

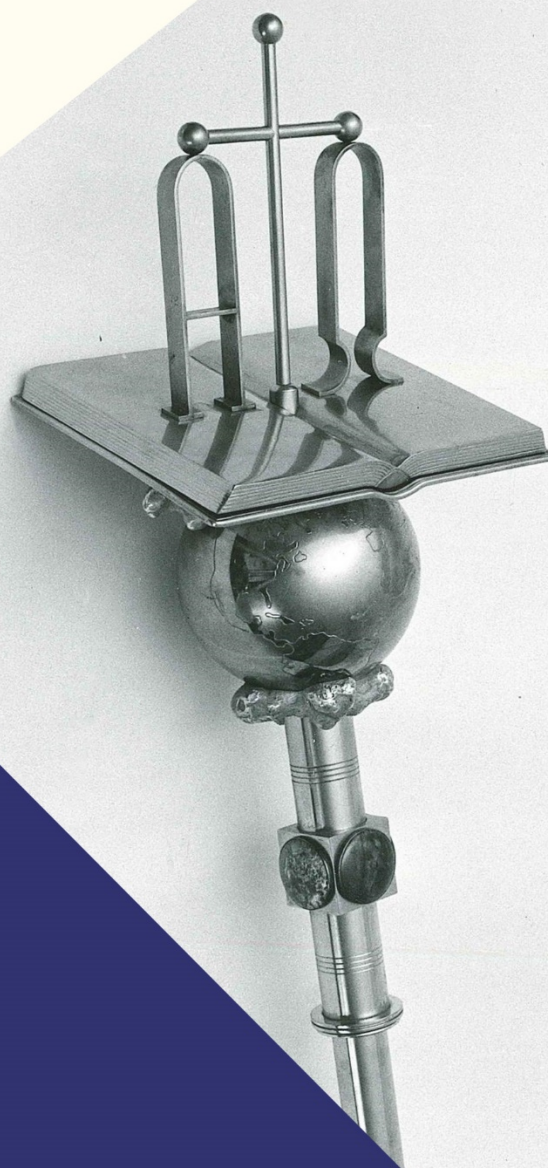
Volume XV | Issue 1 | 2021

Open Access | Peer-Reviewed Journal



TESTIMONIA THEOLOGICA

Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University in Bratislava



TESTIMONIA THEOLOGICA

Open Access | Peer-Reviewed Journal

Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovakia
Tel: 00421 (0) 9020 1005
Email: sd@fevth.uniba.sk
Web: <http://www.fevth.uniba.sk/>

CHAIRPERSON OF THE EDITORIAL COMMITTEE:

MGR. MAROŠ NICÁK, DR. THEOL.

EDITOR IN CHIEF:

MGR. PAVEL-ANDREI PRIHRACKI, PHD.

EDITOR:

MGR. ADRIÁNA BELANJI BIELA, PHD.

PROF. MGR. ĽUBOMÍR BATKA, DR. THEOL.

DOC. JUDR. MARTIN TURČAN, PHD.

LANGUAGE EDITOR:

PD HEIKO WOJTKOWIAK, DR. THEOL.

REV. THOMAS S. DROBENA, M.A., M.Div., S.T.M., PHD.

TECHNICAL EDITOR:

MGR. VLASTISLAV SVOBODA

Testimonia theologica - published by the Evangelical Lutheran Theological Faculty of the Comenius University, Bartókova 8, 811 02 Bratislava, Slovakia (ELTF CU). The journal has been established on the basis of the decision of the Academic Council of the Evangelical Lutheran Theological Faculty of the Comenius University on October 17, 2007 and appears in at least two volumes a year. The last actualization of a volume is presented on the front page and the last actualization of a contribution is stated in the content of an edition.



[FACEBOOK.COM/TESTIMONIA THEOLOGICA](https://www.facebook.com/TESTIMONIA THEOLOGICA)



QR-Code/*TESTIMONIA THEOLOGICA*

ISSN 1337-6411

© 2007–2023

TESTIMONIA THEOLOGICA

VOLUME XV | ISSUE 1 | 2021

CONTENTS

ARTICLES

- How Many Temples in Iron Age Jerusalem?
On Literary Patterning in the Book of Kings and Beyond 1-23
FILIP ČÁPEK
- Apoštolský dekrét a sexuálna etika 24-46
MARTIN TURČAN
- From Kant to Schleiermacher. The Victory of Optimism with Regards to Theodicy 47-58
HANS SCHWARZ
- Pro Oriente a význam patristických štúdií pre súčasné ekumenické dialógy:
sýrske cirkvi, Nestórius a Theodor z Mopsuestie 59-78
DIETMAR W. WINKLER
- Der Zusammenbruch der Habsburgermonarchie
und die Folgen für den Protestantismus 79-92
KARL W. SCHWARZ

BOOK REVIEW

- Tom Wright: God and the Pandemic: A Christian Reflection on the Coronavirus
and its Aftermath 93-95
IVAN BELANJI



HOW MANY TEMPLES IN IRON AGE JERUSALEM? ON LITERARY PATTERNING IN THE BOOKS OF KINGS AND BEYOND¹

doc. Filip Čapek, Ph.D.

Abstract:

The article deals with the theme of the Jerusalem Temple in the Iron Age II. In contrast to the traditional view that the so-called First Temple stood - similarly to the Second Temple - on the Temple Mount, the author offers an alternative interpretation, namely that it must have been within the City of David in the early stages of this period. Demographic developments, available material culture and, paradoxically, a critical reading of the Books of Kings speak in favor of this possibility. The question *per se* is which deity (or deities) was worshiped in Jerusalem in the early phases of Iron Age II.

Keywords:

Jerusalem, archaeology, Iron Age, biblical texts, temples, City of David

These recorded events of the earliest history of Jerusalem still remain without satisfactory explanation from an archaeological point of view and perhaps manifest the need for reevaluating the correlation of the historical and archaeological data

Hilel Geva

Nun wird wohl kaum von irgend jemandem bezweifelt, dass der solomonische Tempel im Bereich des heutigen *haram eš-šerīf* erbaut worden ist... Die religionsgeschichtlich bekannte Kontinuität des heiligen Ortes sichert die Annahme, dass der solomonische Tempel an derselben Stelle gestanden hat wie später der herodianische Tempel.

Martin Noth

Search for the so-called First or 'Solomonic' temple in Jerusalem represents one of the most attracting issues not only in history and archaeology but also in biblical studies and theology.² Many

¹ This study is a result of the research funded by the Czech Science Foundation as the project GA ČR 19-06582S „Cult in Transformation: Iron Age I-IIIC Interactions and Continuity in Border Areas of the Late Canaan, Philistia, Israel, Judah, and Beyond“.

² F. Porzia and C. Bonnet, „The Jerusalem temple between "theology" and archaeology: which issues, what dialogue?“ *Palethnologie: Archéologie et Sciences humaines* 9 (2017), accessed December 19, 2019, <http://journals.openedition.org/palethnologie/290>

proposals have been made as to where the temple might be located, and similarly many proposals have been set for dating. Its location, its shape and proportion relate to the hypothesis proposed and which interpretative approach is used. As these are many, the results also differ substantially. Nevertheless, the attitude most advocated still more or less overlaps with the biblical narration about the Golden age of Solomon and the time of 10th century BCE and early Iron Age IIA. More skeptical attitudes draw possible temporal and spatial coordinates later *in time* and there are also changes *in space*. This study is predominantly focused on analysis of literary patterning in biblical texts, especially in Kings. However, it also questions the way how the form and scope of literary descriptions might relate to historical events of the First temple period. As a result, the common view of two temples continuity as a literary and historically secured fact is challenged, stating that this picture is only one of the many thinkable. It also examines whether continuity of the temple at one place, as presupposed by biblical texts and advocated by a number of archaeologists, historians and also biblical scholars, has its substantiation in the archaeological record or not.

I. Emergence of the temple in the Old Testament

The issue of the temple, as dealt with in the biblical texts, is very complex due to the nature of literary compositions, their shaping and developments over time. Nevertheless, they share an inner logic that bespeaks of a clear interest in the temple that is treated with a particular theological focus depending on the respective authors and editors, and also on the time they wrote their accounts or edited and contributed to compositions already existing. The place where the temple *should be* located emerges slowly in the Book of Deuteronomy, where, in Deut 12, a clear rejection of any form of improper religious conduct run by other nations is stated in verses 2-3. It is ordered that Israel should completely demolish all places of nations whose territory is about to dispose. These places, where the gods of nations (גוים) were venerated, specifically mountain heights, hills and every leafy tree are commanded to be broken down, including alters built there. Pillars should be smashed, sacred poles burned with fire and idols hewn down so that their name is erased from these places. After all this enigmatic place, which people of Israel still wandering through the desert and then waiting in Transjordan for crossing, should look for, is mentioned several times. Only this place where all by the Torah prescribed sacrificial industry should be conducted is *the* place (המקום). As emphasized in verse 14, only here at this place that Jahve will choose in one of tribes of Israel, this nation shall offer its burnt offerings and there shall do everything this god commands.³

³ כי אם במקום אשר יבחר יהוה באחד שבטיך שם תעלה עלתך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך

Not a single mention about the temple appears after Deuteronomy in Joshua and Judges, although a slight allusion could be traced already in Jdg 21:19 mentioning a yearly feast of the Lord in Shiloh. This site in the north is the centre where the temple, according to biblical narration, was placed in pre-monarchic times in Iron Age I. In Shiloh, not only worship and sacrifice to the deity Lord of hosts (יהוה צבאות) took place (1Sam 1:4) but also a Jahvistic temple (היכל יהוה) as such stood there together with the ark of god (ארון האלהים).

The ark plays a key role in the further course of events and is used in a way as a mediator between the Pentateuch and the Deuteronomistic History for times when the temple was not yet built in Jerusalem. This is clear from vividly depicted interactions with the Philistines and then, secondly, in the gradual emergence of the temple. The extremely long and, particularly from the geographical point of view, peculiar journey of the ark from Shiloh via Ashdod, Beth-Shemesh, Kirjat Yearim, later on possibly renamed as Baale of Judah, and according to some also Moza alias Obed-Edom⁴ to Jerusalem has again its internal logic that underlines the exceptionality of the temple to come (1Sam 5-6 and 2Sam 6).

The very first reference to the temple (היכל) in the Old Testament is in 1Sam 1:9. However, the term as such in the Books of Samuel is very rare and its occurrence is limited later on only to 1Sam 3:3 and then 2Sam 22:7 in the Song of David rephrasing Psalm 116:4 and 120:1 (but neither of these refer directly to the temple!). Before the next occurrence in 1Kgs 6:3 with its famous description how the temple should look including inner segmentation, a periphrasis house for the name of Lord (בית לישם יהוה) or a simple house of Lord (בית יהוה) are used in 1Kgs 3:2. This wording is also an integral part of the Dynastic Promise in 2Sam 7:1-17⁵ to David who enters Jerusalem in 2Sam 5 and built עיר דוד where, after some hesitation, the ark is transported and ceremonially introduced. Nevertheless, a fitting place for the ark is not connected with immediate construction of the temple, since this task is left for the successor of the king, Solomon (2Sam 7:12-14). Although planned to be built by David, theological reasons revealed via a prophetic speech by Nathan are given in the Dynastic Promise that only Solomon will be the builder instead of David, the fighter.⁶ On the whole, it seems that a near-total silence about the temple in the long passage between Deut 12 and 1Kgs 6 has its good logic supporting the notion that the temple in Jerusalem is unsurpassably

⁴ N. Na'aman, „The Judahite Temple at Tel Moza near Jerusalem: The House of Obed-Edom?“ *Tel Aviv* 44 (2017): 3-13.

⁵ For recent study on the Dynastic Promise see J. Rückl, *A Sure House: Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, OBO 281 (Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2016). For a more conservative interpretation cf. O. Sergi, „The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection on Royal Judahite Ideology,“ *JBL* 129 (2010): 261-279.

⁶ Cf. E. A. Knauf, *1 Könige 1-14*, HthKAT (Freiburg: Herder), 217-273.

unique in terms of religion, history and identity formation, and this uniqueness became part of an elaborated and coherent literary employment.

II. Temple in Kings

II. 1. Setting the scene

After the 'Solomonic' or First temple was built and this event is precisely dated in 1Kgs 6:1,⁷ it is conceived as a continuous reality starting, speaking in terms of conventional chronology, in the first half of the 10th century BCE and terminating its existence under the Neo-Babylonians devastation of Jerusalem in 587/6 BCE. As is continuously reminded in Kings, the temple survives threats coming from two directions. The first threat from outside, the temple endures several sacks or the danger represented by Egyptians (1Kgs 14:25-26), Aramaeans (1Kgs 15:18; 2Kgs 12,18-19) and also Israelites (2Kgs 14:8-14) and possibly others (cf. for political identification, a puzzling reference in 1Kgs 11:14-23). The second danger comes from inside. The existence of the temple and its condition depends on the locals, the Judaeans and their leadership as represented by kings. There are periods in the history of the southern kingdom when everything runs smoothly and well and also times when the temple stands as if in the shadow of unconcern caused by neglect of the Jahvistic cult, but it is *always* there. Nevertheless, the picture of the temple and its continuous presence looks slightly different when individual Judaeans rulers and their reigns are closely examined.

II. 2. Solomon: Yes, you can... but

As has been mentioned, Solomon is proclaimed in Kings to be the builder of the temple in Jerusalem instead of David, who was deprived of this activity via a prophetic speech in 2Sam 7:9-16.⁸ Construction of the temple is described in a remarkably extensive narration. That the building is consecrated with all the glory and beauty and success of the king is depicted as undisputed in all respects. This lasts until Solomon fell in love with many wives of non-Judaeans descent who deflect him from observance to the Jahvistic cult. He serves other deities and as a result, the kingdom is foretold to split apart after the king's death (1Kgs 11). Moreover, Israel under Jeroboam I.⁹ rebels

⁷ ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני־ישראל מארץ־מצרים בשנה הרביעית בחדש זו הוא החדש השני למלך שלמה על־ישראל ויבן הבית ליהוה

⁸ Cf. Ps 89:20-38.

⁹ For historicity and numeration of Jarobeams see Th. Römer, „How Jeroboam II became Jeroboam I,“ *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3 (2017): 372-381. For 'biblical double chronology' see F. Čapek, „Jehu, the King Who Repaid and Paid: Last King of 'Omride' Dynasty According to Biblical, Neo-Assyrian and Aramaens Historiography,“ in *Who Was the King, Who Was not King: Proceedings of Colloquium*, eds. P. Charvát and M. Vlčková (Prague: Institute of Archaeology of the Academy of Sciences, 2010), 95-112.

against the House of David and turns away from the cult and statues, bulls are erected in Bethel and Dan, sacrifices conducted on bamoth and mountain heights. Interestingly, in the last days of Solomon, the temple *fully* disappears from the scene. The more important it was in the beginning, the less it appears at the end of the Solomon reign.

II. 3. Judaeen kings and the temple

In a search for the temple in the times of the Judaeen kings, in Kings there are more blank spaces than reference to it. This might be due to its self-evident presence or due to the nature of biblical narration that is more focused on annalistic issues and political affairs including battles, victories, defeats and gains or loss of territories. Possibly, the fact that the temple is not present has different reasons. We can assume that the temple is an important part of a long plotted composition in which its *presence* or *absence* has meaning and both of these modes. Therefore, the temple as such is not only a reality but also bears a crucial *function*.

The temple is mentioned during the reign of the first Judaeen king, Rehoboam (926-910 BCE)¹⁰, son of Solomon. Since his mother is Ammonite, the religious affairs are led astray and the Jahvistic cult neglected. High places, images, and groves are built on every high hill, and sacrifices performed under every green tree (2Kgs 14:21-24). In his days, the Egyptian Shosenk II. (943-922 BCE) invades Jerusalem and takes away the treasures of the house of Lord. Also golden shields made in the time of Solomon are taken away and replaced by shields made from brazen (vv. 25-28).

Under the rule of Abijam (910-908 BCE), the temple is not mentioned directly. Under Asa (908-868 BCE), the situation looks different for the king is conducting the cult properly. In his days, Asherah is burned in Kidron valley and the temple is important since the gold and silver of Asa and his father were brought there. However, these are later on given to the Aramaean king, Ben-Hadad (900-880 BCE)¹¹, as payment for military protection against Baasa (906-883 BCE) from the north. In the days of Jehoshaphat (868-847 BCE), though his relatively proper religious conduct is touched on, the temple is not mentioned. In the days of Jehoram (847-885 BCE), who marries Ahab's daughter and is therefore rated negatively (see 2Kgs 8:18), the temple remains unmentioned. The same goes for Ahaziah (845 BCE), again a relative of the Omri/Ahab house (2Kgs 8:27). Under Athaliah (845-840 BCE), who tries to eradicate all royal descendants in Jerusalem,¹² Joash (840-801

¹⁰ For chronology of Judaeen kings see Ch. Frevel, *Geschichte Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 181; cf. also G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Leiden: Brill, 1996).

¹¹ For chronology see A. Lipinski, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion* (Leuven: Peeters, 2000).

¹² Jehu manages this according to Kings in a parallel account in the north fully (see 2Kgs 10:1-17 for north and 2Kgs 11:1-2 for south). Cf. N. Na'aman, „Queen Athaliah as a Literary-Historical Figure,” *Semitica* 58 (2016): 181-205.

BCE) is spared hidden in the temple. At the age of seven, he is proclaimed as king whereas Athaliah is killed.¹³ This occurs in the seventh year of the reign of Jehu (845-818 BCE) in Samaria and the king rules in Jerusalem for forty years performing good religious conduct, including the demolition of the house of Baal.¹⁴ Joash reforms the economy of the temple with limited success since most of the collected resources were dissolved among appointees who were supposed to repair the temple (see 2Kgs 12:5-17). The only substantial Kings references are about sacrifices on bamoth. Despite all the achievements, the rule of Joash does not end peacefully. Firstly, he has to send all collected gifts as a ransom to Hazael (843/2-803 BCE) to spare Jerusalem (2Kgs 12:18-19),¹⁵ and, secondly, the Judaeen king is killed in a plot initiated by his servants. The successor of Joash, Amaziah (801-773 BCE), is described as a good ruler apart from the practice of bamoth. He overestimates his own capacity, loses a battle with Joash (802-787 BCE) from the north and, as a result, the walls of Jerusalem are breached, the temple and palace looted (of all golden and silver items), the country as such destabilized and Amaziah murdered in Lachish.

Though the temple is not mentioned, the religious practice of Azariah/Uzziah (787-736 BCE, since 756 BCE coregency with Jotham) is valued as good apart from the practice of bamoth. The king is later struck by leprosy and deputized by Jotham (756-741 BCE). In his days, the Upper Gate of the house of Jahve is built (2Kgs 15:35).¹⁶ As for Ahaz (741-725 BCE), the first Judaeen king known also from extra-biblical sources, the narration in Kings is ambiguous. Though he is described as a ruler who is not doing right in the eyes of god as his father David had done and is, on the contrary, walking in the way of the kings of Israel (וילך בדרך מלכי ישראל) and as a king who has burned his son as a offering (וגם את־בנו העביר באש כתעבות הגוים) and who is sacrificing and burning incense on the bamoths, hills and also under every green tree (ותחת כל־עץ רענן), he still gets some positive esteem. This is not because he asks Tiglat-pileser III (745-727 BCE) in Damascus for help against Israel and Aram¹⁷ but presumably for his efforts to reorganize cultic installations and the architectonic layout of corridors adjacent to the temple (see 2Kgs 16). Whether to speak in this context about the

¹³ Here again in a parallel literary account to Jezebel in the north (2Kgs 9:30-37 with prophetic prelude in 1Kgs 21:17-29 for north and 2Kgs 11,16 for south).

¹⁴ The numbers in the account on Joash are not accidental (at the age of 7 his ascent to the throne and this in the 7th year of the reign of Jehu in the North, the reign of Joash lasting for 40 years) and are clear evidence for literary patterning that is framed by parallel stories about Jezebel and Athaliah, both killed in same matter.

¹⁵ For a retrospective inclusion of his predecessors as those collecting כִּלְי־הַקִּדְשִׁים either for temple in royal palaces see 2Kgs 12:18-19.

¹⁶ הוא בנה את־שער בית־יהוה העליון

¹⁷ N. Na'aman, „Royal Inscriptions and the Histories of Joash and Ahaz, Kings of Judah,“ *Vetus Testamentum* 48 (1998): 344-349.

adoption of Assyrian, Aramaean or Israelite design is a matter of intense debate.¹⁸

Prominent place in Kings occupies the successor of Ahaz, king Hezekiah (725-697 BCE), occupies a prominent place in Kings. As a king fully walking in the ways of David, he removes bamoth, breaks pillars, cuts down asherot and smashes into pieces the bronze serpent made by Moses. As a reward, the editors of Kings give him remarkable territorial expansion including expulsion of the Philistines up to Gaza (2Kgs 18:7-8). The peaceful time comes to an end as Senaherib (705-681 BCE) campaigns in 701 BCE in southern Levant. As a result, similar to Joash's problems with Hazael, a ransom to save Jerusalem from looting is necessary. This includes loads of gold and silver. Also silver from the temple is taken to Assyria. And since it is not enough, Hezekiah himself (!) cuts off unspecified, either gold or silver, decorations from the temple doors and doorposts which he himself had overlaid before.¹⁹

As for the cult in Judah during the long reign of Manasseh (696-642 BCE), things go in a reverse direction. The king is conducting himself in all the worst possible ways, he is said to behave according to the abominable practices of the nations. Moreover, Manasseh (spelling?) rebuilds the high places which Hezekiah had destroyed (2Kgs 21:3), erects altars for Baal and makes asheroth, as the Ahab king of Israel had done. Furthermore, he worships all the hosts of heaven, serves them and also builds an altar in the house of the Lord where he introduces a statue of Asherah (v. 7). The same king is also said to have burnt his son as an offering, practiced soothsaying and augury. As a result of this sweeping change in religious direction, the temple is reshaped into a place of idolatry and abandonment of the Jahvistic cult. The son of Manasseh, Amon (641-640 BCE) continues to walk in the ways of his father and is murdered. In his account, the temple is not mentioned.

An entirely different account in Kings relates to Josiah (639-609 BCE). He is pictured as a foil to Manasseh as the best thinkable in terms of proper observance of the Jahvistic cult.²⁰ In his days, the temple is restored, the Book of the Law is found, reform and a religious purge are carried out completely including the removal of horses and sun chariots, and also all the altars built by the Judaeen kings on the roof and in Ahaz's chamber (2Kgs 23:12). Also altars built on both sides of the courtyards of the Jahvistic temple are demolished and all cultic installations in the vicinity of

¹⁸ Cf. N. Wazana, „Ahaz and the Altar from Damascus (2Kgs 16:10-16): Literary, Theological, and Historical-Political Considerations,” in *In Search of Aram and Israel: Politics, Culture and the Question of Identity*, eds. O. Sergi, M. Oeming and I. De-Hulster, ORA 20 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 379-400; Ch. Frevel, *Geschichte Israels*, 240-241. Cf. also J. Dušek and J. Mynářová (eds.), *Aramaean Borders. Defining Aramaean Territories in the 10th-8th Centuries B.C.E.* (Leiden: Brill, 2019).

¹⁹ בעת ההיא קצץ חזקיה את־דלתות היכל יהוה ואת־האמנות אשר צפה חזקיה מלך יהודה ויתנם למלך אשור

²⁰ F. Čapek, „King Josiah Between Eclipse and Rebirth: Judah of the 7th Century BCE in History and Literature,” in *The Last Century in the History of the Kingdom of Judah - The 7th Century BCE in Archaeological, Historical and Biblical Perspective*, eds. F. Čapek and O. Lipschits, AIL Series, (Atlanta, GA: SBL, 2019), 45-59.

Jerusalem built by Solomon (!) destroyed (see vv. 13-14).²¹ According to Kings, the Josianic reform also hits the north, Bethel is radically purged and the same is said about some other towns and high places in Samaria (vv. 15-20).

In the case of four rulers starting with Ahaz, we can observe in Kings a clear dual patterning promoting Hezekiah contra Ahaz and Josiah contra Manasseh as example rulers on the basis of their religious conduct which has its consequence in territorial expansion. This appraisal contrasts with historical reconstructions of the political and economic affairs of each respective ruler and has its particular interpretative value.²²

AHAZ (741-725 BCE) ↔	HEZEKIAH (725-697 BCE)	MANASSEH ↔ (697-642 BCE)	JOSIAH (639-609 BCE)
- changes of cult under Assyrian influence (centralization?)	- cult centralization („according to all that David... did“)	- Jahvistic cult abandoned	- cult reform („according to all that David... did“)
- made his son pass through the fire	- purification of cult	- made his son pass through the fire	- purification of cult
- bamothe, hills, trees	- territorial expansion (not historically proven)	- Asherah, Baal	- territorial expansion (not historically proven)
- kingdom stabilized	- revolt against Assyria	- kingdom again stabilized	- kingdom stabilized (later conflict with Egypt)
- <u>loyal vassal of Assyria</u>	- fatal consequences	- <u>loyal vassal of Assyria</u>	

Patterning of the Judaeen Kings of 8-7th century BCE

There is not a single reference to the temple in the days Jehoahaz (609 BCE) and Jehoiakim (608-598 BCE), both rated as bad rulers neglecting observance to the Jahvistic cult. Their successor, Jehoiachin (598/7 BCE), as the first of the Judaeen kings, is fully confronted with the rising Neo-Babylonian power. In his days, within the first deportation, the temple is looted, all treasures of the

²¹ ואת־הבמות אשר על־פני ירושלם אשר מימין להר־המשחית אשר בנה שלמה מלך־ישראל לעשתרת שקץ צידנים ולכמוש שקץ מואב ולמלכם תועבת בני־עמון טמא המלך

²² O. Lipshits, „Judah under Assyrian Rule and the Early Phase of Stamping Jar Handles,“ in *Eighth Century Judah: An Introduction (Borowski volume)*, eds. J. Wright and Z. Farber (Atlanta, GA: SBL, 2018), 337-353; I. Finkelstein, „The Archaeology of the Days of Manasseh,“ in *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, eds. M. D. Coogan, J. C. Exum and L. E. Stager (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 169-187; N. Na’aman, „The Kingdom of Judah under Josiah,“ *Tel Aviv* 18 (1991): 3-71. Cf. also H. K. Keimer, *The Socioeconomic Impact of Hezekiah’s Preparations for Rebellion*, dissertation (University of California, 2011) (electronic source).

temple are taken away and all the vessels of gold installed there by Solomon are cut into pieces.²³ Emphasis linking Jehoiachin with the very beginnings of the temple and reminding *explicitly* its founder Solomon is *not* accidental (see 2Kgs 24:13; for similarity in looting of the temple cf. 2Kgs 20:17).

Under Zedekiah (598/7-587/6 BCE), the era of the 'Solomonic temple' comes to its end. The temple is completely looted and then razed. The items depicted in remarkable detail are taken to Babylonia, and later on given to the returnees for the Second temple construction (see Ezra 1:7-11). The authors of 2 Kings 25 clearly emphasize *not only* continuity with Solomonic time backwards and the temple built at the beginning but also with the temple to be in the future. Again, this literary formalization of history should not remain unnoticed if historical factuality is concerned.

IV. Literary strategies and patterns used in Kings

If we overview important issues relating to the cult and temple in Jerusalem, there are clear connecting lines, but also surprising breaks and ambiguities. The temple is set after the prelude in Deuteronomy as fact on the ground to the golden time of the United Monarchy and then to all centuries of the existing Kingdom of Judah (and later similarly in the Second temple era). Its continuity is as if naturally embedded in Kings, but closer examination has proven that this line is sometimes rather missing. The broadest general pattern represents the idea that the temple in a way permeates all the history of Juda until the arrival of the Neo-Babylonians in 587/6 BCE. Nevertheless, as the chart below indicates, this pattern, if scrutinized, raises more questions than it provides with assurances of the existence of one centre of the cult and of one building in Jerusalem. The temple seems to float like an iceberg, most of time less visible but still there, so that its presence could be used as a means of judgement passed on respective Judaeans either in a negative or positive sense. Let's mention a few other observations:

1. A full-blown 'Solomonic' temple appears *only* at the very beginning and then at the very end under Zedekiah. This literary *macro-inclusion* set a norm of what the temple should look like for about 400 years under 20 rulers. The temple as such bridges this long time interval, but what is happening in its shadow is far from being clear. In the meantime the temple is quite often not mentioned, sometimes repaired, looted, refurnished, put into danger by other temples dedicated to Baal or itself turned into

²³ ויוצא משם את כל אוצרות בית יהוה ואוצרות בית המלך ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל יהוה כאשר דבר יהוה

- a place where other deities are worshipped.
2. This macro-inclusion does not serve only for looking back to the past, but also into the 'future' of the Second temple in the time in which the Solomonic temple tradition should also be present at least through the inventory taken to Babylon (2Kgs 25:13-17; cf. 2Ch 36: 18) and then in a much bigger amount brought back to Jerusalem (Ez 1:7-10).
 3. Mentioning or non-mentioning of the temple in the course of the history of Judah and its rulers has presumably a particular function. But which one? *Ellipsis* of the temple might be understood both in an anaphoric and a gapping sense that is to prove its permanent presence. Though the temple is not mentioned, its continuous existence is taken as a given. Similarly, it might be assumed that the *eclipse* of the temple is a *function* that makes readers ask how it was with the temple in the time of a particular ruler, and how he or she comes to terms with the centralized Jahvistic cult and nascent monotheism.
 4. Nevertheless, the same texts in Kings could be read as indicating a *total* or *partial absence* of the temple, or changes to the layout of a previous temple, if there was any, or temporary turnarounds in cult practice. This direction might confirm texts speaking about restorations, improvements, reconstructions or about leaving the Jahvistic cult. The question is, how much and what do we know about a particular religious practice in the respective period of 10-6th century BCE under a particular ruler?²⁴ How much of the individual microcosmos of a particular period of the time in-between corresponds with the macro-cosmos provided by the grand narrative about an as if omnipresent temple?
 5. To make things more difficult, it's evident that Judaeen kings are judged not only against a religious but also against a political backdrop. The first is taken as dominant, the latter as accompanying the first. As for a clear pattern used in Kings, there is no dispute about the interdependence of proper religious conduct and expansion of the territory which has its prelude in narrations about the rule of David and Solomon, both with exemplary vast territories (2Sam 8:1-14; 1Kgs 5:1). As

²⁴ For overview see O. Keel, *Jerusalem und der eine Gott: Eine Religionsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); O. Keel and Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Fribourg: Academic Press, 2010).

already pointed out, this applies especially for the 'big four' Ahaz, Hezekiah, Manasseh and Josiah (*see chart below*).

6. A particular issue is the relation of the temple to Solomon and mentioning this king as such. Thought logic would suggest that this link should be dominantly present, since this king and his, that is 'Solomonic', temple are *conditio sine qua non* of Judah, but in the absolute majority of cases it is missing. Exceptions are Rehoboam, then a more than 300 year gap [!] and then only Josiah but with *negative* [!] judgement passed on Solomon, and then the two very last kings in whose days the 'father the founder' has to be mentioned to keep the whole narrative framework working.
7. Building of the temple is in biblical texts in fact *de-historized* and introduced in the form of a grandiose foundation myth. One might object that Kings deals with the historical account of how and by whom the temple in Jerusalem was built. However, the account is highly literary stylized since the temple is set on the scene in all beauty in the 'Golden age' of the monarchy that had not been split yet before the real history of Judah, the political reality of only the second half of 9th century BCE.²⁵

	temple mentioned	+/- 9/12	temple looted	temple improved/ gifts	expansion	son through fire	reform	bamoth etc...	Solomon Mentioned	link to north
Solomon	⚙	+		built	YES (like David)			bamoth etc.		
Rehoboam	⚙	-	Shoshenq					bamoth etc.	⚙	war
Abijam		-						implicit		war
Asa	⚙	+	gifts for Aram	⚙	lost territories regained		purge	Asherah bamoth		war
Jehoshaphat		+						bamoth		peace
Jehoram		-						implicit		bad as Ahab
Ahaziah		-						implicit		bad as Ahab
Athaliah	⚙	-						temple of Baal!		bad as Ahab
Joash	⚙	+	ransom to Hazael	slightly with problems			a bit	bamoth		
Amaziah		+	by Joash					bamoth		war

²⁵ For this transformation see F. Čapek, „Theological Reshaping of one (Hi)story: Israel in the Second Half of 9th Century BCE,“ *Communio Viatorum* 58, no. 1 (2016): 5-18.

Azariah		+						bamoth		
Jotham		+		Upper Gate built				bamoth		
Ahaz	⚙	-	gifts for Tiglat-pileser	new 'northern' design		YES		bamoth etc.		war
Hezekiah	⚙	+	by king himself!	semi-idols removed		YES	full purge	incl. bamoth!		
Manasseh		-				YES		Baal et comp. are back		bad as Ahab
Amon		-						like Manasseh		via Manasseh
Josiah	⚙ (negatively!)	+		fully restored and purified		YES	full purge incl. north	incl. bamoth!	⚙ (negatively!)	purge in north
Jehoahaz		-								
Jehoiakim		-								
Jehoiachin		-	by Nebuchadnezzar						⚙	
Zedekiah	⚙	-	destroyed						⚙	

V. Is there a way from the literary patterns to history?

It is not an overstatement to note that the so called First temple in Jerusalem remains more or less up to now as a given undoubted *continuous* reality and critical queries are more or less bypassed, explained away or not asked at all.²⁶ This contrast to the fact that since the 1990s other great themes such as the historicity of patriarchs, exodus, conquest, united monarchy and complex issues and the emergence of monotheism have been elucidated and interpreted by scholars critically in relevant scientific terms.

As far as the temple is concerned, there are more questions that should be posed. The first one is, *when* was a temple in Iron Age II Jerusalem established and the second one, *where* was it located? The third relating to both the previous ones is *what evidence* do we have for connecting the First temple with the Second as for the same continuous reality built on the same place?

²⁶ For more critical comment see Knauf, *1 Könige 1-14*, 222: „Weiterhin besteht der Verdach, dass Zwickel, Keel und andere, die einen 'solomonischen' Tempel in 10. Jh. Rekonstruieren (was nur durch massive Umdeutung und Umbauten des hebräischen Textes möglich ist), nicht ergebnisoffen arbeiten, sondern gezielt Belege für ihre Hypothese suchen, und seien sie noch weit hergeholt. Wissenschaftler versuchen ihre Theorien zu falsifizieren und so dazuzulernen.“

Answers are far from being evident and, as will be substantiated, there are more options and historical scenarios how to respond. The validity of such questioning is given by the line of arguments introduced above in an analysis of the literary patterns used in Kings. Since there are many gaps, ambiguities and unresolved tensions in biblical accounts of the temple on the one hand and overall patterns and frameworks are involved to cover or integrated them, on the other, this corresponds to a sort of mirror effect also to the history and archaeology of the temple that is also full of tensions and blank spaces and white spots, and also of overall general explanations that leave many substantial problems without unequivocal responses.

V. 1. Temple in time and space

Indications for a temple as a reality going back to 'pre-Israelite' time had been elaborated among biblical scholars in early 20th century by Hugo Gressmann²⁷, and later by Martin Noth²⁸ whose statement is used also as a motto of this study, although contested, about the continuity of a sacred place over time starting with the Jebusite shrine in the Bronze Age and subsequently with the gradual emergence of a Jahvistic cult and the temple in the Iron Age. This line was recaptured by Konrad Rupperecht in the 1970s who thoroughly examined older scholarship on this issue and also brought new insights.²⁹

On the side of the archaeologists, Dame K. M. Kenyon should be mentioned with her supposition that Solomon incorporated formerly extra-mural northern parts into the City of David to secure a temple built there.³⁰ It was also she who in 1967 in Site S, Square SII excavated a tower and wall and both dated to 8th century BCE, stating that stones from this construction "seem to be derived from a near-by Solomonic structure".³¹

²⁷ H. Gressmann, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels* (Berlin: Kohlhammer, 1920).

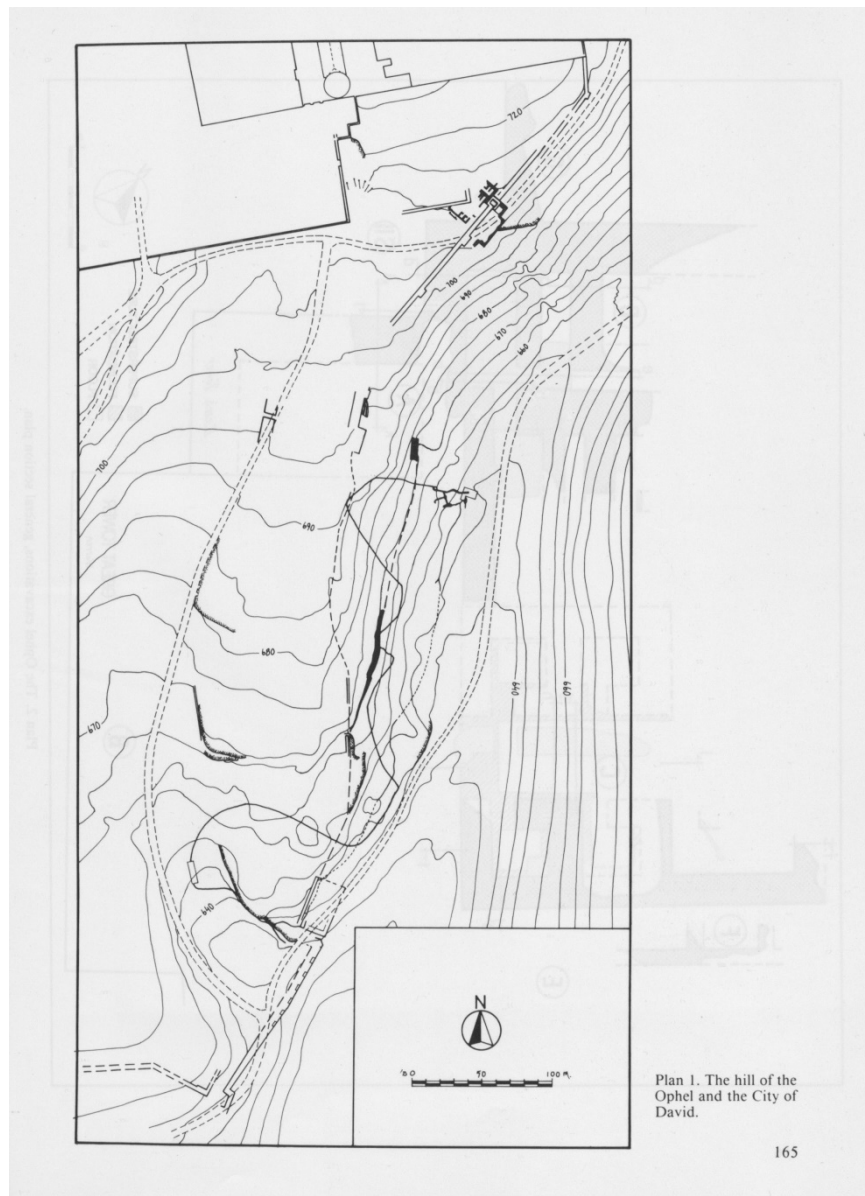
²⁸ M. Noth, *Könige 1-16*, BK IX/1 (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1968).

²⁹ K. Rupperecht, „Nachrichten von Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1. Könige 6,“ *ZDPV* 88 (1972): 38-52; K. Rupperecht, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* BZAW 144 (Berlin/New York, NY: de Gruyter 1977).

³⁰ J. R. Chadwick, „Jerusalem,“ in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin/Boston, MA: Walter de Gruyter, 2016), 1002-1032.

³¹ K. M. Kenyon, „Excavation in Jerusalem, 1967,“ *PEQ* 100 (1968): 97-111, 104.

Picture 1



Plan of Kenyon's excavations

(Reproduced with the permission of the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem)

Though Kenyon commented that remains of the structure she excavated in SII are not Solomonic, she considers them to be not "far removed from this period"³² and pointed at the existence of fragments of earlier walls "that have not so far been precisely placed"³³. Interestingly, ashlar stones of the tower with margins on the sides, which are proclaimed to be already reused, reminded the archeologist of Samaria I and II and contacts of the capital of Israel with the Phoenician masons.³⁴

³² *Ibid.*

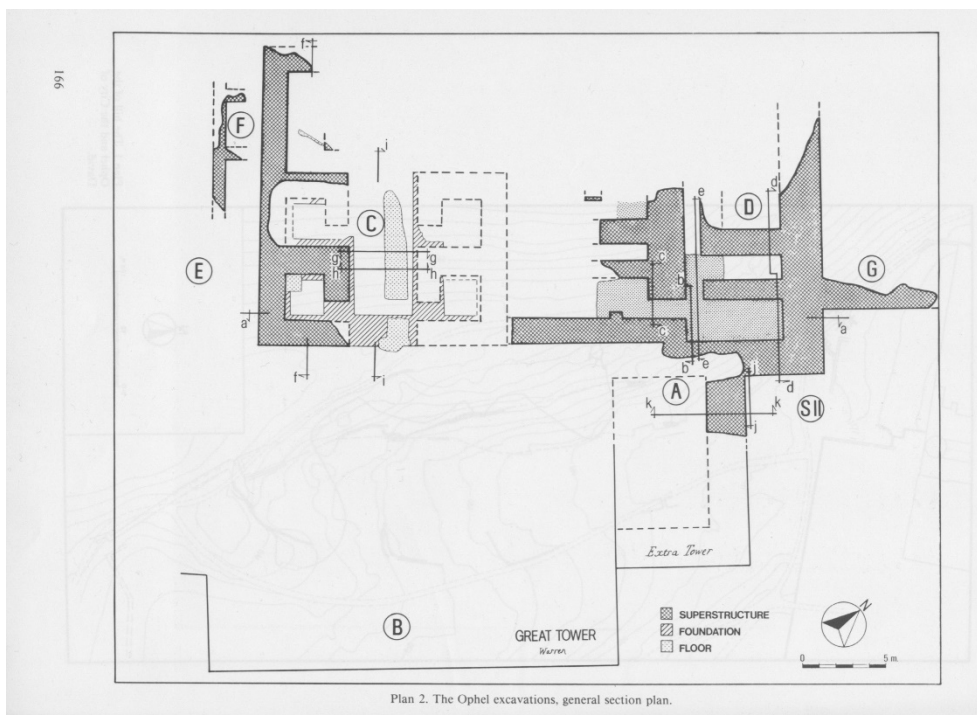
³³ *Ibid.*

³⁴ Cf. I. Finkelstein, "Omride Architecture," *ZDPV* 116 (2000): 114-138; N. Franklin, "Samaria: From the Bedrock to the Omride Palace," *Levant* 36 (2004): 189-202; N. Franklin, "Trademarks of the Omride Builders?" in *Bene Israel: studies in the archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron ages offered in honour of Israel Finkelstein*, eds.

Kenyon referred in connections with this to Solomon and his use of the same craftsmen as "amply supported by Biblical evidence"³⁵ as an indication for the existence of the above-mentioned Solomonic structure.

Later on, the idea of a Solomonic pre-history of Ophel was elaborated by Eilat Mazar who, in renewed excavations in 1986-1987, unearthed a royal building (Building D) with space for storage, north of Kenyon's tower (Building A), and a four-chamber gatehouse (Building C) southwest from the royal building. The earliest phase of the whole complex was dated by Mazar on the basis of pottery to 9th century BCE. The results of these excavations led her to infer that Solomon extended Jerusalem in its narrow northern part, Ophel "farther north by building a separate new acropolis on the highest area, Mount Moriah"³⁶. Such a hypothesis would clear away any objection of the vulnerability of the temple if this was not protected by the city walls which are presupposed, though never excavated.

Picture 2



*General section plan of renewed excavations by E. Mazar
(Reproduced with the permission of the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem)*

Monumentality of Jerusalem in 9th century BCE has been documented, including C14 dating, lower

A. Fantalkin and A. Yasur-Landau (Leiden: Brill, 2008), 45-54.

³⁵ Kenyon, „Excavations in Jerusalem,“ 104.

³⁶ E. Mazar, „The Royal Quarter of Biblical Jerusalem: The Ophel,“ in *Ancient Jerusalem Revealed*, ed. H. Geva, (Jerusalem: IES, 2000), 64-72, 65.

in the City of David especially in Gihon Spring Area.³⁷ Some propose the idea of gradual growth of the city beyond the Givati Parking Lot area, where fortification has not been found yet further west possibly already in the same century. This has its partial support in the material record.³⁸ As for the monumentality of Ophel as maintained by Eilat Mazar, this assertion has been challenged by Amihai Mazar who, firstly, questioned the incorporation of Kenyon's tower into an adjacent building excavated in 1987. Secondly, he considers "a few shards found close to bedrock... too few to provide secure data for the construction of the monumental building in that area".³⁹ Moreover, biblical and non-biblical texts also used to support the historical setting of the northern extension of Jerusalem up to Ophel and possibly also beyond further to the north to 9th century BCE are rather questionable and require critical interpretation.⁴⁰

Against reservations that there is no indication for a temple outside of the walls of a city that would exclude Temple mount as the place of 'Solomonic' cultic architecture, Rupprecht had drawn attention in the 1970s to *bamah* as an analogy of a sacred place that was outside but still in the centre of the cult.⁴¹ His reasoning about the development of the cult in Jerusalem, advocated in older scholarship by many, is based on a two-stage adoption but also plotted literary concealment of an older late-Canaanite (Jebusite) tradition of a sacred place in this city.⁴² Accordingly, it was David, after he had seized the city, who found a Jebusite cultic building (Ger. *Kultgebäude*) in the area of the future temple mount and refurnished it to the cult of Jahve. Nevertheless, to start the religious life of this place programmatically anew as *the* place of only Jahvistic cult, text in 2S 24, was expanded by a narration about David's purchase of the threshing floor from the Jebusite Arau'nah (בגרון ארניה היבסי) and the building of the altar there from nothing.

The second stage documented by 1Kgs 6 removes previous memories about David's proto-temple activity and allows only Solomon be the builder who "had numerous renovations and

³⁷ Y. Gadot and J. Uziel, „The Monumentality of Iron Age Jerusalem Prior to the 8th Century BCE,” *Tel Aviv* 44 (2017): 123-140. For dating see J. Regev, J. Uziel, N. Szanton and E. Boaretto, „Absolute Dating of the Gihon Spring Fortifications, Jerusalem,” *Radiocarbon* 59, no. 4 (2017): 1171-1193.

³⁸ J. Uziel and N. Szanton, „Recent excavations near the Gihon Spring and their reflection on the character of Iron II Jerusalem,” *Tel Aviv* 42 (2015): 233-250 (here also with other studies on this issue).

³⁹ A. Mazar, „Jerusalem in 10th Century B.C.E.: The Glass Half Full,” in *Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, eds. Y. Amit, E. Ben-Zvi, I. Finkelstein and O. Lipschits (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 255-272, 266.

⁴⁰ For *Ophel* see 2Kgs 5:24 and Mesha stele Lines 21-22 relating to the time of kings Joram (852-841 BCE) in Israel and Mesha (ca. 860-825 BCE) in Moab. Later on, עפל is mentioned in 2Chron 27:3 during reign of the Jotham (740-735 BCE) which better fit the extension of Jerusalem to the north.

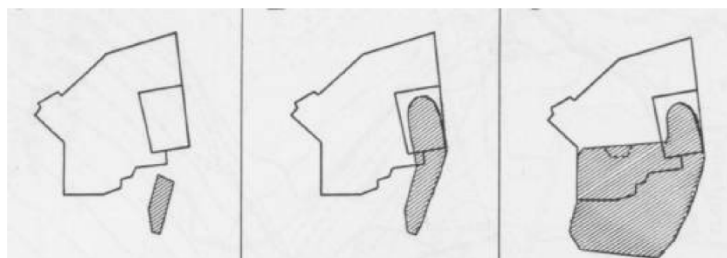
⁴¹ Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, 3. Here, esp. text of 1Kgs 11 narrating about Solomon's worship to other gods is taken as a proof of such a cultic practice.

⁴² For an overview of see Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, 46-50. Cf. also Frevel, *Geschichte Israels*, 122-132.

enlargements of this building conducted⁴³ and is not, therefore, historically speaking, the first who built a temple in Jerusalem. This twofold change of history has its logic that lies in the theological decisions of the authors and editors of 2Sam 24 and the opening chapters of 1Kgs.⁴⁴ Whereas the first paid attention to the covering of the cultic Canaanite religious substratum of the place when David introduced the Jahvistic cult, the latter utilizes the Legend about the foundations of the temple (Ger. *Tempelsgründungslegende*) to promote Solomon as the very first originator of the temple construction. He built יהוה היכל as something totally new without any preceding history. Existence of the temple is firmly fixed to him and the initiative of David remains veiled.

Still, one has to ask again whether the existence of any such extra-mural architectonic facility, be it already Jebusite or built on a greenfield site totally anew, should be considered as a centre of the cult. A clear response might suggest that behind the walls there could be only structures of minor cultic importance including *bamoth*, which means that the temple could not stand at the place where it is presupposed by many to be. This objection can hardly take the edge off by contention that the Jahvistic temple replaced the El-Temple on the spot where previously rock and cave as a reality of cosmic importance had been venerated and visited by the Late-Canaanites.⁴⁵ All this speaks against the logic of long-term urban development in the area of Jerusalem and its environs.

Picture 3



Jerusalem in Bronze Age, 10th -8th and 8th – 6th century BCE (from left to right)
(Reproduced with the permission of the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem)

As there are documented village temples from the Middle Bronze age⁴⁶ integrated into

⁴³ *Ibid.* 105 (translation from German FČ).

⁴⁴ On the distinctiveness of Solomonian and Davidic traditions relating to the temple, see D. E. Fleming, „Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms,” in *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, eds. Z. I. Farber and J. L. Wright (Atlanta, GA: SBL, 2018), 517-527. Cf. also Knauf, *1 Könige 1-14*, 220.

⁴⁵ Cf. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, 105, who takes this idea from H. Schmid, „Der Tempelbau Salomos in religionsgeschichtlicher Sicht,” in *Archäologie und Altes Testament: FS K. Galling*, eds. A. Kuschke and E. Kutsch (Tübingen: Mohr Siebeck, 1970).

⁴⁶ For this see D. Ein Mor and Al-Walajeh, „A Middle Bronze II Temple on the Southern Bank of Nahal Rephaim,” *Qadmijot* 146 (2015): 14-19 (Hebrew).

settlements, though separated from the houses, and distant rocks and caves, mostly uphill and above these settlements, which were provably used for burials, locating the temple outside the fortified city is highly debatable. A subject that might be dealt with in its own terms is the threshing floor mentioned in 2Sam 24.⁴⁷ Though its importance as representing due to its direct contact with fertility as a sacred space in agrarian Israelite society has been recently very lucidly thematized,⁴⁸ this does not lead to the inference that the area of the temple mount is the place where הֵיכַל was built in early Iron Age IIA. In other words, if there was a temple in Jerusalem which can be from the importance of the city taken for granted, it was part of the City of David in more or less Bronze Age extent.⁴⁹ On the contrary, its location in the area of the Second Temple is highly improbable, at least until expansion of the city to north in Iron Age IIB in 8th century BCE.⁵⁰

After the argument about continuity of the temple at one place has been answered as unfounded by the existing urban layout of Iron Age IIA Jerusalem, also the second frequently advocated contention that the First temple was fully razed and, therefore, no evidence can be found, results in a dead-end. There is evidence for growth of Iron Age Jerusalem starting with very late 9th century BCE from the core represented by the Late Bronze Canaanite city, except possibly for the west and north-west extension.⁵¹ This also implies that the argument that urban structures of Iron Age Jerusalem existing in the area of the Temple mount are *the* city strategically located on the mount, but not detectable since everything had been razed to ground in the Roman period, does not have so far any substantial support.⁵²

V. 2. Temple and its shape projected to where it *should* be... ?

After issues relating to time and space, the question about the architectonic layout of the temple so far not unearthed in Jerusalem should also be posed. In short, we do not know anything about the architecture of this *missing* temple since it has not been found. Without material evidence, there is only a broad range of ideas, especially comparisons with unearthed temples, how to fill this

⁴⁷ I thank Helena Roth for drawing my attention to this issue.

⁴⁸ For this see J. L. Waters, *Threshing Floors in Ancient Israel: The Ritual and Symbolic Significance* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015).

⁴⁹ For a similar view see A. De Groot and H. Geva, „Nonetheless – The City of David is not on the Temple Mount,“ in *New Studies on Jerusalem*, Vol. 21, eds. E. Baruch and A. Faust (Ramat Gan: Ingeborg Rennert Center for Jerusalem Studies, 2015), 7-24 (Hebrew, English abstract 25*-26*).

⁵⁰ For discussion see B. B. Schmidt, I. Finkelstein and A. Mazar (eds.), *The Quest for the Historical Israel. Debating the Archaeology of and the History of Early Israel* (Atlanta, GA: SBL, 2007), esp. 113-129.

⁵¹ Gadot and Uziel, „The Monumentality of Iron Age Jerusalem Prior to the 8th Century BCE“.

⁵² Cf. A. Knauf, „Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal,“ *Tel Aviv* 27, no. 1 (2000): 75-90; I. Finkelstein, I. Koch and O. Lipschits, „The Mound on the Mount: A Possible Solution to the "Problem with Jerusalem",“ *JHS* 11 (2011): art. 12.

lacuna. Some are not far from circular reasoning. Thus, for instance, Avraham Faust in his recent study presupposes a temple in Jerusalem, of course built in Solomonic style, since a similar one has been excavated in Tel Moza⁵³ and infers further that Moza is an exception and there were no other temples in Judah.⁵⁴ One can not exclude the possibility that there are more temples still not excavated (who thought that there is temple in Tel Moza only 15 years ago?). On the other hand, it is clear that the temple with a layout described in 1Kgs 6 is sophisticated literary fabrication that was written much later.⁵⁵ Surely, it is possible to agree with Yossi Garfinkel who considers Tel Moza to be proof of a Solomonic temple in Jerusalem in 10th century BCE⁵⁶, but the heart of the matter lies in the problem whether to combine existing facts with literary descriptions, as if these were synchronous. Some argue that the early existence of a temple in Jerusalem is also supported by other older biblical, especially prophetic texts, but this leaves us in a timeframe of 8th century BCE at the earliest.⁵⁷

V. 3. A Temple before Solomon and also outside Jerusalem

It is not necessary to be skeptical about the early existence of the temples (here better in *plural*) in Jerusalem in Iron Age II since the cult represented daily issues within ancient society. This applies even more when urban centres such as Jerusalem are concerned. This also corresponds well with the continuity, though possibly interrupted at some point, of cultic or holy sites as advocated by Martin Noth, but this not only in one place since Jerusalem *grew* over time. In the reverse direction, we might ask about the existence of temples prior to 'Solomon'. As has been substantiated by text critics Philippe Hugo and then Juha Pakkala,⁵⁸ the older version of 2Sam 5:8; 7,11b; 15:25 preserved by LXX, might indicate that there was Jahvistic temple not only in Jerusalem but possibly also in Hebron. What was its shape, size, location and relation to other sacral buildings is unclear, similarly to question which deity had been worshiped there. How these texts relate to history is a highly

⁵³ For Moza see S. Kisilevitz, „The Iron Age IIA Judahite Temple at Tel Moza,” *Tel Aviv* 42, no. 2 (2015): 147-164.

⁵⁴ A. Faust, „Israelite Temples: Where Was Israelite Cult Not Practiced, and Why,” *Religions* 10, no. 2 (2019): 106, 1-26, accessed October 15, 2019, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/2/106>

⁵⁵ Cf. P. J. Vinš, *Der Tempelbericht und seine Quellen. 1.Kön 6-7 zwischen Textkritik und Archäologie*, Abschlussarbeit (Bern 2008).

⁵⁶ Y. Garfinkel and M. Mumcuoglu, „The Temple of Solomon in Iron Age Context,” *Religions* 10, no. 3 (2019): 198, 1-17, accessed October 15, 2019, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/3/198>

⁵⁷ The oldest textual mention of temple is presumably Amos 1:1 and 9:1 dated around 760 BCE. For this see S. A. Austin, G. W. Franz and E. G. Frost, „Amos's Earthquake: An extraordinary Middle East seismic event of 750 B.C.” *International Geology Review* 42, no. 7 (2000): 657-671.

⁵⁸ J. Pakkala, *God's Word Omitted. Omissions in the Transmission of the Hebrew Bible* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 221-222; Ph. Hugo, „The Jerusalem Temple seen in Second Samuel according to the Masoretic Text and the Septuagint,” XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Ljubljana 2007.

complex issue since they are witnesses of transmissions from much later periods than the times they refer to. Surprisingly, textual evidence about a temple in Jerusalem 'in the times' of David which does not even need any text-critical reconstruction of the more 'original' version overlapped by later editing provides 2Sam 12:20 stating that David, after the death of his firstborn, "went into the house of LORD and worshiped there"⁵⁹.

VI. History of temple(s) in Jerusalem – a new direction

From the abovementioned literary and historical considerations, combined with the logic of urban centre development in ancient times as places of administrative, power and cultic activities, it is beyond doubt that there were temples, sanctuaries and shrines in Jerusalem. This goes for the City of David in early Iron Age IIA and only later for the area uphill north in the place of al-Haram al-Šaríf and Har HaBáyit. Based on the results of recent excavations, it might be suggested that if there was 'Solomonic' temple, it was not higher than in the City of David area of Bronze Age extent if we are speaking about a time frame until late 9th century BCE.⁶⁰ Any previous evidence that would confirm an earlier date lacks essential conclusiveness due to the absence of any relevant material record. The same goes for the evaluation of texts that cannot be taken as a relevant source for cultic affairs in Jerusalem of 10th century BCE and at least the first half of the 9th century BCE. If they refer to this time, this occurs in a retrospective idealized manner setting the stage for new realities that became factual only later.⁶¹

A promising historical time frame for a Jahvistic temple in Jerusalem, though still not necessarily of 'Solomonic design', known in Judah until now *only* from Tel Moza, and also supported by critically interpreted biblical texts,⁶² is the period when Judah had become a kingdom affiliated to Israel under one of the branches of Omride dynasty,⁶³ the Nimshides who possibly also

⁵⁹ ויקם תוד מהארץ וירחץ ויסך ויחלף שמלתיו ויבא בית־יהוה וישתחו ויָלֵּיֶּשׂוּ וְיָלְלַצְוּ אֶת־יְמֵי־אֲדָמָה וְיָבִיֶּזוּ אֶת־הַיָּמִים אֲשֶׁר־לָאֵלֹהִים וְיָבִיֶּזוּ אֶת־הַיָּמִים אֲשֶׁר־לָאֵלֹהִים וְיָבִיֶּזוּ אֶת־הַיָּמִים אֲשֶׁר־לָאֵלֹהִים (LXX: καὶ ἀνέστη Δαυιδ ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐλούσατο καὶ ἠλείψατο καὶ ἤλλαξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἰσήλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ).

⁶⁰ See Regev, Uziel, Szanton and Boaretto, „Absolute Dating.” For further discussion R. Reich, „The Date of the Gihon Spring Tower in Jerusalem,” *Tel Aviv* 45 (2018): 114-119.

⁶¹ Biblical traditions about Mount Moriah as the place of temple such as Gen 22 or 2Chron 3:1 are only later reflections composed in the late Persian and early Hellenistic time and do not provide a satisfying historical reference that would allow any reconstruction of the temple in the Iron Age. Cf. S. Japhet, *1 Chronik*, HthAT (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002); Th. Römer, „Abraham’s Righteousness and Sacrifice. How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22,” *Communio Viatorum* 54 (2012): 3-15; Th. Römer, O. Lipschits and H. Gonzales, „The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times,” *Semitica* 59 (2017): 261-296.

⁶² F. Čapek, „Jehu and Joash in Ancient Near East Texts – A Critical Reassessment,” *Communio Viatorum* 56, no. 1 (2014): 23-34; A. Baruchi-Unna, „Jehuites, Ahabites, and Omrides: Blood Kinship and Bloodshed,” *JSOT* 42, no. 1 (2017): 3-21. For a different perspective of 9th century Judah see O. Sergi, „Judah’s Expansion in Historical Context,” *Tel Aviv* 40 (2013): 226-246; N. Na’aman, „The Kingdom of Judah in the 9th Century BCE: Text Analysis versus Archaeological Research,” *Tel Aviv* 40 (2013): 247-276.

⁶³ Thus for instance Frevel, *Geschichte Israels*, 203-208.

introduced the Jahvistic cult there⁶⁴ and are co-responsible for the rise of the city. This historical reconstruction that also counts with earlier growth is not dependent on an influx of refugees from the north only after 722 BCE.⁶⁵ From the period of the late 9th century BCE, there is more documented growth of Jerusalem that slowly, presumably only in 8th century BCE, also included Ophel as an extension of the City of David to the north. Yet, Ophel as such "does not justify 'moving' ancient Jerusalem to the Temple Mount"⁶⁶ in Iron Age IIA. Remnants of city walls and a gate unearthed in that area only document an increase of the city⁶⁷, but they neither set its limits nor define the place of the temple.

We can speculate that it was Athaliah who initiated a (re)construction of the Jahvistic temple, though the biblical account redirects all efforts to an idealized Joash and blames the queen for the opposite, for serving Baal in the temple that is immediately after her violent death turned up in the place of a Jahvistic place of worship (cf. 2Kgs 11:18).

Picture 4



*Decorated fragment of cult stand and bronze fist (City of David, Area G, stratum 14)
(Reproduced with the permission of the Institute of Archaeology, The Hebrew University of Jerusalem)*

One might ask, up to which period was Baal worshiped in Jerusalem?⁶⁸ It has been documented

⁶⁴ For the option that it was not Solomon but only Athaliah who probably transformed the Šalim shrine into a Jahvistic temple see Knauf, *1 Könige 1-14*, 221 and 261.

⁶⁵ Cf. N. Na'aman, „Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eight Century BCE,“ *ZAW* 126 (2014): 1-14.

⁶⁶ De Groot, Geva, *Nonetheless*, 26*.

⁶⁷ For this see E. Mazar and B. Mazar, *Excavations in the South on the Temple Mount: The Ophel of Biblical Jerusalem*, Qedem 29 (Jerusalem: Hebrew University, 1989); M. Steiner, „The Evidence from Kenyon's Excavations in Jerusalem: A Response Essay,“ in *Jerusalem in the Bible and Archaeology: The First Temple Period*, eds. A. G. Vaughn and A. E. Killebrew (Boston, MA/Leiden: Brill), 347-363.

⁶⁸ As part of this worship among many other cultic items might be considered a bronze fist, part of a big statue, found in stratum 14 fill in Area G in 1981. For this see Y. Shiloh, *Excavations at the City of David I*, Qedem 19 (Jerusalem: Hebrew University, 1984) (see Fig. 24 incl. reconstruction and comparison with a similar figure from Canaan, Plate 29:3 and comment on this on p. 17). For further discussion, see M. L. Steiner, *Excavations by Kathleen M. Kenyon in Jerusalem 1961-1967, Vol. III. The Settlement in the Bronze and Iron Age* (London/New York, NY: Sheffield Academic

that literary patterning frequently defocuses historical realities and follows the theological agenda imposed on history from a particular perspective. This explains the Athaliah/Nimshidides – Joash/Davidides cultic and power switch that provides Jerusalem with southern, domestic cover.

Alternatively, a (re)construction of the temple might be placed in the time when Judah became a vassal state of the Neo-Assyrian empire after 734 BCE, and this culture link was materialized in various forms of monumental architecture including palaces, temples and also walls, fortresses, tunnels and buildings.⁶⁹ Since the Neo-Assyrian empire's cultural, religious and economic influences are indisputable, the question is, could the 'Solomonic' temple not be situated only in this period.⁷⁰

A preliminary and tentative conclusion is that the temple should be moved not only in *time*, but also in *space*, and its *shape* must be considered as archaeologically unguaranteed. Which arguments can be used to substantiate such a conclusion? The first one is literary based and is focused on analyses of biblical texts, and the second comes from the archaeology of Iron Age II Jerusalem. The third one that could be added comes from the sphere of the phenomenology of religion, and challenges the idea of the continuity of one cultic place. The dictum that "stability or continuity of cultic places is a provable fact over all the history of religion"⁷¹ sounds uncontested, but this is not necessarily the case. It is conceivable to think about the religious development of Jerusalem in terms of an intentional differentiation (Ger. *Entdifferenzierung*)⁷² that lies not only in the reshaping and rebuilding of existing temples, but also in building new shrines and the abandonment or erasing of previous ones not only physically but also ideologically via creating narratives about the continuity of one 'Solomonic' temple at one place.

Paradoxically, the above-mentioned considerations could much more substantiate the idea of a temple on the Temple mount as a place *newly* chosen at a certain point in the history of the Kingdom of Judah, presumably at the earliest in the very late 9th or more probably only in 8th century BCE as Jerusalem expanded also to the north.⁷³ Though it is not the initial point of

Press, 2001), 112-116.

⁶⁹ Y. Gadot and E. Bocher, „The Introduction of the Open-Courtyard Building to the Jerusalem Landscape and Judean-Assyrian Interaction,” in *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*, 205-227; A. Sneh, R. Weinberger and E. Shalev, „The Why, How, and When of the Siloam-Tunnel Reconsidered,” *BASOR* 359 (2010): 57-65; D. Ein-Mor and Z. Ron, „Ain Joweizeh: An Iron Age Royal Rock-Cut Spring System in the Nahal Repha'im Valley, near Jerusalem,” *Tel Aviv* 43 (2016): 131-150; R. Reich, „On Assyrian Presence at Ramat Rahel,” *Tel Aviv* 30 (2003): 124-129.

⁷⁰ For even later dating of the 'Solomonic' temple see I. Finkelstein and N. A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York, NY: The Free Press, 2001).

⁷¹ Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem*, 1.

⁷² Cf. J. Assmann, „Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis,” in *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Für Thomas Luckmann*, ed. W. M. Sprondel (Frankfurt: Suhrkamp, 1994), 404-421.

⁷³ For further understanding of the early growth of the City of David, running excavations in Givati Parking Lot area

departure, such a proposal has positive side-effects crossing the sphere of mere science. The conclusion that the history of temple(s) in Iron Age Jerusalem is more complex might bring an easing of tensions arising from the burdening of one traditional place, and thus open up more space for all involved.

Kontakt na autora:

doc. Filip Čapek, Ph.D
Katedra Starého zákona
Evangelická teologická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Email: capek@etf.cuni.cz

Peer reviewed by:

prof. Mgr. František Ábel, PhD.
prof. PaedDr. PhDr. ThDr. Imrich Peres, PhD.

[Published online February 8, 2022]

are important. Architectonic Iron Age structures unearthed only in the last two years might indicate that this part was the utmost western fringe of the city in early phases of Iron Age IIA facing the Tyropoeon valley which later on disappeared due to the growth of the city.



APOŠTOLSKÝ DEKRÉT A SEXUÁLNA ETIKA¹

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.

Abstract:

The paper deals with the meaning of the term *fornication* mentioned in the *Apostolic decree*. The author bases his deliberations on the Levitical theory which sees the link between the term *porneia* and incestual relations forbidden by Lv 18. He asks about the relevance of given norms for today and focuses particularly on the issue of adultery in the context of engagement, the issue of sex during menstruation, and the issue of romantic relations with relatives.

Key words:

Jerusalem council, Holiness Code, ethics, fornication

Úvod

Apoštolský dekrét vydaný podľa Sk 15 jeruzalemským koncilom na podnet Jakuba Spravodlivého je jedným z kľúčových miest NZ formulujúcich normatívne nároky na život kresťana. Spomína štyri požiadavky adresované pohanom v kresťanskej cirkvi. Tri sa týkajú stravovania (pohano-kresťania nemajú jesť pokrmy obetované modlám, krv ani zadusené, t.j. mäso s krvou) a jedna sa týka sexuálnej čistoty (*Apoštolský dekrét* vyzýva pohano-kresťanov, aby sa vystríhali smilstva). Predmetom tohto príspevku bude analýza štvrtého z uvedených bodov *Apoštolského dekrétu*, teda bodu týkajúceho sa sexuálnej (ne)morálnosti.²

V nasledovných riadkoch si položím dve otázky, jednu výkladovú a druhú aplikačnú: (1) Ako chápať pojem *smilstvo* (gr. *porneia*) v kontexte *Apoštolského dekrétu* a (2) aké dopady má táto skutočnosť na kresťanskú etiku dnes? V rámci snahy o hľadanie odpovedí na tieto otázky sa zameriam na sexuálno-etické témy, ktorým dnes nie je venovaná pozornosť, v porovnaní s inými (vypuklými) témami, ktoré s dekrétom tiež súvisia a ktoré hýbu súčasnou spoločnosťou (ako je najmä otázka homosexuality a s tým spojenej sexuálnej identity, prípadne i otázka pornografie). Práve v povšimnutí si toho menej výrazného vidím prínos

¹ Príspevok bol prezentovaný na konferencii *In pluribus unitas 2019* v Prahe.

² Stravovacím požiadavkám som sa v minulosti venoval na iných miestach (Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2016); Martin Turčan, „Zákon, pokrm a modly,“ in Adriana Biela a Pavel-Andrei Prihracki (eds.) *In pluribus unitas IV*. (Bratislava: Univerzita Komenského, 2018), 356-369; Martin Turčan, „Etika a autorita v Lutherovom chápaní Sk 15,“ in Ľubomír Batka a Pavel-Andrei Prihracki (eds) *Luther včera – dnes* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2020), 169-183.

svojho príspevku. Tento príspevok píšem z hľadiska konzervatívnej kresťanskej etiky. Predosielam, že jeho charakter bude polemicko-úvahový. To (okrem iného) znamená, že v ňom vždy nedospejem k jednoznačnej odpovedi; som však presvedčený o relevancii myšlienkových ciest, ktoré v ňom podniknem.

1. K pojmu smilstva v *Apoštolskom dekréte*

V Novej zmluve možno nájsť 25 výskytov³ slova *porneia*⁴ z toho 4 výskyty sa nachádzajú u synoptikov (Matúš a Marek), 1 výskyt sa nachádza u Jána, 3 výskyty v Skutkoch (a to výlučne v 15. a 21. kapitole, kde je spomenutý *Apoštolský dekrét*, resp. Jakubov návrh dekrétu), 10 výskytov sa nachádza v Pavlových listoch (Rimanom, 1. a 2. Korintňanom, Galaťanom, 1. Tesaloničanom a tiež Efežanom a Kološanom)⁵ a 7 výskytov v Zjavení Jána. V evanjeliách, Skutkoch a listoch (teda spolu osemnásť krát) má tento výraz doslovný význam (ide tu o telesnú nemorálnosť), v Zjavení Jána má zásadne obrazný význam (ide tu o duchovné smilstvo).

Z uvedeného výpočtu použitia pojmu *porneia* v NZ je zrejmé, že Jakub, ktorý dekrét na jeruzalemskom koncile navrhuje, spomína tento pojem iba v knihe Skutkov. Vo vlastnej epištole (za predpokladu, že autorom Jakubovho listu je Jakub Spravodlivý) ho v rámci svojej kritiky nemorálností nespomína.⁶ Spomína tu len príbuzný pojem *moicheia* v slovesnom tvare *moicheien*, ktorý sa prekladá ako *cudzoložiť*, a ako taký má v porovnaní s výrazom *porenia* užší význam.

Čo viedlo Jakuba, že pri návrhu dekrétu použil pojem *porneia* a nie *moicheia*? Domnievam sa, že na túto otázku možno odpovedať dvomi spôsobmi, ktoré sa navzájom nutne nevylučujú: (1) Jakubovi ide v Sk 15 o varovanie pohana-kresťanov pred *akoukol'vek* formou sexuálnej nemorálnosti, alebo (2) mu ide (najmä) o výzvu vystríhať sa konkrétnych praktík, a to praktík odmietnutých *Kódexom svätosti*⁷ v Lv 18; práve *Kódexom svätosti* totiž možno zdôvodniť výber požiadaviek *Apoštolského dekrétu* ako celku.

³ Ide o počet výskytov v gréckom texte *Novum Testamentum*. V *Texte recepte* sa nachádza o jeden výskyt viac (pozri napríklad: <https://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/lexicon.cfm?t=kjv&strongs=g4202> [10-7-2019]).

⁴ <https://biblehub.com/greek/4202.htm> [26-6-2019]. Slovesná forma *porenein* (*smilniť*) má v NZ spolu 8 výskytov, konkrétne 3 výskyty v 1. Korintňanom a 5 výskytov v Zjavení Jána (<https://biblehub.com/greek/4203.htm> [26-6-2019]). Okrem toho NZ pozná aj výrazy *porne* (*smilnica*, *prostitútka*) a *pornos* (*smilník*, *nemravník*). Výraz *porne* sa v NZ vyskytuje spolu 12 krát, z toho 3 krát u synoptikov (Matúš a Lukáš), 2 krát v 1. Korintňanom, 1 krát v liste Židom, 1 krát u Jakuba a 5 krát v Zjavení. Výraz *pornos* sa v NZ vyskytuje spolu 10 krát, z toho 6 krát v Pavlových listoch (vrátane Efežanom a 1. Timotejovi), 2 krát v liste Židom a 2 krát v Zjavení. (<https://biblehub.com/greek/4204.htm>, <https://biblehub.com/greek/4205.htm> [26-6-2019]).

⁵ Teda vrátane listov, ktoré sú kritikmi tradične pokladané za deuteropavlovské.

⁶ Spomína akurát raz výraz *porne*, a to v súvislosti s Rachabou (Jk 2,25).

⁷ Juraj Bándy uvádza, že pomenovanie *Kódex svätosti* alebo *Zákon svätosti* pôvodne „pochádza od Augusta Klostermanna, ktorý ho použil vo svojej štúdii v r. 1877 a odvtedy sa používa v odbornej literatúre. Pomenovanie je odvodené z toho, že Božie príkazy sú často odvodené zo základného príkazu a základného konštatovania 'svätí budte, lebo ja, Hospodin, váš Boh, som svätý' (...).“ (Juraj Bándy, *Teológia Starej zmluvy*. (Bratislava:

Keďže prvá poskytnutá odpoveď je príliš široká a snáď i trochu vágna, v tomto príspevku bude východiskom mojej interpretácie pojmu *porneia* v *Apoštolskom dekréte* druhá uvedená odpoveď. Ako som už uviedol, dekrét ako celok možno zhrnúť do štyroch požiadaviek, ktoré sa už podľa knihy Levitikus (konkrétne Lv 17 a 18) vzťahovali nielen na Židov, ale aj na pohanov, ktorí chceli medzi Židmi žiť. Štyri požiadavky dekrétu sú v pôvodnom Jakubovom návrhu v Sk 15,20 zoradené trochu inak než v Lv 17 a 18, avšak v konečnom (oficiálnom) znení dekrétu v Sk 15,29 sú už zoradené presne tak ako v *Kódexe svätosti*, čo je ďalší (teda nielen obsahový, ale aj systematický) argument v prospech tézy, že dekrét vychádza z *Kódexu svätosti*. Kódex v Lv 17 a 18 spomína (a) zákaz modloslužby, (b) zákaz jesť krv, (c) zákaz jesť zdochlinu a roztrhané zverou a (d) zákaz vymenovaných foriem sexuálnej nemorálnosti. V monografii *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, v ktorej som sa venoval prioritne otázke konzumácie krvi a zaduseného, som v minulosti poukázal na určitú slabinu levitikálnej teórie (teda snahy odvodzovať ustanovenia *Apoštolského dekrétu* z *Kódexu svätosti*, konkrétne jeho časti zaznamenané v Lv 17 a 18), a síce že:

„problémom tejto interpretácie je vymedzenie zaduseného. Ak totiž zadusené chápeme ako zdochlinu alebo roztrhané zverou v zmysle Lv 17, narazíme na rozpor s Dt 14,21 (...). Prečo by jeruzalemský koncil zakazoval konzumovať zdochlinu na základe Levitika, keď ju neskoršia z kníh Mojžišových pohanovi jesť povoľuje? Ak teda chceme zotrvať na levitikálnej teórii, ponúka sa téza, že zdochlinu nemožno subsumovať pod zadusené. Zaduseným rozumieme jednoducho mäso, ktoré nebolo vykvrvené a z levitikálnych požiadaviek ho subsumujeme pod všeobecný zákaz konzumovať krv, nie pod zákaz konzumovať zdochlinu.“⁸

Neskôr som si však uvedomil, že vysvetlením tejto zdanlivej nedokonalosti levitikálnej teórie môže byť pomerne jednoduchá skutočnosť, že Jakub a koncil adresujú dané požiadavky pohano-kresťanom, ktorí sú len čiastočne analogickou skupinou k pohanom žijúcim medzi Židmi v SZ. Pri pohano-kresťanoch totiž ide o *vyznávačov Hospodina*, zatiaľ čo o pohanoch žijúcich medzi Židmi v SZ to nutne neplatí. Možno teda ponúknuť odpoveď, že Jakub i koncil práve z tohto dôvodu vzťahujú na pohano-kresťanov aspoň tie najminimálnejšie nároky svätosti a vo vzťahu ku konzumácii zdochliny či roztrhaného zverou volia ako predlohu prísnejšie ustanovenie *Kódexu svätosti*, nie neskoršie benevolentnejšie ustanovenie

Univerzita Komenského, 2003), 79). Podľa konzervatívnych teológov pochádza *Kódex svätosti* z čias Mojžiša, ktorému bol daný Bohom, zatiaľ čo kritici umiestňujú jeho vznik až do poexilnej éry (M. A. Sweeney, „Leviticus, Book of,“ in J. R. Baskin (ed.) *The Cambridge Dictionary of Judaism & Jewish Culture*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 369).

⁸ Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, 21.

Deuteronomia. V takomto prípade možno zadusené subsumovať aj pod zdochlinu a roztrhané zverou a štyri požiadavky *Apoštolského dekrétu* a *Kódexu svätosti* sa krásne kryjú.⁹

Podpore levitikálnej teórie môže napokon nahrávať aj poukaz na Jakubovo zdôvodnenie svojho návrhu, ktoré znie: „Mojžiš má totiž od dávnych pokolení po mestách svojich kazateľov, ktorí ho čítajú každú sobotu v synagógach.“ (Sk 15,21). Toto zdôvodnenie sa dá chápať práve ako odkaz na *Kódex svätosti*: Jakub tu vysvetľuje, že z Mojžišovho zákona, je každému (či už Židovi alebo pohanovi, ktorý sa v sobotu zastaví v synagóge, aby počúval vyučovanie Tóry) zrejme, akým nutným minimom čistoty života sa má vyznačovať nežid, ktorý sa chce nejakým spôsobom vzťahovať k Božiemu ľudu.¹⁰

Predpokladajme teda, že *Apoštolský dekrét* veľmi pravdepodobne¹¹ vychádza z požiadaviek *Kódexu svätosti* a pri výklade pojmu *porneia* v uznesení jeruzalemského koncilu ďalej vychádzajme z Lv 18, kde sú vymenované konkrétne podoby sexuálnych nemorálností. V tomto príspevku si bližšie všimnem len niektoré z nich a zameriam sa na otázku významu a aplikácie týchto ustanovení pre dnešok.

⁹ Ani odmietnutie tejto interpretácie však v konečnom dôsledku levitikálnu teóriu nediskvalifikuje, keďže, ako som už uviedol, zákaz konzumácie zaduseného mäsa možno subsumovať aj pod všeobecný zákaz jesť krv. Systematizácia požiadaviek akurát potom nie je taká elegantná, ako pri subsumovaní zákazu jesť zadusené pod zákaz jesť zdochlinu a roztrhané zverou.

¹⁰ Pripomenúť možno i tzv. *sebomenoi* alebo *foboumenoi* – bohabojných, ktorí, ako sa uvádza v biblickej literatúre, žili poľa minimálnych požiadaviek Tóry už v čase SZ, resp. v intertestamentálnom období. František Ábel uvádza, že *bohabojní* zachovávali i sobotu (František Ábel, *Dejiny novozmluvnej doby* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2010), 211-212). Sobotu síce *Apoštolský dekrét* nespomína, pričom v zmysle Desatora je povinnosť rešpektovať sobotný odpočinok vzťahovaná aj na cudzinca, ktorý sa medzi Židmi zdržuje, avšak mlčanie dekrétu o sobote možno vysvetliť skutočnosťou, že dekrét sa nezaobrá Desatorom, pretože jeho platnosť apriórne predpokladá. Požiadavku dekrétu *nesmilniť* nemožno podľa niektorých biblistov celkom stotožniť s požiadavkou Desatora *necudzoložiť*, ktorá je užšia (napr. Jan Heller upozorňuje na prítomnosť hebrejského *naaf* v Desatore, ktoré zodpovedá gréckemu *moicheuein*; Jan Heller, *Hlubinné vrty* (Praha: Kalich, 2008), 214; pozri tiež: Jozef Tiňo (ed.) *Exodus. Komentáre k Starému zákonu. 3. zväzok* (Trnava: Dobrá kniha, 2013), 524-525). Prikázanie o sobote sa pritom v zmysle Desatora výslovne vzťahuje aj na pohana žijúceho medzi židmi. Predstava, že k Desatoru, ktorého platnosť je v ére NZ jeruzalemským koncilom apriórne predpokladaná, koncil systematicky pridáva ustanovenia *Kódexu svätosti*, je tým pomerne dobre zdôvodnená.

¹¹ Snáď jedinú, čo levitikálnu teóriu trochu komplikuje, je umiestnenie zákazu obetovať potomka Molochovi medzi sexuálne delikty v Lv 18,21, a nie medzi ustanovenia o zákaze modloslužby v Lv 17. Domnievam sa, že zaradenie zákazu obetovať potomka Molochovi tu možno vysvetliť uzavretím výpočtu plodných (teda heterosexuálnych) incestných vzťahov, ktoré sú uvedené v Lv 18,6-20. Po vymenovaní neprípustných sexuálnych stykov, z ktorých teoreticky môže vzniknúť potomok (ten môže teoreticky vzniknúť aj zo styku počas menštruácie), je teda vo v. 21 pridaný zákaz obetovať potomka Molochovi a až za tým (Lv 18,22-23) nasleduje zmienka o zákaze homosexuálnych a zoofilných stykov (ako neplodných stykov). K levitikálnej teórii sa klonia viacerí významní biblisti, napríklad: Ernst Haenchen (Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 469), Gerhard Krodel (Gerhard Krodel, *Proclamation Commentaries: Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 58) a Klaus Kleisch (Klaus Kleisch, *Malý stuttgartský komentár: Nový zákon 5: Skutky apoštolů* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999), 92). Niektorí ju však odmietajú (napr. Baret; pozri: Darell L. Bock, *Acts. Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 506). Iní sa klonia k *noachovskej teórii* (zrejme McDonald; pozri: W. McDonald, *Biblický komentár k Novému zákonu*. (Brno: ALEF Křesťanské sbory, 2015), 409). Noachovská teória sa však týka iba otázky konzumácie krvi a ako taká je s levitikálnou principiálne kompatibilná (McDonald napríklad odkazuje na levitikálnu teóriu bez ďalšieho hodnotenia, teda nevymedzuje sa voči nej; pozri: W. McDonald, *Biblický komentár k Novému zákonu*, s. 446).

2. Prejavy smilstva v Kódexe svätosti a ich dnešný kontext

Kódex svätosti v Lv 18 vymenúva nasledovné druhy sexuálnych nemorálností: (a) incest s príbuznými (Lv 18,6-18), (b) súlož počas menštruácie (Lv 18,19), (c) cudzoložstvo (Lv 18,20), (d) homosexuálny styk (Lv 18,22) a (e) styk so zvieratom (Lv 18,23). Problematike homosexuality (ako aj problematike sexuálnej identity) sa v tomto príspevku nebudem bližšie venovať vzhľadom na jej častú pertraktovanosť v kresťanskej etike v posledných rokoch.¹² Pozornosť nebudem venovať ani problematike zoofílie, ktorú zas naopak pokladám za celkom okrajovú záležitosť; na rozdiel od ostatných vymenovaných problémov ju navyše možno považovať za chorobu.¹³

Zameriam sa teda len na zostávajúce tri sexuálno-etické problémy, ktoré si *Kódex svätosti* všíma a o ktorých sa dnes hovorí menej. Na dva z nich sa zameriam priamo, a na jeden nepriamo. Všimnem si problém incestu s príbuznými, problém súložu počas menštruácie a jeden konkrétny (a to pomerne netradičný) aspekt viacvrstevného problému cudzoložstva. Uvedené problémy rozoberiem v poradí od posledného po prvý. Začnem teda od konca.

2.1 Cudzoložstvo v kontexte problematiky vzniku a zániku manželstva

Ako už som už naznačil v úvode, *cudzoložstvo* (gr. *moicheia*) spadá pod širší pojem *smilstva* (gr. *porneia*), ktorý je použitý v *Apoštolskom dekréte*. V *Kódexe svätosti*, ktorý, predpokladáme, tvorí predlohu dekrétu, je cudzoložstvo zavrhnuté týmto vyjadrením: „Nebudeš súložiť so ženou svojho blížneho; tým by si sa poškrvnil.“ (Lv 18,20). Zásadnou otázkou pri interpretácii tejto morálnej normy je: Kto je to žena blížneho? Spontánna odpoveď na túto otázku je, samozrejme, jednoduchá: Je to *manželka blížneho*; teda tá, ktorá sa za dotyčného *vydala*. Túto odpoveď však možno skomplikovať poukazom na inštitút *zásnub*, ktorý si v nasledovných riadkoch v súvislosti s problémom nevery (cudzoložstva) osobitne všimnem. V židovskom chápaní sú totiž už zásnuby dôležitým konštitutívnym momentom pre pojem manželstva; dalo by sa povedať, že už zasnúbením sa tu žena stáva

¹² Pozri napríklad: R. L. Browley, (ed.) *Biblical Ethics & Homosexuality. Listening to Scripture* (Westminster: John Knox Press, 1996); E. R. Moberly, *Homosexuality: A New Christian Ethic* (Cambridge: James Clark & Co., 2001); R. A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville: Abingdon Press, 2001); D. P. Hollinger, *The Meaning of Sex. Christian Ethics and the Moral Life* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009); z hľadiska verejného politického diskurzu pozri prípadne aj: Ryan T. Anderson, *Truth Overruled. The Future of Marriage and Religious Freedom* (Washington: Regnery Publishing, 2015).

¹³ Pričom som si vedomý potreby rozlišovať *orientáciu* a *správanie*, a tiež som si vedomý skutočnosti, že v otázke hodnotenia samotnej zoofilnej orientácie ako *choroby* dnes neexistuje medzi odborníkmi zhoda. Problém styku so zvieratom si však v každom prípade v tomto príspevku všímať nebudem.

ženou bližneho. Manželstvo v Písme i v židovskej tradícii zaniká, a žena prestáva byť ženou bližneho, momentom rozvodu; rovnako ako je to v našej kultúre dnes.¹⁴ Na zasnuby ako na potenciálny moment vzniku trvalého zväzku muža a ženy v súvislosti s rozvodom ako momentom jeho zániku, sa preto chcem v tejto stati v krátkosti bližšie pozrieť. Položím si otázku, akú morálnu hodnotu majú zasnuby vo svetle Písma a aké dôsledky z toho vyplývajú pre kresťanskú etiku dnes.

Ako som už naznačil, a ako tiež podotýkajú napríklad relevantní odborníci na židovstvo Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, zasnuby v židovstve predstavujú prvý stupeň sobáša a inštitút zasnub je pomerne vysoko hodnotený už v samotnej Tóre.¹⁵ Uvádžajú, že:

„[o] tom, že zasnoubená žena bola ve skutečnosti ženou vdanou, která po určitou dobu zůstávala v domě svého otce před tím, než byla přivedena do domu svého muže, svědčí i pozdější vývoj.“¹⁶ Dodávajú, že „zasnoubení mohlo být zrušeno pouze rozvodem nebo smrtí.“¹⁷

Pokiaľ by sme prijali tézu, že zasnúbenie je akýmsi prvým štádiom sobáša (uzavretia manželstva) a že z tohto dôvodu je zrušiteľné len rozvodom alebo smrťou, a pokiaľ by táto téza platila nielen z hľadiska židovskej tradície, ale aj z hľadiska samotného Písma, potom by sme ako kresťania mali v zasnubách dočinenia s pomerne významným inštitútom, ktorý by so sebou potenciálne niesol nemalé etické dôsledky. Konzervatívna kresťanská etika totiž berie inštitút manželstva a jeho rozluku veľmi vážne a Ježiš v evanjeliách pripúšťa rozvod len pre prípad smilstva (Mt 5,32 a 19,9). Ak by teda zasnuby mali byť z morálneho hľadiska zrušiteľné len z tých dôvodov, z ktorých možno zrušiť manželstvo, pričom podľa Ježiša je rozvod prípustný len z dôvodu smilstva, potom by mnohé prípady zrušenia zasnub, ktorých sme v súčasnosti svedkami, predstavovali etické pochybenia. Ježiš dodáva, že ten, kto sa neoprávnene rozvedie a berie si iného partnera, rovnako ako ten, kto si berie rozvedeného partnera, cudzoloží. Ako potom vnímať opätovné zasnúbenie?

Rysuje sa problém. Prvoplánová reakcia, že dnes je iná doba, určite nie je nevyhnutne zlá, avšak pokiaľ má byť naša etika informovaná Písmom a rozumom, takáto odpoveď určite nestačí a na vysvetlenie treba uviesť čosi viac.

Biblia hovorí o zasnubách v SZ normatívnym (nariaďujúcim) aj informatívnym (konštatujúcim) spôsobom. V NZ o nich hovorí len informatívnym spôsobom (teda zasnuby spomína, ale nestanovuje nejaké povinnosti, ktoré by z nich vyplývali). Kľúčovým miestom

¹⁴ K otázke vzniku a zániku manželstva podľa židovskej tradície pozri napríklad: Abraham Cohen, *Talmud pro každého* (Praha: Sefer, 2006), 207 a n.

¹⁵ Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, *Židovské tradice a zvyky* (Praha: Karolinum, 2011), 91.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 92.

Pentateuchu, ktoré dáva zásnubám normatívnu povahu je Dt 22. V Dt 22,23-27 je upravený zločin súložie so zasnúbenou dievčinou, pričom jedna podoba tohto zločinu sa týka konsenzuálneho aktu a druhá znásilnenia. V prípade dobrovoľného styku s cudzím mužom majú byť hrdelne potrestaní obaja (teda súložiaci muž i zasnúbená dievčina), v prípade znásilnenia samozrejme len agresor (muž).

Okrem Dt 22,23-27 je dôležitým miestom, ktoré zásnubám priznáva významný morálny a právny status, aj Dt 20,7, kde nachádzame ustanovenie (Bohom určené slová pre správcov), podľa ktorého je zasnúbený muž oslobodený od vojenskej povinnosti (v Dt 24,5 zas nachádzame podobné ustanovenie, podľa ktorého je od vojenskej služby na dobu jedného roka oslobodený mladomanžel).

Z týchto ustanovení možno teoreticky vyvodit', že zásnuby už v biblických dobách a podľa samotnej Tóry predstavovali prvé štádium sobáša (a že v takomto chápaní nejde len o neskoršiu židovskú tradíciu). Možno teda tvrdit', že už v Písme zásnuby znamenajú vlastne uzavretie manželstva a ako také sú logicky zrušiteľné len rozvodom alebo smrťou.

Skutočnosť, že židovskou praxou bolo rušiť zásnuby rozlukovým listom, ktorý bol podľa Dt 24 dokumentom o rozvode manželstva, možno snáď vidieť i v NZ, kde Jozef, Ježišov otec, chce po zistení, že jeho snúbenica Mária je tehotná, *tajne ju prepustiť* (Mt 1,19). Snáď jej teda chcel vystaviť rozlukový list. Jozefov dôvod by pri takomto čítaní bol zároveň plne v zákryte s Ježišovými slovami o prípustnosti rozvodu výlučne kvôli smilstvu (Jozef teda aj z tohto hľadiska spĺňa charakteristiku *spravodlivého muža*, za ktorého je v Mt 1,19 pri plánovaní tajného prepustenia Márie výslovne označený).¹⁸

Zásnuby boli v starovekom Izraeli morálnym i právnym inštitútom. V našom prostredí tomu tak nie je a zásnuby sú pre nás len morálnym inštitútom.¹⁹ Z hľadiska etiky je však samozrejme morálna povaha nejakého inštitútu dôležitejšia než právna. Nech už to teda znie akokoľvek zvláštne, až archaicky, zdá sa, že na základe všetkého dosiaľ uvedeného vo vzduchu visí etická otázka: Smie dnes konzervatívny kresťan v duchu Ježišovho *Kázania na vrchu* a v duchu *Kódexu svätosti* implicitne recipovaného *Apoštolským dekrétom* zrušiť zásnuby aj z iných dôvodov než len z dôvodu smilstva, a to bez toho, aby sa pri ďalšom zasnúbení a následnom sobáši dopustil cudzoložstva?

Odpoveď na položenú otázku znie: Áno smie. Domnievam sa, že kresťan aj v dnešnej dobe, keď zásnuby stále predstavujú morálne relevantný záväzok, smie zasnúbenie zrušiť z rôznych dôvodov, napríklad z dôvodu, že si uzavretie manželstva s dotyčnou osobou predsa

¹⁸ Ide o cudzoložstvo či o inú formu sexuálnej nemorálnosti, ktorá narúša posvätný zväzok muža a ženy. Dnes to môže byť napríklad aj už spomínaná pornografia.

¹⁹ Ako uvádza akademik Viktor Knapp, „(...) skutočnosť, že naše právo (...) neupravuje zasnoubení, je výsledkom toho, že zákonodárce nepovažoval za nutné je upraviť. Zasnoubení je tedy mlčky dovoleno, nemá však žádné právní následky, není právním inštitutem.“ (Viktor Knapp, *Vědecká propedeutika* (Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnická fakulta UK, 1993), 158).

len rozmyslel, a že v prípade ďalšieho zasnúbenia a uzavretia manželstva s inou osobou, necudzoloží. Dôvody pre túto odpoveď sú dva: (1) exegetický a (2) etický.

Ad 1): Mnohí kresťania by dnes tento problému zrejme riešili argumentom z nezáväznosti Tóry v ére NZ. Domnievam sa však, že nie všetko z Tóry možno pokladať za morálne abrogované či obsolentné (príkladom môže byť teoreticky práve mnou rozoberaný *Kódex svätosti*) a pri našom probléme je lepšie vyhnúť sa takejto argumentácii. Ba čo viac, v našom prípade takáto argumentácia nie je potrebná. Prvý z dvoch dôvodov v prospech tézy o morálnej prípustnosti zrušenia zasnub aj z iných príčin než z tých, ktoré opodstatňujú podľa Písma rozvod manželstva, sa dá totiž získať už z analýzy samotných ustanovení Tóry o zasnúbení a rozvode. Zdá sa totiž, že hoci Tóra poskytuje zasnubám osobitnú ochranu (teda prísne postihuje neveru snúbenice i konanie cudzieho muža ako narušenie snúbeneckého vzťahu), zasnúbenie stále viditeľne odlišuje od manželstva. Zo samotnej Tóry tiež nemožno jasne dokázať, že zasnuby sa smú zrušiť len rozvodom alebo smrťou. Všimnime si texty, ktoré sú v tomto ohľade kľúčové:

Inštitút rozvodu je v Dt 24,1 upravený takto: „*Ak si muž vezme ženu za manželku a potom sa mu zne páči, lebo nájde na nej niečo odporné, napíše jej prepúšťací list, dá jej ho a pošle ju z domu preč.*“ Ide o text, ktorý Ježiš v *Kázni na vrchu* vyloží (sprísni) tak, že pripustí ako dôvod rozvodu len smilstvo. V našich súvislostiach sú v Dt 24,1 dôležité dva výrazy: (a) *vziať si*, (b) *za manželku* (za vydatú, za manželovu ženu). Pre prvý výraz je v hebrejčine použitý príslušný tvar slova *lakach* (*jikkah*), pre druhý príslušný tvar slova *baal* (*ubeallah*). Zasnúbenie je v Tóre vyjadrené hebrejským výrazom *aras*. Rozvod sa v zmysle dikcie Dt 24,1 týka ženy, ktorú si muž *vzal* (*jikkah*) a ktorá sa *vydala* (*ubeallah*). Výslovne sa tu nespomína žena, ktorá je ešte len *zasnúbená* (*orasah*). Otázkou je, či sa tu pod *vzatím si* ženy alebo *vydajom* (*ožením sa*) náhodou nemyslí aj na jej *zasnúbenie*. Otázka teda znie, či pojem *zasnúbenia* (*aras*) náhodou nespadá v Tóre pod pojem *vzatia si* (*lakach*) resp. *vydaja/ženby* (*baal*), a či sa preto v Dt 24,1 v skutočnosti nehovorí aj o vzťahoch, ktoré existujú ešte len v štádiu zasnúbenia.

Domnievam sa, že jazykovým a systematickým výkladom možno pomerne presvedčivo argumentovať v prospech negatívnej odpovede na túto otázku. Skutočnosť, že výraz *aras* (*zasnúbiť sa*) v Tóre sémanticky nespadá pod výraz *lakach* (*vziať si*) ani pod výraz *baal* (*vydať sa, oženiť sa*), sa podľa môjho názoru dá pomerne jasne vyvodiť z nasledovných dvoch textov Deuterónómia (pričom žiadne iné texty, ktoré by sa dali na našu otázku vzťahovať, v Tóre v skutočnosti nie sú):

(a) V už spomínanom Dt 20,7 sa nachádza ustanovenie, podľa ktorého je zasnúbený muž oslobodený od vojenskej povinnosti a znie takto: „*Je tu niekto, kto sa zasnúbil [eras] so ženou a ešte si ju nevzal [ló lekahah]? Nech odíde a vráti sa domov, aby nepadol vo vojne a niekto iný by si ženu vzal [jikkahennah].*“ Z tohto textu pri pozornom čítaní pomerne jasne vyplynie, že *zasnúbená* žena ešte nie je ženou, ktorú by si už dotýčný *vzal* (pretože je tu výslovne

uvedené, že si ju ešte *nevzal* a že si ju po smrti dotyčného môže *vziať* niekto iný). Máme teda dôkaz, že *aras* v Tóre sémanticky (významovo) nespadá pod *lakach*.

(b) V Dt 22,22-23 sa zas nachádza úprava zločinu cudzoložstva s vydatou ženou a tiež už spomínaného zločinu súlože so zasnúbenou pannou. Pre vydatú ženu je vo v. 22 uvedený príslušný tvar výrazu *baal* (*beulat baal*) a pre zasnúbenú pannu je hneď za tým vo v. 23 uvedený príslušný tvar už spomenutého výrazu *aras* (*meorasah*). Oba výrazy sú tu teda od seba odlišené a zakladajú dve rozličné skutkové podstaty zločinu: skutkovú podstatu nevery vydatej ženy a skutkovú podstatu nevery zasnúbenej dievčiny. Možno teda vyvodiť, že *aras* v zmysle tohto textu v Tóre nespadá ani pod *baal*.²⁰

Uviedol som, že rozvod sa v zmysle Dt 24,1 explicitne týka ženy, ktorú si už nejaký muž vzal (*l-k-ch*), za ktorého sa *vydala* ako za svojho *manžela* (*baal*),²¹ pričom vyššie uvedeným postupom som ukázal, že *aras* v Tóre sémanticky nespadá ani pod výraz *lakach* ani pod výraz *baal*. Texty, ktoré by jasne viedli k inému záveru v Tóre nenájdeme. Norma o rozvode manželstva sa teda na zasnuby explicitne nevzťahuje, na zákalde čoho sa domnievam, že rušenie zasnub rozlukovým listom predstavuje až neskoršiu resp. prinajmenšom dobrovoľnú, teda Tórou výslovne neuloženú, židovskú prax, a že Ježiš v *Kázni na vrchu* v slovách o rozvode a cudzoložstve nevyjadruje svoj postoj k zrušeniu zasnub, ale len k zrušeniu manželstva.²²

Tvrdenie, že zasnuby možno predsa len zrušiť iba rozvodom, a to už v zmysle (v duchu) samotnej Tóry, teda že už v Dt 24,1 sa má pod rozvodom v skutočnosti namysli (teda predvída sa) aj zrušenie tých partnerských zväzkov, ktoré existujú ešte len v štádiu zasnúbenia, je potom možné z ustanovení Deuteronomia vyvodiť nanajvýš na základe *argumenta per analogiam*. Čiže na základe tvrdenia, že i keď zasnuby v zmysle Tóry výslovne nespádajú pod pojem manželstva, implicitne sú mu morálne ekvivalentné a preto treba medzeru (mlčanie textu) o ich zrušení vyplniť použitím analogickej úpravy, ktorou je úprava o rozvode manželstva. Takýto výklad má *teleologickú povahu*²³ a presúva nás k otázke samotného *zmyslu* (a v kontexte tohto príspevku najmä *morálneho zmyslu*) inštitútu zasnub. Otázkou totiž je: Ako vieme, že zasnuby sú, resp. majú byť s manželstvom morálne ekvivalentné?

²⁰ Zaujímavú poznámku k Dt 22,23-27 uvádza Jiří Beneš, podľa ktorého tieto normy nepriamo „(...) navazují na slova správčů o vyvázání z povinnosti účastnit se svaté války člověka, který se zasnoubil, a ještě si ženu nevzal (Dt 20,7) (...). Tvoří ke slovům správčů interpretační kontext a tím je podtrhují. Vysvětlují (zdůvodňují), proč je třeba se zasnoubenou dívkou zůstat i v případě svaté války: aby nebyla znásilněna.“ (Jiří Beneš, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově* (Praha: Advent-Orion, 2012), 140).

²¹ Nosek a Damohorská k pojmom *lakach* a *baal* uvádzajú, že prvý označuje skutočnosť, „kdy dochází k přestěhování nevěsty do domu manžela nebo k samotnému provedení sňatku,“ a druhý označuje skutočnosť, že „muž je pánem ženy (...) nejen manžel, ale i vlastník.“ (Bedřich Nosek a Pavla Damohorská, *Židovské tradice a zvyky*, 88-89).

²² A ak sa implicitne vyjadruje i k prepúšťaniu snúbeníc, tak len s ohľadom na židovskú prax, nie s ohľadom na zasnuby ako na nadčasový Bohom ustanovený inštitút zakladajúci manželstvo.

²³ Michal Mrva a Martin Turčan, *Interpretácia a argumentácia v práve* (Bratislava: Wolters Kluwer, 2016), 66-68.

Ad 2): Tým sa dostávame k druhému dôvodu, pre ktorý dnes, domnievam sa, môže kresťan zrušiť zasnúbenie aj z iných príčin než z tých, ktoré sú podľa Písma prípustné pre rozvod manželstva a pre následné uzavretie ďalšieho zväzku.²⁴ Mojm druhým dôvodom je jednoduchá téza, že *povaha konkrétnych etických dôsledkov určitého morálneho záväzku závisí (aj) od toho, čo sa pri ňom implicitne predpokladá, resp. čo sa ním vyjadruje, mieni*. Tento dôvod nie je na rozdiel od prvého uvedeného dôvodu exegetický, je etický (filozofický).

Aby som ho vysvetlil: Zasnúbenie dnes nepochybne predstavuje pomerne vážny morálny záväzok, avšak ani v tých najkonzervatívnejších kresťanských kruhoch sa pri ňom implicitne v dobrej viere nepredpokladá taká váha a taká miera nerozlučiteľnosti, ako je to v prípade uzavretia manželstva, pretože pri zasnubách sa u nás *sľubuje* niečo *iné* ako pri sobáši. Z etického (deontologického) hľadiska je kľúčový pojem *sľubu* a jeho obsahu. Ak by aj platilo, že zasnuby už podľa samotného Písma pôvodne predstavovali krok, ktorý bol čo do závažnosti rovný s uzavretím manželstva, teda že už zasnuby vlastne znamenali v ľudských i Božích očiach začiatok manželstva (a že z morálneho hľadiska šlo o sľub spojený s rovnakou mierou nerozlučiteľnosti, akú prisudzujeme manželstvu), potom musíme skonštatovať, že my dnes pod zasnubami rozumieme niečo zásadne iné a že naše morálne očakávania a morálne záväzky z tohto inštitútu vyplývajúce sú v dôsledku toho podstatne odlišné. V našich a v biblických zasnubách teda v takomto prípade ide o dva podobné, no čo do svojej podstaty morálne rozdielne inštitúty. Z *morálneho* hľadiska pri zasnubách v našom ponímaní nejde o *začiatok* manželstva, ale o *odhodlanie vstúpiť spolu do manželstva*, pretože si pri nich *nesľubujeme*, že spolu vydržíme celý život, ale vyznávame si, že chceme k takémuto sľubu ešte len *dospieť*.

Zrušenie zásnub je nepochybne emocionálne vyčerpávajúce, eticky závažné a zanecháva rany. Avšak možnosť „vrátiť prsteň“ je pri našom chápaní aktu zasnúbenia implicitne vopred predpokladaná s o čosi väčšou voľnosťou a s o čosi menšou morálnou závažnosťou, než je možnosť budúceho rozvodu predpokladaná pri uzatváraní manželstva. Námietku, že nemožno argumentovať iným chápaním zásnub v dnešnej dobe, pretože pre kresťana nie sú kľúčové ľudské ustanovenia, ale Božie, možno zodpovedať poukazom na skutočnosť, že Písmo akt zasnúbenia od nikoho nepožaduje. Do manželstva teda možno vstúpiť aj bez zásnub. Ak zasnúbenie nie je biblickou požiadavkou, potom sa ponúka, že pri ňom nejde o záväzok s rovnakou závažnosťou, akú má uzavretie manželstva a že v rôznych kultúrach možno preto tento dobrovoľný „predstupeň“ uchopiť rôzne. Zastávam názor, že je to práve takto.

²⁴ Ježiš v evanjeliách uvádza ako jediný legitímny dôvod rozvodu smilstvo (*argumntum a fortiori* by sme sa mohli pýtať, či v duchu jeho vyjadrenia nie je legitímnym dôvodom aj domáce násilie, okultizmus jedného z manželov a pod.), zdá sa, že Pavol v 1. Kor 7,15 umožňuje nový sobáš aj v prípade, že neveriaci partner opúšťa veriaceho partnera (prekračuje teda Ježišovo kritérium?). Katolícka teológia na základe 1. Kor 7,15 hovorí o tzv. *privilegiu Pauline*.

Ak aj teda kedysi dávno v židovskej kultúre zásnuby znamenali z morálneho hľadiska definitívne *áno* snúbencov (prípadne ich rodičov), dnes tomu tak v našej kultúre nie je a ani nemusí byť. Z morálneho hľadiska je dôležité to, čo si *sľubujeme*. A úmyslom zasňubujúcich sa ľudí dnes nie je sľúbiť si to, čo si sľúbia až „pred oltárom“. Až tento ďalší stupeň vzťahu (uzavretie manželstva) konštituuje v našich morálnych prejavoch vôle a v duchu kresťanskej etiky pred ľuďmi a Bohom záväzok zotrvať v trvalom partnerskom zväzku. Takto totiž svoje prejavy vôle *mienime*. A to je, domnievam sa, podstatné. Náš morálny záväzok vernosti vzniká ako dôsledok nášho *sľubu* s patričným *obsahom*. Morálna váha zásnub teda u nás nie je ekvivalentná s morálnou váhou sobáša a Písmo nám ani nekáže im takú váhu priznať.²⁵

Pri pýtaní sa na morálny zmysel zásnub z hľadiska *argumenta per analogiam* teda treba odpovedať, že zmyslom zásnub je posunúť vzťah dvoch ľudí ďalej a jasne ho nasmerovať k manželstvu, nič menej, nič viac. Takýto zmysel dobrovoľného „predstupňa“ manželstva je legitímny, pretože ho možno ako Písmom nepožadovaný uchopiť v rôznych kultúrach rôzne. Táto interpretácia morálneho zmyslu dnešných zásnub vedie k záveru, že pomyselná snaha uplatniť Dt 24 a Mt 5 a 19 na morálne opodstatnenie ich zrušenia by v súčasnosti predstavovala zmiešavanie dvoch rôznych kategórií. Domnievam sa preto, že kresťan, ktorý zasňubenie zruší (trebárs z dôvodu hlboknej neistoty o správnosti vstupu do manželstva s dotyčnou osobou) a vezme si inú osobu, sa v zmysle kresťanskej etiky cudzoložstva nedopúšťa.²⁶

Pre niekoho je to možno celkom samozrejмый záver. Domnievam sa však, že vyššie predstavená exegetická argumentácia z výkladu konkrétnych noriem Písma a tiež etická argumentácia z morálnej povahy sľubu sú výrazne solídnejšími odpoveďami na tento problém než jeho povrchné odbavenie konštatovaním o „inej dobe“.

2.2 Súlož počas menštruácie

Problému cudzoložstva som sa v predchádzajúcej stati dotkol v podstate len nepriamo, a aj to iba z hľadiska jedného aspektu. V tejto stati sa zameriam na druhý, o čosi kompaktnejší problém, ktorý *Kódex svätosti* rieši, a ktorému sa, ako takému, budem venovať už celkom priamo. V Lv 18,19 nachádzame toto ustanovenie: „*Nepribližuj sa k žene, aby si mal s ňou pomer v období nečistoty jej obvyklého krvácania.*“ Ustanovenie teda zakazuje súlož počas menštruácie.

Takýto styk je v knihe Levitikus odmietnutý ešte na dvoch iných miestach – v Lv 15,24 a 20,18. V prvom z týchto dvoch textov je sankciou za súlož nečistota (muža) po dobu

²⁵ Manželstvo je naopak v Písme vykreslené ako trvalý zväzok muža a ženy, ktorý ako taký z hľadiska kresťanskej etiky nemožno uchopiť ľubovoľne; napríklad tak, že by sa zaviedol inštitút manželstva na dobu určitú.

²⁶ Na rozdiel od kresťana, ktorý sa nelegitímne rozvedie a nelegitímne po druhý raz ožení.

siedmich dní, v druhom je to *vytátie z ľudu*. Viacerí komentátori sa domnievajú, že prvý prípad sa týka situácie neúmyselného previnenia.²⁷ Buď muž nevedel, že žena je v perióde, alebo došlo k náhlejšej menštruácii počas styku. V druhom prípade (ako aj v prípade Lv 18,19) má ísť o úmyselné konanie, ktoré je z tohto dôvodu postihnuté prísny trestom.

V Lv 20,18 sa spomína rovnaká sankcia, akú Lv 17,14 ukladá za konzumáciu krvi – *vytátie* (po hebrejsky *karat*). Otázkou teda je, či existuje súvis medzi deliktom konzumácie krvi a deliktom súložie počas výtoku krvi. Ako už som uviedol v monografii *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*,²⁸ domnievam sa, že do úvahy tu prichádzajú prakticky len dve možné odpovede:

(1) Prvá odpoveď znie, že v oboch prípadoch ide v podstate o ten istý delikt a kľúčovým pojmom je tu *krv*. Či už ide o krv konzumovanú alebo o krv prítomnú pri súloží, ide vždy o neúctivé nakladanie s týmto dôležitým elementom života resp. Hospodinovho obetného kultu. A to buď na úrovni zneváženia ako takého (konzumáciu krvi aj súlož v krvi možno vnímať ako akty, ktoré nerešpektujú Stvoriteľa a posvätno, či nepriamo znevažujú hodnotu života vyjadrenú týmto symbolom) alebo na úrovni prijímania (malá časť krvi sa môže vstrebať do tela partnera, ktorý ju týmto spôsobom vlastne „konzumuje“, pričom krv sa v zmysle *Kódexu svätosti* konzumovať nemá).

(2) Druhá odpoveď znie, že delikty nepatria do tej istej kategórie. Sankcia *vytátím* je v prípade súložie počas menštruácie daná jej pohanským pôvodom, nie znevažovaním hodnoty života, Stvoriteľa ani Jeho kultu (napríklad na rozdiel od konzumácie mäsa Hospodinovej obety nečistým človekom podľa Lv 7,20, ktoré je tiež postihované *vytátím*). Problém tu nie je v *krvi* ako takej, ale v tom, že ide o zvyky národov, ktoré Hospodin *zaháňa pred tváre Izraelitov* (Lv 18,3.24 a Lv 20,23).

Ad 1): Pokiaľ platí prvá možnosť, potom je odpoveď na aplikačnú otázku, či je pre kresťanský manželský pár principiálne nemorálne vykonať súlož v období menštruačnej periódy ženy, úzko spojená s interpretáciou normy z Lv 17 o zákaze konzumovať krv. Väčšina kresťanov dnes pokladá túto normu za abrogovanú resp. obsolentnú a krv s čistým svedomím konzumuje, pretože zákaz jej konzumácie kladie do súvisu so starozmluvným obetným systémom, kde hrala kľúčovú úlohu práve krv, pričom obetný systém mal svoj zmysel len do času Kristovej obete (v ktorej bol ako predobraz naplnený, prekonaný). Ak je teda pri súloží počas menštruácie rozhodujúcim prvkom, ktorý takýto styk v zmysle Lv 18 problematizuje, *krv* ako symbol, ktorého význam sa vyčerpáva v starozmluvnom obetnom systéme, potom sa dnes ustanovenie Lv 18,19 na kresťana morálne nevzťahuje. *Apoštolský dekrét* z takéhoto hľadiska pri svojej inšpirácii *Kódexom svätosti* (alebo pri potvrdení platnosti *Kódexu svätosti*)

²⁷ Pozri napríklad: E. S. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 204.

²⁸ Martin Turčan, *Zákon a etika vo svetle jeruzalemského koncilu*, 49.

buď dané ustanovenie vôbec nemá namysli (teda implicitne ho z *Kódexu svätosti* „vypúšťa“), alebo ho síce má namysli, ale to len kvôli nepohoršovaniu Židov (aby sa medzi Židmi náhodou nerozchýrilo, že pohanokresťania so svojimi manželkami pohlavne žijú i v čase „ich dní“).

Stojí za zmienku, že napríklad známy evanjelikálny portál *gotquestions.org*, ktorý sa popularizačnou formou snaží priblížiť kresťanstvo dnešnému (najmä mladému) človeku v státisícoch spracovaných odpovedí na rôzne otázky, zaujíma k otázke (ne)prípustnosti súložie počas menštruácie práve takýto postoj. Zavrnutie takéhoto pohlavného styku v knihe Levitikus daný portál spája s inštitúciou obetného systému a s jeho kľúčovým elementom – *krvou* (ktorá sa pri styku počas menštruácie výslovne spomína v Lv 20,18), rovnako ako s pojmom rituálnej nečistoty (ktorú zas pri styku počas menštruácie zmieňuje Lv 15,24). Celá záležitosť je na tomto portáli vo vzťahu k dnešnému kresťanovi podaná ako prekonaná Kristovou smrťou a je tu plne zverená dohode manželov s odvolaním sa na Pavlove slová o manželskom konsenze na spoločnom pohlavnom živote (1. Kor 7,5). Podľa autorov daného portálu teda rozhodnutie o manželskom styku počas menštruácie spadá do rámca kresťanskej slobody manželov a Bohu takáto prax principiálne neprekáža.²⁹

Avšak konzumácia krvi a zaduseného i styk manželov počas menštruačného obdobia ženy môžu v skutočnosti pokojne predstavovať nadčasové problémy. Nie všetci sa dnes domnievajú, že ide o prekonané požiadavky. Nie všetci si myslia, že styk počas menštruácie je morálne nezávadný a že jeho zákaz bol Bohom zrušený pri naplnení zmyslu obetného systému v Kristovej smrti.

Napríklad Roy Gane v komentári ku knihe Levitikus uvádza, že prísnosť trestu (*vytätie*, ktoré možno chápať ako trest od samotného Boha, nie od ľudí) a absolútna povaha zákazu takéhoto styku (teda absencia zmienky o nejakej podmienke) naznačuje, že aplikovateľnosť zákazu nie je závislá od rituálneho systému a pretrváva aj po kríži. Takýto záver podľa Ganea umocňuje skutočnosť, že v Lv 18 a 20 sa tento zákaz nachádza medzi morálnymi normami (a podotýka, že takto je zákaz zjavne chápaný aj v Ez 18,5-6 a 22,10).³⁰

„Je pravdou, že ceremoniálny zákon ustanovoval opatrenie pre telesnú obradnú nečistotu nadobudnutú pri porušení zákazu z nedopatrenia (15,24). Dnes, keď už obradný systém pominul, niet žiadneho ceremoniálneho významu ani potreby takéhoto opatrenia. Tým však nie je zrušený nadčasový morálny aspekt, ktorý zakazuje mužovi mať úmyselný styk s menštruujúcou ženou, keď vie, že je v tomto stave.“³¹

²⁹ *Is it acceptable to God for a husband and wife to have sex while the wife is menstruating / having her period?* <https://www.gotquestions.org/sex-period.html> [10-7-2019].

³⁰ Roy Gane, *The NIV Application Commentary. Leviticus, Numbers* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 325.

³¹ *Ibidem*.

Ad 2): Čo však, ak platí druhá z vyššie načrtnutých možností, teda téza, že kľúčovou pri zákaze súložie počas menštruácie nie je *krv*, ale skutočnosť, že ide o *pohanskú praktiku*, ktorá by, povedzme, mohla Hospodinovho vyznávača zvädzať k cudzej náboženskej kultúre, k iným bohom? Čo ak je účel ustanovenia v skutočnosti práve takýto? Ak by tomu tak bolo, potom by dnes z aplikačného hľadiska nemala prax pohlavného života počas menštruácie predstavovať pre kresťanský manželský pár morálny problém. Dnes si totiž nikto danú záležitosť s modloslužbou ani s pohanstvom nespája a k ničomu takému ho to nenavádza.

Rozhodnúť nastolenú etickú otázku nie je jednoduché. Tvrdenie, že ide o vyhranenie sa voči pohanským praktikám (teda o nábožensko-kultúrnu otázku a nie o morálnu) síce nevyklúčujem, nezdá sa my však bezvýhradne presvedčivé. Problematizuje ho totiž skutočnosť, že zákaz styku počas menštruácie sa v Lv 18 systematicky nenachádza vedľa zákazu obetovať syna Molochovi (čo je nielen vražda, ale aj modloslužba). Oba zákazy delí dvadsiaty verš zakazujúci cudzoložstvo, ktorému som sa venoval vyššie a ktorý uzatvára katalóg neprípustných sexuálnych vzťahov. Ak má pri zákaze styku počas menštruácie ísť len o odmietnutie kanaánskych zvykov ako modlárskeho, prečo potom katalóg neprípustných sexuálnych stykov v Lv 18 neuzatvára práve norma o zákaze styku počas menštruácie a prečo na ňu plynule nenadväzuje norma o zákaze obetovať syna Molochovi? Nesedí to ani v Lv 20, kde sa o Molochovi hovorí už omnoho skôr, než príde na rad zmienka o zákaze styku počas menštruácie (a nesedí to ani v Lv 15 či v Ez 18 a 22). Akoby teda boli obe normy od seba oddelené. Pokiaľ by boli priamo pri sebe, potom by takýto anti-modlársky význam ustanovenia o zákaze styku počas menštruácie bol zo systematického hľadiska omnoho pravdepodobnejší. Keďže však normy pri sebe nie sú, možno o takejto interpretácii dôvodne pochybovať.

Záležitosť je ťažké rozriešiť.³² Keďže v neistote je pre (konzervatívneho) kresťana lepšie zostať zásadovým, možno sa prikloniť ku Ganeovmu stanovisku a skonštatovať, že ide o nadčasovú morálnu normu a že kresťanskí manželia by nemali praktizovať súlož³³ počas menštruácie.³⁴ Ťažko však jasne vysvetliť, v čom konkrétne spočíva nemorálnosť takejto

³² Pokiaľ majú Jakub a koncil v Sk 15 pod *porneiou* namysliť aj súlož počas menštruácie, potom pred konzervatívnym kresťanským etikom dnes stojí otázka, ako ich zámer interpretovať: Ide im o to, aby neurazili Židov, aby sa vyhli pohanskej náboženskej kultúre, alebo im ide o objektívny a nadčasový morálny princíp? Na túto otázku žiaľ nedokážem dať v tomto príspevku jednoznačnú odpoveď. Jej dôležitosť samozrejme v reálnom živote znižuje skutočnosť, že v menštruačnom období spravidla ženy nemajú na pohlavný styk chuť a že pomyslenie na takýto styk je aj pre mnohých mužov odpudzujúce. Otázku morálneho charakteru daného ustanovenia ako takého som každopádne na tomto mieste nezodpovedal a ponechávam ju otvorenú.

³³ Iných (nekoitálnych) foriem pohlavného styku sa to zrejme netýka. Domnievam sa, že koitus je v Lv 15,24 a 20,18 explicitne vyjadrený výrazom *ležať* (hebr. *šakab*). V Lv 18,19 sa síce hovorí, akoby širšie, o *odkrytí nahoty*, domnievam sa však, že v kontexte uvedených dvoch pasáží a s ohľadom na element *krvi*, ktorá vyteká len z ženej genitálie, ide aj v Lv 18,19 výlučne o neprípustnosť koitálneho styku.

³⁴ Napríklad i Gordon Wenham, ktorý v svojom komentári pokladá požiadavky Lv 17 za obsolentné, sa bez bližšej špecifikácie hlási k pretrvávajúcej platnosti požiadaviek Lv 18 ako *morálnych* a uvádza, že i „[p]re

praxe (či ju máme v duchu idey *prirodeného zákona* chápať ako zvrhlú *per se*, alebo máme jednoducho vychádzať z *teórie Božieho príkazu* dovolávajúcej sa poslušnosti bez bližšieho zdôvodnenia, alebo máme zvoliť iné vysvetlenie).³⁵

Osobne každopádne nesúhlasím s Ganeovým pokusom o racionalizáciu tohto ustanovenia tvrdením, že:

„morálne opodstatnenie tohto zákazu snáď možno nájsť v Lv 20,18, kde je pre ženu s akýmkoľvek výtokom z pohlavných orgánov použitý výraz *ḥalavah* ('slabá', t.j. v stave malátnosti; pozri tiež 12,2; porov. Nár 1,13, 5,17). Ak je tomu tak, ide tu o otázku práv ženy: Zákon chráni ženu pred nežiaducim zneužitím jej manželom počas obdobia jej slabosti (...).“³⁶

Podľa môjho názoru je úskalím takejto interpretácie skutočnosť, že podľa Lv 20,18 má byť v prípade dobrovoľného styku potrestaný nielen muž, ale aj samotná menštruujúca žena. Nezdá sa teda, že by šlo o ochranu jej práv pred zneužitím, ak má byť potrestaná aj za dobrovoľný akt.

2.3 Incest s príbuznými

O nič ľahšou otázkou, než je otázka súložie počas menštruácie, dnes pre konzervatívneho kresťanského etika, ktorý chce brať *Apoštolský dekrét* a *Kódex svätosti* vážne, nie je otázka zakázaných pohlavných vzťahov v rodine, ako ich vymenúva Lv 18,6-18.³⁷ Ako stručne zhrňajú túto časť Woods a Rogers:

väčšinu kresťanov je samozrejme, že morálne pravidlá vymenované v tejto kapitole platia i dnes. Novozmluvní pisatelia predpokladajú, že predpisy o inceste (v. 6-18; porov. 1. Kor 5,1), cudzoložstve (v. 20, podrobne Rim 13,9), modloslužbe (v. 21; porov. 1. Kor 10,7 a nasl.; Zj 2,14) a homosexualita (v. 22; Rim 1,27; 1. Kor 6,9) stále zaväzujú kresťanské svedomie.“ (Gordon J. Wenham, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1979), 261).

³⁵ Určitú rolu tu môže zohrávať aj zdravotný aspekt, keďže súložie počas menštruačnej periódy ženy so sebou údatne nesie nemalé zdravotné a psychické riziká (k tomu pozri napríklad: F. F. Mazokopakis a G. Samonis, „Is Vaginal Sexual Intercourse Permitted During Menstruation? A Biblical (Christian) and Medical Approach,“ in *Maedica*, 13, č. 3 (2018), 183-188).

³⁶ Roy Gane, *The NIV Application Commentary. Leviticus, Numbers*, 325.

³⁷ „Nikto sa nesmie priblížiť k svojej pokrvnej príbuznej, aby ju svojím pomerom zneuctil. Ja som Hospodin. Nezneuctíš svojho otca tým, že by si mal pomer so svojou matkou. Je to tvoja matka. Nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojho otca pomerom s inou jeho ženou. To by zneuctilo tvojho otca. Nezneuctíš svojím pomerom svoju sestru, teda dcéru svojho otca alebo dcéru svojej matky, či sa narodila v tom istom dome alebo inde, nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojím pomerom synovu dcéru alebo dcérinu dcéru, pretože tým zneuctíš seba. Nezneuctíš svojím pomerom dcéru inej ženy svojho otca, pretože ju splodil tvoj otec a je tvojou sestrou. Preto ju nezneuctíš. Nezneuctíš svojím pomerom sestru svojho otca; je to blízka príbuzná tvojho otca. Nezneuctíš svojím pomerom matkinu sestru; je to blízka príbuzná tvojej matky. Nezneuctíš otcovho brata pomerom s jeho ženou; je to tvoja teta. Nezneuctíš svojím pomerom svoju nevestu; je to žena tvojho syna. Nezneuctíš ju. Nezneuctíš svojím pomerom bratovu ženu; tým by si zneuctil svojho brata. Nebudeš svojím pomerom zneuctievať nijakú ženu a zároveň jej dcéru. Nevezmeš si dcéru jej syna, ani dcéru jej dcéry; nesmieš ich zneuctiť. Sú to tvoje blízke príbuzné. Bol by to hanebný skutok. Nesmieš si vziať k svojej manželke jej sestru ako vedľajšiu ženu; zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou.“

„[m]anželstvo alebo iné pohlavné spojenia boli osobitne zakázané medzi mužom a jeho matkou (v. 7), jeho nevlastnou matkou (v. 8), jeho sestrou (v. 9), jeho vnučkou (v. 10), jeho nevlastnou sestrou (v. 11), jeho tetou (vv. 12, 13, 14), jeho nevestou (v. 15), jeho švagrinou (v. 16), dcérou alebo vnučkou jeho ženy (v. 17) alebo sestrou jeho žijúcej ženy (v. 18). Incest s vlastnou dcérou, hoci osobitne nezmienený, je nepriamo zakázaný vo verši 17.“³⁸

Pomyslenie na sexuálny vzťah s blízkym pokrvným príbuzným (najmä s predkom, potomkom alebo súrodencom) je dnes pochopiteľne pre väčšinu ľudí odpudivé. Neplatí to však o vzťahoch s priženými a privydatými členmi rodiny, ktorí sú v zmysle Lv 18,6-18 tiež na zozname „zakázaných osôb“. V tomto zozname pritom vôbec nejde o problém nevery; tá je pokrytá všeobecným ustanovením o zákaze cudzoložstva v Lv 18,20. V katalógu incestných vzťahov v Lv 18,6-18 je zakázaný aj vzťah so švagrinou, ktorá sa so svojím mužom (teda s bratom dotyčného) už rozviedla, alebo ktorá ovdovela, i vzťah s rozvedenou či ovdovelou ženou strýka (privydatou tetou).³⁹ Nejde tu teda o problém nevery, pretože normy sa vzťahujú na aktuálne „volných“.

V dnešnom svete nie je ťažké predstaviť si hypotetickú situáciu, v ktorej sú dvaja bratia od seba vekovo výrazne vzdialení, takže, zatiaľ čo jeden z nich ešte len prichádza na svet, druhý sa už žení. Syn staršieho brata potom bude synovcom mladšieho brata, pričom takýto „strýko“ a „synovec“ budú rovesníkmi. Predstavme si, že obaja sa zamilujú do tej istej dievčiny. Dotyčná má oboch rada, no musí si vybrať jedného z nich, a tak sa nakoniec rozhodne pre „strýka“, za ktorého sa aj vydá. Po krátkom čase však „strýko“ nešťastne zahynie. „Synovec“ dotyčnú nikdy neprestal milovať a po ukončení obdobia smútku si chce mladú vdovu vziať za ženu. Aj v nej sa medzičasom obnovili staré city. Obaja sú konzervatívni kresťania. Smú sa teda vziať, alebo ak sa vezmú, dopustia sa vážneho morálneho poklesku, pretože dotyčná je vlastne „tetou“ svojho nápadníka a vzťah s tetou (či už pokrvnou alebo privydatou), a to aj ovdovelou, je *Kódexom svätosti* zakázaný?

Prakticky rovnaký príklad, aký som uviedol o strýkovi a synovcovi, možno samozrejme uviesť i o bratoch. Sú to priam klasické príklady romantickej spisby, kde dvaja bratia bojujú o srdce tej istej ženy. A sú to nepochybne i príklady, ktoré nie sú len hypotetické, ale sa aj reálne stávajú. Čo s tým?

³⁸ C. M. Woods a J. Rogers, *The College Press NIV Commentary. Leviticus – Numbers* (Joplin: College Press, 2006), 115-116.

³⁹ V súčasnej sekulárnej spoločnosti samozrejme nie sú takéto vzťahy vnímané ako problematické, a to ako v etickej tak v právnej rovine. Úpravy trestných zákonov obvykle ponechávajú medzi trestnými činmi skutkovú podstatu súlože medzi príbuznými, avšak tá má chrániť hlavne či výlučne zdravie populácie, nie morálne cítenie spoločnosti, a v mnohých štátoch sa vzťahuje len na styk súrodencom (aspoň napol vlastných) a na styk potomkov a predkov v priamom rade. Styk medzi strýkom a neterou alebo synovcom a tetou často nepodlieha kriminalizácii.

Podľa Lv 18,16 si nesmie brat ani po smrti svojho brata vziať svoju švagrinú za ženu. Treba však podotknúť, že to platí len za predpokladu, že dotyčná mala so zosnulým potomka (syna). Levirátny zákon v Dt 25,5-10 totiž obsahuje špeciálnu výnimku, podľa ktorej je brat bezdetného zosnulého naopak povinný vziať si svoju ovdovelú švagrinú za manželku a splodiť s ňou „svojomu zosnulému bratovi syna“. Ako je možné, že to, čo je inak v Lv zakázané, je za daných okolností na tomto mieste v Dt naopak prikázané?

Domnievam sa, že pri odpovedi na túto otázku máme v podstate len dve možnosti: (a) buď nám inštitút levirátnych manželstiev odhaľuje, že pri intímnom vzťahu muža so svojou rozvedenou či ovdovelou švagrinou nejde o skutočný morálny problém (a teda, že neprípustnosť vzťahu so švagrinou je len dobovou a kultúrnou záležitosťou), alebo (b) inštitút levirátnych manželstiev nerieši nič menej a nič viac než konflikt dvoch morálnych hodnôt, pričom vzťah s rozvedenou či ovdovelou švagrinou tým ostáva (ako taký) morálnym problémom, ktorý musí akurát v danom výnimočnom prípade bezdetnosti ustúpiť dôležitejšej morálnej hodnote, ktorou je splodenie potomstva (prípadne i ďalším hodnotám).⁴⁰

Klasický biblický komentár *Pulpit Commentary* k tejto záležitosti uvádza:

„Ktosi sa spýtal: 'Ako môže byť tá istá vec zakázaná ako nemorálna v Levitiku a prikázaná ako správna v Deuteronómiu?' Biskup Wordsworth odpovedá: 'V osobitnom prípade, z osobitného dôvodu aplikovateľného len na Židov, Boh súhlasil so zľavením z tohto zákona a v svojej plnej všemocnosti zmenil zákaz na príkaz. (...) Boh nemôže prikázať nič, čo je hriešne. Pretože hriech je 'prestúpením zákona' (1. J 3,4) a čokoľvek, čo Boh prikáže, je správne. Bolo by však trúfalé povedať, že my sme zľavili z Božieho zákona o manželstve, pretože z neho v jednom prípade zľavil On; asi tak, ako by bolo bezbožné tvrdiť, že vražda nie je nemorálna a my sa jej sme dopustiť, pretože Boh, ktorý je jediným Sudcom v otázke života a smrti prikázal Abrahámovi zabiť svojho syna Izáka.' Levirátno manželstvo nebolo ústupkom túžbam druhého brata, ale povinnosťou nariadenou v záujme rodiny alebo kmeňa, a bolo za každých okolností nepríjemnou nutnosťou.“

⁴⁰ Jiří Beneš uvádza, že účelom levirátného zákona je chrániť (1) práva mŕtveho muža („mať meno v Izraeli“ a mať potomka), (2) práva jeho budúceho potomka (ide o právo dediť) a (3) práva vdovy. „Práva vdovy jsou hájena stejně jako práva mrtvého manžela. Tímto spojením levirátní zákon naznačuje, že právní postavení vdovy je svým způsobem podobné právnímu postavení jejího mrtvého muže. Oba jsou v podstatě mrtví (muž skutečně, vdova společensky), a tedy bezmocní, zcela závislí na pomoci zvnějšku. Vdova v tehdejší společnosti postrádala nárok na dědictví po muži; neměla zastání ve stáří, neměla budoucnost, neměla žádné postavení ani obranu. Byla proto odkázaná na dobrodiní příbuzných. Levirátní zákon jako forma zvykového práva zajišťuje ochranu života žen právě v takové situaci.“ (Jiří Beneš, *Směrnice a řády. Zákoník v Páté knize Mojžíšově*, 184). Beneš zároveň uvádza, že levirátny zákon „z hlediska právního systému i společenských zvyklostí v současné Evropě není možné realizovat. Přesto nelze říci, že by zákony (přikázání) Tóry ztrácely svou platnost se změněnými společenskými podmínkami.“ (Ibidem, 181).

Komentár ďalej podotýka, že levirátny zákon v Dt 25,9-10 predvída nevôľu pozostalého brata vziať si svoju ovdovelú švagrinu za manželku, čo snád naznačuje, že nešlo o veľmi populárny inštitút. Dodáva, že pozostalý brat bol po uzavretí levirátneho manželstva len akýmsi „náhradníkom“ a vystupoval v ňom *alter ego* ako zosnulý brat (čo zrejme mužom tej doby celkom nevyhovovalo).⁴¹

Tento komentár teda rieši daný problém zvolením druhej z mnou uvedených možností – tvrdením, že levirátny zákon v Dt 25 nie je ničím viac než riešením *kolízie* určitých hodnôt. Nie je teda momentom, na základe ktorého by bolo možné ospravedlniť vzťah s ovdovelou švagrinou ako taký (teda ako vzťah, ktorý sám osebe nemá objektívne nemorálnu povahu a ktorý je neprípustný len v kontexte určitej doby a kultúry). Wordsworth vychádza z *teórie Božieho príkazu*, ktorá definuje dobro ako to, čo prikáže Boh. Teória Božieho príkazu má rôzne podoby a na tomto mieste sa ňou bližšie nebudem zaoberať, dôležité je len to, že v prípade kolízie dvoch morálnych hodnôt káže táto teória (resp. konkrétne normatívno-etické koncepcie z nej vychádzajúce) uprednostniť tú dôležitejšiu z hodnôt. V našom prípade je zo samotného Božieho ustanovenia v Dt 25 zrejmé, že dôležitejšie, než nemať vzťah so švagrinou, je splodiť svojmu bratovi potomka, pretože ide o dobro rodiny či kmeňa, ktoré tu schvaľuje sám Boh.

Zaujímavé však je, že *Kódex svätosti*, ktorý mužovi zakazuje oženiť sa so ženou svojho (zosnulého či rozvedeného) brata,⁴² explicitne nezakazuje žene vydať sa za muža svojej zosnulej sestry. Dá sa to, *argumentum ex dicto*, vyvodiť z Lv 18,18: „*Nesmieš si vziať k svojej manželke jej sestru ako vedľajšiu ženu; zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou.*“ Prvá časť vety je síce apodiktická, teda absolútne zakazuje mužovi mať vzťah so švagrinou z manželkinej strany, avšak aký význam by mal dôvetok „*(...) zneuctil by si ju, keby si za jej života mal pomer s jej sestrou,*“ ak by nevyjadroval *podmienku*, za ktorej je takýto vzťah zakázaný? Norma teda v skutočnosti nie je apodiktická, ale hypotetická. Manželstvo muža so švagrinou z manželkinej strany je neprípustné len počas života manželky; je teda prípustné po jej smrti. Nerieši sa pritom, či dotyčný alebo dotyčná majú, alebo nemajú potomka. Platí teda, že muž si nesmie vziať ženu svojho zosnulého brata (s výnimkou levirátnej podmienky bezdetnosti švagriny), avšak môže si vziať sestru svojej zosnulej ženy. Tiež je zaujímavé, že *Kódex svätosti*, ktorý zakazuje vzťah synovca s privydatou tetou, explicitne nezakazuje vzťah netere s priženým strýkom, dokonca ani s pokrvným. Ako je možné, že v jednom „garde“ sú tieto diagonálne vzťahy neprípustné, no v inom „garde“ neprípustné nie sú?⁴³ Zdá sa, že táto skutočnosť nám naznačuje určitú kultúrnu podmienenosť týchto ustanovení *Kódexu svätosti*. Povedzme, určitý fenomén mužskej

⁴¹ *Pulpit Commentary*, <https://biblehub.com/commentaries/leviticus/18-16.htm> [11-7-2019].

⁴² Za už spomínaného predpokladu, že dotyčná žena s ním mala syna.

⁴³ Aspoň z hľadiska explicitného znenia.

dominancie (akoby pri zakázaných vzťahoch šlo o nejakú česť iného muža, ktorý by bol takýmto zväzkom v nejakom zmysle, či už zaživa alebo po smrti, zneuctený). Otázkou pre kresťanského etika potom je, čo možno z tejto kultúrnej podmienenosti daných ustanovení *Kódexu svätosti* vyvodit' pre dnešok.

Pri odpovedi na túto otázku sú, domnievam sa, v hre opäť dve možnosti: buď (a) kultúrna podmienenosť ustanovení znamená, že už dnes nemajú morálnu záväznosť (nie sú nadčasové), alebo (b) naopak, sú nadčasové a v duchu ježišovských hodnôt ich dnes musíme sprísniť⁴⁴ a interpretovať tak, že zakazujú aj vzťahy v opačnom „garde“ (teda nielen vzťah synovca s tetou, ale aj vzťah strýka s neterou; nielen vzťah medzi mužom a ženou jeho zosnulého brata, ale aj vzťah medzi ženou a mužom jej zosnulej sestry); Ježiš totiž v *Kázni na vrchu* sprísňuje viaceré ustanovenia SZ a naznačuje rovnosť pohlaví.⁴⁵

Rozumom (prirodzeným zjavením) je pomerne ťažké vysvetliť, čo zlé (nemorálne) by stalo vo vyššie naznačenom hypotetickom prípade, keď si mladá ovdovelá „teta“ (privydatá do rodiny) chce vziať rovnako starého synovca svojho zosnulého muža (s ktorým, povedzme, dokonca za slobodna nejaký čas chodila). A to bez ohľadu na to, či je bezdetná alebo či má deti. Pre západného človeka 21. storočia, ktorý nepozná „dohodnuté“ manželstvá, ale berie sa z lásky, je ťažké pochopiť, čo by bolo na takomto manželstve morálne závadné.

Ideu lásky však, na druhej strane, nemožno z hľadiska konzervatívnej kresťanskej etiky preťažovať. Konzervatívny kresťanský etik nevyznáva výlučne a len abstraktnú hodnotu lásky, ktorá by ospravedlnila takmer čokoľvek, ako sa v svojej *Situačnej etike* domnieva Joseph Fletcher.⁴⁶ Konzervatívny kresťanský etik pracuje aj s Písmom ako s osobitným

⁴⁴ V takomto prípade budeme na *Kódex svätosti*, ktorý rovnaké vzťahy v jednom „garde“ zakazuje, no v inom „garde“ ich povoľuje, nazerať ako na ústupok či priblíženie sa Hospodina starovekému človeku žijúcemu v kultúre mužskej dominancie (cti) a ženskej slabosti a bezbrannosti (podobne ako je to, povedzme, pri tolerancii mnohoženstva v SZ), pričom v kontexte novozmluvného etického ideálu, ktorý je vyšší, budeme pokladať za potrebné vztiahnuť požiadavky *Kódexu svätosti* rovnocenne na obe pohlavia.

⁴⁵ Ako napríklad v jednej zo svojich prednášok správne podotýka Barth Ehrman, Ježiš v reči o rozvode už neuznáva mnohoženstvo, pretože výslovne hovorí, že muž, ktorý sa s ženou nelegitímne rozvedie a vezme si namiesto nej *druhú*, cudzoloží; Ježiš teda implicitne pripúšťa už len monogamiu, z čoho možno vyvodit' ideu rovnosti pohlaví, ktorú napokon v NZ naznačuje aj Pavol v Gal 3,28 (*Jesus, the Law, and a „New Covenant“*, <https://www.youtube.com/watch?v=IOPd8oFN2ew> [12-7-2019]). Podobne sa vyjadruje aj Gordon Wenham: „Zatiaľ čo podľa SZ práva si ženatý muž mohol vziať za manželku druhú, a to po rozvode alebo bez rozvodu s prvou, alebo mohol mať vzťah s nezadanou ženou bez toho, aby bol obvinený z cudzoložstva, tento výrok označuje všetky tri činy za cudzoložné. V takomto učení Ježiš zaviedol plnú rovnocennosť pohlaví: neverní muži sú práve tak cudzoložníkmi ako neverné manželky. Avšak takéto nové vymedzenie cudzoložstva nie je až takým odklonom od SZ, ako sa môže na prvý pohľad zdať. Dotahuje princíp predpisov o inceste v Lv 18 do svojich logických dôsledkov: ak manželstvo činí muža jedným telom so svojou ženou, nesmie ju neskôr opustiť a vziať si inú.“ (Gordon J. Wenham, *The New International Commentary on the Old Testament. The Book of Leviticus*, 261).

⁴⁶ Joseph Fletcher, *Situační etika* (Praha: Kalich, 2009).

zjavením Božej vôle, ktoré napríklad v NZ obsahuje i Pavlovu kritiku hriechu v korintskom zbore, kde ktosi žije s ženou svojho otca (1. Kor 5,1).⁴⁷

Ak *Apoštolský dekrét* vychádza pri pojme smilstva z *Kódexu svätosti* a ak má namysli aj katalóg incestných vzťahov z Lv 18,6-18, potom konzervatívny kresťanský etik nemôže túto skutočnosť ignorovať, ani brať na ľahkú váhu. Zároveň sa však nemôže nepýtať, či chce Písmo skutočne viesť aj kresťana v 21. storočí, teda v dobe, keď sa manželstvo chápe predsa len trochu inak než v staroveku, k rešpektovaniu celého katalógu incestných vzťahov z *Kódexu svätosti*.

Ako túto otázku vyriešiť? Na jednej strane možno poukazovať na vyššie naznačenú kultúrnu podmienenosť predmetných ustanovení *Kódexu svätosti*, ktorá, povedzme, odhaľuje principiálnu morálnu prípustnosť manželských vzťahov medzi uvedenými nepokrvnými príbuznými v inej kultúre a dobe, a v prospech nenadčasového charakteru daných ustanovení možno tiež argumentovať poukazom na skutočnosť, že v predmojžišovskej dobe niektoré významné biblické postavy nežili podľa týchto princípov *Kódexu svätosti* (že napríklad Abrahám mal za manželku svoju napol vlastnú sestru Sárú), ba čo viac, že prví potomkovia Adama a Evy ani nemohli žiť podľa týchto princípov a ak sa chceli plodiť a množiť, museli sa ženiť a vydávať navzájom, dokonca ako tí najbližší pokrvní príbuzní. Na druhej strane sa však možno pýtať, či bolo Abrahámovo konanie objektívne morálne správne a či najmä v kontexte neskorších okolností (v ére SZ v kontexte Izraela ako Božieho ľudu a v ére NZ v kontexte kresťanskej cirkvi ako skupín, ktoré majú ísť svetu príkladom) neostávajú tieto vzťahy natrvalo morálne problematické, a to z Božieho rozhodnutia. Ak každopádne vezmeme do úvahy skutočnosť, že podľa knihy Genezis sa prví ľudia museli brať navzájom ako najbližší pokrvní príbuzní, pokiaľ sa chceli plodiť a množiť, a ak budeme vychádzať z tézy, že takéto plodenie a množenie sa ľudí nemôže byť samo osebe (teda absolútne) morálne problematické (inak by predsa Boh zvolil iný plán rozplodenia ľudí),⁴⁸ potom je otázkou, v čom teda dnes spočíva objektívna nemorálnosť dokonca samotných intímnych blízkych pokrvných príbuzenských vzťahov. Klasická odpoveď znie, že zrejme v genetických hrozbách: Je nemorálne vedome deformovať ľudstvo, teda brať si partnerov alebo partnerky, s ktorými budeme mať pravdepodobne geneticky nezdravé potomstvo, namiesto partnerov a partneriek, s ktorými by sme mohli mať geneticky zdravé potomstvo.⁴⁹

⁴⁷ Skutočnosť, že Pavol sa na tomto mieste výslovne neodvoláva na Kódex svätosti, ale na neslýchanosť takéhoto spôsobu života u pohanov, možno teoreticky vysvetliť tvrdením, že Pavol tu používa argument zo silnejšieho (*argumentum a fortiori*): Ak ani len pre pohanov nie je čosi také prípustné, tým skôr nie pre Hospodinovho vyznávača.

⁴⁸ Avšak, kto poznal myseľ Pánovu (Rim 11,34)?

⁴⁹ Jeff Sebo však uvádza, že genetický argument proti incestu znamená, že by aj pre postihnutých ľudí malo byť neprípustné splodiť potomka, čo si dnes nemyslí snáď nikto. Vo svojom článku tvrdí, že tento argument proti incestu je dnes neudržateľný, a to najmä zo sociálno-etického hľadiska; okrem toho kriticky hodnotí aj argument zo súdržnosti rodiny, ktorý býva druhým etickým dôvodom pre odmietanie incestu. (Pozri: Jeff Sebo, „The Ethics of Incest,“ in *Philosophy in the Contemporary World*, 13, č. 1 (2006), 48-55).

Možno teda poňať predstavu, podľa ktorej Boh pôvodne umožnil intímne vzťahy medzi blízkymi pokrvnými príbuznými preto, lebo v ideálnom (či v nedávno ideálnom) svete ešte takéto genetické riziká neexistujú, alebo sú minimalizované,⁵⁰ a až s neskorším objavením sa silnejúcich genetických problémov takéto spojenia zakázal. Táto teória by však mohla viesť aj k záveru, že vzťah medzi dvoma preukázateľne neplodnými vlastnými súrodencami je dnes morálne v poriadku, keďže z neho nemôže vzniknúť potomok. Väčšine ľudí by sa zrejme táto predstava zdala neprijateľná a pripadala by im zvrátená. Do hry teda vstupuje (aj) naše morálne cítenie, naša morálna intuícia. Vysvetlením obvyklej nepríťažlivosti medzi blízkymi pokrvnými príbuznými sa dnes zaoberá psychológia.⁵¹ Z morálno-filozofického hľadiska je zaujímavou otázkou, či vôbec existuje niečo také ako intuitívne poznanie objektívneho morálneho dobra.⁵² Problém, ktorý riešim v tomto príspevku sa každopádne netýka pokrvných príbuzných ale nepokrvných, a tu už zrejme ani väčšina ľudí intuitívne necíti, že by šlo o čosi morálne zvrátené (a neexistuje tu samozrejme ani genetické riziko). Dôvodom odmietnutia takýchto vzťahov je teda len Boží zákaz a otázkou pre kresťanského etika dnes ostáva, či treba tento zákaz (ako je zaznamenaný v knihe Levitikus) chápať ako nadčasový. Či tak, ako Boh v zmysle biblického podania pôvodne schvaľoval dokonca vzťahy medzi blízkymi pokrvnými príbuznými a až neskôr ich kvôli vyššiemu dobru (zdravému genofondu) zakázal (a povedzme, nechal i naše morálne cítenie vyvinúť sa týmto smerom), v staroveku nezakázal aj vzťahy medzi niektorými nepokrvnými príbuznými výlučne a len kvôli vyššiemu dobru (nejakej starovekej predstave cti muža), ktoré už dnes nie je relevantné (pričom ani naša intuícia nás týmto smerom nevedie), a preto ich už dnes vlastne implicitne pripúšťa. Určitým problémom kladnej odpovede na túto otázku je, zdá sa, skutočnosť, že incestný katalóg z Lv 18 spadá do zoznamu nekalých praktík kanaánskych národov. Ide o praktiky, pre ktoré Boh kanaánske národy vyháňa spred Izraelitov, čo snáď naznačuje, že pri týchto praktikách ide o viac než len o otázku mužskej cti, že tu ide o čosi zlé v Hospodinových očiach.⁵³

⁵⁰ Nevie, čo by na takúto teóriu v princípe povedali genetici, ale nateraz z nej skúsme vychádzať.

⁵¹ Pozri napríklad: L. M. DeBruine a kol. „Opposite sex siblings decrease attraction but not prosocial attributions, to self-resembling opposite sex-faces,” in *PNAS*, č. 108 (28), (2011), 11710-11714.

⁵² Sekulárni humanisti dnes napríklad váhu našich morálnych intuícií výrazne spochybňujú (pozri napríklad prednášku Diany S. Fleischmanovej: *The Darwin Day Lecture 2018: The evolution of human morality*, dostupné na internete: <https://www.youtube.com/watch?v=e6L6WxwRBnM> [29-7-2019]).

⁵³ Na konci kapitoly, v Lv 18,24-30, sa uvádza: „Ničím z toho sa nepoškrvňujte; tým všetkým sa poškrvňovali národy, ktoré vyhánam spred vás. Tak sa poškrvnila krajina, ale ja som ju potrestal pre jej nepravosť, a ona vyvrhla svojich obyvateľov. Zachovávajúte moje ustanovenia a prikázania, aby ste sa nedopustili ničoho z týchto ohavností, ani domorodec, ani cudzinec, ktorý býva medzi vami. Všetkých týchto ohavností sa dopúšťal ľud tejto krajiny, ktorý bol pred vami, takže krajina bola znečistená. Aj vás vyvrhne krajina, ak ju znečistíte, ako vyvrhla národy, ktoré boli pred vami. A každý, kto by sa dopúšťal niečoho z týchto ohavností, nech je odstránený spomedzi svojho ľudu. Zachovávajúte teda moje ustanovenia. Nekonajte nič z tých ohavných zvyklostí, ktoré sa páchali pred vami. Nepoškrvňujte sa nimi. Ja som Hospodin, váš Boh.” John McArthur uvádza, že Lv 18 obsahuje sexuálno-etické predpisy, „ktoré majú eliminovať ohavnosti praktizované pohanmi v krajine.” (John MacArthur, *The MacArthur Bible Commentary* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 155).

Ako človek 21. storočia samozrejme prirodzene inklinujem k benevolentnej odpovedi na otázku prípustnosti manželstva dvoch nepokrvných príbuzných zo zoznamu v Lv 18, ktorí sú aktuálne nezadaní, teda k interpretácii, podľa ktorej možno z kultúrnej podmienenosti *Kódexu svätosti* usudzovať skôr na kultúrny než na morálny problém daného vzťahu. Celá záležitosť sa mi však v konečnom dôsledku javí značne zložitá na vyrieknutie jednoznačného výsledku.⁵⁴ Téma, podľa ktorej je pre konzervatívneho kresťana v neistote lepšie ostať zásadovým, sa v tomto prípade môže, pochopiteľne, prijímať omnoho ťažšie, než pri otázke styku počas menštruácie. Styk počas menštruácie totiž láka málokoho a pri jeho „odopretí si“ ide len o krátkodobý problém, zatiaľ čo pri romantickom vzťahu dvoch nepokrvných príbuzných z katalógu „zakázaných vzťahov“ podľa Lv 18 môže v praxi ísť o hlboké city spojené s túžbou po opravdivom trvalom životnom partnerstve. Vzhľadom na viditeľnú kultúrnu podmienenosť daného katalógu z Lv 18, ako aj vzhľadom na predpoklad, že je pravdepodobnejšie, že Boh v SZ zakázal niečo, čo je v jeho očiach v skutočnosti objektívne morálne akceptovateľné, než že by povolil niečo, čo je v jeho očiach objektívne nemorálne (a teraz nehovorím len o zákone levirátu, ale najmä o prípustnosti niektorých z vyššie spomínaných zakázaných vzťahov, pokiaľ sa odohrali v opačnom garde), sa opatrne prikláňam k záveru o akceptovateľnosti takýchto vzťahov v dnešnej dobe (teda bez ohľadu na ich „garde“) a k interpretácii ich zákazu ako len dobovo podmieneného. Takéto priklonenie sa je však *far from certain*. Verím každopádne, že v prechádzajúcej myšlienkovvej ceste som prinajmenšom zrozumiteľne pomenoval relevantné smery uvažovania o danom probléme.

Záver

V tomto príspevku som si všimol etické problémy vyplývajúce z pojmu *smilstva* spomenutého v *Apoštolskom dekréte* v Sk 15. Vychádzal som z predpokladu, že dekrét sa zakladá na *Kódexe svätosti*, konkrétne na jeho časti zaznamenananej v Lv 17 a 18. Samotný pojem *smilstva* je z hľadiska takejto interpretácie pokrytý Lv 18, kde sa nachádza katalóg neprípustných sexuálnych vzťahov, z ktorých som si v tomto príspevku všimol tri – incestné vzťahy v rodine, styk počas menštruácie a čiastočne (resp. nepriamo) problém cudzoložstva. Posledným spomenutým problémom som sa zaoberal v kontexte otázky vzniku a zániku manželstva a pozornosť som venoval morálnej povahe inštitútov zasnub a rozvodu. Na základe exegetického (sémantického) a etického (filozofického) argumentu som ukázal, že na rozdiel od židovského chápania zasnub ako inštitútu zrušiteľného len rozvodom alebo smrťou, dnes kresťan z morálneho hľadiska smie zrušiť zasnúbenie i z iných dôvodov než z tých, ktoré sú

⁵⁴ Z konzervatívneho hľadiska je pri riešení celého problému samozrejme významná aj skutočnosť, že *Kódex svätosti* okrem zakázaných rodinných vzťahov odmieta aj homosexuálne a zoofilné styky, pričom mnohí sa pýtajú, či poľavením v jednom z týchto bodov na základe jeho uchopenia ako výsostne kultúrnej podmieneného, nedôjde k ohrozeniu ďalších bodov, ktoré už treba rozhodne pokladať za morálne nemenné.

v kresťanskej etike prípustné pre rozvod manželstva. Ďalej som sa zaoberal prípustnosťou pohlavného styku počas menštruácie a tiež otázkou platnosti katalógu incestných vzťahov z Lv 18,6-18, ktorý ďaleko prekračuje zoznam neprípustných vzťahov bežne uznávaný súčasnou spoločnosťou. V týchto dvoch otázkach som nedospel k jednoznačnému záveru, verím však, že sa mi podarilo narysovať možné smery úvah, ktoré sú pre hľadanie riešenia nejakým spôsobom nápomocné.

Kontakt na autora:

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.
Katedra teórie práva a filozofie práva
Právnická fakulta UK
Šafárikovo nám. č. 6
810 00 Bratislava
martin.turcan@flaw.uniba.sk

Autor je zároveň externým doktorandom na Katedre systematickej teológie Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave a učiteľom na Katedre systematickej teológie Adventistického teologického inštitútu v ČR.

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Július Filo
doc. ThDr. Peter Gažík

[Published online February 8, 2023]



FROM KANT TO SCHLEIERMACHER. THE VICTORY OF OPTIMISM WITH REGARD TO THEODICY

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Schwarz

Abstract:

The 19th century was the period of unbridled optimism largely caused by the rapid advances in industrialization and in the natural sciences. Theology too not extricate itself from this optimism. Yet at the beginning of the 19th century there was still Immanuel Kant, for many the premier Protestant philosopher. In distinguishing between the noumenal and the phenomenal, the intelligible and the sensible realms, Kant opened, as he claimed, a space for faith which could not be brought by reason. Against an optimistic worldview he introduced radical evil while being ambiguous whether the cause for evil was grounded in our world or in the world beyond. Yet Kant's caution lost out. We can see this already with Schleiermacher. Through the influence of Calvinism, he emphasized the feeling of absolute dependence on God and God's ultimate sovereignty by which the whole creation was destined for redemption. Evil, whether natural or social, was more or less a by-product of the redemptive process. This optimistic view found its climax in Karl Barth's triumph of grace.

Key words:

Kant, Schleiermacher, God, theodicy

Introduction

Immanuel Kant stands for the conclusion of the Enlightenment period. With all the representatives of his period reason is the supreme warrant for the value of his deliberations. Yet he also realized that reason is limited to that which can be discerned in space and time. This also applied to his investigation concerning a possible theodicy. Friedrich Schleiermacher by contrast hails the beginning of the new age of modernity with huge progress in the discovery and harnessing of nature. A theodicy which tries to fathom the justice and benevolence of God would soon be in conflict with scientific discoveries. Therefore, Schleiermacher avoids a theodicy in the classical sense and tries to elucidate it from human self-understanding.

1. Theodicy Eludes Human Reason

Immanuel Kant (1724 – 1804) published in 1756 three short texts on the Lisbon earthquake. As a young man he was fascinated with the earthquake and collected all the information

available to him and formulated a theory of the causes of earthquakes. Kant's theory was one of the first systematic modern attempts to explain earthquakes by positing natural, rather than supernatural, causes. Kant added a short note about earthquakes in relation to God's government of the world. In this, his pre-critical and Leibnizian period, he pointed out that we are not the victims of a dangerous natural order that may irresponsibly destroy us at any time, because the course of our lives in prosperity and adversity has been determined by God.

Most important, however, is his brief essay of 1791 *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*. Having defined what he understands by theodicy, Kant declares: "We call this 'the defending of God's cause,' even though the cause might be at bottom no more than that of our presumptuous reason failing to recognize its limitations."¹ To vindicate God of all wrongdoing we must prove either

"that whatever in the world we judge counter purposive is not so; or, if there is any such thing, that it must be judged not at all as an intended *effect* but as the unavoidable consequence of the nature of things; or, finally, that it must at least be considered not as an intended effect of the creator of all things but, rather, merely of those beings in the world to whom something can be imputed, i.e. of human beings (higher spiritual beings as well, good or evil, as the case may be)."

This vindication must be done by reason alone. Having played through all the cases which mitigate against that which is the highest purpose in nature or morals, Kant concludes: "Every previous theodicy has not performed what it promised, namely the vindication of the moral wisdom of the world-government against the doubts raised against it on the basis of what the experience of this world teaches."² But he also concedes that these do not prove the contrary either. Furthermore, it might be possible that eventually a vindication of the goodness of God could be found.

The reason why every theodicy will always fail lies in the fact that "all theodicy should truly be an interpretation of nature insofar as God announces his will through it."³ Yet here we must penetrate to the intelligible world in which the sensible world is grounded. Yet no mortal being can penetrate that far. We can have the idea of the super-sensible, intelligible world but we cannot arrive at its cognition. Kant admits that we could view the world as God's world in which God shows us the intentions of his will. But even in this respect the world is often a

¹ Immanuel Kant, *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy* (A 196), in Kant, *Religion and Rational Theology*, trans. Allen W. Wood and George Di Giovanni (Cambridge: University Press), 8:255, for this and the following quote.

<https://pdfs.semanticscholar.org/adeb/599cfb82a26fc17130f8c39384ad5310d54f.pdf>, accessed April 15, 2019.

² Kant, *Theodicy* (A 210). 8:263.

³ Kant, *Theodicy* (A 211). 8:264.

closed book for us, as Kant concedes. Since reason always comes to its limits, Kant finally refers to the book of Job in which he finds an “authentic interpretation” albeit in allegoric manner “as the unmediated definition and voice of God through which he gives meaning to the letter of his creation.”⁴ When Job finally as a fragile creature resigns himself to the unconditional divine decision, “God deigned to lay before Job’s eyes the wisdom of his creation, especially its inscrutability.”⁵ God shows him the beautiful side of creation as well as their horrible side which seems incompatible with a universal plan established with goodness and wisdom. Just like Job, Kant asserts, one should honestly and openly admit one’s doubts and also concede the own ignorance. Speculative reason and pious humility are here out of place. Kant then sums up the issue:

“Theodicy, as has been shown here, does not have as much to do with a task in the interest of science as, rather, with a matter of faith. From the authentic theodicy we saw that in these matters, less depends on subtle reasoning than on sincerity in taking notice of the impotence of our reason, and on honesty in not distorting our thoughts in what we say, however pious our intention.”⁶

In his *Critique of Pure Reason* Kant shows that the traditional proofs of the existence of God which include that God is omnipotent and benevolent at the same time are beyond the reach of reason. God can neither be proven nor disproven. Yet Kant wanted to show the limits of reason so that there is room for faith as he claimed in the introduction to his first critique. But already in the *Critique of Practical Reason* Kant establishes God and human immortality as morally necessary hypotheses and matters of “rational faith.” Then he writes toward the end of his second Critique: “Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the oftener and the more steadily we reflect on them: the starry heavens above and the moral law within.”⁷ Both the moral law and the awesome teleological order of the universe point to God. The architect, the creator, and the lawgiver witness to the order which God has designed. This is not an explicit but an implicit theodicy which Kant advocates. But where does this leave evil?

In his book *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793) Kant treats in detail the problem of human sinfulness. He begins by asking how evil expresses itself in humans and from whence it comes. According to Kant, persons are not called evil because they carry out activities which are contrary to the law and are accordingly perceived as evil. Rather, these

⁴ Kant, *Theodicy* (A 213). 8:264.

⁵ Kant, *Theodicy* (A 216). 8:266.

⁶ Kant, *Theodicy* (A 218). 8:267.

⁷ Kant, *Critique of Practical Reason*, Conclusion (V, 161), trans. Thomas Kingsmill Abbott, https://en.wikisource.org/wiki/Critique_of_Practical_Reason#CONCLUSION, accessed April 15, 2019.

activities appear to be of such a nature that we can conclude that evil maxims or precepts exist in humans.⁸ This means that one can sometimes see how it is that activities will end in opposition to the law and one is fully aware that they are illegal. Nevertheless, the maxims themselves are not always observable. According to Kant, humans are by nature neither morally good nor evil, but they are only in certain respects good, and in others evil.⁹

The human capacity for evil can be shown in three ways: (1) It is part of the weakness of the human heart to not consistently observe accepted precepts. A frailty of human nature manifests itself here.¹⁰ (2) There is a tendency in humans to mix morally and non-morally motivated causes, hence a so-called impurity of motivation. (3) There is an inclination in humans to take up evil whereby they demonstrate a wickedness of human nature or of the human heart. This latter phenomenon is present in all persons, even the best, so that one can say that a general tendency toward evil exists in humans. Humans are understood to be evil to the extent that they are aware of moral laws but nevertheless incorporate occasional deviations from these laws into their maxims.¹¹ Kant speaks of a radical, inborn evil in human nature which originates, however, through our own selves.

According to Kant the cause of evil could be seen in the nature of human thinking and in the natural inclinations which arise out of it. But this would restrict evil too much, since humans would thereby be degraded to the level of animals. If one would locate this depravity in the moral, lawgiving reason, so as to imply that reason could destroy the authority of the law out of which it comes, this would be to attribute too much to evil. We would then have to do with a reason that is wicked, and humans would be turned directly into demons. If there is an inclination to evil in human nature, then it must be sought in human free will which is capable of becoming morally evil. Evil is then radical for it perverts the foundation of all maxims through the human will.¹² Hence Kant guards human free will and neither degrades humans into sub-humans nor elevates them into super-humans. Nevertheless, it is difficult for him to adhere to a traditional doctrine of original sin; a deficiency which he seeks to compensate with his notion of the kingdom of evil.

Kant relates the biblical story of the fall including the appearance of two opposing principles with the prince of this world as the leader of the kingdom of evil.¹³ The evil principle is not overcome through Christ for its kingdom remains standing. Before it can be defeated a new epoch must begin. Yet the power of the kingdom of evil is broken so that it can no longer

⁸ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (BA 5,6), trans. with intr. and notes Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, and a new essay by John R. Silber (New York: Harper, 1960). 16. References that follow are to this edition.

⁹ Kant, *Religion* (BA 8,9). 17–18.

¹⁰ For this and the following cf. Kant, *Religion* (B21 A19), 24–5.

¹¹ Kant, *Religion* (B27f. A25), 27.

¹² Kant, *Religion* (B36,37 A33), 32.

¹³ For this and the following see Kant, *Religion* (B106-115 A99-106), 73–78.

hold people against their will as it had previously done. Another kingdom, one that is moral, is offered as asylum to humans as a place where they can find support for their morality if they desire to leave the sphere of influence to which they previously belonged. Humans must stand under one lordship or another. According to Kant there is no salvation for humans when they do not thoroughly adopt genuine moral principles in their character. Yet Kant entertained doubt as to whether humans could conduct themselves correctly, not because of their sensual nature, but because of a certain self-afflicted perversity, or how one wishes to describe this wickedness which humans have brought upon themselves, and through which evil came into the world.

Kant summarizes:

“Now man is in this perilous state through his own fault. [...] When he looks around for the causes and circumstances which expose him to this danger and keep him in it, he can easily convince himself that he is subject to these not because of his own gross nature, so far as he is here a separate individual, but because of mankind to whom he is related. [...] Envy, the lust for power, greed, and the malignant inclinations bound up with these, besiege his nature, connected within itself, as soon as he is among men. And it is not even necessary to assume that these are men sunk in evil and examples to lead him astray; it suffices that they are at hand, that they surround him, and that they are men, for them mutually to corrupt each other’s predisposition and make one another evil.”¹⁴

In order to counter this situation, one must build an alliance against evil and promote the good in the human. Of course, humans are continually at risk of falling back under the sway of evil.

In order to unite individual humans, who by themselves are unable to resist evil, in the pursuit of this common goal, the concept of a higher moral being is necessary. Through this concept the insufficient powers of individuals are united. In this way one can resist the evil that is to be found within oneself and within all others.¹⁵ Kant sets the kingdom of sin, therefore, against the kingdom of God, which is exemplified in the church. Sin is not an individual offence but rather manifests itself in the community through which it is continually strengthened and set anew into motion. As an individual one cannot resist this sin but needs the community and the goal toward which this community is directed. Kant understands evil neither atomistically, nor as a mystery which plagues human nature. He rejects every natural understanding of sin and maintains a deliberate, intentional deviation of the human will.

¹⁴ Kant, *Religion* (B128f. A120f.). 85.

¹⁵ Kant, *Religion* (B137-142 A129-134). 90–2.

Whence does come evil according to Kant? Is the human inclination toward evil self-imposed or are humans subjected to it from outside forces? We do not receive a straight answer from Kant. He certainly is not a dualist claiming two opposing camps though his distinction between the kingdom of God and the kingdom of evil might point in that direction. Yet God is for him the supreme warrant of eschatological fulfilment.

2. God Rules Supreme

Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834), the antipode to Kant, pursues a very different line with regard to theodicy. In his *Christian Faith* he does not even mention the term “theodicy”. This is not surprising, since Schleiermacher starts his theological reflections not with some propositions concerning God or the world, but from the feeling of absolute dependence. This implies that absolutely everything, including evil and even sin is grounded in the divine causality. The feeling of absolute dependence is for Schleiermacher a universal element of life “*in which our self-consciousness in general represents the finitude of our being*”.¹⁶ He is convinced that “it can only be harmful to faith and the system of doctrine to intersperse them with scientific propositions or to make them dependent on scientific foundations”.¹⁷ Theological assertions have nothing to do with the objective consciousness which is reserved for pure science. This means that theology can pursue its task without being hindered by the findings of science regarding the world or the human being. This bifurcation of theological assertions and the findings of science is typical for the majority of Protestant theologians in the 19th century.

But Schleiermacher cannot completely avoid the natural world. He asserts that the world is good, but avoids the claim that it is the best.¹⁸ Then he deduces from the biblical accounts that the original perfection of the world relatively to humanity was not that humans were created immortal and then there was the change in human nature and the whole arrangement of the world relatively to humans was altered as well.¹⁹ Schleiermacher surmises: “*Evil and death may nonetheless have been preordained as certainly as God foreknew sin.*”²⁰ Mortality, he says, is among the most powerful motifs of human development, so that mortality and the evils which are associated with it cause the development of more human activities than could be expected without mortality. This means that Schleiermacher considers death not just as something natural but also as beneficial.

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, H. R. Mackintosh and J. S. Steward, eds. Torchbook Edition (New York: Harper & Row, 1963). 1:133 (§ 33).

¹⁷ *Ibid.*, 137 (§ 33).

¹⁸ *Ibid.*, 241 (§ 59).

¹⁹ *Cf. ibid.*, 244 (§ 59).

²⁰ *Ibid.*, 243 (§ 59).

The original perfection of humanity consisted in the possibility of a continuous God-consciousness. In other words, with regard to the human mind and the human body nothing has changed from the original perfection. Therefore, the original demand is justified that human God-consciousness should exist continuously and universally, especially since human nature had not changed, and it is sufficient for the realization of that God-consciousness. Yet there is no thought in Schleiermacher of self-redemption, since "*the entire system of Nature*" is founded upon divine causality and "*is completely presented in the totality of finite being*".

Decisive for Schleiermacher is divine foreordination. Divine omnipotence is eternal and omnipresent and "*everything is already posited which comes into existence through finite causes, in time and space*".²¹ Divine omnipotence is not a supplement to the natural causes, but everything is and becomes by means of the natural order through divine omnipotence. In other words, divine foreordination rules supreme. Omnipotence is undivided and unabbreviated, it does and effects all. The world itself is the effect of divine omnipotence and we can apply this also to creation. Divine omnipotence "*is the opposite of that dependence in which we find ourselves*".²² Moreover, all the divine attributes which we confer upon God somehow go back to the divine causality since they explain our feeling of absolute dependence. Everything is completely ordained by God whether we can trace it back to nature or to the actions of other people. Yet we are no puppets. Schleiermacher asserts that the consciousness of our free will does not stand in opposition to the feeling of absolute dependence. Free causes, he writes, are part of the general system of absolute dependence. The relative feeling of freedom and the absolute feeling of dependence are intertwined so that one cannot exist apart from the other, because there is "*for us no such thing as a feeling of absolute freedom*".²³ As finite beings we are limited in our freedom and feel ourselves dependent on something or someone beyond ourselves. Our finitude shows also in the confrontation with evil.

When Schleiermacher considers the term evil, he refers to conditions which bring a persistent and regular renewed consciousness of life's obstacles. Again, the absolute dependence on God comes to the fore when he declares: "*It is to be maintained that all evil, in the full meaning of that word, is just as much wholly dependent upon God as that which is in opposition to it, i.e. good.*"²⁴ Then he distinguishes between *natural evil*, in which human existence is partially negated, and *social evil*, in which human activity is in conflict with another activity and is partially overcome and depressed. Since ultimately evil seems to come from God, it must also have a positive side for Schleiermacher. Indeed, he mentions as a

²¹ *Ibid.*, 212 (§ 54).

²² *Ibid.*, 218 (§ 54).

²³ *Ibid.*, 15 (§ 4).

²⁴ *Ibid.*, 185 (§ 48).

general truth that which is the source of most of life's advancement from some point of view has an aspect of evil. While he asserts "that evil as such is not ordained by God," evil is never found in isolation and neither is good, but each thing or event ordained by God holds both good and evil.²⁵ Does then Schleiermacher attribute the cause of evil to God? At first sight it might sound so, but then he cautions that "*all evil, including moral evil as such, has its ground in a mere defect; and, a mere defect being a partial non-ens, divine cooperation cannot be concerned with it*".²⁶ This means there is a partial nonbeing in all evil which then withdraws it from God's cooperation. Schleiermacher sums up: "*Nothing remains but on the one hand to attribute the divine cooperation equally to everything that happens, and on the other to maintain that evil as such is not ordained by God, but only as related to the good and as one condition of it.*" But from his insistence on absolute dependence on God Schleiermacher denies "*the possibility of excluding anything, however evil, from the scope of the divine causality*".²⁷ Since good and evil are intertwined Schleiermacher seems to assert both, the divine causality is instrumental in bringing forth evil and yet it is not.

According to Schleiermacher evil is closely connected with sin, since "*without sin there would be nothing in the world that could probably be considered as evil*".²⁸ Whatever is directly connected with the transitoriness of human life would simply be understood as an unavoidable imperfection "*and the operations of natural forces which impede the efforts of men as but incentives to bring these forces more fully under human control*". Without sin natural evils would be understood as part of creation and as something natural. This would pertain to floods and earthquakes as much as to the finitude of human life including death and pain. Yet due to sin these natural evils can then be considered as divine punishment for sin.²⁹ The same is true for social evils because through sin alone these natural imperfections are counted as a recompense for transgression. Both natural and social evils seem to assume their negativity through our awareness of sin.

Since God rules supreme, Schleiermacher can posit "*the principles of progressive development*".³⁰ This also affects his understanding of sin. Sin is "*the arrestment of the determinative power of the spirit, due to the independence of the sensuous functions.*" But at least for the Christian the awareness of sin never exists alone, it is always accompanied by the "*consciousness of the power of redemption*". This means similar to evil, sin too is always accompanied and intertwined, at least for the Christian, with redemption as its counterpart.

²⁵ *Ibid.*, 187 (§ 48).

²⁶ *Ibid.*, 188-89 (§ 48), for this and the following quote.

²⁷ So rightly Robert Merrihew Adams, "Schleiermacher on Evil", in *Faith and Philosophy* (October 1996), 13/4:564.

²⁸ *Ibid.*, 317 (§ 75), for this and the following quotations.

²⁹ Cf. 319 (§76).

³⁰ *Ibid.*, 272-73 (§ 66), for this and the following quotations.

Once the God-consciousness has developed in us, we become conscious of sin and resist it. Sin, we now hear, is “*a result of the unequal development of insight and will-power*”, since we are not yet at the point where complete God-consciousness without obstructing it is achieved. But now we hear that sin in general exists only insofar as there is a consciousness of it. Sin is always conditioned by a good which must have preceded it and this good then refers to original perfection. This means according to Schleiermacher that the original creation was good, and sin came in as a second phenomenon. Sin manifests itself only in connection with the already existing good and it obstructs future good. The consciousness of sin issues then from a comparison with the previously existent good. Since through sin evil attains its negativity, both evil and sin can be used interchangeably by Schleiermacher when he says, for example that “*we recognize our evil nature as being also our own sin*”.³¹

When Schleiermacher asserts that “*sin is grounded in human freedom*” we should not forget that each human act is absolutely dependent on divine causality.³² We have relative freedom as well as relative dependence in relation to other finite things, on which we act as well as being acted on by them, but again our activities and our relative freedom are completely grounded in the divine causality. Schleiermacher presents to us a totally deterministic system of nature and he goes even so far to say that “*we regard God as the Author of sin*”.³³ He immediately qualifies this in saying that not sin in itself is ordained by God, but insofar as redemption likewise is due to God. In other words, without sin there would not be any need for redemption. Schleiermacher elaborates:

“As in our self-consciousness sin and grace are opposed to each other, God cannot be thought of as the Author of sin in the same sense as that in which He is the Author of redemption. But as we never have a consciousness of grace without a consciousness of sin, we must also assert that the existence of sin alongside of grace is ordained for us by God.”³⁴

When we hear that human evil only exists on the basis of the good and sin only on the basis of grace, we understand that there is a triumph of grace and everything is enveloped by God’s goodness. To the extent that evil belongs to the economy of salvation, God is the author of evil. Sin was ordained only in view of redemption “*for the merely gradual and imperfect unfolding of the power of the God-consciousness as one of the necessary conditions of the human stage of existence*”.³⁵ We notice here “*that sin is part of the process whose goal is*

³¹ *Ibid.*, 280 § 69).

³² *Ibid.*, 330 (§ 81).

³³ *Ibid.*, 325 (§ 79).

³⁴ *Ibid.*, 326 (§ 80).

³⁵ *Ibid.*, 338 (§ 81).

redemption".³⁶ In this developmental anthropology sin and evil belong to the history of salvation and God is the author of evil. But is there not also a tragic side to evil even if at the end everything will come out alright.

Surely, at the end we read that there is this single divine foreordination to blessedness. "*No divine foreordination can be admitted as a result of which the individual would be lost to fellowship with Christ.*"³⁷ We hear that human evil only exists on the basis of the good and sin only on the basis of grace, we understand that there is a triumph of grace and everything is enveloped by God's goodness. To the extent that evil belongs to the economy of salvation, God is the author of evil. This also applies to participation in redemption. Schleiermacher proposes a universalism by which everyone will be saved and no one can change this. In this theater of the world sin and evil have their place assigned by God as stimuli toward salvation and as a foil against which the goodness of God receives its splendor.

What does Schleiermacher's project have to do with the theodicy? John Hick calls this project an Irenaean approach to theodicy named after Irenaeus of the ancient church who does not propose a fall from the original perfection. The view of Irenaeus was "*that man as a personal and moral being already exists in the image but has not yet formed into the finite likeness of God.*"³⁸ For Schleiermacher

"the 'original perfection' of the creation is its suitability for accomplishing the purpose for which God created it. This purpose centers upon man, and its feasibility accordingly has both an objective and subjective aspect traditionally termed the 'original perfection' of the world."³⁹

The original perfection of the world was not the most perfect world as Leibniz would have it, but a good world in which everything including humanity was present to evolve towards its completion, redemption for the undiminished communion with God. If we consider just this developmental side then it is indeed a theodicy, since God brings a good creation toward perfection. But there is also sin and evil, the tragic side of the process. God is involved in their authorship. While everybody is taken up into the loving fellowship with Christ we cannot but think of the process tinged with cruelty and pain. "*The acknowledgement of the tragic aspect of evil implies a dissolution of the ethical vision of the world.*"⁴⁰ Schleiermacher was correct when he avoided the term "theodicy" in *The Christian Faith*. Yet he paved the way for the

³⁶ So rightly Robert Merrihew Adams, 571.

³⁷ *Ibid.*, 548 (§ 119).

³⁸ John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1966). 290.

³⁹ *Ibid.*, 220.

⁴⁰ Robert R. Williams, "Theodicy, Tragedy, and Soteriology: The Legacy of Schleiermacher," *Harvard Theological Review* 77:3-4 (1984). 411. Williams rightly denies that this is still a theodicy.

Calvinist perception of the triumph of grace which found its climax in Karl Barth's *Church Dogmatics*. It is no surprise that in Barth's study room there was a picture of Schleiermacher. The tragic side of history which is accorded short shrift here leaves us with the realism of Kant who simply tells us that human reason cannot fathom the unfathomable God. A theodicy is a confession of faith but not a certainty of reason.

Conclusion

Kant rejected all the so-called proofs of the existence of God by showing that human reason cannot extend itself beyond the dimension of space and time, or to use Kantian terminology, beyond the sensible to the intelligible realm. Already in his pre-critical period showed that earthquakes and its evil results have their cause not in some supernatural forces but in natural ones. Yet this did not make Kant into an agnostic or even an atheist. For him the moral law and the awesome teleological order of the universe point to God. Yet as soon as God is concerned, we leave the area of reason and make faith statements. This also holds for theodicy. Whence comes evil, whether natural or social? Is the human inclination toward evil self-imposed or are humans subjected to it from outside forces? Kant does not give a straight answer. He certainly is not a dualist claiming two opposing camps though his distinction between the kingdom of God and the kingdom of evil might point in that direction. Yet God is for him the supreme warrant of eschatological fulfilment to whom we cannot penetrate with our senses.

When we now consider Schleiermacher's understanding of theodicy, we are immediately confronted with his assertion of the feeling of absolute dependence on God. This means that absolutely everything, including evil and even sin is grounded in divine causality. To the extent that evil belongs to the economy of salvation, God is the author of evil. There is no longer the ambiguity with regard to evil as we heard from Kant. With his insistence on the feeling of absolute dependence (on God) Schleiermacher left the limits of reason and the knowledge of the empirical world which was important for Kant. When Schleiermacher asserts that human evil only exists on the basis of the good and sin only on the basis of grace, we understand that there is a triumph of grace and everything is enveloped by God's goodness. The world then becomes the theater of God in which God exercises his lordship. This optimistic view with regard to sin and evil and of God's sovereignty which started with Schleiermacher won its way in 19th century Protestant theology and climaxed with Karl Barth's emphasis on God's sovereignty and grace. But it was also a flight from creation.

Contact:

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Schwarz
Institut für Evangelische Theologie
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
93057 Regensburg
Germany
Email: hans.schwarz@theologie.uni-regensburg.de

Peer reviewed by:

prof. Mgr. Ľubomír Batka, Dr. theol.
Mgr. Adriána Belanji Biela, PhD.

[Published online February 8, 2023]



PRO ORIENTE A VÝZNAM PATRISTICKÝCH ŠTÚDIÍ PRE SÚČASNÉ EKUMENICKÉ DIALÓGY: SÝRSKE CIRKVI, NESTÓRIUS A THEODOR Z MOPSUESTIE¹

Univ.-Prof. Dr. Dietmar W. Winkler

Abstract:

Für die Ostkirchen, seien es die (byzantinische) orthodoxe oder orientalisch-orthodoxe Traditionen, ist es unumgänglich, mit den Quellen des frühen Christentums vertraut zu sein. Östliche Theologie und Spiritualität nährt sich aus den Quellen und zeigt Kontinuität mit der frühen Tradition der Spätantike, d.h. der patristischen Zeit. In ökumenischen Dialogen bezieht sich ein orthodoxer Theologe immer auf die "Väter", auf eine gemeinsame frühe Tradition und auf das erste Jahrtausend des Christentums. Dementsprechend bedeutet das gemeinsame Studium der Väter, gemeinsame Grundlagen und Wurzeln für die zukünftige Einheit zu finden. Die vorliegende Studie unterstreicht die Notwendigkeit patristischer Studien für den heutigen ökumenischen Dialog. Es wird auf die dogmatischen und historisch-kritischen Forschungen der ersten drei PRO ORIENTE Syriac Consultations Bezug genommen, zu denen orientalisch-orthodoxe, katholische und assyrische Theologen gemeinsam mit fundierten Studien beigetragen haben. Dies führte zu neuen Perspektiven auf die Ereignisse der Vergangenheit und konnte frühere theologische Stereotypen (z.B. "Nestorianismus") in Frage stellen, um zu einem besseren Verständnis der Konzilien, Väter und Christologien der verschiedenen Kirchen zu gelangen.

Key words:

Pro Oriente, Ostkirchen, Orthodoxie, Nestorius, Theodor von Mopsuestia

Religionistika a teológia stojí v súčasnom svete pred novými výzvami. Predovšetkým náboženský dosah konfliktov a vojen sa stal na prahu tretieho tisícročia pre širšiu verejnosť viac ako evidentný. Úloha výskumníkov pozostáva z hlbšieho nahliadnutia do histórie a z analyzovania príčin a kauzálnych súvislostí týchto konfliktov. Výskum je prirodzene nevyhnutné preniesť do náboženského a cirkevného kontextu. Je viac ako nevyhnutné zhodnotiť pôvodné príčiny náboženských a cirkevných rozkolov od čias patristiky, odhaliť interkultúrne, interdenominačné alebo interreligiózne strety v minulosti a súčasnosti,

¹ Príspevok do slovenčiny preložil Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol., Katedra filozofie a religionistiky, Evanjelická bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave.

rozvinúť spoločné a korektné čítanie histórie a analyzovať kontroverzný jazyk a terminológiu. Výsledky teologického výskumu, ktorý sa zameriava na turbulentné vzťahy medzi orientálnymi cirkvami od obdobia tzv. cirkevných otcov po súčasnosť, sú bezpochyby užitočné pre potrebné uzdravenie kultúrnej pamäte a budúcnosť vyznačujúcu sa mierom.

Kto sú „otcovia“?

Spomínať v ekumenických dialógoch „otcov“ je prinajmenšom zvláštne, pretože každá cirkev by so sebou prinášala iné štandardy na definovanie vlastných svätcov. Príkladom je rímskokatolícka tradícia, ktorá rozvinula štyri nevyhnutné atribúty charakterizujúce „otca Cirkvi“: *antiquitas* (vek), *sanctitas vitae* (svätý život), *doctrina orthodoxa* (pravoverné učenie) a *approbatio ecclesiae* (cirkevné uznanie). Kým *antiquitas* očividne patrí do obdobia neskorej antiky, svätosť života príslušných teológov by však už bola predmetom cirkevných diskusií. Zaiste by vznikla nezhoda v otázke ortodoxnej doktríny, s čím prirodzene súvisí aj *approbatio* zo strany cirkvi. Jednou z najbolestivejších prekážok na ceste k jednote kresťanov je existencia anatém voči tzv. doktorom cirkví. Faktom naďalej ostáva, že cirkevného otca ako svätca jednej denominácie by mohla druhá denominácia odsúdiť ako heretika. Dotyčný by bol teda „heretickým svätcom“ alebo „svätým heretikom“ zároveň.

Uvedené štyri atribúty nemusia ani v rámci tej istej cirkvi naznačovať dôležitosť a vplyv antického kresťanského autora na život danej cirkvi. Pre grécku tradíciu je Origenes († 254) azda najpozoruhodnejším prípadom, pretože predstavuje výnimočného mysliteľa kresťanského staroveku a zároveň zakladateľa systematickej špekulatívnej teológie. Keď už boli niektoré jeho myšlienky odsúdené tristo rokov po jeho smrti, jeho teológia medzičasom ovplyvnila generácie mnohých teológov. Pre latinskú tradíciu je Tertulián († ca. 220) významným príkladom, pretože okrem iného formoval a vytvoril latinskú trinitárnu a kristologickú terminológiu, ktorá sa stala základom západnej ortodoxie. Keďže sa však napokon priklonil k montanizmu, nemôže byť cirkvou schválený (*approbatio ecclesiae*). V každom prípade je nevyhnutné rozšíriť obzor pojmu „otec“ v ekumenickom dialógu.

V nasledujúcej časti bude preto demonštrovaná ekumenická a teologická úloha na príklade dialógu medzi cirkvami v rámci sýrskej tradície: Asýrska cirkev Východu, Staroveká cirkev Východu, Sýrska ortodoxná cirkev Antiochie, Malankarská ortodoxná cirkev Indie, Maronitská cirkev, Chaldejská cirkev, Sýrska katolícka cirkev, Sýrsko-malabarská cirkev a Sýrsko-malankarská cirkev. Tieto cirkvi sa spájajú s tromi kristologickými tradíciami, ktoré

sa zo západného uhla pohľadu nazývajú „predefezské“, „predchalcedónske“ a „chalcedónske“.

***Pro Oriente* a dialóg v rámci sýrskej tradície**

Oficiálne rímskokatolícke stretnutia a dialógy s východnými cirkvami na neoficiálnej úrovni podporuje rakúska nadácia *Pro Oriente*. Dňa 4. novembra 1964, dva týždne pred koncom tretieho zasadnutia Druhého vatikánskeho koncilu prijatím dekrétu o ekumenizme (*Unitatis redintegratio*), viedenský arcibiskup, kardinál Franz König, sa na radu niektorých rakúskych katolíckych intelektuálov rozhodol založiť nadáciu *Pro Oriente*.² Táto nadácia sa stala mimoriadne dôležitým nástrojom dialógu medzi cirkvami Východu a Západu.

Pôvodnou úlohou *Pro Oriente* bolo:

„nadväzovať a prehĺbovať kontakty s východnou Európou vo všetkých intelektuálne dôležitých oblastiach, najmä medzi predstaviteľmi rímskokatolíckej cirkvi a ortodoxných cirkví“.

V 70. rokoch sa kládol dôraz na medzikonfesiónálne stretnutia a dialóg, a dnes je úlohou *Pro Oriente* „podporovať ekumenické vzťahy medzi rímskokatolíckou cirkvou a ortodoxnou cirkvou, predchalcedónskymi a predefezskými cirkvami“. Poslanie *Pro Oriente*, pretože je vo svojej podstate „neoficiálne“, umožňuje ortodoxným a orientálnym teológom otvorene diskutovať so svojimi rímskokatolíckymi kolegami. Nadácia pripravila pôdu pre oficiálny dialóg s byzantskými ortodoxnými kresťanmi a značne prispela k oficiálnym dohodám s orientálnymi ortodoxnými cirkvami.³ Napokon, od roku 1993, boli nadviazané aj vzťahy s Asýrskou cirkvou Východu.

V roku 1994 začala *Pro Oriente* skúmať sýrsku tradíciu spolu s históriou a teológiou Cirkvi Východu a založila sériu „Sýrskych konzultácií“. Významným prínosom tohto dialógu bola účasť všetkých horeuvedených sýrskych cirkví. Spoločná sýrska tradícia „zaistila ochotu pochopiť teologické pozície, ktoré sa môžu zdať diametrálne odlišné od tých vlastných“.⁴ Už

² Cf. Cardinal F. König, „Ecumenical Relations with the Orthodox Churches of the East from a Viennese Perspective“: G. Alberigo et al., *The Holy Russian Church and Western Christianity* (Londýn/Maryknoll 1996), 75-88, najmä 76-81.

³ Cf. D.W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (Innsbruck 1997).

⁴ S. Brock, „Pro Oriente Consultation 1994: Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition“, *Sobornost* 16:2 (1994): 59-62, tu 60.

viac ako desaťročie (1994-2005) a prostredníctvom šiestich konzultácií⁵ napomáha *Pro Oriente* vzájomným dialógom medzi sýrskymi cirkvami, a preto prispieva k lepšiemu pochopeniu duchovného, liturgického, patristického a teologického bohatstva rozličných tradícií. V roku 2006 bolo rozhodnuté o rozpustení tohto úspešného zámeru, a to na jednej strane z dôvodu rôznych problémov týkajúcich sa Sýrskej ortodoxnej cirkvi v Antiochii a jej vzťahu k rodine Orientálnej ortodoxnej cirkvi na Blízkom východe, na druhej strane kvôli vnútornému napätiu v rámci Asýrskej cirkvi Východu.

Pro Oriente sa v každom prípade rozhodla pokračovať v ďalších výskumných projektoch v rámci sýrskej tradície. V tejto súvislosti sa správna rada nadácie rozhodla začať nový projekt s názvom „*Pro Oriente Studies of the Syriac Tradition*“, teda ide o vedecky orientované sýrske štúdiá, ktoré by mali byť spoločným záujmom žijúcej východnej a západnej sýrskej tradície, či už sú na Blízkom východe, v Indii alebo v diaspóre. Vytvorilo sa fórum *Pro Oriente Syriacum*, ktoré predstavuje tím expertných odborníkov z rozličných sýrskych cirkví. Nadácia však nezasahuje do vnútorných záležitostí zmienených cirkví. Fórum Syriacum volí témy adekvátne na výskum a vhodnú metódu na ich štúdium. To zahŕňa odbornú diskusiu na akademických konferenciách s názvom „*Pro Oriente Colloquia Syriaca*“. V novembri 2007 sa v Salzburgu (Rakúsko) konalo prvé *Colloquium Syriacum* na tému „Sýrske cirkvi stretávajúce sa s islamom“.

V ďalšej časti príspevku sa pozornosť zameria na prvé tri *Pro Oriente* sýrske konzultácie (Viedeň 1994, Viedeň 1996, Chicago 1997), ktoré sa zaoberali predovšetkým historickými a teologickými problémami týkajúcimi sa obvinenia „asýrskej cirkvi“ z nestorianizmu. Z toho prirodzene vyplýva, že sporní „otcovia“ zohrali významnú úlohu. V centre záujmu stáli Nestórius, Cyril Alexandrijský a Efezský koncil, Theodor z Mopsuestie a odsúdenie tzv. „Troch kapitol“ v kontexte Druhého konštantínopolského koncilu (553).⁶

Hermeneutický prístup

Z hľadiska lepšieho porozumenia rozličných tradícií je nevyhnutné vziať do úvahy dôležitý hermeneutický princíp: Dialógy jasne poukázali na skutočnosť, že rozdielne terminológie

⁵ Päť bolo publikovaných v angličtine, prvé tri aj vo francúzštine, cf. *Pro Oriente* (ed.), *Syriac Dialogue* 1-5. (Viedeň 1994-2003).

⁶ Cf. R. Pavouris, *Die Verurteilung der Christologie der drei Kapitel in ihrem historischen und doktrinären Kontext: die Einschätzung und das Urteil Kaiser Justinians und des Fünften Ökumenischen Konzils (553)* (Glasgow: Universität Glasgow, 2001). Cf. A. Grillmeier a T. Hainthaler, *Christus in der christlichen Tradition: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochia von 451 bis 600. 2/3* (Oxford: Oxford University Press, 2013). Cf. F. McLeod, *Theodor von Mopsuestia* (Londýn: Routledge, 2009).

môžu vyjadrovať v podstate rovnakú vieru. Cirkevní „otcovia“ 4. až 6. stor. rozvinuli svoje preferované formulácie na odlišné teologické témy pomocou analytických nástrojov gréckej filozofie. Vzhľadom na skutočnosť, že zúčastnení teológovia pochádzali z nesúrodých prostredí, niektoré špecifické výrazy prirodzene neboli chápané rovnako, čo viedlo k nedorozumeniam a zmätkom. V každom prípade, ak sú rôzne formulácie chápané v zmysle, ako ich daný teológ zamýšľal v spojitosti s konkrétnym pojmom, stáva sa zrejším, že napriek očividne slovnému konfliktu sa rozličné formulácie snažia vyjadriť tú istú pravdu tajomstva inkarnácie. Je nanajvýš dôležité zistiť, čo skôr mienil daný teológ vyjadriť použitými pojmami, než si klásť otázku, čo si predstavovali jeho oponenti pod spornými výrazmi. Odlišné prístupy sa môžu dopĺňať a na zásadné verbálne protichodné formulácie zvyčajne existuje spoločné porozumenie.

Porozumenie gréckej a sýrskej teologickej terminológii

Prvá sýrska konzultácia (Viedeň, 24.–29. júna 1994) niesla názov: „Ortodoxia a katolíckosť v sýrskej tradícii s osobitným zreteľom na teológiu Cirkvi Východu v Sasánovskej ríši“.⁷ Príspevky sa zaoberali najmä historickými a teologickými otázkami 5. až 7. stor., čím vytvárali základ pre diskusie o údajnom „nestorianizme“ Cirkvi Východu.

Zatiaľ čo východosýrski (neadekvátne dodnes označovaní ako „nestoriánski“) účastníci a expertní výskumníci zreteľne objasnili, že Cirkev Východu nezastáva kristologické stanovisko, ktoré by viedlo k dvom subjektom, osobám alebo synom, ani v tomto smere dokonca neinterpretuje učenie Nestória, zdalo sa, že orientálne-ortodoxné (miafyzitské) cirkvi, najmä vo svetle ich tradície, majú isté problémy a výhrady voči kristológii asýrskej cirkvi.

Analýza východosýrskych synodálnych zasadnutí a teológov potvrdila, že Cirkev Východu predložila ortodoxnú kristológiu. Od konca 5. stor. existovala explicitná antiochijská kristológia, ktorá sa od roku 585 ďalej rozvíjala v „anti-eutychiánskom“ zmysle. Zároveň rástol v „Perzskej cirkvi“ význam osoby a teológie Theodora z Mopsuestie. V dôsledku súčasného výskumu je dôležité uznať, že teológia Cirkvi Východu je viac „theodoriánska“ ako „nestoriánska“. Medzi gréckymi „doktormi“ (východosýrskej) Cirkvi Východu, ktorými boli Diodor z Tarzu († ca. 390), Theodor z Mopsuestie († 428) a Nestórius

⁷ Cf. Pro Oriente, *Syriac Dialogue 1* (Viedeň 1994).

(† 451), sa zdá, že posledný z nich je skôr symbolom než významným vplyvným teológom. V každom prípade bol vplyv Theodora jednoznačný.

Cesta k adekvátnejšiemu porozumeniu vedie práve cez analýzu terminológie. Z toho dôvodu je relevantné pýtať sa, či sú sýrske výrazy *kyana*, *qnoma* a *parsopa*⁸ skutočne totožné s gréckymi *fysis*, *hypostasis* a *prosopon*? Navyše, terminológia je už kľúčová v dialógu medzi chalcedónskou a nechalcedónskou cirkvou v rámci sýrskej tradície. V tomto zmysle je potrebné na jednej strane preskúmať teológiu Cyrila Alexandrijského a jeho recepciu v 5. a 6. stor., najmä zo strany Severusa Antiochijského (465-538).⁹ Na druhej strane to nie je ani tak Nestórius¹⁰, ale práve Theodor z Mopsuestie a ďalší terminologický vývoj východosýrskeho teológa Babaia Veľkého (551/2-628).¹¹ Kristologické nedorozumenia a problémy sú predovšetkým výsledkom identifikácie sýrskeho jazyka s gréckou terminológiou. Oxfordský syrológ Sebastian Brock preto navrhol neprekladať sýrsky výraz *qnoma*, ale transkribovať ho.

Hoci sa grécka *hypostasis* vždy prekladala do sýrčiny pomocou *qnoma*, sýrsky výraz má širšie pole významu a často sa približuje gréckym *idiotes* (vlastnostiam).

Smerom ku kristologickej konvergencii a sporu o Troch kapitolách

Druhá neoficiálna sýrska konzultácia, ktorá sa konala od 22. do 27. februára 1996 vo Viedni, sa zaoberala už dosiahnutými kristologickými dohodami, problémami Efezského koncilu (431), sporom o Troch kapitolách a liturgickými kristologickými vyjadreniami vo východosýrskej tradícii.¹² Krátko po prvej sýrskej konzultácii bola podpísaná Spoločná kristologická deklarácia medzi pápežom Jánom Pavlom II. a katholicos-patriarchom Mar Dinkhom IV. (11. novembra 1994). Táto dohoda a kristologická diskusia a výsledky piatich

⁸ Cf. G. Chediath, „The Three Crucial Terms in Syriac Theology - Kyana, Qnoma, and Parsopa“, *The Harp* 15 (2011): 59-66. Cf. Patriarch Louis Raphael I. Kardinal Sako, „The Church of the East is not Nestorian!“, in *Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche*, T. Hainthaler et al. (ed.), (Freiburg im Breisgau: Herder, 2019), 363.

⁹ Cf. Th. Hainthaler, „Cyrill von Alexandrien. Vater der Kirche im 5. und 6. Jahrhundert und in der Ökumene heute?“, in J. Arnold et al. (Hg.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit*. (Paderborn 2004), 283-311.

¹⁰ Cf. L. Abramowski, „The History of Research into Nestorianism“, *Syriac Dialogue* 1: 54-65.

¹¹ Cf. L. Abramowski, „Die Christologie Babai des Großen“, *Symposium Syriacum* (Rím 1974) (*Orientalia Christiana Analecta* 197) 219-244; Idem, „Babai der Große. Christologische Probleme und ihre Lösungen“, *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975): 289-343; G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (OIRSI 49), (Kottayam 1982).

¹² Cf. Pro Oriente, *Syriac Dialogue* 2 (Viedeň 1996).

Pro Oriente konzultácií medzi orientálno-ortodoxnými a katolíckymi teológmi (1971-1988)¹³ pripravili pôdu pre progres v rámci druhej sýrskej konzultácie.

Je povšimnutiahodné, že bola objavená teologická korešpondencia medzi Cirkvou Východu a ríšskou cirkvou:

„Teologické myslenie a formulácie Cirkvi Východu, tak ako sú prítomné v jej liturgických a synodálnych prameňoch, sú v súlade s učením ekumenického Koncilu v Nicei (325) a Konštantínopole (381) a sú kompatibilné s učením Efezského koncilu.“¹⁴

Ak sa berie do úvahy, že Nestórius bol odsúdený posledným zmieneným koncilom, je pozoruhodné, že záverečné *communiqué* z druhého sýrskeho dialógu uvádza, že:

„teologický obsah diskutovaný na Efezskom koncile (431) zdieľajú v tej či onej forme všetky cirkvi sýrskej tradície“.¹⁵

Tento pokrok umožnila schopnosť účastníkov teologicky myslieť sviežim spôsobom a nie v kategóriách prekonaných predsudkov. Efezský koncil (431) však nikdy neprijal doktrinálne vyhlásenie a neustále sa diskutuje o tom, aký by v skutočnosti mohol byť jeho teologický obsah.¹⁶

Vzhľadom na objasnenie situácie, spoločné *communiqué* preto zdôrazňuje:

„V priebehu nášho dialógu sa predovšetkým preukázalo, že je potrebné absolútne rozlišovať medzi doktrinálnym stanoviskom Asýrskej cirkvi Východu a pripisovanou heretickou pozíciou, podľa ktorej v jednom vtelenom Kristovi sú dvaja synovia, dve *prosopa*, čo predstavuje pozíciu, ktorú chalcedónski a orientálni ortodoxní kresťania tradične označujú ako 'nestorianizmus'“.¹⁷

Na ďalšom pracovnom zasadnutí sa druhá sýrska konzultácia zaoberala tzv. „Kontroverziou o Troch kapitolách“. Konflikt v období do Druhého konštantínopolského koncilu (533) nie je slávnou epizódou cirkevných dejín a mojím cieľom nie je zmieňovať sa o ňom hlbšie.¹⁸

¹³ Publikované: *Wort und Wahrheit*. Suppl. Issues 1-5 (1971, 1973, 1976, 1978, 1988); Podrobné analýzy, cf. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche*, 260-302.

¹⁴ Joint Communiqué of the Second Pro Oriente non official Syriac Consultation, *Syriac Dialogue* 2: 192

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. S. Brock, „Dialogue within the Syriac Tradition: The Second Pro Oriente Consultation“, *Sobornost* 19:1 (1997): 78-81, tu 80.

¹⁷ Joint Communiqué of the Second Pro Oriente non official Syriac Consultation 193.

¹⁸ Pre spor o „Tri kapitoly“, cf. taktiež D.W. Winkler, „Theodosios von Alexandria (535-566), Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999): 406-409.

Kontroverzie medzi rokmi 544 a 553 však vyústili do odsúdenia (1) osoby a diel Theodora z Mopsuestie, (2) diel Theodoretta z Kýru a (3) listu Ibasu z Edessy pre Mariho z Perzie na Druhom konštantínopolskom koncile, ktorý sa považuje za piaty ekumenický koncil medzi chalcedónskymi cirkvami.

V druhej sýrskej konzultácii sa ukázalo, že spor o Tri kapitoly bol sporom v rámci rímskej cisárskej cirkvi. Referáty a diskusie dosvedčili, že historické procesy pred a počas Druhého konštantínopolského koncilu boli pre asýrskych a orientálnych ortodoxných účastníkov málo zaujímavé. Hovorili o odsúdených osobách a spisoch, ale nie v kontexte koncilu. Len prednášky katolíckych účastníkov spracovali tému tak, ako je na to zvyknutá „západná“ teológia a cirkevné dejiny: Druhý konštantínopolský koncil je vnímaný ako pokus o zmierenie chalcedóncov a nechalcedóncov odsudzovaním „nestoriánskych“ spisovateľov. Piaty „ekumenický“ koncil bol však v tomto smere odsúdený na neúspech. Pre viaceré cirkvi to nemalo žiadny význam, keďže boli mimo hraníc Rímskej (Byzantskej) ríše a jej cirkvi.

Diskusia o Troch kapitolách nemá takmer žiadnu odozvu v záverečnom *communiqué* druhej sýrskej konzultácie. Jedna veta, ktorá naň odkazuje, však obsahuje metodologicky dôležité napomenutie:

„Naša diskusia o spore o Troch kapitolách a následné odsúdenie Troch kapitol na Konštantínopolskom koncile (553) nás viedli k tomu, že je potrebné robiť rozdiel medzi zahrnutými doktrínami a anatematizovanými osobami.“

Účastníci preto navrhli študovať Nestória a Theodora z Mopsuestie v kontexte ich odsúdenia a diskutovať o kánonickom štatúte anatémy.

Výskum Theodora z Mopsuestie a Nestória z Konštantínopolu

Nie je zriedkavým prípadom, že identita cirkvi bola určená delimitáciou a vylúčením, a že tieto obrazy a príbehy sa v priebehu storočí prenášali tradíciou. Príslušné odsúdenia sú najbolestivejším problémom rozdeleného kresťanstva. Theodor z Mopsuestie a Nestorius z Konštantínopolu sú mená spojené so schizmami a kristologickými problémami 5. stor. Učenie a odsúdenie oboch teológov boli stredobodom tretej *Pro Oriente* sýrskej konzultácie v Chicagu, IL (8.-11. júla 1997).¹⁹

¹⁹ Cf. *Pro Oriente, Syriac Dialogue 3* (Viedeň 1998).

V skutočnosti bola táto tematická oblasť prítomná počas prvých troch konzultácií. Predovšetkým v prvej sýrskej konzultácii bol Nestórius v centre záujmu kvôli klasickému obvineniu Cirkvi Východu, na ktorej sa ukázalo, že na pochopenie východosýrskej kristológie je vhodné obrátiť sa radšej na Theodora z Mopsuestie. Na druhej sýrskej konzultácii boli opäť na programe Nestórius a Theodor, pretože sa diskutovalo o Efezskom koncile a spore o Troch kapitolách.

Za účelom načrtnutia teologického problému okolo Theodora a Nestória je nevyhnutné si uvedomiť aj skutočnosť, že nejde len o dvoch svätých alebo „gréckych doktorov“, uctievaných aj v Cirkvi Východu. Theodorove spisy sa v priebehu 6. stor. stali modelom a mierou ortodoxie. Nestórius ako svätec má predovšetkým symbolický charakter, keďže po ňom pomenovaná heréza sa stala bremenom Cirkvi Východu, hoci tento konštantínopolský patriarcha nikdy nepatril do východosýrskej hierarchie. Ďalej Theodor a Nestórius majú osobitné miesto v liturgii Cirkvi Východu. Od liturgickej reformy katholicosa Ishoyahba III z Adiabene († 658) sa používajú iba tri anafory: Anafora apoštolov Addai a Mari, Anafora Mar Theodora a Anafora Mar Nestória. Popri liturgickej anafore pomenovanej po prvých apoštoloch, ktorí podľa tradície priniesli evanjelium Cirkvi Východu, sú dve anafory spájané s menami kontroverzných učiteľov cirkvi. Preto otázka o ich heterodoxii alebo ortodoxii nie je akousi intelektuálnou otázkou, ktorá by mala iba špekulatívny záujem.

a. Theodor z Mopsuestie

Theodor je najvýznamnejším exegétom a klasickým predstaviteľom tzv. „Antiochijskej školy“. Študoval spolu s Jánom Zlatoústym († 407) na škole slávneho pohanského učiteľa (rétora) Libania († 394) a neskôr na škole Diodora z Tarzu († pred 394). V roku 392 sa stal biskupom v Mopsuestii v Kilíkii, kde v roku 428 zomrel vysoko ctený a zmierený s cirkvou.

Rovnako ako jeho učiteľ Diodor z Tarzu, aj Theodor bol označený ako heretik až po svojej smrti v rámci kristologického konfliktu medzi Cyrilom Alexandrijským a Nestóriom. Konflikt bol znovu zapálený sporom o Troch kapitolách v 6. stor. Nakoniec bola osoba a spisy Theodora anatematizované na Druhom konštantínopolskom koncile (553). Okolnosti jeho odsúdenia ponechávajú mnoho otázok otvorených, keďže jeho kristológia by mala mať odpoveď na otázky, ktoré vyvstali až 125 rokov po jeho smrti.

Theodor bol mimoriadne plodným autorom. Napísal komentáre takmer k celému Starej a Novej zmluve. Z dôvodu jeho odsúdenia sa zachovala, žiaľ, len malá časť jeho diela.

Väčšina z toho by bola pravdepodobne úplne stratená, ak by nebolo prekladov pôvodných gréckych diel do sýrčiny. Vo svojich dogmatických spisoch sa odhaľuje ako obranca nicejskej viery. Sýrsky rukopis Theodorovho dôležitého diela „O inkarnácii“ sa však počas 1. svetovej vojny stratil a zachoval sa len jeho spis proti Macedóncom. Preto sú najdôležitejším zdrojom pre pochopenie jeho teológie jeho „Katechetické homílie“ zachované v sýrčine.

Niet pochyb, že len počnúc Theodorom možno hovoriť o klasickej diafyzitskej antiochijskej kristológii. Súčasný výskum sa zhoduje v tom, že Theodorovi je potrebné pripísať značné zásluhy v boji proti apolinarizmu a jeho kristológiu v kontexte celej jeho teológie je dôležité vnímať ako pozitívny príspevok k dejinám kresťanskej viery.²⁰

Theodorova teológia zdôrazňuje plnú ľudskosť Krista. Snaží sa dosiahnuť taký výklad spojenia Boha a človeka v Kristovi, ktorý zachováva integritu božstva Slova aj ľudstva. Theodor rozpracúva kristológiu „Logos-Anthropos“ a kritizuje rámec „Logos-Sarx“, ako sa tieto dva kristologické prístupy nazývajú v súčasnej histórii dogiem.²¹ Theodor jasne hovorí na rozdiel od Ária (+ 336) a Apolinária z Loadicey (+ 382) o plnej a neobmedzenej ľudskosti s racionálnou dušou v Ježišovi Kristovi. Argumentuje proti Apolináriovi, že Logos nemohol jednoducho zaujať miesto duše, pretože by to nebolo vhodné pre Jeho božskú prirodzenosť a v skutočnosti by ho to znížilo. Na udržanie transcendencie božstva je potrebné vidieť rozhodujúcu priepasť medzi Stvoriteľom a stvorením. Theodor sa teda neobmedzene pridržiava božskej i ľudskej prirodzenosti v Kristovi. Keďže kristológia zameraná proti apolinarizmu musí zdôrazňovať dokonalú ľudskosť Krista, musí zároveň viac zdôrazňovať rozdiel medzi týmito dvoma prirodzenosťami (božskou a ľudskou). Zostávajúcim problémom teda je, ako je možné uvažovať o jednote oboch prirodzeností.

Theodor odkazuje na analógiu v človeku: duša a telo človeka majú odlišnú povahu. Keďže obe prirodzenosti môžu existovať oddelene, podľa Theodora musíme každej prirodzenosti priznať *hypostázu*, teda aj skutočnú existenciu. Druhú osobu Trojice, Slovo Božie, Syna, treba odlíšiť od toho, ktorý sa narodil z Panny Dávidovského pôvodu. Je to len jeden Syn, dve radikálne odlišné prirodzenosti netvorí dve osoby a sú jedným *prosonon*. Theodor to vyjadruje nasledovne:

²⁰ Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. (Freiburg 1979), 614-634; L. Abramowski, „Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. aDd. 12.156 und das doppelt überlieferte christologische Fragment“, *Oriens Christianus* 79 (1995): 1-8.

²¹ Pre rôzne prístupy v kristológii („Logos-Sarx“ a „Logos-Anthropos“), cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I*.

„[...] prostredníctvom jednoty dvoch prirodzeností, ktoré sa spojili, tvoria jeden *prosopon* [*hen prosopon*] podľa spojenia. Tak ako Pán povedal o mužovi a jeho žene, že ‚už nie sú dvaja, ale jedno telo‘, tak povedzme rozumne, v súlade s princípom spojenia [*hensis*]. ‚Takže už nie sú dvaja *prosopa*, ale jeden‘, pričom povahy sa samozrejme rozlišujú. Lebo ako v prvom prípade neškodí jednému telu, aby bol nazývaný číslom dva, keďže je zrejmé, v akom zmysle sa nazývajú jedným; takže ani v druhom prípade spojenie *prosopon* nebrzdí rozdielnosť pováh. Lebo keď rozlišujeme prirodzenosti, hovoríme, že prirodzenosť Božieho Slova je úplná a že (jeho) *prosopon* je úplný - pretože nie je správne hovoriť o *hypostasis* bez jeho *prosopon* - a (hovoríme) tiež, že povaha človeka je úplná a podobne (jeho) *prosopon*. Ale keď sa pozrieme na spojenie [*synapheia*], potom povieme jeden *prosopon*.“²²

V tejto Theodorovej fráze *hypostasis* znamená konkrétnu individuálnu existenciu prirodzenosti a *prosopon* znamená konkrétnu existenciu dvoch spojených prirodzeností. *Prosopon* Krista je konečným vyjadrením úzkeho spojenia, ktoré existuje medzi Kristovou ľudskosťou a hypostázou Loga.²³

Avšak v časoch Theodora pojem „*prosopon*“ nemal striktno ontologický obsah „osoby“. *Prosopon* nemožno interpretovať v zmysle neskorších definícií. V antiochijskej predchalcedónskej kristologickej terminológii je *prosopon* bližšie k pôvodnému gréckemu významu „tvár/výraz tváre“ alebo forme, v ktorej sa objavuje *physis* alebo *hypostasis*. V Theodorovej terminológii má každá *hypostasis* a každá prirodzenosť svoj vlastný *prosopon*, ktorý vyjadruje realitu prirodzenosti s jej silami a vlastnosťami. Preto bol Theodor obvinený z toho, že Kristovu jednotu chápal iba ako morálnu a nie ontickú. Toto hodnotenie sa však robí z neskoršej perspektívy a neskoršej fázy terminologického vývoja.

Je potrebné vziať do úvahy zvláštnu situáciu, v ktorej Theodor rozvíjal svoju teológiu: Zdôrazňoval dve prirodzenosti proti arianizmu a najmä proti apolinarizmu, pričom zjavne dospel ku kristológii diafyzitizmu. Dualita je prítomná; hovoriť o „dualizme“ je zavádzajúce.²⁴ Jeho kristológia je obranou ortodoxie a je otvorená akejkolvek forme jednoty. V skutočnosti sa Theodor snaží definovať túto jednotu ako podstatnú a nielen morálnu. Stále však chýba správny koncepčný a terminologický materiál. Kedykoľvek Theodor používa výrazy ako *prosopon*, *hypostasis* a *physis*, nemajú rovnaký význam ako na

²² Theodore of Mopsuestia, Frag. z De incarnatione VIII. Cf. R.A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. (Oxford 1963), 228f.

²³ Cf. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, 628.

²⁴ Cf. A. Davids, *The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia and the relationship between him, his teachings and the Church of the East with special reference to the Three Chapters Controversy*, *Syriac Dialogue* 3: 38-52, tu 43.

neskoršom Chalcedónskom koncile (451) alebo v spisoch Cyrila Alexandrijského. Theodorovu kristológiu je potrebné čítať v konkrétnom teologickom kontexte jeho doby.

Pre východosýrsku cirkev reprezentuje Theodor vzácneho vykladača a učiteľa. Jeho exegetické komentáre patrili k štandardným dielam slávnych teologických škôl v Edesse a neskôr v Nisibis. Významný východosýrsky doktor a básnik Narsai († 503) obzvlášť uprednostňoval Theodorove spisy v období vedenia teologických škôl.²⁵ Vďaka prekladu Theodorovho diela do sýrčiny – prvýkrát Abrahámom z Bet Rabban v 6. stor.²⁶ – a vďaka vysokej kvalite Theodora ako teológa prežila v Cirkvi Východu antiochijská tradícia. V rámci polemiky o hlave Školy v Nisibis, Henanovi († 610), ktorý útočil na autoritu Theodorovho diela, zvolal vtedajší katholicos Cirkvi Východu, Ishoyahb I. († 596), synodu v roku 585, aby bránil učiteľskú autoritu Theodora. Napokon synoda katholicosa Gregora (605) definovala, že každý musí prijať a akceptovať v Cirkvi Východu Theodorove komentáre. Na začiatku 7. stor. sa tak biblický interpret z Mopsuestie stal normatívnym učiteľom a synonymom pre ortodoxiu vo východosýrskej tradícii.²⁷

b. Nestórius z Konštantínopolu

Nestórius bol pravdepodobne žiakom Theodora z Mopsuestie. V roku 428 sa stal konštantínopolským patriarchom. V kristologickej polemike 5. stor., ktorá sa miešala s konfliktmi o prvenstvo stolíc Konštantínopolu a Alexandrie, pričom Cyril ho porazil a Nestórius bol odsúdený na Efezskom koncile (431). Cisár Theodosius II. nechal Nestória deportovať do oázy v egyptskej púšti, kde po roku 451 zomrel.

Precízne skúmanie a kritické hodnotenie prameňov upútalo pozornosť na závažné nedostatky týkajúce sa rokovaní Efezského koncilu.²⁸ Ako je všeobecne známe, koncil 7. júna 431 nebolo možné otvoriť pre meškание Jána Antiochijského a rímskeho delegáta. Ján Antiochijský napísal Cyrilovi list, v ktorom oznámil, že kvôli vonkajším okolnostiam príde neskôr. Cyril však otvoril koncil 22. júna ignorujúc protest cisárskeho delegáta a 68

²⁵ Cf. D.W. Winkler, „Narsai von Nisibis“, in W. Klein (ed.), *Syrische Kirchenväter* (Stuttgart 2004), 111-123.

²⁶ Cf. A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (Louvain 1965) (CSCO 266 Subs.26), 137.

²⁷ Cf. D.W. Winkler, *Ostsyrisches Christentum. Studien zu Christologie, Ekklesiologie und zu den Ökumenischen Dialogen der Assyrischen Kirche des Ostens* (Münster 2003), 42-80.

²⁸ Cf. A. de Halleux, „Nestorius. Histoire et Doctrine“, *Irénikon* 66 (1993): 38-51.163-178. Engl. Syriac Dialogue 1: 200-215. De Halleux dokončil tento výskum dôležitým dokumentom „La première session du concile d'Éphèse (22 Juin 431)“ *ETHL* 69 (1993): 48-87. Cf. Winkler; *Koptische Kirche und Reichskirche*, 41-58; D.W. Winkler, „The Current Theological Dialogue with the Assyrian Church of the East“, R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum* 7 (Rím 1998) (Orientalia Christiana Analecta 259), 16of.

biskupov. Prvé zasadnutie sa preto začalo so zásadným nedostatkom: chýbala nestranná verifikácia a oficiálna autentifikácia.²⁹ Je to jediná cisárska synoda otvorená proti cisárskym príkazom, a z toho dôvodu sa Efezský koncil začal nezákonne.³⁰ Okrem toho sú v procese proti Nestóriovi badateľné značné nedostatky. Zhromaždenie sa síce snažilo kompenzovať svoje neregulárne otvorenie dodržiavaním kánonických foriem súdneho konania, „napriek tomu však porušilo základné pravidlo prirodzeného práva“³¹: Cyril bol hlavou synody, žalobcom a sudcom. Nehovorilo sa ani o teologických stanoviskách Nestória:

„[...] heréza, ktorá sa mu pripisuje, nie je naznačená inak ako aktom ‚myslenia a kázania bezbožných‘ alebo ‚spáchania blasfémie voči Kristovi‘“³².

Nakoniec k odsúdeniu došlo v neprítomnosti Nestória.

Výskum Nestória v 20. stor. sa nanovo zaoberal otázkou skutočného Nestóriovho „nestorianizmu“.³³ Začalo to vydaním jeho textov Friedrichom Loofsom.³⁴ Výnimočnou udalosťou však bolo objavenie a vydanie sýrskeho textu Nestóriovho „*Liber Heraclidis*“ od Paula Bedjana.³⁵ Preklad do sýrčiny pripravil východosýrsky katolikos Mar Aba I. alebo jeho učeník Kýros z Edessy okolo roku 539/40. Vydanie tohto textu umožnilo nadobudnúť nové poznatky. Najdôležitejšou prácou na *Liber Heraclidis* je stále kritická analýza textu Luisy Abramowskej.³⁶ Táto precízna štúdia dokazuje, že druhá časť Nestóriovej apológie je autentická, hoci medzi rokmi 451 a 570 nadobudla nejaké vsuvky. Abramovská považuje začiatok *Liber Heraclidis* za neskorší dodatok, akýsi úvod, a jeho autora označuje „Pseudo-Nestóriom“.

James Franklin Bethune-Baker oslobodil Nestória od výčitiek kacírstva už pred vydaním *Liber Heraclidis* v dôsledku preskúmania kópie jemu dostupného textu.³⁷ Odvtedy diskusia o pravovernosti Nestória neprestala. Najmä v západnej teológii je evidentná tendencia k rehabilitácii Nestória. Diela Luisy Abramowskej, Luigiho L. Scipioniho³⁸, Aloyasa

²⁹ Cf. De Halleux, „La première session“, 50.

³⁰ Cf. De Halleux, „Nestorius“, 40.

³¹ *Ibid.* 42.

³² *Ibid.* 45.

³³ Cf. L. Abramowski, „The History of Research into Nestorianism“, 54-65.

³⁴ Cf. F. Loofs, Nestoriana. *Die Fragmente des Nestorius* (Halle 1905).

³⁵ Cf. P. Bedjan, Nestorius. *Le livre d'Héraclide des Damas* (Paris 1910).

³⁶ Cf. L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (Louvain 1963) (CSCO 242 Subs. 22).

³⁷ Cf. J.-F. Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching. A fresh examination of the evidence* (Cambridge 1908).

³⁸ Cf. L.I. Scipioni, *Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide“ di Nestorio; Nestorio edil concilio di Efeso* (Fribourg 1956).

Grillmeiera³⁹, východného ortodoxného teológa a odborníka na byzantské štúdiá Milтона V. Anastosa⁴⁰, a André de Halleuxa poukazujú na to, že Nestórius nezastával názor kristológie dvoch osôb. Súčasný výskum preto rozlišuje medzi odsúdeným nestorianizmom a skutočným učením Nestória. Alois Grillmeier, ktorý vynikajúco pochopil osobitosť odsúdenia, dal jasne najavo, že nestoriánske odmietnutie termínu *theotokos* zvažovala cirkev v kontexte všetkých jeho možných systematických či historických dôsledkov. Všetky možné línie boli zakreslené, ako napr. adopcionizmus Pavla zo Samosaty († 275). Takto sa vytvoril objektívny a neosobný obraz herézy, ktorá bola potom prisúdená Nestóriovi ako jej pôvodcovi. To vytvorilo populárnejší obraz herézy a heretika, ktorý nebol až tak historicky presný, ale korešpondoval s požiadavkami cirkevného zvestovania.⁴¹

Nestóriovu kristológiu, obviňovanú z oddelenia božskej a ľudskej prirodzenosti v Kristovi s výsledkom dvoch synov alebo osôb, je potrebné analyzovať v širšom kontexte antiochijskej teológie. Rovnako ako Theodor z Mopsuestie, aj Nestórius bol formovaný sporom proti kristologickému prístupu Apolinária z Laodicey, ktorý popieral dokonalú ľudskosť Krista. Z tejto perspektívy je pochopiteľné, že Nestórius sa postavil proti Cyrilovej „jednej Božej prirodzenosti, inkarnácii Logosa“. Alexandrijský patriarcha chybné citoval svoju vlastnú hlavnú kristologickú vetu z textov, ktoré kolovali pod menami Atanázia a pápeži Július a Félix, ale ktoré boli podvrhom apolinarizmu. Terminológia, ktorá sa tam používala, mohla len vyvolať nedorozumenie a znepokojiť teológov, akým bol Nestórius, ktorý zápasil s apolinarizmom. Cyril však túto frázu interpretoval ortodoxne a predovšetkým si uvedomil, že inkarnácia nie je len zdanlivá jednota božstva a ľudstva, ale skutočné a ontologické, fyzické alebo hypostatické spojenie. Napriek tomu, keďže Nestórius interpretuje *physis* ako abstraktnú prirodzenosť v aristotelovskom zmysle, musí Cyrilovu kristologickú frázu chápať ako miešanie alebo zmiešavanie; v aristotelovskom zmysle ako „*krasis*“. Z Nestóriovho pohľadu *krasis* ovplyvňuje božstvo a ľudskosť, a tým aj ekonómiu spásy ako takú. Pre Nestória je predmetom posolstva v Písme a Nicejskom vyznaní viery Ježiš, Kristus, Jednorodný, Syn. Z tohto sémantického zistenia vyvodzuje, že meno „Kristus“ znamená obe prirodzenosti a zároveň rozlišuje božskú a ľudskú prirodzenosť a ich príslušnú integritu. Tým zdôrazňuje jednotu v Kristovi.

³⁹ Cf. Grillmeier, „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht“, *Scholastik* 36 (1961): 321-356.

⁴⁰ Cf. Milton V. Anastos, „Nestorius was Orthodox“, *Dumbarton Oak Papers* 166 (1962): 117-140.

⁴¹ Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I*, 448f; Grillmeier, „Das Scandalum oecumenicum des Nestorius,“ 253.

Alois Grillmeier uvádza, že počas celého svojho života sa Nestórius snaží vysvetliť túto jednotu *prosopon* v sebe samom a ako výlučný základ jednoty v Kristovi.⁴² Nestórius zdôrazňuje skutočnú jednotu s nedostatočnou terminológiou. Syn ako *prosopon* jednoty je nielen sémanticky predmetom všetkých výrokov s božskými a ľudskými predikátmi, ale zároveň ontologicky spolupatričnosťou ľudských a božských vlastností. Pre Nestória je subjektom všetkých predikátov Kristus, Syn, ktorý je nedeliteľný vo svojom bytí:

„Náš Pán Kristus, ktorý je dvojaký vo svojom božstve a vo svojej ľudskosti, je v spojení Syn. Teda jeden je On, narodený z Matky Krista Márie, Syn Boží. Veľakrát hovorím to isté.“⁴³

Nestóriova terminológia je odlišná od alexandrijskej teológie: Každá z prirodzeností v Kristovi (*physei* alebo *ousiai*) má svoju realitu (*hypostasis*) a výzor (*prosopon*). Z výmeny *prosopa* a zo vzájomného prenikania (*perichoresis*) týchto *prosopa* vzniká *prosopon* jednoty.⁴⁴ Jeho kristológia je predovšetkým ospravedlňujúca a zameraná proti apolinarizmu. Jeho koncepcia jednoty nemusí byť uspokojujúca, ale obvinenie proti nemu je založené na obzvlášť hrubom chápaní jeho pozície.

Hoci je Nestórius pre Cirkev Východu teologicky takmer bezvýznamný, predsa len bol uznávaný a uctievaný už v 6. a 7. stor. Jeho meno sa spomína jedným dychom s Diodorom z Tarzu a Theodorom z Mopsuestie.

c. Ekumenická diskusia o teologickom a historickom probléme

Prvý deň tretej sýrskej konzultácie v Chicagu v roku 1997 sa zaoberal Theodorom a vzťahom medzi jeho učením a východosýrskou tradíciou, s osobitným odkazom na spor o Troch kapitolách. Na túto tému boli prednesené dva príspevky.

Mar Bawai Soro (Asýrčan/USA) dôkladne vypracoval kristológiu Theodora s dôrazom na ľudskosť Krista namierenú proti arianizmu a apolinarizmu. Správne vykreslil obraz vynikajúceho kontroverzného teológa svojej doby:

„[...] nebolo by historicky zodpovedné pripisovať Theodorovi chyby, za ktoré sa neprevinil, ani mu odmietnuť jeho čestné miesto v dejinách štvrtého a piateho storočia

⁴² Cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I*, 462.

⁴³ Nestorius, *Sermo XIV*, 283, Loofs, *Nestoriana*.

⁴⁴ K zámene *prosopon* a *perichoresis*, cf. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition I*, 717-726; de Halleux, „Nestorius“, 212f. (Ang.).

rozvoja kresťanského teologického myslenia. Terminologické objasnenie osoby Krista a vzťahu *physis*, *hypostasis* a *prosopon* [...] bolo niečo, čo sa stalo po smrti Theodora.⁴⁵

Adelbert Davids (Holandsko) predstavil historické a politické pozadie odsúdenia Theodora. Dospel k záveru, že „Theodorova vízia o kresťanskom živote je adekvátnym vyjadrením posolstva Biblie⁴⁶, a činy Konštantínopolského koncilu, ktoré viedli k posmrtnému odsúdeniu teológa uznávaného počas jeho života, neboli opodstatnené. Preto by mala byť zrušená anatéma voči Theodorovi a mal by byť uznaný za skutočného otca cirkvi.

Výsledok týchto prednášok a následných diskusií sa odráža v spoločnom *communiqué* o konzultácii:

„Vo svetle modernej obnovy väčšieho množstva jeho diel, ako mali predchádzajúce generácie, a vo svetle všeobecnej úcty, v ktorej sa konal za [jeho] života, všetci sa zhodneme na tom, že je čas prehodnotiť kľiatbu uvalenú na Teodorovu osobu a diela na Druhom konštantínopolskom koncile v roku 533 post, stodvadsaťpäť rokov po Teodorovej smrti. Odporúčame našim cirkvám, aby zvažili, či by mohli odstrániť anatému zo svojej pamäte.“⁴⁷

Na druhý deň konzultácie sa témou Nestória a jeho odsúdenia na Efezskom koncile (431) zaoberali tri referáty. Mimoriadne pôsobivý príspevok predniesol západosýrsky arcibiskup z Aleppa Mar Gregorios Yohanna Ibrahim, ktorý s ekumenickou otvorenosťou podal eminentne konštruktívne a kritické vysvetlenie obrazu Nestória v jeho vlastnej tradícii, odvolávajúc sa na historické, liturgické a doktrínálne zdroje Sýrskej ortodoxnej cirkvi.⁴⁸

Mar Bawai Soro vo svojom príspevku umiestnil Nestória do historického a teologického kontextu: Hoci Nestórius a Cyril majú nedostatky vo svojom teologickom myslení, „obaja muži boli verní svojim vlastným myšlienkovým prúdom“.⁴⁹ Cirkev Východu zastávala názor, že „jeho teologické záujmy boli opodstatnené a jeho príspevok k ochrane integrity Kristovho ľudstva bude vždy obdivovaný a oceňovaný“.⁵⁰

Elie Khalifé Hachem (maronita, Libanon) vo svojom príspevku dospel k záveru, že je ťažké vytvoriť si objektívny pohľad na Nestória kvôli strate väčšiny jeho diel. Uviedol tiež, že Nestórius bol nespravodlivo odsúdený v Efeze bez akejkoľvek diskusie a ľutoval ohováranie,

⁴⁵ Cf. B. Soro, „The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia“, *Syriac Dialogue* 3 (1998): 37.

⁴⁶ A. Davids, „The Person and Teachings of Theodore of Mopsuestia“, *ibid.* 52.

⁴⁷ Joint Communiqué, *Syriac Dialogue* 3: 139

⁴⁸ G.Y. Ibrahim, „Nestorius in Syrian Orthodox Tradition“, *ibid.* 56-67

⁴⁹ B. Soro, The Person and Teachings of Nestorius, *ibid.* 90

⁵⁰ *Ibid.*

ktoré Nestórius podstúpil v Rímskej ríši, ktorá sa označovala „*oikumene*“.⁵¹ Jeho protivníci mu v rámci sporov pripisovali mnohé myšlienky, ktoré nazývali „nestoriánske“.

Aj keď veľké historické bremená spôsobili, že téma „Nestórius“ nemohla byť predmetom diskusie bez akýchkoľvek sporov, účastníci konzultácie sa v spoločnom *communiqué* zhodli:

„[...] vo vzťahu k osobe a dielam Nestória, konštantínopolského patriarchu, želim si, aby sa rozlišovalo medzi osobou Nestória, jeho vierou a pastoračným záujmom na jednej strane a herézou zvanou ‚nestorianizmus‘.“⁵²

Vynikajúcou kvalitou tohto spoločného vyhlásenia je súhlas a príspevok (miafyzitskej) Sýrskej ortodoxnej cirkvi. Pozoruhodná je prosba o revíziu prípadu Nestórius na základe nového výskumu. Rovnako významná je pasáž, že:

„berieme na vedomie skutočnosť, že Asýrska cirkev Východu nemala žiadnu účasť na kristologických sporoch, do ktorých bol zapojený Nestórius. Patriarcha Nestórius nie je zakladateľom Cirkvi Východu, ako sa často predpokladá, ani jedným z jej hierarchov, ale stal sa jedným z ich ctených učiteľov [...]. Pokiaľ ide o výrazy *theotokos* a *christotokos*, súhlasíme s rešpektovaním preferovaného používania každého spoločenstva, keďže si teraz uvedomujeme, že tieto výrazy môžu vyjadrovať rovnakú apoštolskú vieru.“⁵³

Posledná veta má význam aj vo vzťahoch medzi Sýrskou ortodoxnou cirkvou a Asýrskou cirkvou, ako to bolo uvedené už v Spoločnej kristologickej deklarácii medzi Asýrskou a Katolíckou cirkvou z roku 1994.

Keď sa už prvé dva dni zaoberali odsúdeniami cirkevných učiteľov v širšom zmysle, celý tretí deň bol venovaný tejto téme. Boli prezentované tri štúdie. Mar Cyril Aphrem Karim (sýrsko-ortodoxný, USA) sa zamyslel nad problematikou s odvolaním sa na predchádzajúce ekumenické dialógy, najmä na neoficiálnu konzultáciu medzi ortodoxnými a orientálno-ortodoxnými teológmi v Addis Abebe (1971) a druhú neoficiálnu konzultáciu *Pro Oriente* medzi orientálno-ortodoxnými a rímsko-katolíckymi teológmi (1973).⁵⁴

Michael J. Birnie (asýrčan, USA) vo svojej štúdii o východosýrskej zbierke oficiálnych synod (*Synhados, Synodicon Orientale*) prichádza k pozoruhodnému záveru, že žiadna zo synod v rokoch 410 až 775 nevydala anatémy „proti osobám inak, ako v špecifických

⁵¹ E. Khalifé –Hachem, „The Person and Teachings of Nestorius“, *ibid.* 92-97, tu 96.

⁵² Joint Communiqué, *Syriac Dialogue* 3: 139.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cf. D.W. Winkler; „The Discussion of Anathema in the Ecumenical Dialogues among the Oriental and Orthodox churches“, *Ephrem's Theological Journal* 4 (1998): 28-48.

lokálnych záležitostiach cirkevnej disciplíny.⁵⁵ Hoci autori ako Cyril Alexandrijský alebo Severus Antiochijský boli jednotlivými autormi odsudzovaní „nahnevaným a trpkým tónom“, v kanonických záznamoch sa neobjavuje žiadna formálna synodálna anatéma voči týmto mužom. Cirkev Východu sa vyhýbala „priamemu riešeniu postavenia jednotlivcov zapojených do kristologických sporov“.⁵⁶ Prvotná východosýrska cirkev teda pozorovala zásadu, ktorá má veľký význam v ekumenickom dialógu: učenie, ktoré bolo odmietnuté ako heréza, by malo byť charakterizované svojím obsahom a podstatou bez toho, aby si ich personalizovalo.

Theresia Hainthalerová (Nemecko) podala hĺbkovú analýzu pojmu anatéma. V jej štúdií môžeme nájsť ďalšie dva príklady odsúdenia doktrinálneho učenia bez personalizácie. Hoci je Árius odsúdený v nicejských kánonoch (325), samotné vyznanie viery končí kliatbou na ariánske doktríny bez uvedenia Áriovho mena a na synode v Kartágu (418) je pelagianizmus odsúdený bez zmienky Pelágia.⁵⁷ Hainthalerová uvádza ako nedávny príklad zrušenie anatémy z roku 1054 pápežom Pavlom VI. a patriarchom Athenagorasom v posledný deň Druhého vatikánskeho koncilu. Napokon jej poznámky o metodológii Ekumenickej študijnej skupiny protestantských a katolíckych teológov o odsúdeniach éry reformácie poskytujú najcennejšie rady pre ďalšie kroky v súčasnom dialógu. Študijná skupina zriadená Nemeckou katolíckou biskupskou konferenciou a Evanjelickou cirkvou v Nemecku navrhla opýtať sa, proti komu je dané doktrinálne odsúdenie namierené a či bolo správne mienené, či sa odsúdenie dotýka dnešného partnera v dialógu a aký význam predstavujú zostávajúce rozdiely.⁵⁸

V záverečnom *communiqué* sýrskej konzultácie v Chicagu je diskusia o odsúdeniach zhrnutá nasledovne:

„Pokiaľ ide o otázku kliatby minulosti, ktorú vyslovili synody a hierarchovia v kontexte sporov, ktoré rozdelili naše cirkvi, venujeme sa hľadaniu vhodných spôsobov, ako ich pozdvihnúť najmä z liturgických textov ako akt lásky a vzájomnej úcty. [...] Ďalej súhlasíme, že nebudeme používať polemický jazyk v našich opisoch osôb, inštitúcií a doktrinálnych formúl našich sesterských cirkví.“⁵⁹

⁵⁵ Cf. J.M.Birnie, „Studies on Anathemata and their lifting in relationship to the question of ecclesial community and heresy“, *Syriac Dialogue* 3: 114.

⁵⁶ *Ibid.* 115.

⁵⁷ Th. Hainthaler, „Studies on Anathemata and their lifting in relationship to the question of ecclesial community and heresy“, *ibid.* 124

⁵⁸ *Ibid.* 130.

⁵⁹ Joint Communiqué, *ibid.* 139

Už na začiatku konzultácie mohol asýrsky patriarcha Mar Dinkha IV informovať účastníkov, že Svätá synoda Asýrskej cirkvi, ktorá sa konala v Chicagu od 23. júna do 1. júla 1997, rozhodla o odstránení všetkých odsúdení voči osobám ako Cyril z Alexandrie a Severus z Antiochie z ich liturgických kníh.⁶⁰ Ide o jedinečný krok v histórii súčasného ekumenického dialógu a príkladný vo svojich dôsledkoch. Aj zodpovedný delegát pre ekumenické otázky Sýrsko-ortodoxnej cirkvi Mar Gregorios Yohanna Ibrahim na konzultácii apeloval, aby sa odsúdenia odstránili z liturgických kníh a cirkevné dejiny sa prepísali v ekumenickom duchu.⁶¹

Záver

Dogmatické a historické výsledky prvých troch *Pro Oriente* sýrskych konzultácií, ku ktorým fundovanými štúdiami spoločne prispeli orientálno-ortodoxní, katolícki a asýrski teológovia, vedú k novému pohľadu na udalosti minulosti. Jasne ukazujú význam patristických štúdií pre dnešné interkonfesionálne vzťahy. Oficiálny dialóg medzi ortodoxnou cirkvou a orientálno-ortodoxnými cirkvami mohol už vo svojom Spoločnom *communiqué* v Ženeve 1993 uviesť:

„prekliatie a odsúdenia minulosti môžu byť zrušené vďaka spoločnému chápaniu skutočnosti, že koncily a otcovia odsúdené v minulosti sú vo svojom učení ortodoxní [...] pochopili sme, že obe rodiny skutočne zachovali autentické pravoverné kristologické učenie a neprerušenu apoštolskú tradíciu, hoci kristologické výrazy mohli používať iným spôsobom.“⁶²

V tomto zmysle aj *Pro Oriente* Sýrske dialógy poskytli dôležitú teologickú prácu, ktorá – ako dufame – prispeje k lepšiemu porozumeniu koncilov, otcov a kristológií rôznych cirkví aj v dialógoch na oficiálnej úrovni.

Pro Oriente, s výrazným príspevom arcibiskupa Josepha Powathila úspešne otvorila cesty k lepšiemu vzájomnému porozumeniu a pomohla strhnúť plot starých predsudkov a nedorozumení. Okrem toho sa predkladajú konštruktívne návrhy na prekonanie problémov, ktoré stále vytvárajú oddelenie. To by malo byť nápomocné najmä vo vzťahu medzi zúčastnenými cirkvami pri objavovaní ich spoločného sýrskeho dedičstva a pri prenose

⁶⁰ *Ibid.* 138

⁶¹ *Cf. Syriac Dialogue* 3: 97.

⁶² Communiqué Geneva 1993, Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Por, *Ökumenische Rundschau* 43 (1994): 82-84.

výsledkov súčasného výskumu do ekumenického dialógu. V každom prípade to však vyžaduje odvážnych predstaviteľov cirkví, ktorí by boli ochotní prijať tieto ekumenické výsledky výskumu a zabezpečiť ich efektivitu.

Kontakt na autora:

Univ.-Prof. Dr. Dietmar W. Winkler
Patristik und Kirchengeschichte
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1
5020 Salzburg
dietmar.winkler@plus.ac.at

Peer reviewed by:

doc. ThDr. Peter Gažík
Mgr. Adriána Belanji Biela, PhD.

[Published online February 8, 2022]



DER ZUSAMMENBRUCH DER HABSBURGERMONARCHIE UND DIE FOLGEN FÜR DEN PROTESTANTISMUS¹

Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. h.c Karl W. Schwarz

Abstract:

In accordance with the theme of the conference, the paper will be devoted to the collapse of the Habsburg Monarchy and the resulting consequences for Protestantism. One focus will be on the developments in Czechoslovakia. In this context, the new ecclesiastical-confessional regulations played an important role, which also required special consideration due to the integration of Slovakia. The different religious-legal climates in Czechoslovakia and Hungary are discussed using the example of the theological training centers. Their current tasks in the university discourse form the conclusion. Finally, an appeal is made to the two theological faculties in Bratislava and Komárno/Komarom, which belong to the circle of SOMEF faculties, to recognize the Charta Oecumenica in its religious-political explosiveness and to take it into account in their teaching.

Translated with www.DeepL.com/Translator (free version)

Key words:

Habsburgermonarchie, "Entösterreichern", Religionsrecht, Theologische Ausbildungsstätten
Charta Oecumenica, Missbrauch der Kirchen für nationalistische Zwecke

1. Einleitung

Die alt-österreichische Evangelische Kirche A.u.H.B. zählte in den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern – mit der Kurzbezeichnung „Cisleithanien“ – ungefähr 590.000 Mitglieder in zehn Superintendentenzen und insgesamt 291 Pfarrgemeinden (A.B.; H.B.; A.u.H.B.)². Sie war eine extreme Minderheitskirche, die kaum 2% der Bevölkerung ausmachte. Ihre Leitung nahm eine staatliche Behörde in Wien wahr, der Evangelische Oberkirchenrat A.u.H.B., an dessen Spitze bis 1859 ein römisch-katholischer Jurist wirken musste³.

¹ Referat auf der Konferenz „Finis concertu velmoci. Evropa a Rakouska-uherská monarchie na konci dlouhého 19. století“ in Prag 10.11.2022.

² Schematismus der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich 1913, herausgegeben vom k.k. evangelischen Oberkirchenrate A. u. H. B., Wien 1913.

³ Gustav Reingrabner, *Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche* (Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2007), 102; Karl

Schon vor dem Waffenstillstand zwischen der Donaumonarchie und der Entente in der Villa Giusti bei Padua am 3. November 1918 hatten sich die unterschiedlichen Nationalitäten sukzessive von Österreich losgesagt, bildeten aufgrund des Selbstbestimmungsrechts der Nationen, wie es vom amerikanischen Präsidenten Wilson proklamiert worden war, Nationalkomitees und Nationalausschüsse. Diese fanden bei der Entente lebhafte Unterstützung. Am 28. Oktober schnitt der tschechoslowakische Nationalausschuss die Verbindung mit Wien ab und ließ den selbständigen tschechoslowakischen Staat ins Leben treten. Der erste Beschluss der am 14. November zusammentretenden Nationalversammlung war die Absetzung der Habsburgerdynastie⁴.

An der letzten Sitzung des Herrenhauses in Wien am 30. Oktober 1918 nahm Wolfgang Haase (1870-1939) teil, der seit 1911 als Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates A.u.H.B. an der Spitze der obersten staatlichen Kirchenbehörde stand und dem es nunmehr oblag, die Liquidation der altösterreichischen Kirche durchzuführen⁵. Das war für diesen mit einigem Recht als „Laienbischof“ apostrophierten Juristen eine äußerst deprimierende Aufgabe. Er sah mit Tränen in den Augen die „*liquidierende oberste Kirchenbehörde*“ seiner Kirche, die er eine „*in Auflösung befindliche und zum Teile schon aufgelöste bisherige österreichische Landeskirche (...) A.u.H.B.*“ nannte⁶.

Haase entstammte einer alteingesessenen protestantischen Familie: Sein Vater Theodor Karl Haase (1834–1909) hatte als Mährisch-schlesischer Superintendent in Teschen/Těšín/Cieszyn gewirkt⁷, zugleich als Reichsratsabgeordneter und als Präsident der Generalsynode der Kirche seinen Stempel aufgeprägt. Sein Großvater Adolf Theodor Haase (1802-1870) hatte eine Generation zuvor in Lemberg/L'viv gewirkt und stand dort der flächenmäßig größten Diözese vor; sie umfasste Galizien und die Bukowina. Der Enkel Wolfgang Haase verfügte über die beste Kenntnis der lokalen und regionalen historischen

W. Schwarz, *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 148.

⁴ Stefan Eminger and Ota Konrád and Jaroslav Šebek, „Zwischen den Kriegen. Österreich und die Tschechoslowakei 1918-1938,“ in *Nachbarn. Ein österreichisch-tschechisches Geschichtsbuch*, (Hrsg.) Niklas Perzi u.a. (Weitra: Bibliothek der Provinz, 2019), 87–121.

⁵ Karl W. Schwarz, „Der österreichische Protestantismus im Übergang von der Monarchie zur Republik,“ in *Die Republik (Deutsch-)Österreich im ersten Nachkriegsjahrzehnt. Innen- und Außenperspektiven*, (Hrsg.) Ulfried Burz (Wien: New Academic Press 2020), 269–285, 269.

⁶ Peter F. Barton, „Wolfgang Haase – Versuch einer Würdigung,“ in *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen* (Hrsg.) Mihály Bucsay and Robert Stupperich, (Wien: Böhlau, 1976), 52–71; Karl-Reinhart Trauner, *Deutungen eines Zusammenbruches. Das Ende der Monarchie und die Evangelischen in Österreich* (Szentendre: Péter Tillinger, 2020), 140.

⁷ Karl W. Schwarz, *Von Mathesius bis Masaryk. Über den Protestantismus in Den böhmischen Ländern zwischen Asch/Aš und Teschen/Těšín/Cieszyn* (Prag: Karolinum, 2019), 210–223.

und aktuellen Rahmenbedingungen. Er hatte zudem eine Vorstellung von den gesamtkirchlichen Erfordernissen. Deshalb sind seine Expertisen ganz wesentliche Quellen dieses Umbruchs, wobei er die Rechtskontinuität betonte und die Transformation des altösterreichischen Religionsrechts in die neue Zeit begleitete.

In einer Zeit, wo allenthalben die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche erhoben wurde, gerade auch in der sich formierenden Tschechoslowakei, war die Evangelische Kirche ganz strikte daran interessiert, dass mit dem Protestantentum (1861) ihre staatsrechtliche Grundlage weiter aufrecht blieb. Da nahm man auch gerne in Kauf, dass der ehemalige k.k. Oberkirchenrat ohne „*kakanisches*“ Emblem im republikanischen Gewand als Staatsbehörde fortbestand. Es hat freilich auch nicht an Stimmen gemangelt, die auf eine Auflösung dieser engen staatskirchlichen Bindung hinarbeiteten⁸. Der Gesichtspunkt der Rechtskontinuität und der staatlichen Finanzierung der obersten Kirchenbehörde setzte sich durch. Die Aufteilung der altösterreichischen Kirche, ihrer Stiftungen und Fonds, der Matriken und sonstiger archivalischer Quellen, war die vordringlichste Aufgabe.

2. Die Entwicklung in Prag

Die Bildung der tschechoslowakischen Republik datiert mit 28. Oktober 1918⁹. Ihr war die Washingtoner Unabhängigkeitserklärung vom 18. Oktober 1918 vorausgegangen, in der der künftige Staatspräsident Tomáš G. Masaryk (1850–1937) die Trennung von Staat und Kirche angekündigt hatte. In seiner Botschaft explizierte er seine diesbezüglichen Pläne, indem er das Vorbild der Vereinigten Staaten von Amerika dem überkommenen österreichischen staatskirchlichen System gegenüberstellte¹⁰.

Masaryk war mit einer Amerikanerin unitarischen/antitrinitarischen Bekenntnisses verheiratet; deren Vorfahren waren als Dissenter aus Europa ausgewandert. Von dort

⁸ Gustav Reingrabner and Karl Schwarz (Hrsg.), *Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945* (Wien: Evangelischer Presseverband in Österreich, 1989), 44–48.

⁹ Jörg K. Hoensch, *Geschichte Böhmens. Von der slavischen Landnahme bis zur Gegenwart*³ (München: C.H.Beck, 1997), 416 ff.; Manfred Alexander, *Kleine Geschichte der böhmischen Länder* (Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2008), 387 ff.; Arnold Suppan, „1000 Jahre Nachbarschaft „Tschechen“ und „Österreicher“ in historischer Perspektive,“ in *Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 151* (2016), 5–323; Jaroslav Pánek and Oldřich Tůma u.a., *A History of the Czech Lands*² (Prag: Karolinum, 2018), 437 ff.

¹⁰ Martin Schulze Wessel, „Konfessionelle Konflikte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik. Zum Problem des Status von Konfessionen im Nationalstaat,“ in *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918 – 1939: Polen - Tschechoslowakei - Ungarn - Rumänien* (Hrsg.) Hans-Christian Maner and Martin Schulze Wessel (Stuttgart: Franz Steiner, 2002), 73–101, 81 ff.

brachte Masaryk den Trennungsgrundsatz mit und deklarierte als Ziel seiner tschechoslowakischen Republik, „von der kirchlichen Autorität frei [zu werden], wie sie Österreich aufgebaut hat [...]“. In diesem Zusammenhang ist der Begriff „entösterreichern“ („*odrakouštit!*“) geprägt worden, um den Wandel in der beabsichtigten Neufestlegung der religionsrechtlichen Strukturen auf den Punkt zu bringen¹¹. Von einer verfassungsrechtlichen Verankerung des Trennungsprinzips musste aber nach langem Ringen mit Rücksicht auf die Slowakei Abstand genommen werden¹².

Masaryks Bestreben ging freilich dahin, die beiden Staatsteile zu einer Staatsnation zu integrieren („*Tschechoslowakismus*“)¹³. Es herrschte eine antiösterreichische Atmosphäre, in der sich ein massiver Antikatholizismus breit machte und sich am Sturz der Mariensäule am Altstädter Ring (3. November 1918) manifestierte¹⁴. Eine Los-von-Rom-Bewegung von unerhörtem Ausmaß wurde ausgelöst, nahezu 1,5 Millionen Katholiken verließen ihre Kirche, deren Prozentsatz sank in Prag auf 55%¹⁵.

2.1. In diesen Tagen sagten sich auch die tschechischen Gemeinden von der altösterreichischen Evangelischen Kirche A.u.H.B. los¹⁶. Am 17. Dezember 1918 fand eine Generalsynode im Smetana-Haus statt, zu der die amtierenden tschechischen Superintendenten, Senioren und ein neu gebildetes Zentralkomitee eingeladen hatten. Dass diese Neugliederung der tschechischen Kirche in einer solchen knappen Frist gelingen konnte, weist auf eine lange Vorgeschichte hin, in der das konfessionelle Miteinander der

¹¹ Karl W. Schwarz, „'Odrakouštit!' Über die religionsrechtliche und kultuspolitische Konstellation nach der Gründung der Tschechoslowakei,“ in *Dejiny* 2022/1, 42–59.

¹² Stanislav Přebyl, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgesellschaften in Tschechien* (Praha: Společnost pro církevní právo, 2018), 50.

¹³ Elena Mannová and Roman Holec. „On the Road to Modernization 1848–1918,“ in *A Concise History of Slovakia* (Hrsg.) Elena Mannová, (Bratislava: Academic Electronic Press 2000), 185–240, 189 ff.; Arnold Suppan, „Die Slowakei zwischen Großmährischen Reich und Europäischer Union. Kontinuitäten und Diskontinuitäten,“ in: *Plus ultra. Die Welt der Neuzeit. Festschrift für Alfred Kohler zum 65. Geburtstag*, (Hrsg.) Friedrich Edelmayer, (Münster: Aschendorff, 2008), 331–368, 355.

¹⁴ Arnold Suppan, „'Und jetzt werden die Ketten gesprengt!' Umsturz und Neuordnung im südöstlichen Mitteleuropa 1918/20,“ in *Region und Umbruch 1918. Zur Geschichte alternativer Ordnungsversuche*, (Hrsg.) Harald Heppner and Eduard Staudinger, (Frankfurt: Peter Lang, 2001), 35–53; Martin Schulze Wessel, *Revolution und religiöser Dissens. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger revolutionären Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922* (München: Oldenbourg Verlag, 2011), 121.

¹⁵ Jan Havránek, „Die Austritte der Tschechen aus der Katholischen Kirche nach dem Ersten Weltkrieg – ihre Ursachen und Folgen,“ in *Zeiten Wende Zeiten. Festgabe für Richard Georg Plaschka zum 75. Geburtstag*, (Hrsg.) Horst Haselsteiner and Emilia Hrabovec and Arnold Suppan, (Frankfurt: Peter Lang, 2000), 41–56.

¹⁶ Schwarz, *Von Mathesius bis Masaryk*, 163 f.

lutherischen und reformierten Gemeinden im Kontext der tschechisch-brüderisch-hussitischen Tradition reflektiert worden war (Gründung der „Konstanzer Union“ 1905).

Mitten in diesen Gärungsprozess erfolgte die Konstituierung der neuen Kirche. Sie war sofort der Kritik ausgesetzt, dem „beschleunigten Pulsschlag des tschechischen Nationallebens“ entsprochen zu haben¹⁷. Die Teilnehmer repräsentierten mit 84% ihre Kirchengemeinden, eine beachtliche Basis für die erfolgten Beschlüsse. Diese betrafen ihr theologisch-ekklesiologisches Selbstverständnis und die gewählte Selbstbezeichnung: *Jednota bratrská* (Brüderunität). Auf Grund eines Einspruchs der Herrnhuter Brüderunität musste der Name korrigiert werden: *Českobratrská církev evangelická* (Evangelische Kirche der böhmischen Brüder) (Slg. 625/1919).

Diese Kirche bestand aus 116 Pfarrgemeinden und verzeichnete 156.535 Mitglieder, davon 22.860 A.B. und 123.675 H.B.; daran zeigt sich die kalvinistische Prägung des tschechischen Protestantismus. Das ist auch einer der Gründe, weshalb ein Zusammenschluss mit dem slowakischen und polnischen Luthertum überhaupt nicht erwogen wurde.

Es war den Vätern der böhmischen Union keineswegs um eine administrative Union gegangen, auch nicht um eine mechanische Vereinigung und schon gar nicht um eine Wiederholung der altpreußischen Union (1817). Ihr theologisches Anliegen zielte vielmehr auf eine totale Verschmelzung von A.B. und H.B. unter Bezugnahme auf die Bekenntnistradition der böhmischen Reformation, insbesondere die *Confessio Bohemica* (1575) sowie die letzte Fassung der Brüderkession (1662) in der Bearbeitung von Jan Amos Comenius (1592–1670)¹⁸.

Die josefinische Toleranz hatte eine solche konfessionelle Weite nicht im Auge. Sie orientierte sich an den im Reichsreligionsrecht verankerten Bekenntnissen A.B. und H.B., die freilich von den Tschechen als „Blumen fremder Länder“ empfunden wurden¹⁹. Die Ausblendung der tschechischen Bekenntnistradition hat zu großen konfessionellen Irritationen geführt, die faktisch erst der 17. Dezember 1918 beseitigte²⁰.

¹⁷ Amedeo Molnár, „Zur konfessionsunionistischen Tradition der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder,“ in *Antwort. Festschrift für Karl Barth*, (Zürich: Evangelische Verlag, 1956), 647–660, 648.

¹⁸ Christine M. Schoen, „Erneuerte oder neue Kirche? Die Rolle der Confessio Bohemica bei der Gründung der 'Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder' 1918,“ in *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 136* (2020) 85–104.

¹⁹ Amedeo Molnár, „Das Toleranzpatent und der tschechische Protestantismus,“ in *Im Zeichen der Toleranz*, (Hrsg.) Peter F. Barton, (Wien: Institut für protestantische Kirchengeschichte Verlag, 1981), 324–329.

²⁰ Rudolf Řičan, „Die Kirchenunion der tschechischen Evangelischen im Jahre 1918,“ in *Communio Viatorum* 11 (1968), 265–276; Karl W. Schwarz, „Zum 100-Jahr-Jubiläum der

1919 wurde in Prag eine Theologische Fakultät gegründet (Hus-Fakultät); sie wurde infolge der laizistischen Rahmenbedingungen nicht in die Alma Mater Carolina Pragensis inkorporiert²¹. Ihr wurde die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses der protestantischen Kirchen übertragen²²: Das war neben der Kirche der Böhmisches Brüder, die Herrnhuter Brüderkirche (RGI. Nr. 40/1880), die seit 1921 den Namen *Jednota bratrská* (Bruderunität) trägt (Slg. 319/1921), schließlich eine evangelikale Freikirche, die 1880 als *Svobodná církev reformovaná* registriert²³, 1919 aber als *Jednota českobratrská* (Tschechische Bruderunität) anerkannt wurde und seit 1966 als *Církev Bratrská* („Brüderkirche“)²⁴ aufscheint.

Hinzu trat die 1919 neu gegründete Tschechoslowakische Nationalkirche, die sich als „Kirche des radikalen Modernismus“²⁵ verstand. Sie war eine typische Los-von-Rom-Kirche; ihre staatliche Anerkennung (Slg. 542/1920) war auf das Engagement des Präsidenten Masaryk zurückzuführen, der als das „Programm“ dieser Kirche galt²⁶: *Masaryk tot' program cirkve československé!*

Bei der Volkszählung am 1.12.1930 wurden 297.977 Mitglieder der Kirche der Böhmisches Brüder, 132.333 der Deutschen Evangelischen Kirche, 46.884 der Lutherischen Kirche in Ostschlesien, 5.682 der Bruderunität, 6.813 der Tschechischen Bruderunität, 7.361 der Evangelisch-methodistischen Kirche, und 793.385 der Tschechoslowakischen Kirche gezählt. Diese Kirche hatte am stärksten von der Austrittsbewegung aus der Römisch-katholischen Kirche profitiert. Der prominenteste der ca. 90.000 Konvertiten, die den Weg zur Kirche der Böhmisches Brüder fanden, war Masaryk. Er war schon im Sommer 1880 zur

Ev. Kirche der Böhmisches Brüder. Rückfragen und Anmerkungen aus österreichischer Perspektive,“ in *Communio Viatorum* 61 (2019), 289–302.

²¹ Schwarz, *Von Mathesius bis Masaryk*, 174–187.

²² Miroslav Kunštát, „Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung,“ in *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte in den böhmischen Ländern und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, (Hrsg.) Martin Schulze Wessel and Martin Zückert, (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2009), 237–265, 255 ff.

²³ Schwarz, *Von Mathesius bis Masaryk*, 121.

²⁴ Pavel Černý, „Církev bratrská v České republice. Die Brüderkirche in der Tschechischen Republik,“ in *Freie Evangelische Gemeinden*, (Hg.) Johannes Demandt, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 149–158.

²⁵ Zdeněk Kučera, „Teologické vzdělání v pojetí modernistů – včera, dnes a zítra,“ in *Docet omnes gentes*, (Hrsg.) Jan B. Lášek and Zdeněk Kučera, (Brno: L. Marek, 2004), 7–12.

²⁶ Rudolf Urban, *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche* (Marburg: J. G. Herder-Institut, 1973), 58 Anm. 32; Daniel Jurek, *Eine kleine Kirche in Europa. Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 60; Karl W. Schwarz, „‘Masaryk tot' program cirkve Československé!'. Anmerkungen zur Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche,“ in *Historia Ecclesiastica* 13, 2 (2022), 93–104.

Evangelischen Kirche H.B. übergetreten; seine liberale theologische Haltung weist ihn als tschechischen Kulturprotestanten aus²⁷.

2.2. Zur Gründung der Deutschen Ev. Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien

Am 25.10.1919 kam es auf dem Kirchentag in Turn/Trnova bei Teplitz-Schönau/Teplice Šanov zur Gründung der Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien.²⁸ Sie setzte diesen Schritt, nicht ohne die Zwangslage zu benennen, aus der heraus die Gemeinden zu handeln verhalten waren:

„Da die Regierung der tschechoslowakischen Republik die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft der in ihr liegenden Gemeinden mit der evangelischen Kirche der österreichischen Republik nicht zulässt, sind die deutschen evangelischen Gemeinden (...) vom Evangelischen Oberkirchenrat A.u.H.B. in Wien losgetrennt und begründen (...) eine selbständige Kirchengemeinschaft, der sie den Namen geben: Deutsche evangelische Kirche in der tschechoslowakischen Republik.“

Sie wurde im Februar 1920 anerkannt (Slg. 79/1923) und wählte die Pfarrgemeinde ihres Kirchenpräsidenten Erich Wehrenfennig (1872–1968) Gablonz/Jablonec zum Sitz der Kirchenleitung²⁹. Es war eine mehrheitlich lutherische Kirche. Ihr schlossen sich die Gemeinden des Ascherländchens (1922) und die Gemeinde in Tschechisch-Teschen/Česky Těšín (1926), später die deutschen Gemeinden in Westschlesien an. Die Angliederung der deutschen lutherischen Gemeinden in der Slowakei, in Pressburg/Bratislava und Umgebung sowie in der Zips/Spiš/Szepes scheiterte hingegen am Einspruch der Regierung³⁰.

2.3. Die Lutherischen Gemeinden im Teschener Schlesien

²⁷ Jan Šimsa, „Masaryk a moravské evangelictví,“ in *T.G. Masaryk a střední Evropa*, (Hg.) Richard Pražák (Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1994), 21.

²⁸ Maria Heinke-Probst, *Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1918–1938 (–1946). Identitätssuche zwischen Nationalität und Bekenntnis* (Leipzig: Kirchhof & Franke, 2012).

²⁹ Oskar Sakrausky (Hrsg.), *Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien nach dem Tagebuch ihres ersten und letzten Kirchenpräsidenten D. Erich Wehrenfennig 1919–1921* (Heidelberg: Johannes Mathesius Verlag, 1989), 9.

³⁰ Schreiben des Ministeriums für Schulwesen und Volkskultur, Prag 20.12.1922, abgedruckt in Sakrausky, *Die Deutsche Evangelische Kirche*, 54.

Die Evangelische Kirche im Teschener Schlesien/Ostschlesien wurde 1923 anerkannt (Slg. 165/1923); sie umfasste in 18 Kirchengemeinden insgesamt 96.000 Mitglieder, davon 20.000 Deutsche, 69.000 Polen und 7.000 Tschechen.

Dieses Gebiet war vom Nationalitätenkonflikt besonders betroffen³¹, suchten doch die polnischen Gemeinden den Anschluss an die Evangelische Kirche Polens. Der in Warschau amtierende Generalsuperintendent Julius Bursche (1862–1942) hatte ein Programm entworfen, das auf eine bewusste Polonisierung auch der deutschen Gemeinden hinauslief³². Diese wollten dies unter allen Umständen verhindern. Daran konnte sie auch ein Memorial der polnischen Geistlichkeit in Angelegenheit des Anschlusses Ostschlesiens an Polen (3.12.1918) nicht hindern, das Bursche als Willenskundgebung der protestantischen Bevölkerung bei den Verhandlungen in Paris ausgegeben hatte³³.

Die Teilung des Teschener Landes entlang der Olsa bedeutete, dass von den Kirchengemeinden des ehemaligen Schlesischen Seniorates A.B. fünfzehn (mit 50.000 Mitgliedern) an die Tschechoslowakei und zehn (mit 43.000 Mitgliedern) an Polen fielen. Am 16.8.1920 kam es in Trzyniec zur Bildung einer selbständigen Evangelischen Kirche A.B. in Ostschlesien mit ca. 40.000 Gemeindegliedern, eine sehr bewusst lutherisch profilierte Kirche, die sich dem Sprichwort „*Twardy jako Luter z pod Cieszczyzna*“ (standhaft wie ein Teschener Lutheraner) verpflichtet weiß. Seit 2002 trägt sie den Namen *Slezská církev evangelická augsburského vyznání* (Schlesische Evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses)³⁴. Von dieser separierte sich 1991 auf einer außerordentlichen Synode in Třanovice die *Luterská evangelická církev a.v. v České republice* (Lutherische evangelische Kirche A.B. in der Tschechischen Republik), die 1995 gesetzlich anerkannt wurde (Slg. 3607/1995).

3. Ungarn

³¹ Herbert Patzelt, „Die evangelische Kirche im Herzogtum Teschen im Spannungsfeld der Völker,“ in *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte* 80 (2001), 193–204; Ders., Herbert Patzelt, *Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien* (Dülmen: Laumann Verlag, 1989), 228–230.

³² Bernd Krebs, *Nationale Identität und kirchliche Selbstbehauptung. Julius Bursche und die Auseinandersetzungen um Auftrag und Weg des Protestantismus in Polen 1917-1939* (Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1993), 29–33.

³³ In deutscher Übersetzung bei Oskar Wagner, *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20* (Graz: Hermann Böhlhaus Nachf, 1978), 469 f.

³⁴ Vladislav Volný, „Eine evangelische Stimme aus dem Teschener Schlesien zu Europa,“ in *Unterwegs nach Europa. Perspektiven evangelischer Kirchen*, (Hrsg.) Hans Jürgen Luibl and Christine-Ruth Müller and Helmut Zeddies, (Frankfurt: Lembeck, 2001), 296–298.

Das Königreich Ungarn hatte den größten Gebiets- und Bevölkerungsverlust zu tragen. Der Friedensvertrag von Trianon (1920) reduzierte das Land auf 32,2% seines historischen Umfangs und beließ ihm nur 41% der früheren Bevölkerung³⁵.

Die Seelenzahlen reduzierten sich auf 1,63 Mill. Reformierte und 485.000 Lutheraner in Ungarn. Oberungarn (*Hungaria superior, Felvidék, Horné Uhry*), die Karpato-Ukraine, Kroatien und Slawonien, Batschka und Banat, Siebenbürgen und Deutsch-Westungarn (Burgenland) wurden den Nachfolgestaaten Tschechoslowakei, Rumänien, Jugoslawien und nach einem nicht unumstrittenen Plebiszit in Ödenburg/Sopron (14.–16. Dezember 1921)³⁶ Österreich zugeschlagen.

Der Friedensvertrag wurde als eine „himmelschreiende Ungerechtigkeit“ empfunden, die in einem ungarischen Credo ihren Niederschlag fand³⁷: „*Ich glaube an einen Gott, ich glaube an ein Land, ich glaube an die ewige göttliche Gerechtigkeit, ich glaube an die Auferstehung Ungarns!*“ Zweimal täglich wurden die Schüler dazu angehalten, dieses Credo zu beten.

3.1. In den Nachfolgestaaten wurden die protestantischen Kirchen neu organisiert. In der Slowakei erfolgte aufgrund zweier Verordnungen (30.1.1919; 7.2.1919) des für die Slowakei zuständigen tschechoslowakischen Ministers Vavro Šrobár (1867–1950) die Einsetzung eines Generalkirchenrates, welcher die bischöflichen Amtsverweser sowie Senioren und Senioratsinspektoren ernannte³⁸.

Die vorherigen höheren Kirchenämter wurden kassiert und die Kirche in zwei Distrikte gegliedert. Da diesen organisatorischen Maßnahmen eine Verletzung der

³⁵ István György Tóth (Hg.), *Geschichte Ungarns* (Budapest: Corvina Verlag, 2005), 625; Arnold Suppan, „Der Kampf um Österreich-Ungarns Erbe,“ in *Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. Festschrift für Karl W. Schwarz*, (Hrsg.) Michael Bünker and Ernst Hofhansl and Raoul Kneucker (Wien: Evangelischer Presseverband, 2012), 385–407, 394.

³⁶ Arnold Suppan, „Saint-Germain-en-Laye 1919: Die imperialistische Neuordnung Ostmitteleuropas auf der Pariser Friedenskonferenz“, in *100 Jahre Vertrag von Saint Germain*, (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2019), 5–32, 23–25.

³⁷ Mihály Bucsay, „Kirche und Gesellschaft in Ungarn 1848-1945 unter besonderer Berücksichtigung des Problems des Nationalismus,“ in *Kirche im Osten* 18 (1975), 90–108, 106.

³⁸ Peter Švorc, „Slowakische Protestanten und ihre Rolle im politischen Leben der Tschechoslowakei am Anfang der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts,“ in *Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei. Kirchen- und konfessionsgeschichtliche Beiträge*, (Hrsg.) Karl Schwarz and Peter Švorc, (Wien: Evangelischer Presseverband 1996), 195–210, 207; Ders., Švorc Peter, „Slovenskí evanjelici v prvých troch desaťročiach 20. storočia,“ in *Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku*, (Hg.) David P. Daniel, (Bratislava: EBF UK, 1999), 214–232; Radoslav Hanus, „Právny status ECAV po vzniku ČSR,“ in *Historia Ecclesiastica* 13/2 (2022), 274–280.

kirchlichen Autonomie vorhergegangen war, legte die (deutsche) Kirchengemeinde Pressburg eine Verwahrung ein, die freilich keinen Erfolg zeitigte³⁹.

Auch der Beschluss des Pressburger Kirchenkonvents (11.6.1922), die Angliederung der Kirchengemeinde an die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien zu betreiben, wurde von der Regierung nicht genehmigt, sodass sich die Pfarrgemeinde veranlasst sah, in die (Slowakische) Evangelische Kirche A.B. zurückzukehren⁴⁰. Diese wurde bis zur Synode von Trenčianské Teplice/Trentschin Teplitz 1921 von einem Generalkirchenrat geleitet, der die Reorganisation der Kirche durchführte.

3.2. Im Jahre 1939, bereits in der Ära des selbständigen Slowakischen Staates, lösten sich 42 deutsche Gemeinden mit 30.000 Mitgliedern aus dem Kirchenverband der Evangelischen Kirche A.B. in der Slowakei und bildeten eine Deutsche Ev. Kirche in der Slowakei mit Sitz in Bösing/Pezinok⁴¹.

3.3. Eine überwiegend magyarisch-sprachige Reformierte Christliche Kirche in der Tschechoslowakei begann im Dezember 1920 ihre Reorganisation. Sie sah sich mit der strikten Forderung konfrontiert, ihre organisatorische Zugehörigkeit zur Reformierten Kirche in Ungarn zu lösen⁴². Diese organisatorische Loslösung von Ungarn wurde bis in die 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts blockiert. 1925 konnte eine Theologische Akademie gegründet werden, deren Träger die Reformierte Kirche war⁴³. So konnte sie die Ausbildung ihres geistlichen Nachwuchses gewährleisten. Einschließlich der Karpatho-Ukraine wies sie zwischen den Weltkriegen einen Mitgliederbestand von 245.000 Mitgliedern auf. Im Kontext mit der Osterweiterung der Europäischen Union wurde 2004 in Komorn/Komárno/Komárom eine ungarischsprachige Universität (János-Selye-Universität)

³⁹ Carl Eugen Schmidt, *Die lutherische Kirche in der Slowakei und der Kampf der Kirchengemeinde zu Preßburg* (Preßburg: s.n., 1922).

⁴⁰ Adalbert Hudak, *Carl Eugen Schmidt. Ein Beitrag zur Geschichte der lutherischen Kirche im Karpatenraum* (Stuttgart: Hilfskomitee Für Die Evang. - Luth. Slowakeideutschen, 1965), 30.

⁴¹ Adalbert Hudak, *Die Kirche unserer Väter. Weg und Ende des deutschen Luthertums in der Slowakei* (Stuttgart: Hilfskomitee Für Die Evang. - Luth. Slowakeideutschen, 1953), 66.

⁴² Juliane Brandt, „Die reformierte Kirche in der Slowakei 1919–1938 / A református egyház Szlovákiában 1919 és 1938 közt (Összefoglalás) / Reformovaná cirkev na Slovensku v rokoch 1919 až 1938,“ in *Az Etnológiai Központ Évkönyve / Ročenka Výskumného centra európskej etnológie / Jahrbuch des Forschungszentrums für Europäische Ethnologie* (= *Acta Ethnologica Danubiana* 21), (Hg.) József Liszka, (Komárom: Lilioum Aurum, 2019), 153–170.

⁴³ József Krüzsely, „La Hongrie réformée et ses Instituts théologiques au cours des siècles / A magyar reformátusok és teológiai intézeteik a századok folyamán,“ (Hg.) Imre Peres, (Genève-Bratislava: Academia Christiana, 2004), 176–182; 195–201; József Puntigan, *A losonci Református Theológiai Szeminárium (1925-1939)* [Das reformierte theologische Seminar in Losonc (1925-1939) und seine Bedeutung], (Losonc: Plectrum, 2005). http://users.atw.hu/muzsnailaszlo/puntigan_jozsef.html. (Abruf am 25.9.2018).

errichtet, an die das 1994 gegründete Theologische Institut Jan Kalvin als reformierte Universitätsfakultät angeschlossen wurde⁴⁴.

4. Theologische Ausbildungsstätten

Der Status der Theologischen Ausbildungsstätten darf als Indikator für die allgemeine religionsrechtliche Option in den Nachfolgestaaten der Habsburgermonarchie gewertet werden.⁴⁵ Nach dem Ersten Weltkrieg blies den Theologischen Fakultäten ein scharfer laizistischer Wind entgegen – zu ersehen an den universitären Neugründungen in Deutschland (Hamburg, Köln, Frankfurt/Main) und in der Tschechoslowakei (Brünn/Brno, Pressburg/Bratislava), wo generell auf die Berücksichtigung der Theologie verzichtet wurde. Umso bemerkenswerter war freilich das Ergebnis der Weimarer Verfassungsberatungen, die zu einer Bestandssicherung der bestehenden Theologischen Fakultäten führte (Art. 149 Abs. 3 WRV)⁴⁶.

4.1. Der laizistische Kurs in Prag zielte auf einen Kompromiss: Die vom Staat errichtete Hus-Fakultät (Slg. 197/1919) wurde den anderen Universitätsfakultäten gleichgestellt (Slg. 511/1919), verfügte über Promotions- und Habilitationsrecht, blieb aber von der Alma Mater Carolina Pragensis getrennt. Trotz dieses Vorbehalts war der Präsident Masaryk, der bei der Inauguration des Gründungsdekans Gustav Adolf Skalský (1857–1926) persönlich anwesend war⁴⁷, unter den Professoren und Studierenden jener Fakultät ungemein populär. Ihm wurde auch in Würdigung seiner humanistischen Staatsphilosophie am 24. Mai 1923 das Ehrendoktorat der protestantischen Theologie verliehen⁴⁸. Wiederholte Versuche zur Inkorporierung (1921, 1924, 1937), nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die bestehende Katholisch-theologische Fakultät, schlugen aber fehl⁴⁹.

⁴⁴ Glaube in der Zweiten Welt 1995/4, 9 – dazu Karl W. Schwarz, Protestantische Theologenausbildung in mitteleuropäischer Perspektive (SOMEF). Religionsrechtliche Überlegungen, in *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, (Hrsg.) Wilhelm Rees and María Roca and Balázs Schanda, (Berlin: Duncker & Humblot GmbH 2013), 667-686, 668.

⁴⁵ Karl W. Schwarz, „Theologie in laizistischen Zeiten. Der Untergang der Habsburgermonarchie und seine Auswirkungen auf die protestantischen Ausbildungsstätten im Donau- und Karpatenraum,“ in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 131 Kanonistische Abteilung* 106 (2020), 327–347.

⁴⁶ Christoph Link, *Kirchliche Rechtsgeschichte*³ (München: C. H. Beck, 2017), 204.

⁴⁷ Miroslav Kunštát, *Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung*, 255 f.

⁴⁸ Abbildung in *Veľka doba v malom priestore. Zlamové zmeny v mestách stredoeurópskeho priestoru a ich dôsledky (1918-1929) / Große Zeit im kleinen Raum. Umbrüche in den Städten des mitteleuropäischen Raumes und deren Wirkungen (1918-1929)*, (Hrsg.) Peter Švorc and Harald Heppner, (Prešov-Graz: Universum, 2012), 322.

⁴⁹ Zdeněk Kučera, Art. Prag, in *TRE XXVII* (1996), 172–182.

4.2. Die Situation in Bratislava war komplizierter. Denn dort war 1912 die königlich ungarische Elisabeth-Universität errichtet worden (G XXXVI/1912), die am 3. Oktober 1914 ihre Pforten eröffnete, am 450. Gründungstag der Academia Istropolitana, jener spätmittelalterlichen Gründung des ungarischen Königs Matthias Corvinus (1458–1490). An der Elisabeth-Universität sollte eine evangelisch-theologische Fakultät Platz finden. Es war geplant, die schon längst bestehende Theologische Akademie der Evangelischen Kirche A.B. in diese Universität zu integrieren⁵⁰. Das ungarländische Projekt einer „evangelischen“ Elisabeth-Universität in Pozsony als konfessionelles Gegenstück zur römisch-katholischen Fakultät an der Peter-Pazmány-Universität in Budapest und zur reformierten Fakultät an der István-Tisza-Universität in Debrecen wurde ein Opfer der Geschichte. Die Elisabeth-Universität übersiedelte nach Pécs/Fünfkirchen⁵¹. In der Folge wurde ihr 1923 eine evangelische Fakultät inkorporiert, die aber disloziert ihren Sitz in Sopron/Ödenburg, der *civitas fidelissima* nehmen musste.

Bei der Neugründung der Slowakischen Comenius-Universität im nunmehrigen Bratislava (Slg. 375/1919) waren ursprünglich keine Theologischen Fakultäten vorgesehen. Mit Rücksicht auf den vitalen Katholizismus in der slowakischen Staatenhälfte wurde noch am 24. Juli 1919 ein Gesetz zur Errichtung einer Katholisch-theologischen Fakultät in Bratislava beschlossen (Slg. 441/1919), das aber erst 1940 umgesetzt werden konnte (Slg.

⁵⁰ Zur Geschichte der Fakultät in Bratislava: vgl. Karol Gabriš, *Jubileum, ktoré je výzvou. Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského* (Bratislava: EBF UK, 1994); David P. Daniel, „Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity J.A. Komenského v Bratislave,“ in *Evanjelici v dejinách Slovenskej kultúry III*, (Hrsg.) Pavel Uhorskai and Július Alberty, (Liptovsky Mikuláš: Transcius, 2002), 237–240; Igor Kišš and David Daniel, Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava, in *Lutherische Kirche in der Welt = Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 51 (2004) 115-124; Juraj Bándy, „Zur Geschichte der Fakultät in Bratislava,“ in <http://www.kgdk.org/> (Zugriff am 14.02.2004); Ondrej Prostredník and Radoslav Hanus and Andrej Žitňan, „Faculty of Evangelical Theology“ in *Comenius University. 90 Years of University, Education and Research in Slovakia, Bratislava 2009*, (Hg.) Martin Dúbrava (Bratislava: Comenius University), 173–181; Radoslav Hanus, „Exkurz do dejin rozvoja evanjelického teologického vysokoškolského vzdelávania v Uhorsku a prvej ČSR,“ in *Chokma. Zborník pri príležitosti 60. narodenín prof. ThDr. Juraja Bándyho*, (Hrsg.) Sidonia Horňanová and Dávid Benka (Bratislava: EBF UK, 2010), 185–197, 191–193; Andrej Žitňan, „Dejiny Evanjelickej bohosloveckej fakulty Roky 1918-1945,“ in *90 rokov evanjelického teologického vzdelávania na Slovensku. Zborník z medzinárodného vedeckého sympózia*, (Hg.) David P. Daniel, (Bratislava: EBF UK, 2010), 19-25.

⁵¹ Gábor Viktor Orosz, *Soprotól Sopronig: evangélikus hittudományi kar az egyetemen [Ze Šopro do Šoproně: evanjelická teologická fakulta na univerzitě / Von Ödenburg nach Ödenburg: Evangelisch-theologische Fakultät an der Universität]* <http://teol.lutheran.hu/?lap=4> (Zugriff 8.12.2011).

168/1940) – als Konsequenz zu dem 1928 getroffenen Modus vivendi zwischen dem Hl. Stuhl und der Tschechoslowakei.

4.3. Der gesellschaftliche Umbruch nach dem Fall des Eisernen Vorhangs 1989 führte endlich dazu, dass die Theologischen Ausbildungsstätten in Prag, Bratislava und Budapest in den Verband der Karlsuniversität (Slg. 163/1990) bzw. Comenius-Universität (Slg. 172/1990) bzw. der Reformierten Gaspár Károli-Universität (G LXXXV/1993) inkorporiert wurden bzw. als selbständige lutherische Universität (*egyetem*) in Budapest fungiert (G LXXX/1993). Als solche bilden sie in der Gemeinschaft mit der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät den Südostmitteleuropäischen Fakultätentag für evangelische Theologie (SOMEF). Dabei handelt es sich um eine Arbeitsgemeinschaft, deren Ziel nicht nur in der Vernetzung der unterschiedlichen Ausbildungsstätten liegt, sondern auch in der Formulierung der Aufgabenstellung der Theologie insgesamt in einer Zeit des permanenten gesellschaftlichen Wandels. Das Proprium der Theologie gegenüber einer konkurrierenden Religionswissenschaft ist dabei ebenso zu bedenken wie insgesamt die Pflege der theologischen Wissenschaft und der fakultätsübergreifende wissenschaftliche Diskurs mit den übrigen Fakultäten im Universitätsverband.

Im Blick auf die beiden Fakultäten in der Slowakei gilt aber darüber hinaus eine weitere dringliche Aufgabe, die hier zum Abschluss hinzugefügt werden muss. Ein wichtiges Desiderat besteht darin, die infolge der ethnischen (slowakisch-magyarischen) und konfessionellen (lutherisch-kalvinistischen) Differenzen belastete Konfliktgeschichte in einem produktiven Prozess aufzuarbeiten⁵². Dabei wird auf hilfreiche Texte zum Thema „Kirche–Volk–Staat–Nation“ im Rahmen der Lehrgespräche der Leuenberger Kirchengemeinschaft (heute: *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* [GEKE]) zurückzugreifen sein⁵³. Sie lagen in einer ersten Fassung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 vor und legten die Fährte zur *Charta Oecumenica*, die 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen (CCEE) 2001 unterzeichnet und von der Dritten

⁵² Rudolf Chmel, „Slovak-Hungarian Dialogue. The Need for a New Beginning,“ in *Auflösung historischer Konflikte im Donauraum. Festschrift für Ferenc Glatz zum 70. Geburtstag*, (Hg.) Arnold Suppan (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2011), 817–826; Karl W. Schwarz, „Der Protestantismus in der Slowakei – eine Brücke zwischen Sprachen und Kulturen,“ in *Von Leonhard Stöckel bis Ruprecht Steinacker. Biographische Perspektiven der Protestantismusgeschichte im Karpatenbogen*, (Hg.) Karl W. Schwarz (Berlin: Weidler Buchverlag 2014), 173–184.

⁵³ Wilhelm Hüffmeier (Hg.), *Kirche – Volk – Staat – Nation. Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis* (Frankfurt: Lembeck, 2002).

Europäischen Ökumenischen Versammlung in Hermannstadt/Sibiu rezipiert wurde⁵⁴. Die hier ausgesprochene Warnung vor einem Missbrauch von Religion für nationalistische Zwecke gilt dringender denn je. Gerade von den Theologischen Fakultäten wird dabei ein klärender Beitrag erwartet⁵⁵.

Contact:

Univ.-Prof. Dr. Dr.h.c. Karl W. Schwarz
Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstr. 8-10/V
A-1010 Wien
Email: karl.schwarz@univie.ac.at

Peer reviewed by:

Doc. ThDr. Peter Gažik
Prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.

[Published online February 8, 2023]

⁵⁴ Karl W. Schwarz, „Sibiu/Hermannstadt im Lichte der Charta Oecumenica. Vom visionären Anspruch zum Ökumenischen Realismus,“ in *Neue Brücken oder neue Hürden? Eine Bilanz der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV3)*, (Hrgs.) Jürgen Henkel and Daniel Buda (Hermannstadt, Münster-Wien: LIT, 2008), 167–171.

⁵⁵ Ondrej Prostředník, „Ökumenische Zusammenarbeit als Zeichen der Reife. Ein Beitrag zur Erfassung der Geschichte der slowakischen Ökumene,“ in *Donauwellen*, 273-286; Martin Friedrich, „Frieden und Versöhnung in Europa – und der Beitrag der Kirchen?,“ In *Von der Reformation zur Gemeinschaft / From Reformation to Communion. 50 Jahre Leuenberger Konkordie / The Leuenberg Agreement turns 50*, (Hg.) Karl W. Schwarz, (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022), 381–390.



BOOK REVIEW

TOM WRIGHT, GOD AND THE PANDEMIC: A CHRISTIAN REFLECTION ON THE CORONAVIRUS AND ITS AFTERMATH¹

PUBLISHED BY SPCK PUBLISHING, 2020

Mgr. Ivan Belanji

Pandémia COVIDu-19 nielen zapríčinila nové ekonomické, politické a spoločenské výzvy, ale znovu nastolila odveké teologické otázky: otázky teodícey, Božej dobroty a zvrchovanosti, ľudského hriechu, Božej spravodlivosti, podstaty zla, *etc.* Nejednen kresťanský autor sa uchopil tejto príležitosti a podal lacné a povrchné odpovede o Božom súde nad ľudským hriechom, často so silnou apokalyptickou príchťou.

Diskusie sa N. T. Wright zhostil najprv v jednom z marcových čísel amerického týždenníka *Times*, v článku s názvom *Kresťanstvo neponúka odpovede ohľadom koronavírusu. A nie je to ani jeho úlohou.*² Článok spája skromnú genialitu vysokoškolského profesora a pastorálne srdce bývalého biskupa. Na základe spomenutého článku sa prof. Wright rozhodol rozšíriť svoje myšlienky a publikovať ich v podobe knihy *God and the Pandemic: A Christian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath*, ktorú vydalo britské vydavateľstvo *Society for Promoting Christian Knowledge* v roku 2020. Vo chvíli písania tejto recenzie slovenský preklad ešte neexistuje. Český preklad vyšiel pod názvom *Bůh v karanténě: Křesťanský pohled na pandemii.*³

Knihá pozostáva z piatich kapitol. Prvá kapitola, *Where do we start?*, nastoľuje základné teologické otázky, ktoré pandémia pre veriacich vyvoláva. Opisuje tri základné antické postoje k otázke zla a utrpeniu – stoicizmus, epikureizmus a platonizmus – a ich

¹ Tom Wright, *God and the Pandemic: A Christian Reflection on the Coronavirus and Its Aftermath* (Londýn: SPCK Publishing, 2020), 88 s.

² N. T. Wright, "Christianity Offers No Answers About the Coronavirus. It's Not Supposed To," *Time*, 29. Marec, 2020, <https://time.com/5808495/coronavirus-christianity/> [dostupné online: 02.02. 2023]

³ N. T. Wright, *Bůh v karanténě: Křesťanský pohled na pandemii* (Praha: Biblion, 2020), 98 s.

súčasných podoby. Následne v stručnosti predstavuje kresťanskú alternatívu, ktorú ponúkala raná cirkev čeliaca rôznymi pandémiami podľa vzoru svojho Pána: nehľadať odpoveď na otázky „prečo“ a „kto“ (teda hľadanie vinníkov), ale „čo môžeme urobiť?“ Tento postoj predstavuje špecifické kresťanské nóvum, ktoré v takejto podobe svet a spoločnosť podľa Wrighta nepoznali. Wright tvrdí, že to bola práve táto kresťanská solidarita, ktorá zaručila rapídny rast kresťanskej komunity.

V nasledovných troch kapitolách rozvíja svoje myšlienky na pozadí Starej zmluvy (kapitola 2: *Reading the Old Testament*), Ježiša a evanjelií (kapitola 3: *Jesus and the Gospels*) a ďalších novozmluvných spisov (kapitola 4: *Reading the New Testament*). V tretej kapitole rozoberá prorocké pasáže, ktoré sú často používané ako dôkazové veršičky, že každé utrpenie a spoločenská/prírodná katastrofa sú prejavom Božieho hnevu, a poukazuje na základe celkového starozmluvného kontextu nejednoznačnosť týchto pasáží a záhadnú komplikovanosť ako života, tak aj biblického svedectva. Zaujímavá je Wrightova analýza žalmov, najmä žalospevov, a ich využitie v kresťanskej odpovedi na utrpenie a nespravodlivosť sveta, s ktorými sa každý stretáva.

V tretej kapitole Wright dáva svojim myšlienkam kristocentrický nádych a zakladá ich do celkového Ježišovho životného príbehu. Podľa Wrighta, hlavnými znakmi príchodu Božieho kráľovstva pre Ježiša nie sú prirodzené katastrofy a vojny, ale radostné znaky nového stvorenia: znaky života, uzdravenia, navrátenia zraku, jedlo pre hladných, vzkriesenie, odpustenie. Úloha kresťanov, odzrkadľujúc Ježišove skutky, nie je v prvom rade hľadať príčinu zla a zamerať sa na minulosť, ale hľadať čo Boh robí uprostred zla a ako z neho prináša nový život. Jedna z najdôležitejších a najrelevantnejších myšlienok v tretej kapitole sa nachádza v časti s názvom *Jesus himself is the ultimate 'sign'*, v ktorej sa snaží poukázať na absurdnosť a zbytočnosť apokalyptických konšpiračných teórií, nakoľko samotný Ježiš je tým konečným a vrcholovým eschatologickým znakom, ktorý sme ako ľudstvo čakali. Zaujímavá je aj Wrightova reinterpretácia Božej zvrchovanosti v kontexte Ježišovho života a diela, ako konečného zjavenia Božieho charakteru a spôsobu konania vo svete. V čase keď v rôznych kresťanských kruhoch dominujú konšpiračné teórie a zastrašovanie, Wrightova práca s Písmom je osviežujúca jeho schopnosťou vzbudiť povzbudenie a pokoj.

Štvrtá kapitola hovorí o tom ako Ježišovu zvesť prvotná cirkev inkorporovala do svojho života a praxe. Wright analyzuje príklady kresťanského spoločenstva v *Skutkoch apoštolských*, v Pavlových epištolách a dokonca aj v *Zjavení Jána* a celkom presvedčivo

poukazuje na ich nezlučiteľnosť s apokalyptickým fundamentalizmom a násilnými interpretáciami, ktoré často dominujú náboženskej diskusii v čase globálnych katastrof. V podkapitole *The Groaning of Creation* predkladá spôsob akým Boh primárne koná vo svete – nie na spôsob deterministického stoicizmu, ktorý vyvoláva rezignáciu, ale cez ľudí a ich aktívnu angažovanosť.

Posledná kapitola predstavuje zhrnutie celej knihy a aplikovanie jej myšlienok na dnešok a odpovedá na nasledovné otázky: Prečo a ako musíme smútiť spolu s celým stvorením? Ako máme hovoriť o Bohu? Ako máme, ako cirkev, žiť?

God and the Pandemic je síce krátkou knihou (anglické vydanie má 88 strán; české vydanie má 96 strán), no nie je menej bohatou na hlboké teologické myšlienky. Genialita Wrightových diel spočíva v tom, že dokáže spojiť hlboké biblické poznatky v historicko-kultúrnom kontexte svojej doby, bohatú znalosť cirkevnej a teologickej tradície, ako aj ich relevantnú aplikáciu na dnešok, bez toho, že by upadol do povrchných *cliché* odpovedí – a všetko spôsobom, ktorý Bibliu chápe ako Božie slovo bez skĺznutia do lacného fundamentalizmu. To však neznamená, že nemá nedostatky – niektoré témy, ktoré Wright otvára, si zaslúžia väčší priestor a podrobnejšiu analýzu. Wrightova kritika „apokalyptických predpovedí“ by napr. potrebovala hlbšie vysvetlenie, aby presvedčila tých, ktorí sa k takejto biblickej interpretácii hlásia. Wright otvára aj tému zla ako paradoxnej, záhadnej temnej sily, ktorá bojuje proti Bohu a Božiemu dobrému stvoreniu, avšak veľmi rýchlo ju aj zatvára, a tak necháva čitateľa mierne nespokojného. Napriek tomu však Wright píše spôsobom, ktorý môže zaujať laika, ktorý nie je úplne zbehlý v teológii, ako aj teológa, za čo môže vďačiť svojej skúsenosti ako profesor na univerzite a biskup v Anglikánskej cirkvi. Kniha *God and the Pandemic* určite nie je Wrightov *opus magnum*, ale to ani nie je jej ašpiráciou. To však neznamená, že nie je relevantná, a že takou nezostane aj po ukončení pandémie.

Kontakt na autora:

Mgr. Ivan Belanji
Interný doktorand
Katedra praktickej teológie
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Bartokova 8
811 02 Bratislava
Email: ivan.belanji@uniba.sk

[Published online February 8, 2022]