tělesné potěšení.⁶⁸ Richardův komentář na *Velepíseň* pak kopíruje jeho mystickou nauku o lásce. Láska pronikající do duše v ní postupně roste a sílí, a tak zastiňuje ostatní lásky, které naopak slábnou. V komentáři Richard píše o růstu samotného jména v srdci, do kterého se vлил olej a vzplane v něm duchovní oheň, aby zastínil náš vlastní oheň tělesný, když slábnou ostatní lásky.

Effunditur oleum non ut euanescat et consumatur, set ut nos ab estu carnali obumbret et interno solacio letificet. Grandescit ergo oleum infusum in cor electum; dulcescit nomen retentum. Inpinguat diligentem; depascit retinentem. Ergo oleum effusum nomen tuum.⁶⁹

Richardova vlastní mystická nauka se do jeho komentáře na *Velepíseň* dále promítá i v jeho popisu působení vlitého oleje v duši. Duše cítí sladkost Ježíšova jména, slyší píseň v uchu a cítí i teplo⁷⁰ nestvořeného světla (*Nomen Ihesu me canere docuit, et feruore in-create lucis mentem illustrauit*).⁷¹ Teplo (*calor*), sladkost (*dulcor*) a píseň (*canor*) jsou projevy lásky v duši, které se objevují napříč Richardovými spisy a lze je chápat jako projevy kontemplace. V komentáři na *Velepíseň* pak kromě toho také jako projevy vylitého oleje a proniknutí lásky do duše.

⁶⁷ O řádu lásky v patristice a ve středověku srv. MACHULA, T.: Řád lásky podle Bonaventury, In: *Studia theologica* č. 1/2018, s. 91 – 104.

⁶⁸ Srv. ROLLE, R. *Incendium amoris of Richard Rolles of Hampole*. London : Machester University Press, 1915, s. 4: „Hec quidem conuersio fit per ordinatum amorem, ut diligat diligenda, uel non diligenda non diligat, et in amore magis diligendorum amplius inardescat; et sic minus diligat que sunt minus diligenda.“

⁶⁹ *Super Canticum Canticorum*. 105–110.

⁷⁰ *Super Canticum Canticorum*. 122–123: „Est autem nomen Ihesu in mente mea cantus iubilus, in aure mea sonus celicus, in ore meo dulcor mellifluus.“

⁷¹ *Super Canticum Canticorum*. 138–141: „Nomen Ihesu me canere docuit, et feruore in-create lucis mentem illustrauit.“

Richard zvažuje také meze lidské schopnosti milovat, ačkoli čím více milujeme, tím více hoříme ohněm lásky a tím dokonaleji také milujeme,⁷² tak jsou lidé ve své schopnosti milovat omezení svou slabostí, která jim nedovoluje vydržet a ve své lásce nepovolit:

Angeli semper vident, et semper videre desiderant, quia sic saciantur vt sacietas non tollat desiderium et sic desiderant ut desiderium non tollat sacietatem. Hoc est gaudium plenum, hoc gaudium consummatum, hoc gaudium gloriosum, quo saciati sine fastidio fruemur perenniter et quo fruentes sine diminucione saciabimur sempiternae.⁷³

Richard tím připomíná starý motiv nasycenosti či přesycenosti (*koros*), který Richard také mohl čerpat ze starších autorů, zejména od Řehoře z Nyssy. Smyslových potěšení se člověk může přesytit, ačkoli po nich stále touží, aniž by dosáhnul uspokojení.⁷⁴ Richard však ukazuje, že ani láska z lidské strany není nekonečně silná a na rozdíl od lásky andělů, kterým touha neubírá na plnosti, se lidská láska vyčerpává. Lidské duše, jejichž láska se zvětšuje, přesto brzo oslabí ve své touze, vyčerpají se a padají. Čím více milují, tím spíše klesají, aby musely opět stoupat skrze lásku. Jakkoli je proto duše dokonalá, nemůže se na svou lásku k Bohu spolehnout zcela, a tak její cesta k dokonalosti lásky vrcholí v nepřímém pohledu na Boha, jaksi „zpoza pilíře“, což prozrazuje lidskou slabost.⁷⁵

⁷² *Super Canticum Canticorum*. 175–177: „Amat autem et amare desiderat, quia tali modo amorem Dei consistere nouimus quod quanto plus amauerimus, tanto amplius amare inardemus.“

⁷³ *Super Canticum Canticorum*. 181–186.

⁷⁴ Tento motiv je u řeckých autorů detailně popsán v HARL, M.: Recherches sur l'origénisme d'Origène: la „satiété“ (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, In: *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1993, 191 – 223. Srv. také u Řehoře z Nyssy studii DUDZIKOVÁ, M.: „Správná chvíle, která rodí do života“ Čas a ctnost v Homiliích na knihu Kazatel Řehoře z Nyssy, od kterého ho mohl přejmout Richard jako část cesty k dokonalosti duše skrze lásku. In: *Studie a texty Evangelické teologické fakulty: Věčnost, čas a dějiny v patristickém myšlení*, 35/2021, s. 5 – 6.

⁷⁵ ROLLE, R.: *The Fire of Love or Melody of Love and the Mending of Life or Rule of Living*, London : Methuen, 1920, s. 239: „As we, standing in darkness, see nothing, so in contemplation that invisibly lightens the soul, no seen light we see. Christ also makes darkness His resting place, and yet speaks to us in a pillar of a cloud.“

ZÁVĚR

Interpretace verše *oleum effusum nomen tuum* *Velepísně* se v křesťanských komentářích opírá o protiklad otevřené a zavřené láhve nebo nevylévajícího se a vylévajícího se oleje, a v jeho výkladech se pak objevují protiklady skrytého a odhaleného, nepoznatelného a poznatelného, nevtěleného a vtěleného, známého a neznámého, bázně a lásky. Verš o jméně jako vylévajícím se oleji je alegoricky vykládán jako jméno Ježíše Krista, které se šíří světem, jako rozšiřující se křesťanství a šíření spásy na první úrovni výkladu, a jako mystický vztah mezi duší a Kristem na druhé úrovni výkladu. Olej je pak symbolem Ducha svatého, který se vlévá do duše a činí ji dokonalou. Rozdíl mezi skrytým a odhaleným se dále pojí s Kristovým vtělením a tento motiv se rozvíjel i v mariologických komentářích, které oslavují Pannu Marii, skrze kterou se božství vtělilo a vyšlo tak ze skrytosti. V Richardově komentáři se snoubí motivy patristických i středověkých komentářů s jeho mystickou teologií, které mu pomáhají zachovávat jak zjevenost vylévajícího se oleje, tak i skrytost nepoznatelného božství.

Mgr. Lucie Rathouzská, Ph.D.
Universität zu Köln
Thomas-Institut
Universitätsstr. 22, 50923 Köln
Německo
l.rathouzka@gmail.com

Alkoholizmus: biblicko-morálne kritériá hodnotenia z pohľadu učenia Katolíckej cirkvi

Krzysztof Trębski

Alcoholism: The biblical-moral criteria of evaluation from the point of view of the teaching of the Catholic Church

Abstract: This paper reviews the biblical-moral assessment of alcoholism and the teaching of the Catholic Church about this addiction. The Bible does not forbid alcohol, but contains lots of warnings about how tempting and dangerous it is to get involved with alcohol. Warns that alcohol can hinder moral discernment. Although the Catholic Catechism does not directly ban alcohol consumption, it does advocate temperance, advising Catholics to avoid every kind of excess, including alcohol abuse. Explain that abuse of alcohol detach the person from his or her authentic self, and from the ultimate goal. Alcoholism leads to a variety of problems of a social, psychological, moral and medical nature. This is an obstacle to human flourishing at all levels of existence.

Key words: alcoholism, biblical-moral assessment, teaching of the Catholic Church.

ÚVOD

Fenomén alkoholizmu sa vyskytuje v každej spoločnosti, zemepisnej oblasti a kultúre. Preto môže byť modelovým príkladom umožňujúcim pochopenie aj iného druhu závislosti. Súčasne alkoholizmus nie je schopný pritiahnúť patričnú pozornosť verejnej mienky a vyvolať dostatočnú odozvu v oblasti sociálnej politiky a politiky sociálnej pomoci. Je takisto pravdou, že v bežnom povedomí spoločnosti sú len niektoré závislosti považované za nebezpečné a škodlivé (ako napríklad užívanie drog), kým iné sú spoločensky akceptovateľnejšie (ako napríklad závislosti spojené s konzumáciou tabakových výrobkov či alkoholu). Z dôvodu častého výskytu v sieti spoločenských vzťahov, nadmerné užívanie alkoholu sa často považuje za určitý druh životného štýlu.

Katolícka cirkev nemôže zostať voči tomuto fenoménu ľahostajná. Cíti sa povolaná, aby v zápase s problémom alkoholizmu poskytla morálne kritériá jeho hodnotenia a z nich plynúce primerané pastoračné odpovede, pričom si

má zvoliť za východisko pozorné čítanie skutočnosti vo svetle viery a morálky. Cirkevné spoločenstvo, čerpajúc zo svojho duchovného dedičstva, by malo navrhovať v prvom rade také riešenia, ktoré spadajú do jeho primárneho poľa pôsobnosti, ktorým je duchovná oblasť bez toho, aby sa zbavovalo zodpovednosti za poskytovanie účinnej pomoci v sociálnej, zdravotnej, vzdelávacej a kultúrnej oblasti, zameranej na prevenciu a liečbu alkoholizmu.

1. HODNOTENIE KONZUMÁCIE ALKOHOLICKÝCH NÁPOJOV V BIBLII

Termín *alkoholizmus* sa v Biblii nenachádza, pretože sa používa skôr v oblasti medicíny a vedy. Biblia však hovorí o triezvosti, pričom nejde o zákaz konzumácie alkoholických nápojov. Biblia považuje víno za Boží dar, ktorý môže slúžiť pre dobro človeka, no nesmie sa zneužívať.¹ Sirachovec hovorí: „Spokojný život pre ľudí – to je víno s mierou požitie. ... Víno je od počiatku stvorené na obveselenie, a nie na opilstvo. Duša a srdce sa radujú pri mierne požitom víne.“²

Aj keď Biblia vo všeobecnosti hodnotí *triezvosť* (hebrejsky: *musar*, grécky: *sophrosyne*, latinsky: *sobrietas*) kladne, v biblickom jazyku má toto slovo viaceré významy. Táto skutočnosť umožňuje pozerať sa na tento problém z troch perspektív. Vo veľmi širokom zmysle slova triezvosť znamená schopnosť zvoliť si zlatú strednú cestu, inak povedané, ide o zdravý rozum, rozvážnosť a schopnosť zaujať odstup od emócií, ktoré vzbudzuje prítomná chvíľa.³ Triezvosť v širokom slova zmysle znamená aj sebaovládanie a zdržanlivosť vo vzťahu k pôžitkom, najmä zmyslovým. A napokon, triezvosť v úzkom zmysle slova znamená umiernenosť v požívaní opojných nápojov, predovšetkým vína.⁴

Biblia dobre pozná aj účinky nezriadenej konzumácie vína. Biblický termín na označenie takéhoto abúzu je *opilstvo*. Bolo vždy pranierované ako príčina mnohých nešťastí⁵. Podľa Biblie opilstvo so sebou prináša množstvo problémov, počínajúc od zdravotných ťažkostí, cez zhubný vplyv na život pijana, až po morálne (pohoršenie) a duchovné problémy (modloslužba). Biblia si všíma aj to, že v spoločenskej rovine opilstvo prispieva k porážkam vo vojnách, politickej a ekonomickej závislosti a chudobe.

¹ KOCHAŃSKI, J.: *Pismo Święte o trzeźwości i pijaństwie*. In: *Konferencja Episkopatu Polski: Apostoł Trzeźwości, vademecum duszpasterza trzeźwości*. Płock : Zespół Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski, 2001, s. 45 – 48.

² Sir 31,32n.

³ Porov. Rim 12,3; 1 Sol 5,6.

⁴ LISOWSKI, M.: *Cnota trzeźwości i trzeźwościora formacja w Kościele*. In: FALEWICZ, J.K.: *Bądźmy trzeźwi*. Warszawa : PARPA, 1982, s. 113 – 117.

⁵ Porov. Iz 5,11nn.; Iz 28,1,7n.; Iz 22,13; Iz 56,12; Mich 2,11; Múd 2,7-9; Gal 5,21.

1.2. KONZUMÁCIA VÍNA V BIBLIÍ

Prvá biblická zmienka o víne a vinohradníctve sa nachádza v príbehu o Noemovi⁶. Za čias patriarchov bolo víno všeobecne známym a často užívaným nápojom⁷ a jeho účinky boli dobre známe⁸. Medzi prvými plodmi zaslúbenej zeme, ktoré priniesli vyzvedáči, bolo aj hrozno. Kniha Deuteronomium opisuje Palestínu ako krajinu, kde sa dorába víno⁹.

Vinica sa v Biblii spomína viac než päťstokrát. Vinič je v Písme symbolom múdrosti¹⁰. Vinica bola považovaná za niečo vzácne, čo treba chrániť¹¹ pred divou zverou¹². V symbolickom zmysle predstavovala Izrael – vyvolený národ, ktorý Jahve presadil z Egypta do Kanaánu a on rozprestrel svoje výhonky až k moru¹³. Túto vinicu – Izrael¹⁴ vysadil Pán s nádejou, že „urodí hrozno, urodila však plánky“¹⁵. To je aj dôvod, prečo bola opustená a pošliapaná¹⁶ ako znamenie neprítomnosti Božieho požehnania.

Vinobranie bolo časom radosti a veselosti pre celý národ¹⁷. Úspešné vinobranie bolo pre vyvolený národ znamením Božieho požehnania. Opačný scenár bol zas znamením Božieho trestu¹⁸.

Kniha Sirachovcova vymenúva najpotrebnejšie veci pre život človeka a medzi nimi spomína aj hrozno z viniča, t. j. víno¹⁹. Brával si ho so sebou každý, kto sa vydával na cestu²⁰, pretože bolo považované za liek a nápoj zaháňajúci smäd. Verilo sa, že víno je liečivým prostriedkom, ktorý je schopný dať trdnomyseľným osobám zabudnúť na ich smútok a starosti²¹.

S funkciou vína ako lieku sa stretávame aj v Novom zákone, konkrétne v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi, ktorý ho nalial na rany olúpeného človeka²². Svätý Pavol vo svojom liste adresovanom Timotejovi radí tomuto

⁶ Porov. Gn 9,20n.

⁷ Porov. Gn 14, 18; 27, 25.37.

⁸ Porov. Gn 49,11nn.

⁹ Porov. Dt 6,11; 8,8.

¹⁰ Porov. Sir 24,23.

¹¹ Porov. Pies 1,6.

¹² Porov. Ž 80,14; Pies 2,15.

¹³ Porov. Ž 80,9-12.

¹⁴ Porov. Iz 5,1-7.

¹⁵ Porov. v. 2b.

¹⁶ Porov. v. 5.

¹⁷ Porov. Iz 16,10; Jer 48,33.

¹⁸ Porov. Dt 7,13; 28,30.39; Prís 3,10; Iz 5,10; Oz 2,11.14; 9,2; Joel 2,24; Am 5,11; Sof 1,13.

¹⁹ Porov. Sir 39,31.

²⁰ Porov. Sdc 19,19.

²¹ Porov. Prís 31,6n.; Jer 16,7.

²² Porov. Lk 10,34.

mužovi, aby nepil iba vodu, ale kvôli svojmu žalúdku a častým chorobám aj trochu vína²³.

Víno sa už od najstarších čias podávalo pri rozličných príležitostiach²⁴ a pri svadbách ho pil aj sám Ježiš²⁵.

Keď sa víno zmiešalo s myrhou, stalo sa omamnou drogou. Ponúkli ju aj Ježišovi, aby menej trpel na kríži²⁶. Evanjelista Matúš spomína víno zmiešané so žľcou²⁷.

Konzumácia vína bola regulovaná náboženskými predpismi. Počas vykonávania bohoslužobných úkonov zákon predpisoval kňazom úplnú abstinenciu²⁸. Áron a jeho synovia nesmeli počas svojej kňazskej služby piť víno ani iné omamné nápoje, aby vedeli „rozlišovať medzi svätým a všedným a medzi čistým a nečistým“²⁹ a poučat Izraelitov o Pánových zákonoch. Bol to predpis platný aj pre budúce generácie³⁰. V tomto prípade bola triezvosť zárukou vernosti Jahveho vôli.

U Izraelitov existovali ľudia zvaní nazirejci (išlo o osoby zasvätené Bohu), ktorí sa z náboženských dôvodov zdržiavali konzumácie vína a ostatných omamných nápojov³¹.

Abstinencia bola spojená s hľadaním múdrosti, často aj s osobitným povolaním, akým bola napríklad prorocká služba³², alebo so zvláštnym poslaním pre dobro izraelského ľudu³³.

Pri starozákonných obetách sa spolu s obetným zvieratom obetovalo aj víno³⁴ alebo sa ním poliali základy oltára³⁵. V neskoršom období víno nadobudlo osobitný význam a požívalo sa pri jedení veľkonočného baránka.

Počas Veľkonočnej večere Ježiš použil chlieb a víno na ustanovenie Eucharistie³⁶.

²³ Porov. 1 Tim 5,23.

²⁴ 1 Sam 25,36; 2 Sam 13,28; Múd 2,7; Iz 5,12.

²⁵ Jn 2, 1-11.

²⁶ Porov. Mk 15,23.

²⁷ Porov. Mt 27,34.

²⁸ Porov. Lk 1,8-11; Ez 44,21.

²⁹ Lv 10,10.

³⁰ Porov. Lv 10, 8-11.

³¹ Porov. Nm 6,1-4, Sdc 13; Am 2,11n.; Lk 1,15; 7,33.

³² Porov. Dan 1,8.

³³ Porov. Judita – Jdt 12,1n.; Ester – Est 4,16.

³⁴ Porov. Ex 29,40n; Nm 15,5nn; 28, 7-9.14.

³⁵ Porov. Sir 50,15-17.

³⁶ Porov. Mk 14,23-25.

1.3. NADMERNÉ UŽÍVANIE VÍNA V BIBLIÍ

Biblia vyslovuje negatívny úsudok o nadmernom užívaní alkoholických nápojov a jeho dôsledkoch. Nadmerné užívanie alkoholu môže predstavovať morálny problém, a to vzhľadom na jeho škodlivé účinky pre organizmus človeka a jeho okolie: rodinu, pracovné prostredie i celú spoločnosť. Opitosť je už od čias staroveku známa ako dôsledok nadmerného užívania vína a porušovania zákonov.

1.3.1. STARÝ ZÁKON

Víno je v Starom zákone považované za jeden z Božích darov, ktorý je rovnako cenný ako tie ostatné³⁷. V Starom zákone sa často zdôrazňuje, že s konzumáciou vína je spojené nebezpečenstvo jeho nadmerného užívania a z neho vyplývajúcich poškodení telesného zdravia a ujmy na duchovnom živote. Nadmerné užívanie vína môže so sebou prinášať stratu sebakontroly, pohoršenie iných ľudí a hanbu pre vinníka. Potvrďuje sa to v príbehu o Noemovi, prvom pestovateli viniča, ktorý „sa napil vína, opil sa a obnažený ležal vo svojom stane“³⁸. Jeho nahota spôsobila pohoršenie jeho syna Sema a ďalšie problémy, ktoré nastali pri vyrovnávaní sa s touto situáciou. Nahota v tomto príbehu predstavuje najintímnejšiu sféru osoby, ktorá poživala nesmiernu úctu ako v rodine, tak v celej spoločnosti.

Opilstvo vydáva človeka do moci jeho nepriateľov. V niektorých prípadoch ľudia priam vyhľadávajú opitosť iných a túžia po tom, aby sa u druhých prejavili opojné účinky vína, pretože chcú odкрыť ich nahotu³⁹ a vystaviť ich potupe⁴⁰. V tomto kontexte môže nahota symbolizovať slabé miesto človeka, jeho krehkosť, odhalenie ktorej môže predstavovať víťazný tromf v rukách falošných priateľov či otvorených nepriateľov.

Kniha prísloví upozorňuje čitateľa na omamný účinok vína: „Nepozeraj ty na víno, jak skvie sa nachovo, ako sa blýska v pohári! Kľže sa dolu hrdlom lahodne, lež naposledok štipne ako had a kúsne ako zmija.“⁴¹ Víno mení stav vedomia a vedie k neželanému správaniu: „Oči ti budú vidieť veci čudesné

³⁷ SYNOWIEC, J.: Zagadnienie wina w Piśmie Świętym. In: *Kurs trzeźwościowy II. stopnia dla misjonarzy i referentów trzeźwościowych zakonów męskich* (nepublikovaný text), Zakroczym, 1972, s. 250.

³⁸ Prov. Gn 9,20 nn.

³⁹ Porov. Hab 2,15.

⁴⁰ Porov. Hab 2,16.

⁴¹ Prís 23,31 n.

a tvoje srdce bude myslieť na pochabosti. Budeš sťa ten, čo na širave mora spí, ako námorník, čo spí v koši na sťažni.⁴² Tento úryvok veľmi výstižne opisuje stav, ktorý nastáva pri intoxikácii alkoholom v pravom slova zmysle a nasledujúci verš hovorí o jej následkoch: „Nabili ma, a nebolelo ma, natĺkli ma, a nič som necítil.“⁴³ Autor tejto knihy teda poznal mechanizmy, ktoré spúšťa do chodu nadmerné užívanie alkoholu.

Opilstvo vydáva človeka napospas jeho vášňam. Omamné účinky alkoholu môžu využívať iní na uskutočňovanie vlastných zámerov, pretože opilec nie je pánom samého seba. Toto sa stalo napríklad Lotovi.⁴⁴

Sirachovec pripomína, že nadmerné užívanie vína vedie k chudobe, pretože robotník-pijan neprinesie svojmu pánovi bohatstvo.⁴⁵

U prorokov sa opilstvo často spája s nedovolenými formami kultu⁴⁶, s kultom falošných bohov u okolitých národov⁴⁷, s úpadkom mravov v spoločnosti⁴⁸ a s účinkovaním falošných prorokov.⁴⁹

Opilstvo sa môže stať symbolom ľudského nešťastia, ale aj potupy, pretože vystavuje človeka výsmechu ostatných. Biblia si na nešťastí pijana pozorne všíma aspekt hanby. Správanie opitého človeka bije do očí ostatným ľuďom a stáva sa nechutným divadlom.

1.3.2. NOVÝ ZÁKON

Morálne odsúdenie alkoholizmu, charakterizovaného ako opilstvo, nachádza svoje potvrdenie aj v Novom zákone. Triezvosť tu nadobúda duchovný význam – stáva sa bdelosťou a pripravenosťou prijať Pána, keď príde v sláve.⁵⁰

Keď svätý Pavol píše Rimanom o ujímaní sa bratov slabých vo viere⁵¹, vysvetľuje, že aj požívanie jedál a vína by pre nich mohlo byť príčinou pohoršenia. Radí vyhnúť sa mu a píše, že je dobre „nejesť mäso a nepiť víno ani nič, čo pohoršuje tvojho brata“.⁵²

⁴² Prís 23,33-34.

⁴³ Prís 23,35.

⁴⁴ Porov. Gn 19,30-38.

⁴⁵ Porov. Sir 19,1nn.

⁴⁶ Porov. Am 2,8; Oz 4,11nn; Zjv 17,2.

⁴⁷ Porov. Dan 5,4; 14,10nn.

⁴⁸ Porov. Joel 4,3; Am 2,12; 6,6.

⁴⁹ Porov. Mich 2,11.

⁵⁰ Porov. Lk 12,35-46.

⁵¹ Porov. Rim 14,1.

⁵² Rim 14,21.

V Liste Efezanom svätý Pavol povzbudzuje veriacich, aby pozorne bedlili nad svojím správaním⁵³, usilovali sa spoznať Božiu vôľu⁵⁴ a napodobňovali Pána. Užívanie vína a iných alkoholických nápojov, ktoré vedie k samopašnosti, sa, podľa svätého Pavla, protiví pôsobeniu Ducha Svätého⁵⁵.

Keď apoštol objasňuje, aký by mal byť biskup, zdôrazňuje, že nemá byť pijan.⁵⁶ Podobne je to aj s diakonmi – striedme užívanie vína je, podľa Pavla, nevyhnutným predpokladom k tomu, aby niekomu mohla byť zverená táto služba⁵⁷.

Starci v prvotnej Cirkvi mali byť podľa Pavla „triezvi, cudní, rozvážni, zdraví vo viere, v láske a v trpezlivosti“⁵⁸. Je príznačné, že apoštol uvádza spomedzi týchto vlastností ako prvú triezvosť a potom dodáva: „Podobne aj staršie ženy nech sú sväté v správaní, nech neklebetia, nech nie sú oddané vínu, nech dobre učia, mladé ženy nech priúčajú múdrosti, aby mali rady svojich mužov, milovali deti, aby boli rozumné, cudné [a] starostlivé o dom.“⁵⁹

Ukazuje sa, že triezvosť je v pavlovskej vízii dôležitou vlastnosťou, ktorá má za úlohu plniť výchovnú a formačnú funkciu v spoločenstve veriacich. Usporiadaný život, osobný príklad a schopnosť sebaovládania u starších veriacich sú nevyhnutnými podmienkami, aby ich mladí boli ochotní počúvať a aby mohli byť pre nich hodnovernými učiteľmi kresťanskej náuky.

V Prvom liste Korintánom Pavol upozorňuje na pomýlené správanie sa veriacich počas ich zhromaždení a píše: „Keď sa teda schádzate, nie je to požívanie Pánovej večere, lebo každý si hneď vezme a zje svoju večeru a potom je jeden hladný a druhý opitý.“⁶⁰ Takéto správanie môže znamenať, že opovrhujú Božou cirkvou a chcú zahanbiť tých, čo nič nemajú.⁶¹

Nezriadené užívanie vína môže mať následky aj pre spoločenstvo veriacich ako celok, pretože ho môže diskreditovať.⁶² Tí, čo sa previňujú opilstvom, sú jednou z kategórií ľudí vylúčených z Božieho kráľovstva⁶³. Svätý Pavol takto povzbudzuje veriacich: „Žite duchovne a nebudete splňať žiadosti tela.“⁶⁴ Potom

⁵³ Porov. Ef 5,15.

⁵⁴ Porov. Ef 5,17.

⁵⁵ Porov. Ef 5,18.

⁵⁶ Porov. 1 Tim 3,3; Tit 1,7.

⁵⁷ Porov. 1 Tim 3,8.

⁵⁸ Tit 2,2.

⁵⁹ Tit 2,3-5.

⁶⁰ 1 Kor 11,20n.

⁶¹ Porov. 1 Kor 11,22.

⁶² GADECKI, S.: Trzeźwość według Nowego Testamentu. In: Ogólnopolski Kongres Duszpasterstwa Trzeźwości: *Biblijne przesłanie trzeźwościowe*. Radom 1994, s. 75 – 88.

⁶³ Porov. 1 Kor 6,10.

⁶⁴ Gal 5,16.

vymenúva skutky tela⁶⁵, ktoré vedú k ztrateniu. Apoštol tiež varuje: „Ale teraz som vám napísal, aby ste sa nestýkali s tým, kto sa volá bratom, a je smilník, chamtivec, modloslužobník, utrhač, opilec, alebo lupič; s takým ani nejedzte.“⁶⁶

2. ALKOHOLIZMUS A UČENIE KATOLÍCKEJ CIRKVI

Cirkev vo svojom učení vždy venovala⁶⁷ a stále venuje pozornosť problémom spojeným s užívaním chemických látok, ktoré môžu zapríčiniť závislosť; ich užívanie totiž úzko súvisí s tým, ako ľudia chápu slobodu, záväzky a zodpovednosť pred Bohom i pred sebou samými a spoločnosťou.

Nárast problémov súvisiacich s drogovou závislosťou, rastúci počet chorých na AIDS, bezdomovcov, emigrantov a naliehavosť, s akou tieto fenomény volajú po odpovedi, spôsobili, že ako v spoločnosti, tak aj v Cirkvi klesol záujem o problém alkoholizmu. Napriek tomu sa Cirkev aj naďalej angažuje v prospech osôb závislých od alkoholu, čo našlo svoje konkrétne vyjadrenia v početných iniciatívach zameraných na túto skupinu ľudí. Jednou z týchto iniciatív je podporovanie svojpomocných skupín, ktoré často nachádzajú adekvátne priestory pre svoju činnosť práve vo farských budovách.⁶⁸

Vo vyjadreniach Učiteľského úradu Cirkvi, ako aj v iných cirkevných dokumentoch, sa problém alkoholizmu takmer vždy spomína spoločne s problémom drog, prostitúcie, zneužívania maloletých a iných prejavov sociálnej patológie, ktoré trápia súčasnú spoločnosť. Pre Učiteľský úrad Cirkvi je vždy dôležité poznať a opisovať skutočnosť, ktorá nás obklopuje, prenikať do hĺbky, „röntgenovať“ spoločnosť prostredníctvom celkového a pravdivého pohľadu na neduhy, ktoré ju trápia. To je však len prvý krok, po ktorom nasleduje snaha hľadať riešenia vo svetle evanjelia a pripravovať cestu k liečbe a prevencii.

Katolícka cirkev, ktorá neustále zdôrazňuje hodnotu človeka v jeho celistvosti, si uvedomuje závažnosť problémov spojených s abúzm chemických látok, ktoré sa dotýkajú všetkých sfér osoby a celej spoločnosti. V rozličných cirkevných dokumentoch nachádzame jasné morálne posúdenie abúzu alkoholu a stanovisko k nemu.

⁶⁵ Porov. Gal 5,19 n.

⁶⁶ 1 Kor 5,11.

⁶⁷ LONGHIN, A. G.: Nolite inebriari vino, Lettera pastorale del vescovo di Treviso. In: *Bollettino ecclesiastico della diocesi di Treviso*, 1912, č. 3, s. 46 – 61.

⁶⁸ CASSIDY, J.: Alcol ed emarginazione: aspetti sociologici e pastorali. In: *Dolentium Hominum: Chiesa e salute nel mondo. Rivista del Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari*, roč. 7, 1992, č. 19, s. 168 – 171.

Katechizmus Katolíckej cirkvi (KKC) hovorí o abúze alkoholu, pričom ho konfrontuje s Božími (prikázania) a ľudskými zákonmi (zodpovednosť štátu voči svojim občanom). Vyjadruje to nasledovne: „Politické spoločenstvo má povinnosť vážiť si rodinu, pomáhať jej a zabezpečovať najmä [...] ochranu bezpečnosti a zdravia najmä proti nebezpečenstvám, ako sú drogy, pornografia, alkoholizmus a pod.“ (KKC 2211).

Ten istý Katechizmus na inom mieste hovorí:

„Čnosť miernosti robí človeka schopným vyhýbať sa každému prekročeniu miery, nemiernemu užívaniu jedla, alkoholu, tabaku a liekov. Tí, čo v stave opitosti [...] ohrozujú na cestách, na mori alebo vo vzduchu bezpečnosť iných i svoju vlastnú, sa ťažko prevíňujú.“ (KKC 2290).

Ján Pavol II. pomenoval nebezpečenstvá, ktoré môžu viesť ku konzumácii alkoholu:

„Aktuálne ekonomické podmienky spoločnosti, ako aj vysoká miera chudoby a nezamestnanosti, môžu v mladom človeku umocňovať pocit znepokojenia, neistoty, frustrácie a odcudzenia od spoločnosti a viesť ho do iluzórneho sveta alkoholu, ktorý sa preň stáva miestom úteku pred problémami reálneho života.“⁶⁹

Vo svojom príhovore k účastníkom VI. medzinárodnej konferencie *Drogy a alkoholizmus proti životu*⁷⁰, organizovanej Pápežskou radou pre pastoraáciu zdravotníckych pracovníkov, ten istý pápež zdôraznil zreteľný rozdiel medzi užívaním drog a alkoholu: zatiaľ čo striedma konzumácia alkoholu ako nápoja nekoliduje s mravnými príkazmi a odsúdeniahodné je len jeho nadmerné užívanie, brať drogy je mravne nedovolené za každých okolností, pretože to zahŕňa neodôvodnené a iracionálne zrieknutie sa schopnosti myslieť, rozhodovať sa a konať ako slobodné osoby. Človek nemá právo škodiť sám sebe a nikdy sa

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II: *Discorso ai partecipanti al 31° Convegno interanzionale per la prevenzione ed il trattamento dell'alcolismo*. Dostupné na internete: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/june/documents/hf_jp-ii_spe_19850607_convegno-alcolismo.html [cit. 2024-01-08]

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II: Tossicodipendenza e alcolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono. Atti della VI Conferenza Internazionale: Droga e alcolismo contro la vita, Città del Vaticano 21. - 23.11.1991. In: *Dolentiun Hominum: Chiesa e salute nel mondo. Rivista del Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari*, roč. 7, 1992, č. 19, s. 7 - 9.

nemôže, ani nesmie vzdať svojej osobnej dôstojnosti, ktorú dostal od Boha. Závislosť od drog a alkoholu sa protivia životu a frustrujú osobu priamo v jej schopnosti vstúpiť do spoločenstva s druhými a stať sa pre nich darom. Ján Pavol II. poukazuje na to, že

„nie je ťažké odhaliť dvojakú spojitosť medzi fenoménom alkoholizmu a ľudským zúfalstvom. Na jednej strane abúzus zväčša korení v existenciálnej prázdnote spôsobenej absenciou hodnôt a nedostatkom dôvery v seba samých, v druhých a v život ako taký. Na druhej strane, ťažkosti, s ktorými sa človek stretáva, keď sa snaží vymaniť z tejto situácie, v ktorej uviazol, ešte väčšmi prehlbujú a znásobujú jeho pocit zúfalstva, ktorý u obetí závislosti, ich rodín a okolitej komunity vyvoláva postoj rezignácie a kapitulácie.“⁷¹.

Odvolávajúc sa na evanjeliový príbeh o človeku, ktorého olúpili na ceste do Jericha⁷², pápež prirovnal mladé obeť závislosti k ľuďom, ktorí sa vydali na cestu hľadajúc niečo, v čo by mohli veriť, no stretli na nej niekoho, kto na nich zaútočil čarom iluzórnej slobody a klamných príslubov šťastia. Tieto obeť sa ocitli v situácii, keď ležia na zemi, násilne okradnuté o tie najcennejšie hodnoty, hlboko zranené na tele i na duchu, znásilnené v intimite svojho svedomia a pošliapané vo svojej dôstojnosti ľudskej osoby. Pápež adresuje mladým ľuďom tieto rozhodujúce otázky:

„Prečo sa v období svojej mladosti zriekať plnohodnotného dozrievania a prijímať údel predčasnej staroby? Prečo premrhať svoj život a energiu, ktorá namiesto toho môže nájsť radostné uplatnenie v ideáloch čestnosti, práce, obety, čistoty a pravej lásky? [...] Obeťiam alkoholizmu, ako aj rodinným a občianskym spoločenstvám, ktoré toľko trpia kvôli tejto slabosti svojich členov, Cirkev v Kristovom mene predkladá ako odpoveď a alternatívu terapiu láskou: Boh je láska a kto žije v láske, buduje spoločenstvo s druhými ľuďmi a s Bohom.“⁷³.

⁷¹ GIOVANNI PAOLO II: Tossicodipendenza e alcolismo frustrano la persona proprio nella sua capacità di comunione e di dono. Atti della VI Conferenza Internazionale: Droga e alcolismo contro la vita, Città del Vaticano 21. – 23.11.1991. In: *Dolentium Hominum: Chiesa e salute nel mondo. Rivista del Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari*, roč. 7, 1992, č. 19, s. 7.

⁷² Porov. Lk 10, 29-37.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II: Tossicodipendenza e alcolismo frustrano la persona proprio nella

Najvyšší veľkňaz zdôraznil, že ak neobnovíme hodnoty lásky a života, ktoré jediné, najmä ak sú prežarované náboženskou vierou, sú schopné dať ľudskej existencii plný zmysel, potom nebude možné podnikáť účinné kroky k uzdraveniu a zotaveniu tých, ktorí sa stali obeťami závislosti. Zoči-voči problému závislosti sa ukazuje ako veľmi dôležité pôsobenie Cirkvi na poli mravnosti a výchovy, ako aj úsilie verejných inštitúcií, zamerané na presadzovanie a usku-točňovanie solídnych politických opatrení, zameraných na liečenie neduhov osobného i spoločenského charakteru. Okrem toho je dôležitá práca dobrovoľ-níkov a solidarita všetkých členov spoločnosti. Každá terapeutická intervencia v prospech alkoholika sa musí vyznačovať prítomnosťou axiologického rozme-ru, lebo len tak možno dosiahnuť uzdravenie všetkých dimenzií jeho osoby.

3. POSUDZOVANIE ALKOHOLIZMU V MORÁLNEJ TEOLÓGII

Z teologického hľadiska môžeme povedať, že Boh stvoril každého človeka ako jedinečnú a neopakovateľnú bytosť, a to z lásky. Daroval nám život, aby sme ho prežili v plnosti slobody, pretože len takto sme schopní milovať. Vskutku, sloboda je pre lásku *conditio sine qua non*. Každá forma závislosti predstavuje situáciu neslobody, teda otroctva, ktoré protirečí Božiemu plánu.

Pred Druhým vatikánskym koncilom sa príručky morálnej teológie za-oberali touto problematikou v rámci úvah o čnosti miernosti.⁷⁴ V tradičnej morálnej teológii sa pozornosť zameriavala predovšetkým na aspekt straty uží-vania rozumu; strata sebakontroly a schopnosti slobodne sa rozhodovať, totiž vystavuje človeka vážnemu nebezpečenstvu mravne scestného správania. Mo-rálne odsúdenie opilstva bolo ešte prísnejšie, ak sa bralo do úvahy aj vážne pohoršenie, ku ktorému zvyčajne vedie. Ďalšia priťažujúca okolnosť vyplývala zo spoločenskej pozície a s ňou spojenej zodpovednosti človeka, závislého od alkoholu, ktorý môže byť napríklad rodičom, vychovávateľom, lekárom, kňa-zom, predstaviteľom poriadkových síl, politikom alebo inou osobou s vysokým stupňom zodpovednosti.

Uvedené prvky si zachovávajú svoju platnosť aj v súčasnej teologicko-mo-rálnej reflexii. Ak je alkoholizmus nerestným správaním sa osoby, ktorá si opa-

sua capacità di comunione e di dono. Atti della VI Conferenza Internazionale: Droga e alcolismo contro la vita, Città del Vaticano 21. - 23.11.1991. In: *Dolentiun Hominum: Chiesa e salute nel mondo. Rivista del Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari*, roč. 7, 1992, č. 19, s. 8.

⁷⁴ PRUEMMER, D. M.: *Manuale Theologiae Moralis*. Roma : Herder, 1946.

kovane, dobrovoľne a slobodne volí uspokojenie svojich túžob po pôžitkoch, kvalifikuje sa ako objektívne závažná morálna nezriadenosť.⁷⁵

Na rovine *subjektívnej morálky* je mravná zodpovednosť alkoholika nulová, pretože sa nachádza v stave, keď z dôvodu svojej závislosti skutočne nie je schopný objektívne posudzovať situácie, do ktorých sa dostáva a robiť slobodné rozhodnutia. Jednotlivcovi možno pripisovať zodpovednosť za jeho konanie len do tej miery, do akej je pri konzumácii alkoholu pri jasnom vedomí, disponuje svojou slobodou a je schopný predvídať dôsledky svojho konania. Tieto predpoklady môžu v niektorých prípadoch úplne absentovať, najmä ak ide o osoby, ktoré začali s nadmerným užívaním alkoholu už v detstve alebo počas dospievania, alebo o dospelé osoby vyznačujúce sa skutočnou a závažnou nezrelosťou týkajúcou sa ich osobnosti ako celku. Človek sa môže dostať na cestu závislosti celkom bez vlastného zavinenia aj v prípade, že vyrastal v rodinnom prostredí, vážne poznačenom alkoholizmom, alebo nedostal prakticky žiadnu výchovu, a ak aj áno, tak pokrivenú, prípadne má vážny mentálny hendikep.

Cicccone zdôrazňuje, že na rovine *objektívnej morálky* sú nepochybne v hre dôležité hodnoty, ktorých spoločným menovateľom je dôstojnosť ľudskej osoby⁷⁶. Ich kompromitácia je preto vážnym zlom, ktoré má negatívny dopad na druhých, najmä na osoby, ktoré sú alkoholikovi najbližšie a najdrahšie. Ten istý autor navrhuje niektoré jemnejšie rozlíšenia za účelom adekvátnejšieho morálneho hodnotenia⁷⁷. Morálne zlo alkoholizmu je tým závažnejšie, čím hlbší je rozvrat osobnosti dotyčného človeka a čím nebezpečnejšie sú skutky, ktoré môže vykonať v priebehu krátkeho času po požití alkoholu, akými sú vedenie motorového vozidla, manipulácia s výbušnými látkami alebo iné činnosti vyznačujúce sa vysokou mierou zodpovednosti.

Ďalší problém sa týka mravnej zodpovednosti za skutky vykonané v stave opojenia alkoholom. Osoba za ne nenesie zodpovednosť, ak ku stavu opitosti došlo bez toho, aby si to uvedomila (stáva sa to pri tzv. patologickej opitosti, ktorá je neprímerane intenzívnou reakciou organizmu na relatívne nízku dávku alkoholu). Opačný úsudok platí v prípadoch, kde je opitosť vedome a zámerne chcená a vyhľadávaná. Na to, aby osoba mohla byť považovaná za mravne zodpovednú, je potrebné, aby si uvedomovala riziká spojené s činmi vykonanými v stave opitosti.

⁷⁵ CICCONE, L.: L'alcolismo. Aspetti morali e pastorali. In: *Anime e Corpi*, 1984, č. 3, s. 311 - 331.

⁷⁶ CICCONE, L.: L'alcolismo. Aspetti morali e pastorali, s. 313.

⁷⁷ CICCONE, L.: L'alcolismo. Aspetti morali e pastorali. s. 314.

Alkoholizmus vo svojom počiatocnom štádiu, keď má jednotlivec ešte vládu nad sebou a závislosť je spojená s pôžitkom z pitia, predstavuje z hľadiska objektívnej morálky mravne závažnú situáciu, ktorá zahŕňa povinnosť hľadať účinné prostriedky, ktoré by dotyčnej osobe umožnili vymaniť sa z nej. Pokračovať v tejto neresti by znamenalo dobrovoľne si poškodzovať zdravie, vyhýbať sa svojej zodpovednosti a spoločenským záväzkom a v neposlednom rade tiež opomínať plnenie Božej vôle. Neochota seriózne sa usilovať o svoje uzdravenie so sebou prináša ťažkú osobnú vinu v takej miere, v akej si jednotlivec uvedomuje svoju situáciu.

V prípade chronického alkoholizmu je vôľa, a teda aj schopnosť robiť slobodné a zodpovedné rozhodnutia veľmi oslabená, takmer nulová, a veľmi zredukovaná je aj schopnosť objektívne hodnotiť svoju situáciu: to je dôvodom, prečo chronickí alkoholici tak často obviňujú svojich príbuzných z toho, že sú príčinou situácie, v ktorej sa nachádzajú, a prečo je pre nich také nesmierne ťažké rozhodnúť sa skončiť s pitím či aspoň nechať si pomôcť od iných; nepovažujú sa totiž za chorých, ktorí potrebujú liečbu. Samozrejme, aj v prípade chronického alkoholizmu existujú v závislosti od závažnosti intoxikácie rôzne stupne zodpovednosti: vo veľmi vážnych prípadoch môže mravná zodpovednosť celkom absentovať. Z toho vyplýva, že zatiaľ čo chronický alkoholizmus je z objektívneho hľadiska hodnotený ako ťažký morálny prečin, na subjektívnej rovine nemôže byť chronický alkoholik považovaný za mravne zodpovedného za svoj stav a jeho možné dôsledky, preto mu treba o to viac pomáhať.⁷⁸

Mravné hodnotenie alkoholizmu sa vzťahuje aj na zodpovednosť, ktorú nesie spoločnosť ako celok. Spôsob myslenia, ktorý priateľsky toleruje nadmerné užívanie alkoholických nápojov, je v súčasnej spoločnosti hlboko zakorenený a prispieva k oslabovaniu pocitu zodpovednosti a vytváraniu benevolentných postojov. Senini a Inga Sigurtà upozorňujú na to, že stavy intoxikácie etanolom sa častejšie vyskytujú tam, kde sa konzumácia alkoholu stretáva s benevolentným postojom rodinného a sociálneho prostredia.⁷⁹

Problém alkoholizmu, hoci ho mnohí považujú za jednu z foriem „moderného otroctva“, ktoré trápi moderného človeka, je vo verejnej diskusii stále ignorovaný. V tomto kontexte morálne hodnotenie zo strany morálnej teológie, charakterizované jasnými kritériami osobnej a kolektívnej zodpovednosti, zostáva platnou výzvou na čestnú a dôslednú konfrontáciu s týmto problémom.

⁷⁸ DE ROSA, G.: L'alcolismo in Italia. In: *Civiltà Cattolica*, roč. 147, 1996, č. 3509, s. 432.

⁷⁹ SENINI, G. - INGA SIGURTA, E. F.: *Aspetti biopatologici dell'alcolismo*. Bologna : Pitagora, 1981, s. 16.

ZÁVER

Tento príspevok vychádza pri skúmaní alkoholizmu z teologického a morálneho učenia Katolíckej cirkvi, a hodnotí ho nielen ako nerest (ako ho často vnímajú bežní ľudia) či ako chorobu, respektíve závislosť (ako sa naň pozerajú lekári a psychoterapeuti), ale ako komplexný problém, ktorý má vážne dôsledky vo všetkých oblastiach života alkoholika.

Biblicko-morálna reflexia načrtla postoj Cirkvi ku konzumácii a abúzu alkoholu. Pohľad katolíckej morálky ukázal alkoholizmus v rovine subjektívnej a objektívnej zodpovednosti v kontexte antropologickej vízie človeka, ktorá sa odvoláva na univerzálne a osobitným spôsobom na kresťanské hodnoty.

Oboznámenie sa s fenoménom alkoholizmu a jeho všestranné, v tom aj mravné hodnotenie môže poslúžiť ako odrazový mostík pre navrhovanie účinných intervencií týkajúcich sa prevencie, liečby a hľadania invenčných riešení, umožňujúcich čeliť problémom vyvolaným touto chorobnou závislosťou.

Doc. ThLic. Krzysztof Trębski, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
krzysztofadam.trebski@truni.sk

**Kardinal Jean-Claude Hollerich: „Was auf dem Spiel steht.“
Die Zukunft des Christentums in einer säkularen Welt.
Herder: Freiburg, Basel, Wien 2022.**

Účastníci medzinárodného kongresu Európskej teologickej spoločnosti ESCT roku 2019 v Bratislave si mohli vypočuť úvodné slová luxemburského arcibiskupa Jean-Claude Hollericha SJ a pri tejto udalosti sa zoznámiť s jeho osobnosťou.

Jezuita J.-C. Hollerich žije od roku 2011 znovu v Luxemburgu. Roku 2018 sa stal prezidentom komisie Biskupských konferencií Európskej únie (COMECE) a pápež František ho menoval v roku 2019 za kardinála. V roku 2021 sa stal viceprezidentom Rady európskych biskupských konferencií (CCEE) a pre synodálny proces dostal v tom istom roku dôležitú úlohu generálneho relátora 16. riadnej biskupskej synody.

Kniha s názvom *Was auf dem Spiel steht* (Čo je v hre) obsahuje rozhovory s ním, štruktúrované do piatich častí. Alberto Ambrosio a Volker Resing kládli arcibiskupovi v roku 2021 zaujímavé, aktuálne a inšpiratívne otázky, ktoré, samozrejme, nevytvárajú systematické dielo, ale čitateľ si môže z jeho odpovedí, postojov a z rozmanitých oblastí kresťanského života vo vzťahu k svetu sám vytvoriť obrisy teológie, ako aj osobnosti tohto cirkevného hodnostára.

Prvá časť knihy predstavuje familiárne a školské korene Hollerichovej

viery, ako aj jeho povolanie ku kňazstvu a do Spoločnosti Ježišovej. Jeho odpovede ukazujú zvedavého mladého študenta, ktorý rád číta Ratzingera a Rahnera a ktorý sa mu stal spolumiláčikom. Už v tomto období svojho života sa zamýšľala nad tým, že kresťanský slovník je potrebné aktualizovať v službe ohlasovania pre súčasnú dobu. Pojem ohlasovania si neskôr vybral za motto biskupského erbu.

V druhej časti sa čitateľ dozvie o ďalšom konkrétnom kroku Hollerichovho povolania do Japonska, čo otvorilo myšlienkový horizont chlapca z dediny pre ďalšiu dimenziu: uprostred skúseností s ázijskými náboženstvami – buddhizmom, shintoizmom a ďalšími, pre dôležitosť medzináboženského dialógu a toho, čo je v kresťanstve skutočne podstatné pre hľadanie toho, čo je v ostatných náboženstvách pekné. Japonsko mu sprostredkovalo novú skúsenosť so sekulárnym svetom, v ktorom je potrebné prijímať kritiku voči kresťanstvu.

Porovnanie špecifík sekulárneho sveta v Európe a v Ázii je predmetom tretej časti. Hollerich vyslovuje obdiv niektorých svedectiev komunistického literatúry (napr. Anna Seghers) a myšlienkového sveta Voltaira. Literatúra má popredné miesto v živote

arcibiskupa, preto sa zamýšľa nad tým, že v niektorých biblických prekladoch nie je možné dostatočne vnímať narratívny popis udalostí vyjadrený odlišnou gramatikou. S literatúrou súvisia aj filmy a ďalšie médiá, ktoré by chcel intenzívnejšie využiť pri ohlasovaní evanjelia.

V štvrtej časti knihy sa otázky dotýkajú aktuálnych problémov zneužívania v Cirkvi, hľadania vlastnej identity mnohých jedincov, sexuálnej morálky, umelej inteligencie, diverzity či uniformity, nivelizácie muža a ženy. Arcibiskup vyznáva, že najdôležitejšie svedectvo voči každému človeku je láska, ponechanie slobody a rešpekt.

Posledný odsek knihy je venovaný mladým, ktorí tvoria budúcnosť

Cirkvi. Hollerich vyzdvihuje dôležitosť komunikácie s nimi, nutnosť blízkosti ku každému z pozície biskupa, aby poznal ich problémy a myšlienkový svet. Zdôrazňuje škodlivé dôsledky moralizujúceho kresťanstva v dnešnej dobe. V duchu synodality sa vyslovuje arcibiskup za spoločenstvo pri hľadaní Božej vôle, ktorú musí nájsť každý sám pre svoj život, a hľadá cesty účinnej evanjelizácie pre dnešnú dobu, ktorá by oslovila ľudí. Nové cesty môžu zabrániť tomu, aby v dramatickej situácii vytrácajúcej sa viery v Európe bola viera a Cirkev obnovená. Hollerich si vši- ma ďalej aktuálne otázky celibátu, ordinácie žien a nabáda k bdelosti a otvorenosti.

prof. Dr. theol. Gloria Braunsteiner, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
gloria.braunsteiner@truni.sk

POKYNY PRE PRISPIEVATEĽOV

Rukopisy sa prijímajú iba v elektronickej forme a v jednej tlačenej kópii (vo formáte MS Word). Rozsah štúdie je 10 – 20 normostrán (normostrana = 1 800 znakov). Každá štúdia musí obsahovať anglické resumé, kľúčové slová v slovenčine a v angličtine a názov v oboch jazykoch. K textu má byť pripojený zoznam použitej literatúry a kontaktná adresa autora (jeho pracoviska s elektronickým kontaktom e-mail).

Rozsah recenzie, článku (napr. správa z konferencie): 3 – 5 strán.

Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok príspevku a vykonať potrebné stylistické a jazykové úpravy.

Neobjednané rukopisy sa nevracajú.

Viac informácií nájdete na www.tftu.sk

Adresa redakcie:

Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
tel.: +421 2 544 33 237
fax: +421 2 544 30 244
e-mail: teologicky.casopis@tftu.sk
www.tftu.sk

Teologický časopis si môžete objednať na adrese:

Dobrá kniha
P. O. Box 26
Štefánikova 44, 917 01 Trnava
tel.: 033/59 34 221
e-mail: dobrakniha@dobrakniha.sk
www.dobrakniha.sk